

TOMO I

***COSMOVISIÓN INCA: NUEVOS ENFOQUES Y
VIEJOS PROBLEMAS.***

M^a del Carmen García Escudero

TESIS DOCTORAL REALIZADA BAJO LA DIRECCIÓN DEL
DOCTOR:

Gabriel Espinosa Pineda
Departamento de sociología y comunicación.
Universidad de Salamanca

Presentada en el departamento de sociología y comunicación.

Salamanca, 2010

...el camino pasa, como ocurre
en toda genuina indagación,
a través de una espantosa complejidad”
Clifford Geertz.

A mis padres y a Jesús.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas y las instituciones que, de una manera u otra, han facilitado la elaboración de esta tesis. En primer lugar me gustaría empezar agradeciendo, a la Embajada de México, la beca de investigación que me concedió. En especial mi agradecimiento al Instituto de Estudios Mayas, y a Laura Sotelo por su tutoría durante la estancia. Al investigador Alfredo López Austin por cederme espacio en su seminario: *La construcción de una visión del mundo*, del pos-grado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria.

También me gustaría agradecer la compañía de Alejandro Espinosa y de Hugo, que ha sido muy grata y me hicieron sentir como en casa.

Al pueblo de Peralta, donde pude realizar un interesante trabajo de campo en su yacimiento. Gracias por las amenas conversaciones, y sobre todo, por tratarme como uno de la familia. A Pauló Martínez, a su mujer Paulina y a su hijito.

Mi estancia en Bolivia también fue muy agradable y rica, desde todos los puntos de vista que los pueda analizar. Pero, me gustaría agradecer a Rut Velasco y a Inés Agnese, de la Cooperación Italiana, por todas las facilidades que me dieron para poder realizar el trabajo de campo que tantas aportaciones tiene en esta tesis. Al médico tradicional Alberto Camaqui, por sus acertadas comunicaciones.

A Gabriel Espinosa Pineda, director de la presente tesis, por que hemos conseguido una perfecta simbiosis de investigación y amistad. Tenemos una amistad que crece, un apoyo que nos impulsa a realizar otros trabajos, y que es el mejor fruto que he podido recoger en estos años.

Al profesor Germán Vázquez, primera persona que me hizo plantearme la idea de poder analizar, investigar y buscar respuestas.

A mi familia que en muchas ocasiones se lleva la peor parte de estos largos trabajos, la desesperación de la persona que los hace. A mis padres, que los quiero mucho y que sin ellos estaría como barca en medio del océano.

A Jesús, mi pareja, que me ayuda, me anima y sobre todo, cree en mis proyectos.

A mis amigas de la infancia, que hacen que pueda viajar a la inocencia con gran facilidad: Ana, Gema, Mónica, Cristian y Mila.

A mis compañeros de facultad, en especial a Álvaro Ildefonso, por su ayuda y amistad. A Esteban Álvarez, que el trabajo y el esfuerzo le están recompensando.

A Irene Hernández, Ludovico y Salomé, que sin saberlo han realizado parte de esta tesis.

En especial a los que más horas han pasado junto a mí, a mis perros y a mis gatos, que ponen mucho interés en los teclados del ordenador.

A mis amigas del trabajo actual, a Cristina y a Mercedes, que sacan lo mejor de mí.

ÍNDICE

TOMO I

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

Pág. 1

CAPITULO I: LA HISTORIA CÓSMICA: MITOS DE CREACIÓN 33

I.1. GRUPO DE PROPUESTAS EXTRAÍDAS DE LAS FUENTES COLONIALES. 47

I.2. RELATOS ACTUALES. 69

I.3. CONCLUSIONES SOBRE LAS RECOPIACIONES ANALIZADAS. 70

I.4. LA CREACIÓN. 78
I.4.1 El ordenador/Hacedor 88

I.5. LA HISTORIA OFICIAL INCA. 98

I. 6. EL TIEMPO: EL NACIMINETO DEL SOL COMO SÍNTESIS DEL NACIMIENTO DEL COMOS. 106

I.6.1 Consideraciones sobre los meses y sus fiestas. 117

I.6.2. Los *ceques*. 140

CAPITULO II: GEOMETRÍA DEL UNIVERSO.	165
II.1.REFERENCIAS SOBRE LA CARACTERIZACIÓN DE LA GEOMETRÍA ESPACIAL.	165
II.1.1 Otros aspectos que caracterizan la geometría <i>hanan - hurin</i> .	184
II.1.2. El concepto de eje cósmico o percepción axial de algunas formas de la cosmovisión centro andina.	198
II.2. EL HANAN PACHA Y LAS DIVINIDADES CELESTES.	214
II.2.1 <i>Illapa</i>	225
II.2.2. <i>Inti</i>	227
II.2.3. <i>Chasca</i>	230
II.2.4 <i>Yacana</i>	231
II.2.5 Las Pléyades.	233
II.2.6 <i>Illa Ticci Pachayachachic</i>	234
II.2.7 <i>Pariacaca</i>	236
II.2.8 <i>Con</i>	237
II.2.9 <i>Tunupa</i>	237
II.2.10 <i>Viracocha</i>	238
II.2.11. <i>Atagaju</i>	242
II.2.12. Otras presencias estelares	243

II.3. <i>EL KAY PACHA Y SUS HABITANTES.</i>	245
II.3.1 El individuo y su posición en el <i>kay pacha</i> .	247
II.3.1.a Datos hallados sobre entidades anímicas.	
Trabajo de campo realizado en Bolivia.	257
II.3.1.b. Posibles entidades relacionadas con el ánimo.	274
II.3.1.c Los <i>Apus</i> .	277
II.3.1.d. La <i>Pachamama</i> .	288
II.3.2 El paisaje como manifestación de lo sagrado.	295
II.4. LOS RUMBOS DEL COSMOS Y SUS POSIBLES CUALIDADES.	332
II.4.1 Datos hallados sobre los colores.	334
II.4.2 Datos hallados sobre los colores en los cuales se podría considerar una diferenciación bipolar.	351
II.4.3. El arco del cielo.	362
II.4.4. Conclusiones sobre los rumbos del cosmos y sus posibles cualidades.	387
CAPITULO III: <i>EL HURIN PACHA O EL INFRAMUNDO ANDINO.</i>	405
III.1 El viaje inframundano. Destinos del difunto.	417
III.2 Qué o Quién realizaba el viaje inframundano.	436
III.3. Formas de enterramiento, rasgos generales.	448
III.4 Rasgos generales de los seres que pueblan el <i>hurin pacha</i> .	458
III.4.1 <i>Pachacamac</i> .	462
III.4.2 Los seres de las minas.	463
III.4.3. La serpiente inframundana.	468
III.4.4. El sapo.	471
III.4.5. El jaguar.	472
III.4.6. El viento.	474

**CAPITULO IV: CONCEPTOS SOBRE LA SEGMENTACIÓN DEL
UNIVERSO CENTRO ANDINO Y EL OFICIO
DE HOMBRE-MÉDICO.**

481

IV.1. El oficio en la colonia.	484
IV.2. Aspectos básicos del oficio de hombre-médico.	498
IV.3. El estado onírico y el oficio de hombre-médico.	532
IV.4. Los espíritus auxiliares: las plantas, los animales, etc.	537
IV.4.1 Las plantas psicoactivas.	541
IV.5 La enfermedad.	548
IV.5.1. Enfermedad relacionada con la extracción de las entidades anímicas.	554
IV.5.2 Enfermedad provocada por agentes externos.	561
IV.5.3. Enfermedad provocada por el desequilibrio de los fluidos frío/calor.	565
IV.5.4. La curación.	567
IV.5.5. Conclusiones sobre el hombre - médico.	572

CONCLUSIÓN.

577

TOMO II

Anexo I: ILUSTRACIONES.	3
Anexo II: CONSTRUCCIÓN DE UNA COSMOVISIÓN: ANTECEDENTES.	61
II.1. Rasgos generales del preclásico en la región andina.	65
II.2. Las rutas comerciales: los intercambios de ideas.	82
II.3. El preclásico y el nacimiento de los <i>conceptos base</i> .	105
Anexo III: LOS INCAS.	117
III.1. EL TAHUANTINSUYU.	119
III.1.1 Organización poblacional.	119
III.1.2 El <i>quipu</i> y la herencia oral.	139
III.1.3. Los recintos religiosos: la morada de los dioses andinos.	143
III.1.4 La casta sacerdotal.	150
III.1.5. Las <i>Acllas</i> .	153
III.1.6. Las deidades principales durante la dominación inca.	157
III.1.7. Los sacrificios.	170
III.1.8. Las <i>huacas</i> .	177
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.	185
FUENTES INÉDITAS: LOS ARCHIVOS CONSULTADOS.	235

INTRODUCCIÓN

El marco teórico, generalidades:

Para el desarrollo de este trabajo hemos adoptado un enfoque relativamente novedoso y a la vez de cierta tradición: los estudios sobre cosmovisión.

Es relativamente novedoso porque hemos asumido una formulación particular de este enfoque, con pocos antecedentes para el área centro andina, que es la región en la cual hemos centrado nuestro estudio.

A la vez, en otros contextos, las aproximaciones al concepto de cosmovisión tienen una larga trayectoria en la antropología. Hablamos de aproximaciones, pues realmente se trata de una variedad de enfoques diferentes, que adquieren peculiaridades específicas en diferentes corrientes.

Podemos considerar, que al desarrollarse en diversas tradiciones académicas, conceptos como el de *Weltanschauung*, de los alemanes, el de *World View* de los anglosajones, o el de *Vision du Monde* (o a veces *Image du Monde*) de tradición franco-belga, son todos peculiares, si bien parecen referirse al mismo concepto. Finalmente no es solamente un sentido propio de cada tradición, el que llena de connotaciones al término, restringe o amplía su significado, sino que además, cada autor le dota de tales o cuales propiedades, tales o cuales derivaciones, tal o cual campo semántico¹.

Por lo mismo, más que desarrollar aquí una discusión extensiva sobre cada uno de los diversos sentidos del término, o las peculiaridades teóricas de cada una de sus construcciones, estamos obligados a desarrollar la especificidad del enfoque que usaremos, y en todo caso, los antecedentes que confluyen en este enfoque.

Cabe recordar que constantemente en la historia de la antropología, ha ocurrido que determinados conceptos que se acrisolan, o por lo menos que se

¹ Demos algún ejemplo: Para Earls y Silverblatt una cosmología, no cosmovisión, es el marco teórico que permite a un pueblo el ordenamiento de las fuerzas naturales y sociales del universo (en Sherbondy, Jeanette; 1992:89). Ulrich Köhler entiende que la cosmovisión de un pueblo "...sintetiza de manera estructurada sus principales conceptos acerca de la forma y calidad del universo, de sus habitantes, y de la posición del hombre dentro de este sistema" (Köhler, Ulrich, 1992:583).

dotan de contenido, en el contexto de unos estudios específicos², se han construido de tal forma que resultan aplicables en contextos muy diferentes. Durante el estudio concreto muchas veces se generan ideas, principios explicativos o teorías enteras, de mayor o menor capacidad de generalización, que resultan útiles para la intelección de casos o culturas enteramente diferentes.

Justamente, la vocación de muy diversas corrientes antropológicas ha sido la búsqueda de elementos más profundos (según la corriente: rasgos, estructuras, funciones, etc.), y por tanto más generalizables, que su manifestación particular en la cultura en que se descubrieron.

En principio, podríamos encontrar modelos válidos o útiles para nuestro tema, en una corriente surgida de los estudios sobre los tuareg, los maorís o los *!kung* del Kalahari.

No obstante, hemos elegido un modelo surgido desde un caso mucho más cercano al nuestro.

Al aplicar a una cultura concreta, conceptos surgidos a partir del estudio de otras culturas, son fundamentales dos factores contrastantes, pero complementarios para un desarrollo heurístico:

1) El grado de abstracción que entrañan estos conceptos, su adaptabilidad a otras regiones, la riqueza con la cual reflejan una realidad cultural diversa.

2) La no aplicación mecánica de tales conceptos, enfoques (ni mucho menos resultados) a dicha realidad cultural concreta. La sensibilidad y capacidad del investigador para aplicar el enfoque teórico de forma creativa y particular al caso específico que aborda.

El primer factor descansa en el aparato teórico empleado, su construcción debió lograr penetrar en aspectos del objeto social estudiado, generalizables a otros objetos semejantes. El segundo factor descansa en el correcto desempeño del investigador, su capacidad para compenetrarse de la cultura a la que aplica el nuevo enfoque, sin dejar que aspectos inexistentes en

² Digamos, como la importancia que tuvo su trabajo de campo en la amazonía para las reflexiones de Lévi Strauss (1969), o para Griaule su trabajo entre los Dogon (1987), o el ritual de circuncisión entre los Merina de Madagascar para Maurice Bloch (1986). En realidad la antropología en su conjunto se construye en gran medida como la generalización de experiencias entre culturas concretas.

dicha cultura, que pudieron haber impregnado el aparato teórico desarrollado en la otra, aparezcan en la que él estudia sin que en realidad existieran. Igualmente, aspectos que son parte de la nueva cultura estudiada, que no aparecen en la original, no deben ser soslayados en su enfoque.

Si el aparato teórico se aplica mecánicamente, además de estos problemas, hechos peculiares de cada cultura, fenómenos distintos, pueden ser identificados incorrectamente como una y la misma cosa.

Es deseable (si no indispensable), entonces, como un requisito previo para el uso de un andamiaje teórico novedoso para una cultura determinada, un rico conocimiento de la cultura que se ha de abordar, no solo en su dimensión estudiada, sino en su totalidad, con el enfoque holístico de la antropología.

Más aún, para el caso nuestro, en que abordaremos una cultura ya desaparecida, que generó una sociedad de gran complejidad socioeconómica, una estratificación, que deriva en diversas situaciones materiales e ideologías, parece necesario el estudio de la economía, la política, la estructura social, el arte, etc.: en la medida de lo posible, todas las dimensiones del fenómeno humano.

Esto parece especialmente importante en el caso nuestro, en que iniciamos un estudio sobre la cosmovisión inca; es decir, sobre su percepción del universo, de la totalidad.

Consideramos esta necesidad como un requisito previo para nuestro estudio; no una tarea a ser desarrollada aquí, sino que se ha cubierto con anterioridad, aunque hemos elaborado una síntesis en el Anexo III del presente trabajo.

En nuestra opinión, los estudios centro andinos son de una gran riqueza, pero en ellos no se ha desarrollado *explícitamente* el concepto de cosmovisión de forma rigurosa y específica para el área.

En consecuencia, hemos decidido iniciar un camino teórico hacia ese concepto a partir del que ha surgido en los estudios sobre otra área precolombina americana.

Como se notará en el trabajo, estamos muy lejos de trasladar mecánicamente ideas o complejos de fenómenos encontrados en un área, a otra muy diferente.

No se trata, insistimos, de abstraer un esquema desde otra realidad, para aplicarlo simplemente a una nueva, lejana y peculiar.

En el fondo de nuestra construcción subyace en su forma más general el método comparativo. Sin embargo, se trata de producir un estudio específico, singular en el tiempo y el espacio, por lo cual la corriente teórica que tomamos como punto de partida, no sirve sino como inspiradora, como una especie de brújula teórica y metodológica, de la cual retomamos el concepto de cosmovisión que debemos ir dotando de un contenido específico para nuestro área, a la vez que algunas preguntas que servirán de guía en la indagación.

Tomamos el concepto de cosmovisión de la corriente fundada por Alfredo López Austin, a partir de los estudios mesoamericanos, aunque inspirada en una serie de antecedentes que más adelante explicitaremos. Particularmente, consideraremos el enfoque de Gabriel Espinosa, especialista en el tema y director de este trabajo de tesis. Dicho enfoque se encuentra igualmente inscrito en la corriente mencionada. Cabe comentar que en la actualidad, ambos investigadores sostienen un diálogo justamente acerca de la generalidad del concepto de cosmovisión y la forma de desarrollar estudios comparativos entre las cosmovisiones de poblaciones relacionadas solo remotamente.

Como hemos dicho, son muchos los investigadores, corrientes o escuelas que han hecho uso de términos semejantes. No sería correcto, entonces, simplemente usar el vocablo, dando por sentado que su contenido y las consecuencias teóricas de su empleo son claros. Tampoco es admisible usar sinónimos vagamente definidos o sin definir, aclararemos nuestra terminología.

Hacemos nuestra de entrada, la noción de Cosmovisión de Alfredo López Austin:

...un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo³.

Esta definición no es completa sin precisar sus términos; agrega López Austin:

³ López Austin, Alfredo; 1996: 471.

Como hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por tanto, implica también su permanente transformación. Es un hecho histórico de masas, y en particular de masas de percepción de la realidad, pensamiento y creencias. Es social porque es compartido y creado por amplios sectores sociales. La acción creadora individual se da en mayor o menor grado; pero este pensamiento sólo adquiere su carácter cuando es suficientemente socializado. Es un hecho inmerso en decursos de larga duración porque su núcleo es muy resistente a la transformación histórica, por más que otros de sus elementos sean más dúctiles, hasta llegar a lo efímero. Es un hecho complejo, porque está integrado; por sistemas ideológicos heterogéneos. Cada sistema se forma con representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etc., unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. La cosmovisión comprende los distintos sistemas. Forma con ellos un conjunto global, estructurado, porque los articula entre sí en forma congruente, constituyéndose en un sistema de sistemas que se estructura a partir de principios básicos. En la cosmovisión se logra, por tanto, un alto nivel de congruencia, sin que ésta llegue jamás a ser absoluta⁴.

En este concepto se encuentra contenido no solo aquello que la cosmovisión de una determinada cultura abarca (podríamos decir, la percepción de *todo* lo existente para esa cultura: el cosmos en su conjunto), sino también la de un gradiente interno: no todos los campos que abarca la cosmovisión son igualmente profundos, hay sectores más estructurales, o como dice el autor, empleando las ideas braudelianas, de más larga duración: zonas que conforman una especie de andamiaje sólido para los demás elementos, un *núcleo duro*, resistente al cambio. Mejor dicho aún, una sucesión de niveles de dureza, que va desde los componentes más volátiles, tan específicos que quizás solo se presentan durante un corto período de tiempo en un lugar y espacio determinados, hasta los más sólidos, aquellos que no solamente son más duraderos en el tiempo, sino que además son compartidos por un mayor número de regiones, poblaciones y culturas.

Consideremos en nuestro caso la cosmovisión inca. Ésta contiene aspectos muy peculiares, casi únicos, que ningún otro grupo humano presenta o ha presentado a lo largo de su historia como tales.

Hechos como la forma que tomó el culto a los antepasados del inca, el dios-gobernante, casi llega al absurdo y entrañaba una crisis intrínseca del imperio según algunos especialistas. A medida que los incas muertos aumentaban en número, la tenencia de la tierra y la producción social tendrían que colapsar.

⁴ *Ibid.*

Aunque las ideas sobre los gobernantes muertos pudieron ser *semejantes* a muchas otras culturas, hubo aspectos más superficiales, prácticamente únicos e irrepetibles en la historia.

En general, la elaboración ideológica de los aparatos estatales, generaciones de especialistas separados de la masa por la élite para generar una ideología que le fuera propicia, expresada en el arte, el culto, las leyes y todas las manifestaciones sociales que fuera posible, si bien debía basarse en las creencias más profundas de la población, creaba e introducía (sin duda muchas veces de forma fallida) peculiaridades que aparecían u desaparecían con cada inca, con cada acontecimiento que pareciera de carácter cósmico, con cada generación de especialistas intelectuales, y a veces, incluso con algunos pensadores influyentes, artistas dotados, coyunturas y accidentes.

Pero la base estructural, el núcleo duro común a toda la población centro andina, independientemente de sus sistemas de gobierno recientes, independientemente de sus políticos o sacerdotes destacados, de los accidentes de poca trascendencia histórica, etc.; esa base que subyacía a la coyuntura y sobre la cual debía tejer la cultura y sus actores sociales todas las explicaciones y percepciones de lo nuevo, lo particular, lo individual incluso; aquella base sobre la que el estado debía construir su hegemonía; el terreno desde el cual se ideaba tanto la cotidianeidad como la política, las leyes, la propaganda, e incluso las ideas novedosas, era una tierra firme resistente al cambio, aunque no inmutable. Sus transformaciones se daban lentamente a lo largo de los siglos, pero eran mucho más estables que la suerte del imperio mismo.

No es el último nivel de dureza, el de este núcleo duro. Existe en la cosmovisión una subestructura aún más estable, un “núcleo más duro”, que no solamente era compartido por esta región específica del centro, sino, quizás, por toda la región andina y áreas cercanas; más aún, aspectos de esta esfera profunda debieron ser compartidos con muchas otras culturas sudamericanas, y su origen se remonta a una profundidad temporal difícil de evaluar.

Podemos comparar estas ideas con la metáfora de un edificio: si la mueblería, la pintura y los cuadros, macetas, etc. que el edificio ostenta, conforman una región sumamente mutable, los acabados arquitectónicos lo son menos; el enyesado, la vidrería, los azulejos... son más estructurales, o de

más larga duración. Otro nivel sería el de los ladrillos, las paredes, que no obstante pueden derrumbarse y recrearse sin alterar la estructura básica del edificio. Aún más profundamente, el alma de acero y concreto, quizás aún tenga una gradación, pero podemos partir de que constituye un núcleo casi inmutable, resistente a prácticamente cualquier coyuntura: si algo queda del edificio, de la cultura, tendría que basarse, reconstruirse, a partir de esa alma de acero.

Es posible que exista una base precolombina panamericana, tan resistente al cambio, que provendría de tiempos anteriores aún al poblamiento América. Y este profundísimo sector quizás sea compartido con multitud de culturas asiáticas y más lejanas⁵.

Por el momento, sin embargo, nuestro único interés es percibir algunos de los aspectos básicos de la cosmovisión centro andina. El nuestro, es un primer acercamiento a este tema, hemos llamado “conceptos base” a algunas de las ideas que nos parecen más clara expresión del núcleo duro de esta cosmovisión; sin duda algunos de estos aspectos trascienden el área, es por esto que haremos uso de la comparación con las regiones aledañas en el tiempo y en el espacio, desde luego con el resto de los andes, pero también con algunas culturas amazónicas, pues la selva fue sin duda una región muy importante para la concepción del universo que construyeron los incas, no solo eran conscientes de ella, de su flora y fauna, sino que pudo haber incursiones y un contacto más estrecho del que hasta ahora hemos pensado.

Nos abstendremos por el momento de ir más allá.

Podemos sintetizar estas propiedades del núcleo duro, atribuyéndole un carácter “deslizante”, los niveles de dureza conforman un *continuum*, no se trata de una propiedad cuántica, bien delimitada.

¿Qué elementos componen el núcleo duro? Además de aquellos que provienen de tiempos muy remotos y culturas anteriores, de cazadores recolectores ancestrales, todos aquellos conceptos básicos que descansan en la forma de vida de la cultura; en la agricultura específica del área, con todo lo que entraña del conocimiento natural: los ciclos hidrológicos, las propiedades de los cerros, los ciclos temporales y su relojería astronómica; la flora y fauna

⁵ Este es el tipo de problemas que actualmente discuten López Austin, Espinosa y algunos otros investigadores cercanos a ellos (comunicación personal de Gabriel Espinosa)

local, la estructura de la geografía regional y aún remota, el cuerpo humano, sus enfermedades y pulsiones; en fin, en todo aquello que se ha repetido por siglos y aún milenios; en los procesos de trabajo que se han sucedido casi inmutables durante larguísimas etapas, etc. Exploraremos algunos de estas esferas en las que descansa la cosmovisión durante este trabajo.

Aunque no son parte del núcleo duro, muchos conceptos de la cosmovisión, como la naturaleza del inca y la religión oficial de estado, descansan en él: componen sectores menos estables de la cosmovisión, pero han sido incorporados durante un tiempo considerable y no pueden ser soslayados. Sirvan estos párrafos como viñeta para los conceptos abstractos que estaremos desarrollando.

Deslinde del concepto de cosmovisión; cosmología, cosmogonía, etc.

Aún debemos enfatizar otros aspectos de nuestra postura.

Subrayaremos la idea de que la cosmovisión es un producto colectivo, la gran masa de su construcción ocurre a nivel del inconsciente, de forma parecida a la gramática de una lengua. Nadie “inventó” esa lengua, en su origen fue una creación colectiva, que no partió de cero, provino de otra u otras lenguas. Toda cosmovisión procede de antecedentes, pero se desarrolla por una colectividad en la práctica social, en la interacción con el mundo, etc.

Le subyace una lógica, tal como a la lengua subyace una gramática. Aunque esta gramática pretenda normarse, tampoco es invención de unos pocos; el grueso de su ser, surge de forma colectiva e inconsciente.

En su origen, proviene de la interacción de la cultura con diversas esferas de la realidad. La práctica social operó al mismo tiempo con una multiformidad de ámbitos, incluyendo aquellos dentro de su propia sociedad. La gran operación de abstracción que efectúa la cosmovisión es integrar en una sola construcción más o menos armoniosa, el conjunto de sistemas ideológicos así surgidos, entendiendo que en ellos no solo están integradas ideas conscientes, sino multitud de otras reacciones humanas: pulsiones, emociones, sentimientos, incluso sus instintos más básicos.

Integrar en un solo cosmos cada una de sus esferas, cada región separadamente perceptible (los cielos, los meteoros, la fauna, la flora, el espacio...), cada esfera de la interacción humana (el trabajo con la tierra y con todos los demás ámbitos, la creación plástica, la reproducción de la sociedad, del sistema de parentesco, la violencia, la solidaridad, etc.) todo lo que el propio cuerpo manifiesta o percibe (las sensaciones, el dolor, el hambre, la sexualidad, las emociones más sutiles), incluso lo imaginado, todo aquello que la cultura cree percibir más allá de la naturaleza (las deidades, las almas, los númenes, toda clase de entidades sobrenaturales)... todo es integrado en un solo gran sistema de sistemas, una complejísima creación intelectual, gracias a la analogía, al contraste y la comparación de cada proceso y cada objeto, entre sí.

Para el funcionalismo de Bronislaw Malinowski, los elementos culturales y sociales funcionan al servicio de las necesidades básicas de la comunidad,

se entendería que los rasgos culturales existen porque satisfacen necesidades comunes (Malinowski, Bronislaw; 1984:23) El estructuralismo comprende que las fisonomías culturales mantienen la armonía, la coherencia y la unidad funcional de la estructura social. Por ejemplo, para Claude Lévi-Strauss las expresiones culturales son transformaciones que se despliegan a partir de oposiciones binarias básicas: bueno-malo, noche-día. Pero, nos hemos fijado que en la cosmovisión centro andina, aparte de las cualidades que se perciben a través de los sentidos, los objetos, los seres vivos, las plantas, las piedras, tenían cualidades no-tangibles que formaban parte de su existencia; aspectos tan “reales” como cualquier otros. Por ejemplo, la devoción hacia determinadas *huacas*, o las *conopas*, tenían una adoración, una admiración, que parte de un individualismo psíquico. Este es un aspecto que resulta muy complejo de detectar, pues no podemos hablar de rituales colectivos, que son los que mayor concentración de actividades tenían, y, por lo tanto, los que más llamaron la atención a los cronistas, como por ejemplo la fiesta del *Inti Raymi*. De esta manera, se generaliza con aquellas formas o aspectos que los cronistas y los autos de fe, anotaron como las más comunes, pero existió un culto muy amplio y complejo en las creencias prehispánicas. Además, dentro de las propias devociones existía, como indica Gerald Taylor, la doble naturaleza de las *huacas*, por ejemplo, que por un lado se manifiestan como objetos visibles y accesibles a la comunidad, y por el otro son metamorfosis de antiguos héroes culturales (Taylor, Gerald; 1987: 216). Teniendo en cuenta estos datos, como planteó Clifford Geertz, si deseamos saber lo que es el hombre sólo podemos encontrarlo en lo que son los hombres: y los hombres son, ante todo, muy variados (Geertz, Clifford; 1988:23). Pero, con los datos de los que disponemos, y el periodo que analizamos, esta propuesta se presenta casi como una utopía. Pues, si bien aparecen datos sobre aspectos determinados de la cultura analizada, éstos son escasos y contradictorios. De esta manera la cosmovisión, o el planteamiento que hemos optado en la presente investigación, tendrá en cuenta dos aspectos sumamente importantes, por un lado la creencia de aspectos “tangibles” y la creencia en aspectos “no-tangibles”, ambos parte de la estructura del pensamiento prehispánico centro andino.

El resultado es indescriptible, indescifrable en su complejidad. Cada una de sus partes no es separable de las otras: todo está interligado de forma estrecha. Si separamos una de sus esferas, debemos tener en mente que dicha separación es de una operación arbitraria y violenta.

No podemos, por ejemplo, escindir la astronomía de la magia, de la política, de la religión de estado, de la construcción mental del espacio (como veremos especialmente). Si lo hacemos, por cuestiones de método, pues desde nuestra ciencia no solo es factible, sino necesario efectuar cortes artificiales para delimitar un objeto de estudio, debemos conservar en mente que este ámbito no estaba separado, en la realidad cultural, de los demás.

Ejemplifiquemos: es válido que los arqueoastrónomos delimiten su campo y decidan estudiar todo aquello que se vincule con la observación de los astros; vinculan ese corpus de observaciones y conocimientos delimitados en la sociedad antigua, con esa “cosa” moderna a la que llamamos astronomía. Es válido este corte epistemológico; es válido incluso hacer historia de la ciencia, remitiéndose a este tipo de antecedentes muy antiguos.

Pero debieran tener en mente que la motivación para observar los astros provenía de muchos otros campos, se ligaba con ellos, era incluso determinada por ellos y obedecía a una lógica social compuesta por el ritual, la política, la adivinación, etc. Es del todo improbable que un sacerdote o un cuerpo sacerdotal estuviese realmente dedicado sola y exclusivamente a la observación de los astros, es improbable que no hubieran hecho a la vez observaciones meteorológicas, que no las hubieran asociado a percepciones corporales diversas (por ejemplo, metereopatías), que no las hubieran asociado a la adivinación, a la magia y el ritual; que no hubiesen proyectado en ellas toda suerte de determinaciones provenientes de otras esferas. Si nosotros separamos lo “puramente” astronómico del resto, estamos haciendo abstracción de los mil vínculos con otros ámbitos, al hablar entonces de “astronomía antigua”, no solo hay que mantener en perspectiva las diferencias con nuestra idea de lo astronómico, sino sobre todo, que se trata de un corte violento y no solo artificial, sino en gran medida arbitrario.

El esfuerzo de integración de la cosmovisión, en suma, lo abarca todo, abstrae principios básicos para procesar y equiparar a la vez lo humano con lo sobrenatural, lo social con lo natural, etc.

Cabe aquí destacar por qué consideramos necesarios los párrafos anteriores: no todo los investigadores consideran que la cosmovisión sea una abstracción de la totalidad; muchos de ellos restringen el contenido del término a solo un número de ámbitos.

Es frecuente, por ejemplo, que por “cosmovisión” se entienda exclusiva o preferentemente la ideación de la naturaleza: el entorno, la geografía, los cielos, el medio perceptible.

En nuestra perspectiva, esta postura debería forjar una terminología propia, definir un concepto que abarcara no todo el cosmos, sino solo aquella parte que, desde su punto de vista debe abarcar el término: naturavisión, o en fin, el que esas corrientes juzgaran adecuado. Pero, puesto que no definen su propio enfoque, sino que toman prestado el término “cosmovisión”, introducen una confusión. De forma análoga, diversas corrientes contienen delimitaciones diferentes del concepto. Es por ello que debemos enfatizar que para nosotros, es una elaboración de todo el universo percibido, el cosmos en su conjunto⁶.

Pocas veces se hace explícita esta delimitación, pero justamente ha sido el problema: usar la misma palabra para cosas muy distintas.

Igualmente ocurre otra serie de problemas en el uso de la terminología semejante, como “cosmogonía” “cosmología” y otras. Ya hemos dicho que en diversas tradiciones académicas se emplean también palabras que bien podrían ser traducidas como “cosmovisión”, y sin embargo no contienen todas las características que hemos enunciado. El concepto *World View*, por ejemplo, también tiene connotaciones más limitadas. Si hubiera que traducir nuestro concepto al inglés, no deberíamos emplear el término *World View*, pues es un concepto diferente; deberíamos crear el neologismo anglófono *Cosmovation*; [pron: kosmovíshon] literalmente; la tradición teórica de la que partimos ha sido creada en lengua castellana y una traducción a términos con su propia carga semántica sería una tergiversación. El concepto tendría que traducirse al alemán, por ejemplo, como *Kosmoanschauung*, o algo parecido, no como

⁶ Es decir, lo que la cultura juzga existente, no otra realidad. Hablaremos del *universo físico*, para referirnos a una realidad independiente de la percepción cultural, y del *cosmos* para referirnos a la *construcción cultural de la totalidad*; el cosmos puede incluir entidades no existentes en el universo físico (númenes, deidades, energías culturalmente concebidas); y a la vez, no incluir realidades físicas existentes, pero no percibidas por la cultura (hoyos negros, neutrinos, el núcleo terrestre, fuerzas diversas, etc.)

Weltanschauung, pues hay una diferencia entre la palabra Welt, mundo, y la noción de cosmos, de raíz griega.

Por otra parte, usaremos el vocablo “cosmología”, restringido a lo que trata del origen del cosmos, la creación del mundo y de la totalidad concebida por la cultura. La cosmología rastrea la forma en que surgieron las diversas esferas cósmicas⁷, *su origen*, no necesariamente otras cuestiones.

Cosmogonía (*κοσμογονία* o *κοσμογενία*, siendo *κοσμος* el orden o cosmos y la raíz *γί(γ)νομαι* / *γέγονα*, "nacimiento, nacer"), debiera ser usado como un sinónimo de cosmología, pues es con esa denotación que se construye el vocablo.

De esta forma hemos puesto cierto orden a lo que generalmente es un caos de sinonimia entre visión del mundo, imagen del mundo (o *Imago mundi*), cosmogonía, cosmología, cosmovisión, etc.

Ahora podemos reseñar muy brevemente el origen de la corriente a la que nos hemos adscrito como marco teórico.

Hemos dicho que el gran sintetizador es Alfredo López Austin. Incluso podemos citar un momento preciso del que parte su contribución más básica: la publicación del libro *Cuerpo humano e ideología* en el año de 1989.

No se trata ni del clímax intelectual del autor, ni de su primera gran publicación⁸. Aunque personalmente él juzga una obra mucho más elaborada su también clásica *Los mitos del Tlacuache*⁹, el libro que ha jugado un papel fundacional es *Cuerpo humano e ideología* independientemente de la voluntad del autor.

Ha sido así porque en dicho libro, López Austin logra, tal vez sin proponérselo, tres grandes hechos intelectuales:

1) Define por primera vez, con cierto rigor, el concepto de cosmovisión.

⁷ En este sentido, usaremos el término de forma semejante al de la física moderna: la cosmología es la ciencia que estudia el origen del universo físico; y recientemente, se extiende al origen del multiverso o conjunto de universos propuestos por los modelos. La cosmología, en este sentido, también abarca el destino del universo (la forma en que el cosmos finalizará para las culturas tradicionales). Cabe remarcar nuevamente que otros teóricos dan un sentido diferente a estos términos; por ejemplo Robert Redfield, que utiliza el término *world view* (o *outlook on life*) para caracterizar la visión o perspectiva que es característica de un pueblo, reserva el término *cosmology* para la concepción del mundo en un pensador especializado, un chamán, por ejemplo (Redfield, Robert; 1962).

⁸ Desde el punto de vista de la obra de López Austin, hay varias publicaciones anteriores, pero destaca *Hombre-dios...* (López Austin, Alfredo; 1973).

⁹ López Austin, Alfredo; 1990.

- 2) Enuncia, también por primera vez, un temario básico del campo.
- 3) Desarrolla *in extenso* uno de los temas fundamentales: el del cuerpo.

Quizás fue una cuestión de fortuna, el haber dado con este tema, pero posiblemente se trate del más importante de toda la cosmovisión.

Muchos investigadores enfatizan la importancia que su propio tema tiene para la cosmovisión. Así, los arqueoastrónomos, por ejemplo, gustan decir que la astronomía es la ciencia más antigua (sic.). Por la breve discusión que dimos párrafos antes, podemos entender que en tiempo muy antiguo no se trataba de una ciencia, desde luego. No obstante, como hemos dicho, es válido hacer historia de la ciencia remontándose hasta los más antiguos antecedentes de lo que es un campo separado de los otros solo muy recientemente. Pero con la misma autoridad podría decir un matemático que es su ciencia la más antigua, pues antes de contar días, o lunaciones, se contaron muchas otras cosas y el poner en correspondencia biunívoca un número de dedos con un número de objetos¹⁰ (semillas, frutos, granos...) es en toda forma, una matemática elemental si se quiere, y aún en proceso de abstracción, pero no era menos rudimentaria la “astronomía” muy antigua. Con idénticos argumentos podría un doctor pensar que la ciencia más antigua es la ciencia médica, y podrían rastrearse antecedentes incluso entre homínidos anteriores al hombre. Y así sucesivamente.

Sin embargo hay un campo de conceptos e intuiciones, que sin duda resultó el más importante en los orígenes de las cosmovisiones: el cuerpo humano.

Antes que contar, antes que cualquier otra cosa, las pulsiones del propio cuerpo, sus necesidades e instintos, dotaron de una marca el proceso de intelección del cosmos.

La razón no es imposible de encontrar: al penetrar en un nuevo ecosistema, al enfrentarse a cualquier entorno nuevo, el primer instrumento intelectual que le sirve al hombre para comprender lo que le rodea es su propio cuerpo.

¹⁰ Finalmente, contar es la misma operación lógica: poner en correspondencia biunívoca (en una función biyectiva) los elementos de dos conjuntos: el de los números cardinales, con otro conjunto cualquiera.

Como ha afirmado Gabriel Espinosa¹¹, el cuerpo humano dota al humano mismo de un modelo sumamente lábil para entender lo que son las demás cosas: si se trata de entender lo que es un mono, nuestro propio cuerpo es el mejor modelo, la mejor representación él mismo, de lo que es el mono. Se puede comprender lo que es dicho animal, comparándolo con uno mismo, es *otro cuerpo*. Y como nuestro propio cuerpo, sentirá hambre, sentirá dolor, sentirá sed. Aún sin conocer interiormente el cuerpo del mono, ni de todos los monos, uno puede apostar a que estará lleno de sangre, de músculos, de huesos, de apetitos, como el nuestro mismo.

De forma semejante, cualquier otro mamífero puede ser entendido como otro cuerpo: con sus peculiaridades, sentirá también hambre, sed, deseo... sufrirá procesos de nacimiento, vida y muerte, formará "familias", etc.

Un insecto, aunque ya parece algo muy diferente, puede ser entendido bastante bien con el mismo modelo: sus apéndices pueden compararse a nuestras manos y pies, su cabeza a la nuestra, su tórax al nuestro, lo mismo que su abdomen: podríamos apostar a que interiormente tendrá sangre, a que sufrirá procesos parecidos a nuestros ciclos. No es sangre como la nuestra lo que tienen los insectos, pero el paralelismo es casi perfecto.

Aparentemente un árbol ya es otra cosa; sin embargo, no es difícil proyectar en él la anatomía del hombre y entenderlo como otro cuerpo: más seco, semipetrificado, pero aún así, un cuerpo con sus brazos como ramas, sus múltiples piernas hundidas en la tierra, su tronco como el nuestro, y aún si tiene menos "sangre", si es una criatura seca, su savia, sus resinas, sus "venas", vasos leñosos y cabellos: la copa rebosante de hojas, hallan analogías con nuestro propio cuerpo. Aún las piedras y los astros, independientemente de que ya no respondan de forma tan rica a la analogía, pueden entenderse como otros cuerpos.

¹¹ "Aunque la percepción del cuerpo es un hecho tal vez más cultural que físico, es válido separarlo como una fuente importantísima para la cosmovisión, él mismo provee un modelo claramente delimitado del funcionamiento del cosmos. El cuerpo proporciona una imagen explicativa casi de cualquier cosa. Por analogía, que es quizás el más importante proceso explicativo, el funcionamiento del propio cuerpo es una herramienta útil para intentar explicarse el funcionamiento de casi cualquier otra esfera de lo real o imaginario. A su vez a través de él, el cuerpo de todo lo existente prolonga y desarrolla la potencia de este instrumento: el cuerpo de un pez o de un ave, el de un gusano o incluso el de una planta extiende el campo de analogías aplicables desde el propio cuerpo y sus percepciones" (Espinosa, Gabriel; 1996b: 55).

Por supuesto que la operación simétrica de comparación también ocurre al mismo tiempo: el resto de los cuerpos que el hombre identificaba, le permitían entender mejor lo que era su propio cuerpo. Es tan buen modelo del cuerpo humano el de un ratón, por dar un ejemplo, que la ciencia médica actual, antes de vacunar a un humano, estudia las infecciones y curas de nuestro propio cuerpo en el de los ratones.

No solo fueron otros cuerpos los que se percibieron en analogía con el cuerpo humano, sino también otro tipo de entidades, los dioses, la sociedad, el cosmos en su conjunto¹².

¹² Mientras que puede haber muchos otros factores que tengan desigual importancia para diversas cosmovisiones, el cuerpo humano sin duda es siempre uno de los referentes fundamentales. Como ejemplo, podemos considerar la importancia del cuerpo para la imagen tanto de la sociedad, como del asentamiento del poblado o incluso del granero, en la cosmovisión de los Dogon (Griaule 1987: 52, 95 y 41 respectivamente).

Antecedentes y desarrollo del enfoque; aspectos metodológicos:

Recapitulando, El libro *Cuerpo humano e ideología*, de López Austin, se convirtió en la obra fundacional de una corriente de pensamiento y de una forma de concebir la cosmovisión, que posteriormente se fue desarrollando.

A su vez, algunas de las corrientes que influyen en el pensamiento de López Austin, convergen desde diversas disciplinas.

Filosóficamente, se trata de un enfoque materialista, en parte, proveniente del materialismo dialéctico, particularmente de los teóricos de la ideología como Althusser y Gramsci. Por otra parte, diacrónicamente, es una teoría que retoma conceptos medulares de la gran corriente historiográfica de los Annales, especialmente de Fernand Braudel¹³. Desde la antropología, resultan importantes varias corrientes, incluyendo, dentro del estructuralismo francés, el desarrollo que arranca con Durkheim pero que toma estatuto más antropológico paulatinamente a través de Mauss y sobre todo de Lévi Strauss; debe destacarse el papel que juega la obra de Marcel Griaule¹⁴, que se engarza con otra línea que viene desde la filosofía de Dilthey y su importante concepto de la *Weltanschauung*¹⁵, que influyó fuertemente en la antropología culturalista en E. U., y particularmente en investigadores como Robert Redfield¹⁶, Sol Tax¹⁷ y, eventualmente, ya hablando de Latinoamérica, Calixta Guiteras¹⁸.

Griaule inspiró fuertemente a Redfield, quien a su vez guió la investigación particular de Guiteras entre la etnia tzotzil específicamente hacia un logro similar. La obra *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, es también considerada fundacional, desde la perspectiva de la etnografía, para muchos teóricos¹⁹. Por su contenido y la riqueza del tema desarrollado, sin duda lo es, y prefigura de manera muy acabada la *idea* de la cosmovisión,

¹³ Tal es el caso, por ejemplo del concepto de núcleo duro, que deriva del de *larga duración* de Braudel. Véase López Austin 2001.

¹⁴ Especialmente Griaule 1987.

¹⁵ Véase por ejemplo Dilthey 1988.

¹⁶ Redfield plasma su concepto, largamente buscado, en Redfield 1952; véanse también 1962 y 1964.

¹⁷ Véanse 1952 y el epílogo a Guiteras 1961.

¹⁸ Guiteras 1986 (1961).

¹⁹ Vg. Medina 2000

aunque aún no define un concepto semejante. La definición, tendría que esperar a la obra de López Austin.

Naturalmente son muchos los investigadores y los enfoques que han influido en el acuñamiento del concepto y su desarrollo; sea en positivo, aportando, o en negativo, en discusión contra el término o contra algunas de las ideas de López Austin; no parece siquiera factible plantear un desarrollo detallado sobre este complejo problema, habría que citar y ponderar cientos de estudios e investigadores²⁰.

Ulteriormente, nuevas obras de este autor fueron desarrollando otros sectores de la cosmovisión, y paralelamente, desarrolla una formulación de la teoría cada vez más detallada. Pero por otra parte, muchos otros investigadores han seguido esta línea concreta, conformando la corriente de pensamiento que hemos hecho nuestra. Particularmente, contamos también con el desarrollo teórico que Gabriel Espinosa ha reformulado a partir de sus cursos sobre cosmovisión en el Doctorado en Antropología de Iberoamérica, en esta universidad.

Se trata de una nueva visión panorámica de los temas y problemas de la cosmovisión; es consistente con la visión de López Austin, pero es otra manera de presentarla. Hay también algunas diferencias de énfasis, pero es interesante el hecho de que este enfoque se haya desarrollado en parte justamente dentro del programa doctoral al que pertenece esta tesis. Una de las diferencias es el esfuerzo intelectual por acceder a un nivel de abstracción mayor. Al interactuar con los temas de estudiantes que se interesan por muy diversas áreas de estudio, dicho investigador ha ido trasladando el énfasis de su curso enfatizando las formas más generales que subyacen a la gran construcción de la cosmovisión.

Dice este investigador:

La cosmovisión es una abstracción dinámica de la totalidad del universo percibido o ideado; es el conjunto de ideas, nociones inconscientes, emociones, concepciones, etc. sobre cómo opera el cosmos, sus criaturas, sus ámbitos, sus fuerzas, historia, destino y su naturaleza: todo cuanto existe,

²⁰ Solo como ilustración, para el caso específico del enfoque de López Austin, cabe citar sus polémicas con Foster; sus discusiones con Graulich, quien sin duda debe considerarse como otro teórico de envergadura, con Johanna Broda (otra importante investigadora con un concepto propio de cosmovisión, fundadora de otra corriente), Jacques Galinier, Andrés Medina, etc.

existió o incluso es concebible que alguna vez exista. La cosmovisión modela al universo, lo representa en movimiento: explica la acción concertada de dioses, hombres, animales, rocas, planetas y entidades existentes para la cultura. En términos del análisis he propuesto tres grandes temas que abarcarían el grueso de la cosmovisión:

1) Una geometría del universo (cómo es el cosmos en su conjunto, de qué regiones consta, qué forma tiene, qué es el espacio, cómo se estructura, que lo permea, etc.)

2) Una “química y física” del universo (de qué está hecho el universo, sus sectores y criaturas, cómo se combina y transforma su materia constructiva, etc.).

3) Una dinámica cósmica (que abarcaría tanto la historia cósmica como sus “leyes” internas: qué le da movimiento, qué es el tiempo, cómo y por qué transcurre, hacia dónde va el mundo, de dónde viene)

La cosmovisión integra en un solo cosmos conexo la totalidad de lo existente, pone en relación cada fracción de este cosmos con el resto, funde en una sola realidad el conjunto de lo perceptible, lo imaginado, lo concebible: todas las esferas de la acción, la reflexión y la percepción humana, se acrisolan en una gran construcción intelectual, heterogénea en sus partes, pero coherente en los grandes rasgos.

Se trata de un producto social, de una cultura determinada, histórica, concreta.

En el caso de culturas con sociedades estratificadas, existe una lucha ideológica al interior de la cosmovisión; la cual es dominada por la ideología del o los estratos encumbrados. En las sociedades estatales, el estado, además de producir su propia versión, ideológica de la cosmovisión, intenta reformular todos los aspectos necesarios de la misma para que le resulten favorecedores.

En términos de esa sociedad, la parte activa y conscientemente producida por los intelectuales al servicio del estado, podrá parecer de gran envergadura, pero frecuentemente habrá modificado solo una pequeña fracción de la cosmovisión secular o milenaria de las masas. Un estrato dominante, hará descansar una gran parte de su éxito o fracaso, justamente en su capacidad de hegemonizar, asimilando para sí, usando como base y cimiento la cosmovisión compartida con el estrato dominado. Aún si existen tensiones ideológicas, se trata de la misma cosmovisión.

El enfoque sobre la cosmovisión de esta corriente de pensamiento nos parece la más adecuada para abordar el análisis de cosmovisión de una cultura precolombina que generó sociedades complejas, incluyendo una ideología estatal. Se trata de un enfoque justamente surgido a la luz de este tipo de objeto, y ha generado una vasta cantidad de herramientas para desarrollar dicho estudio.

Se trata de una aproximación interdisciplinaria, que no puede basarse exclusivamente en el trabajo etnográfico. Éste sería la base fundamental para abordar la cosmovisión de una etnia, comunidad o cultura actualmente existente, pero nuestro objeto de estudio no existe más sobre la superficie de la

tierra; las evidencias que dejó se encuentran muchas veces enterradas en ella, bajo siglos de polvo. Escombros y otras civilizaciones que vinieron después.

No obstante, el concepto de núcleo duro, que postula la existencia de una región de la cosmovisión resistente al cambio, como hemos dicho, justifica el empleo de la etnografía como una de las metodologías para nuestro tema: hay una parte sustancial de la cosmovisión centro andina que ha sobrevivido hasta nuestros días. Discriminar aquello que pudo ser introducido desde la Conquista hasta nuestros días, sea a través de la evangelización, la televisión por satélite, o cualquiera otra influencia no precolombina, sería una tarea demasiado compleja, de no ser porque contamos con otra serie de informaciones, que desde diversos ángulos nos permiten comparar los datos etnográficos con los históricos²¹. Contamos con datos arqueológicos, los sistemas constructivos, las excavaciones, la arquitectura, el diseño de ciudades enteras; podemos comparar también los restos incaicos con los que existieron antes de la emergencia inca; contamos con la iconografía de bajorrelieves, esculturas, cerámica, etc.; contamos con las fuentes documentales posteriores a la Conquista, no solo la bibliografía que se ha publicado y servido de base para los estudios sobre el área tradicionales, sino mucha otra información repartida en multitud de archivos que hemos explorado durante ya varios años²²; contamos con la información codificada en los quipus, en los textiles, en los restos momificados; la incorporación del entorno al diseño de las poblaciones, la arqueoastronomía, etc.

Para nosotros fue fundamental el trabajo etnográfico (como lo ha sido para los estudiosos de otras cosmovisiones antiguas), la comparación

²¹ Además de la complejidad intrínseca de la cosmovisión, las creencias de una cultura pasan por diferentes estados de desarrollo anexos a la propia evolución de la cultura estudiada. Esta evolución presenta la cosmovisión junto a determinados cambios que pueden afectar de manera directa a la propia interpretación de ésta. Por ejemplo, la investigadora M^a Rostwarowski percibe dos etapas en la religiosidad andina. Comprendimos que para realizar la tesis debíamos de tener en cuenta que la cosmovisión, posiblemente, se ve influenciada, en algunos casos trasformada, por diferentes factores. Por ejemplo, por el contacto con otras culturas, por formas o rasgos de ecosistemas vecinos, por regionalismos, por guerras, etc

²² El análisis de manuscritos y demás fuentes inéditas proceden de los archivos de Sevilla (A.G.I.), de la Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.M.), del archivo de Bogotá, Colombia (A.G.R.), del Archivo Histórico Nacional, Madrid (A.H.N); del Archivo Arzobispal de Cuzco, Perú; del Archivo de la Casa de la Moneda, Potosí, Bolivia; del Archivo de la Biblioteca General de Salamanca y del Archivo Histórico de la Universidad Mayor de San Marcos, La Paz, Bolivia. Además, para esta primera parte de la investigación, hemos consultado las crónicas de la época, imprescindibles para una investigación de esta índole y la bibliografía especializada más reciente, que nos ha permitido ver el resultado de los últimos trabajos; en lo que compete a la investigación.

sincrónica, la teoría antropológica; pero también, mediada por el enfoque holístico de la antropología, una metodología interdisciplinaria, en donde la iconografía, la arqueología, la arquitectura, el análisis de fuentes y otras disciplinas, se han puesto al servicio de nuestro objetivo: trazar un primer esbozo de la cosmovisión centro andina, a partir de la búsqueda de los conceptos base, anclados en el núcleo duro, que le dan estructura.

La zona elegida para el trabajo de campo fue Potosí, Bolivia. Teniendo en cuenta los objetivos de la tesis, que enfatizamos más adelante, elegimos algunos de los hospitales en los cuales se estaban llevando a cabo programas de salud por la Cooperación Italiana, COPI. Estos sitios fueron el Hospital y el Colegio de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, el Colegio de la comunidad de Tamari, y el Centro de salud de Potosí, Bolivia. En estos centros hemos entrevistado algunos encargados de la salud y a las propias personas que acudían a éstos. También teníamos un especial interés por conocer la opinión de los niños sobre su entorno, y su forma gráfica de materializarlo; aspecto que mostramos en las ilustraciones que acompañan la tesis.

El trabajo de campo se centraba en una serie de cuestiones, teniendo en cuenta los objetivos de la investigación, que nos interesaban para el desarrollo de la presente tesis:

- .- La percepción de nacimiento: creencias y rituales pre y post nacimiento.
- .- Conceptos sobre la enfermedad y la curación.
- .- Perspectivas sobre el hombre y su entorno: las montañas, el arco iris, etc.
- .- El punto de vista de la población común sobre estas cuestiones.
- .- El punto de vista de las matronas y médicos tradicionales.

Los límites geográficos, que hemos tenido en cuenta son los Andes centrales, que abarcan la mayor parte de Perú. Normalmente la amazonía se concibe como una región aparte, pero entendemos que ésta región repercutió de manera perceptible en algunas de las formas y creencias de la región centro andina; por lo que mencionaremos, cuando sea necesario, esta región. La región centro andina se divide a su vez en sub-áreas culturales: las tierras altas del norte, la costa septentrional, las tierras altas centrales, la costa central, las

tierras altas meridionales y la costa sur. Entendemos que cada una de ellas estaba compuesta por un ecosistema que marcaba el ritmo de las cosechas y la economía de abastecimiento de las comunidades. Estos ecosistemas, y la producción que de ellos se obtenía, hicieron que desde periodos muy tempranos se estableciese una relación de intercambio que implicaba los productos de la costa, de la cordillera y de la selva tropical. Cada sub-área tenía una flora y una fauna determinada, que era intercambiada por aquellos productos de los que se carecía. Estas características influyeron notablemente en el desarrollo de la cosmovisión centro andina, y son analizadas en el anexo titulado: *Construcción de una cosmovisión: antecedentes*²³.

Hemos confirmado multitud de características de nuestra área de estudio que representan parte de la cosmovisión andina. Características como pueden ser los tres planos verticales, las divinidades, las regiones del *Tahuantinsuyu*, etc. Pero, haremos notar que no se habían indagado las fuentes con la precisión que correspondía. Existe un abismo, en cuanto a metodología y exactitud, entre las investigaciones que se realizan, sobre cosmovisión, respecto de otras culturas. Si consideramos investigaciones sobre regiones cercanas, como los kogi, los shuar, ayoreo, etc. Nos damos cuenta que la cosmovisión centro andina es el gran olvidado de los estudios americanistas, pues la escasez de datos ha repercutido en que creamos falsamente que la cosmovisión andina no tenía ciertas percepciones, como pueden ser: una importancia semiótica de los olores, una segmentación compleja del entorno, una serie de entidades anímicas de los seres vivos, y muchas otras. Nos atrevemos a afirmar que la investigación que hemos realizado, presenta

²³ Entendimos que realizar un capítulo en el cual se indagase el periodo preclásico ayudaría a comprender, con ciertas limitaciones, como pudo haber sido la gestación y evolución de algunos de los conceptos de la cosmovisión centro andina. El objeto de este anexo es analizar las posibles influencias que pudo haber tenido el tiempo pasado del área centro andina, en la cultura colonial; que es la que nos suministra la información analizada. En esta búsqueda hemos intentado analizar las características que influyeron, pero teniendo en cuenta que éstas no son constantes e independientes al tiempo transcurrido. Es decir, como expresaría C. Geertz, los hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen (Geertz, Clifford; 1988). En este caso hemos intentado hallar ciertas bases que nos ayuden a sustentar conceptos generales, en la medida de lo posible, aspectos que posiblemente tengan sus raíces en realidades subculturales (Geertz, Clifford; 1988) teniendo en cuenta el concepto de "núcleo cultural", (Steward, Julián; 1997:115 y sig.), el de "núcleo duro". Pero, sin caer en el determinismo de la antropología ecológica, que no tiene en cuenta datos como que en un área cultural existen diversos grupos culturales, muchas veces no relacionados entre sí, o que los centros culturales y sus límites cambian a través del tiempo; aspecto que destaca en la historia centro andina.

conceptos que no se habían planteado hasta el momento para la cosmovisión andina. Pues, se opinaba que no existían en esta cultura, como por ejemplo una relación del ser humano y la geometría del espacio-tiempo.

Otro de los problemas que mayor dificultad puede suponer para la investigación es la nomenclatura de ciertos aspectos. Por ejemplo, en las crónicas aparece el nombre de las divinidades de formas diversas. Una misma deidad puede nombrarse de muchas maneras diferentes. En los textos veremos que se hace referencia a *Viracocha*, lo mismo que a *Tunupa*, a *Pariacaca*, etc. Tras el análisis de la identidad o enorme cercanía de estos diversos avatares o aspectos, lo referiremos como Ordenador, Hacedor, Ser Supremo o Potencia celeste²⁴.

De manera semejante, hemos elaborado unos términos específicos para calificar el estudio del hombre y su composición anímica. De esta manera facilitamos la lectura de la tesis, y especificamos los conceptos. En primer lugar dividimos, en la composición general de los seres vivos, entre “materia terrestre” y “entidades anímicas”.

Por “materia terrestre” nos referimos a la composición o sustancia que se relaciona con el plano terrestre, es decir, con la *Pachamama*. Llamaremos “entidades anímicas” al alma, o almas, que tienen los seres vivos. En general, cuando hablemos de alma, o almas, utilizaremos los términos sustancia ligera, influencia, fuerza o potencia²⁵. El término “entidades anímicas”, comprende, además, la potencia celeste (alma celeste), la “potencia intermedia” (alma terrestre), y la “potencia inframundana” (alma inframundana).

Por otra parte, cuando hablemos de rumbos cardinales y sus características utilizaremos la palabra “influencia cardinal”, entendiendo que cada región podría haber tenido una mezcla de sustancia, influencia o fuerzas celeste e inframundana. Este aspecto es uno de los más novedosos de la tesis, pues si bien se plantea una relación sumamente estrecha entre el hombre y el

²⁴ Hemos considerado estos vocablos, porque, como veremos, resumen la característica base de la deidad; y para poder evitar regionalismos, matices que confunden dentro de los textos. Es decir, tenemos en cuenta las características que suministran las fuentes de información para utilizar un vocablo que nos ayude a identificar el aspecto de la deidad, pero sin determinar un “espíritu universal” (Hegel, George. W; 2004:22y sig.)

²⁵ Término utilizado por Fray Diego González Holguín para referirse al alma (González Holguín, Fray Diego, 2007:59)

entorno, su vínculo proporciona una “ubicación cosmológica” que repercute en el conocimiento de la cosmovisión propiamente dicha (Eliade, Mircea; 1985:40).

En esta tesis sostenemos la idea de que en el área centro andina la geometría del universo estaba cualificada y cuantificada con mayor complejidad de la que se consideraba hasta el momento. Su estructura era más variada de lo que se suponía. Además, podremos hablar de aspectos tangibles y aspectos no-tangibles que tenía el entorno y que se manifestaban de manera directa en el conocimiento de la cosmovisión.

Naturalmente, el panorama finalmente presentado, debe considerarse una primera aproximación, que dista de ser exhaustiva²⁶.

Hemos elaborado así nuestro propio temario; sugerido principalmente por la información misma a la que hemos accedido, pero como he anotado, inspirado también en otros estudios. El resultado es un índice peculiar, nuestro, que habrá de irse enriqueciendo y reestructurando con el tiempo, pero que arroja ya un primer resultado.

En nuestra postura han influido otros autores, que no provienen del campo específico de la cosmovisión; hemos tomado en cuenta los postulados de Clifford Geertz sobre el concepto semiótico de cultura como una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, Clifford;1988:20).

Durante la investigación hemos tenido en cuenta opiniones que proponían que una cultura debía ser vista como un todo, de modo que las conductas culturales no debían ser aisladas del contexto en el que ocurrían (Velasco y Díaz de Rada; 1997). O aspectos que habían sido propuestos por el investigador Julian H. Steward, que analizó la problemática del desarrollo histórico y cultural a partir de dos conceptos fundamentales: la evolución

²⁶ De hecho es imposible una formulación exhaustiva de la cosmovisión, ya que abarca todas las esferas concebibles por la cultura. Sin embargo, hay ciertos temas (como el origen del cosmos, la composición anímica de la persona, la segmentación del cosmos, es decir su diferenciación en regiones con propiedades bien diferenciadas, la geometría de la superficie terrestre y de los demás sectores del cosmos, el panteón de dioses y seres que habitan dichas regiones, etc.) que destacan en diferentes cosmovisiones y que conforman una caracterización de la misma; el conjunto de temas que nosotros hemos delimitado puede visualizarse fácilmente a partir del índice de este trabajo. Opinamos que cosmovisión amplia el marco de la investigación, pues, no sólo analizamos la religión, como se hacía hasta el momento en las investigaciones, sino que consideramos conceptos mucho más complejos y diversos. Por ejemplo, la observación del plano celeste, durante el periodo prehispánico, marcó los ciclos básicos de la vida de los territorios del *Tahuantinsuyu*: cosechas, viajes, unirse a otra persona, anexionar nuevos territorios, sacrificios, recogida de la siembra, etc

multilineal y la ecología cultural, aspectos que se interrelacionaban. El desarrollo de las culturas en diversas regiones medioambientales similares, haría que se desarrollaran de manera similar, y ese desarrollo estaba influenciado por las actividades de subsistencia (Steward, Julián; 1955: 20).

Hemos prestado especial atención a los problemas para el uso de las fuentes documentales, que requieren un aguda crítica de fuentes, un esfuerzo hermenéutico. Tenemos que considerar la diferente perspectiva de los diferentes narradores; estas diferencias pueden ser enormes: un soldado respecto a un religioso; un mestizo frente a un peninsular, o pueden ser mucho más sutiles²⁷.

Los diversos autores de los documentos escritos, omiten multitud de datos relevantes para nuestro tema²⁸; y cuando se incluyen, surgen otras confusiones, pues muchas veces un término o concepto, es violentamente contrastante entre las diversas culturas en interacción: la de los indígenas, la ibérica del siglo XVI y la del investigador moderno²⁹.

La “historia” andina fue elaborada desde un punto de vista totalmente desconocido para nosotros, en muchos casos es una historia que se nos muestra poco accesible. Además, como apuntaron los investigadores Carmen Bernard y S. Gruzisnki, el pensamiento eclesiástico eligió aislar de lo real determinados deseos que consideraba como algo universal: deseo de Dios, idolatría, monoteísmo, etc. (Gruzisnki, G., y Bernard, C., 1989). Entendimos

²⁷ Las crónicas son muy confusas, y recopiladas, además, por algunos cronistas tardíos, en algunos casos mestizos descendientes de *panacas* reales. En el caso de las crónicas, este dato implica cierta influencia católica en la información, pues, la persona receptora de los datos recibe una versión familiar de la historia. Por ejemplo, la *panaca* de la madre del cronista Gracilaso de la Vega fue *Capac Ayllu*, *panaca* de *Huáscar* o de *Viracocha*. En cambio la *panaca* de *Atahualpa* fue la de *Pachacuted*, *Hatun ayllu*. Esta herencia cambia la perspectiva histórica del narrador, y del escrito.

²⁸ Hemos comprendido, por ejemplo, que estados como el sueño, o apreciaciones intangibles como el olor, para la percepción prehispánica fueron particularidades que influían directamente en la cosmovisión andina. Por ejemplo, Frazer observó que durante el sueño el alma del durmiente ve las personas y verifica los actos que él está soñando (Frazer, James. G.; 1981:221), característica que perdura en los andes centrales desde el periodo prehispánico. Este aspecto, sumamente importante para la comprensión de estas comunidades, no alcanzó a ser entendido por los cronistas y otras fuentes de información, o las pasaron por alto.

²⁹ El concepto de tiempo, que parece muy accesible es ilustrativo, el tiempo es diferente para la cultura indígena. Además, la problemática aumenta si tenemos en cuenta que durante el periodo prehispánico existía el “tiempo sagrado”, el tiempo mítico que analizamos en los primeros capítulos, y que aporta información sumamente valiosa sobre el modelo cósmico de una cultura (Eliade, Mircea; 1985:63 y sig.). De esta manera existe una doble percepción del concepto que comprendemos como “tiempo”, aspecto que debemos de tener en cuenta en el análisis. El tiempo no es el cómputo temporal que se registra en el plano terreno, sino que es un concepto mucho más complejo; que analizaremos en el curso de la investigación

que la tesis se tenía que elaborar teniendo en cuenta que existen conceptos, como por ejemplo la geometría del inframundo centro andino, que se nos presentan de modo muy confuso. Existen varios factores, de suma importancia, que influyeron en estas percepciones. El primero es la complejidad de la cosmovisión andina, y el segundo es la transformación, voluntaria o involuntaria, que se elaboró en los textos coloniales de las informaciones indígenas.

Organización del contenido y objetivos

La investigación se presenta teniendo en cuenta el siguiente esquema. La tesis está organizada en dos bloques principales. El primero, recogido en el Tomo I, expone nuestras propuestas interpretativas a lo largo de cuatro capítulos, y los subcapítulos correspondientes:

- .- Capítulo I: La historia cósmica: mitos de creación.
- .- Capítulo II: Geometría del universo.
- .- Capítulo III: El *hurin pacha* o el inframundo andino.
- .- Capítulo IV: El hombre-médico. Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

Ésta es la parte fundamental del trabajo.

En el Tomo II se incluye el anexo I, que corresponde a las ilustraciones que acompañan la tesis. El anexo II titulado *Construcción de una cosmovisión: antecedentes*, y el anexo III: *Los incas*. Además, incluye, la bibliografía consultada y los archivos visitados para realizar la tesis.

En el capítulo I, del Tomo I, hemos analizado los mitos de origen, en las narraciones buscamos cómo surgió el universo andino, de qué manera se formó, cuáles eran sus componentes y sobre todo, el papel del ser humano en esta composición originaria. Teniendo en cuenta todos estos datos hemos trazado el cuerpo de la tesis.

Del mismo modo, nos interesó conocer el concepto que pudieron haber tenido las poblaciones centro andinas sobre el tiempo. El cómputo del tiempo se medía por unidades naturales; el día, a través del recorrido del sol, el mes, por el periodo entre dos lunas nuevas y el año solar, etc. La idea a la que queremos derivar es que el tiempo en el *kay pacha* se manifestó, posiblemente, en un gran escenario cuyos personajes son los elementos naturales: el sol, la naturaleza, los ríos, montañas, etc. De esta manera, el espacio, el *kay pacha*, posiblemente se percibió, entre otras muchas cosas, como un gran calendario. Por ejemplo, en las crónicas hemos observado que los principales núcleos de enfermedad están ubicados en las regiones geográficas de la naturaleza: manantial, río, cueva. Estas enfermedades tienen un origen no-natural. Es

decir, son enfermedades con un origen sobrenatural para el concepto de las comunidades, un castigo de una entidad sagrada adscrita a estas zonas de la geografía: una de las entidades anímicas que compone el ser del hombre es robada, arrebatada por un aspecto geográfico de la naturaleza, que a su vez se relaciona con una entidad sagrada. Podría haber existido una relación entre las regiones de la naturaleza y determinados seres, con cualidades intrínsecas que caracterizaban al segmento de características sutiles.

Hemos observado que el concepto de tiempo, entre las poblaciones centro andinas del periodo precolombino, abarca apreciaciones que presumiblemente se hallan en planos más allá del *Kay pacha*. Fue un tiempo no individual, pues el patrón no es el individuo, como en otras sociedades, sino la comunidad y su relación con el entorno. Esta apreciación nos hizo plantearnos que posiblemente el tiempo, al ser espacio, abarcase no sólo el tiempo del *kay pacha* y su relación con la agricultura, las estaciones, la noche, etc. Sino, además, que en cada espacio- tiempo que forma la geometría espacial hubiese un espacio-tiempo determinado: un espacio- tiempo determinado para el *hanan pacha* y un espacio-tiempo para el *hurin pacha*. Esta apreciación la mostraremos detenidamente.

Tras comprender que el tiempo imprimía sustancia en la geometría espacial entendimos que debíamos analizar esta geometría. De esta manera hemos analizado las referencias que existen sobre la caracterización de la geometría espacial, y sobre todo, las segmentaciones que ésta tenía. Hasta el momento, se opinaba que el cosmos andino se hallaba segmentado en tres planos verticales, más los rumbos del *Tahuantinsuyu*; esta percepción, como demostraremos, es incorrecta.

Si aceptamos la idea de que el cosmos andino se percibió segmentado, no sólo estamos cualificando el universo de una geometría, en cierta medida delimitadora. Sino que además, estamos calificando, dotando al universo de actitudes, cualidades y calidades diferenciadoras. Estas cualidades podrían ser el olor, el grado de humedad que una región tiene a diferencia de otra, el viento que tiene, la calidad de sus plantas, la intensidad lumínica, y por extensión, quizás, una diferenciación cromática representada en los colores. Podría advertirse una diferencia en la calidad de las poblaciones de cada segmento, en la de su fauna, de sus rituales, etc. El color, por ejemplo, es una muestra de

una actitud simbólica que atrajo al hombre como medio de expresión, además, en ciertas culturas éste adquiere y se comporta como una deidad que dota de sustancia al universo. Otorga cualidades a modo de código. Este aspecto no se comprendía vinculado a la cosmovisión andina, y menos a una geometría espacial hasta ahora desconocida.

Tras un análisis de la segmentación del universo andino, su caracterización y, sobre todo, su formación, el origen de estos segmentos, nos dimos cuenta que requería un análisis minucioso de cada uno de los planos que hasta el momento pensábamos adscritos al universo centro andino. Principalmente buscamos datos sobre las cualidades tanto cuantitativas como cualitativas de la geometría espacial, del entorno y de los seres que lo pueblan.

- El *hanan pacha* o plano celeste, en las crónicas es relacionado con los astros y el cielo. Apenas tenemos datos sobre sus características, sólo que fue el plano del cielo y que de él se esparcía la lluvia; garante de la fecundidad de los campos. En un primer análisis aparece como una región compuesta por un solo “estrato”; habitáculo de las estrellas y demás astros espaciales. Como veremos este dato simplifica en demasía la percepción que pudieron haber tenido las comunidades andinas del periodo precolonial. Mantenemos la hipótesis que plantea que el *hanan pacha* fue concebido, entre las poblaciones prehispánicas, al menos, en dos magnitudes y probablemente, además, segmentado en varios estratos. Es decir, posiblemente existió una percepción plural del *hanan Pacha*, entendida como una región dividida-estratificada. Además, nos hemos preguntado ¿cómo es esa deidad-deidades ubicadas en el *hanan pacha*? Todos los nombres que aparecen en las crónicas refiriéndose a una deidad del cielo ¿Son todas la misma deidad o son advocaciones? ¿Existía una jerarquía de deidades? ¿Cuáles son las principales manifestaciones que hallamos relacionadas con el plano celeste? Teniendo en cuenta que hemos hallado datos por los cuales el ser humano se relaciona estrechamente con los planos del universo centro andino, ¿existe una relación entre el periodo del nacimiento y la composición anímica?.

- Otro de los puntos que hemos analizado es el plano intermedio o *kay pacha*. Este plano es el escenario donde convergen tanto las manifestaciones del *hanan pacha* como las manifestaciones del *hurin pacha*. Esta característica determina que el *kay pacha* se vea invadido por fuerzas, por influencias que determinan periodos adscritos a otros planos, como demostraremos, y que intervienen directamente en la vida-muerte del individuo.

El paisaje mostraría un aspecto sagrado, teniendo en cuenta la presente tesis, con un rico abanico de rumbos vinculados a sustancias, fluidos, potencias, entidades sagradas adscritas a zonas del paisaje, vientos, *huacas*, *pacarinas*, montañas, cuevas, piedras, árboles, etc. La estructura del *kay pacha*, en cierta medida, repercute en la de otros planos, como demostraremos, repercute en las características del viaje inframundano.

Hemos querido analizar con detenimiento el hombre y su composición tanto material como anímica. Nos interesaba saber qué propiedad o entidades anímicas se vinculaban a los seres durante el periodo precolombino. Mantenemos la hipótesis que durante el periodo prehispánico el hombre se componía de varias entidades anímicas que respondían, como demostraremos, a una segmentación de lo que hemos llamado “geometría anímica”. Esta a su vez, guarda una relación íntima con el entorno, tanto cercano como lejano. Básicamente hemos analizado la diferencia que existe entre el ser corporal (materia terrestre) y el ser sustancial (entidades anímicas).

En la actualidad se opina que el bebé nace con parte de su composición anímica. Pero, nos hemos preguntado si ¿podría haber existido la misma percepción durante el periodo prehispánico? Habría existido una relación del hombre con una geometría del alma respecto a su ubicación corporal. ¿Y una relación entre el nacimiento y las entidades anímicas que componen la geometría del individuo?

- El inframundo andino, durante el periodo prehispánico, apenas ha sido investigado. Casi todas las crónicas coinciden en afirmar que los andinos tenían la creencia de que existía una segunda vida tras la muerte, pero, por ejemplo, nos cuestionábamos ¿dónde y cómo se

imaginaba esta vida?. ¿Existían formas análogas en el inframundo andino al plano terrestre, es decir, había montañas, tierras, llanuras, valles, cuevas, caminos, etc.? Además, al igual que hicimos para el análisis del *hanan pacha*, nos gustaría saber si éste fue percibido, por las poblaciones prehispánicas, con una sola división o, si por el contrario, el *hurin pacha* estaba formado de varias subdivisiones.

- Una vez analizados los planos que componen el universo andino, las regiones que tienen, las subdivisiones, los seres que los pueblan, etc. Entendimos que habíamos conseguido un rico y variado panorama de este aspecto de la cosmovisión andina. En ese momento decidimos indagar cuál podría haber sido la vinculación entre los rumbos del cosmos y su posible relación con sustancias tangibles y no tangibles, como el olor, etc.
- Al ver las características tanto cuantitativas como cualitativas de los rumbos y de los planos teníamos una información que superaba en demasía nuestras expectativas. Entendimos que el último paso para terminar con óptimos resultados la tesis, era analizar el gran conocedor del universo: el hombre-médico. El oficio de hombre-médico se nos presentó como el mayor informante sobre el universo andino prehispánico. Hemos realizado una evaluación sobre el oficio en la colonia, los espíritus auxiliares del chamán, etc. La enfermedad, los principales agentes que provocaban la enfermedad y como el conocimiento del entorno es el mayor ayudante del chamán. En este último capítulo converge la metodología seguida, que conjunta un intenso análisis de las evidencias antiguas, con el trabajo de campo, el enfoque etnográfico. Se descubre una riqueza que hasta hoy ha sido poco explotada: en la etnografía y las poblaciones indígenas actuales, existe una gran riqueza, valiosa por sí misma, pero que además, arroja verdadera luz, nueva y elocuente sobre el pasado prehispánico.

Esta tesis ofrece un modelo para abordar en adelante la cosmovisión prehispánica en el área centro andina. El modelo puede ser válido para investigar otros aspectos de la cultura prehispánica. Hemos podido entender

cómo muchos aspectos que hasta el momento no se habían planteado para esta región, se descubren bajo el método etnográfico y el enfoque de la cosmovisión.

Planteamos la hipótesis que defiende una pluralidad de la segmentación cósmica andina. Dentro de esta pluralidad, además, la geometría espacial se insinúa impregnada por sustancias, influencias, entidades anímicas, etc. Prácticamente desconocidas hasta el momento (o al menos dissociadas del pasado precolombino)³⁰.

La presente tesis registra una disposición de la macro-geometría (el entorno) y de la micro-geometría (los seres), desconocida hasta hoy en la literatura sobre los incas; expone una metodología interdisciplinar, el estudio de las fuentes precolombinas, coloniales y etnográficas, que presenta un mundo de aspectos muy importantes de la cosmovisión prehispánica centro andina; esperemos que punto de partida para futuros proyectos de investigación.

³⁰ No pretendemos mostrar un modelo universal, o como diría A.L. Kroeber, postular “falsos universales”, (Kroeber, Alfred. L.; 1969) sino que estamos facilitando un modelo que ayuda a identificar, mediante el estudio interdisciplinar, aspectos, conceptos, de la cosmovisión centro andina prehispánica que no podían ser clarificados mediante al análisis únicamente histórico.

CAPÍTULO I: LA HISTORIA CÓSMICA: MITOS DE CREACIÓN

Tener una percepción profunda de la cosmovisión andina supone comprender el análisis de sus mitos y tradiciones. En nuestro caso, averiguar ciertas nociones de la cosmovisión, como es el papel de los sueños, la geometría tanto del espacio como de los seres, los fluidos y sustancias que participan de esa creación, etc. a través de las narraciones míticas, parece casi un reto.

En el presente capítulo compararemos las fuentes coloniales con fuentes actuales recopiladas en los trabajos de campo. Si bien podría parecer contradictorio, o caótico, el análisis de la fuentes coloniales y actuales, la ejemplificación de poblaciones no quechuas, etc³¹. El objetivo era poder tener el mayor número de información posible, para poder contrastar los datos.

Entendimos que analizar los mitos que han llegado hasta nosotros, a través de las fuentes coloniales y las narraciones actuales, podía servir como soporte base para realizar un mapa conceptual de los “parámetros” que pudo tener la cosmovisión andina en periodos pre-coloniales. En concreto, los mitos de creación manifiestan una serie de pautas que rigen la narración, como por ejemplo los ritmos cíclicos del tiempo y sus características, que intentaremos aislar y explicar; si bien es un campo de suma complejidad. Por otro lado, no tenemos el conocimiento, ni la información suficiente, para entender el contenido de las narraciones en su totalidad, por lo que nos tendremos que limitar al análisis de las fuentes; y en algunos casos a intentar comprender el problema que se presenta contrastando con percepciones de otras regiones. Pero, a pesar de los inconvenientes declarados, intentaremos esbozar (o puntear) algunas formas del pensamiento andino, que hasta ahora se nos presentan de forma difusa.

El mito³², en concreto los textos recopilados en la región andina, muestran un perfil de la cosmovisión andina, pero, nos hemos fijado que dentro

³¹ Además del análisis de la información hallada en otras áreas, sólo en algunos casos, para apoyar, ayudar a decodificar informaciones que se nos presentaban casi inaccesibles.

³² Para comprender la clasificación que existe entre las recopilaciones tradicionales recomendamos consultar: Arne, Antti, y Thompson, Stith; 1995.

de la escasa información que tenemos existen ciertas pautas, básicas, de la cosmovisión que no han sido analizadas. Hay muchas causas que explican este vacío, pero, probablemente el peor de los obstáculos con los que se encuentra el investigador es la falta de información que tenemos para la región centro andina. Advertimos que si analizáramos el mito de forma general y cotejábamos los datos con los frutos de otras investigaciones, además de fijarnos en nociones que habían pasado desapercibidas, el mito nos proporcionaba una información muy valiosa. Por ejemplo, si fijamos la atención en aquellos objetos de culto que mayor devoción poseían, teniendo en cuenta las fuentes coloniales. Las formas de “paganismo” que con mayor frecuencia son mencionadas por los extirpadores de idolatría, éstas fueron, sin duda, las *conopas*.³³ El estudio generalizado de las *conopas* revelaría una fuente importante sobre la devoción, pues éstas eran *huacas*, talismanes, piedras, entidades que se adoraban de forma individual. Analizar este aspecto de la cosmovisión andina resulta sumamente difícil porque, entre otras muchas cosas, es un culto básicamente personal-individual, pero sí podemos hallar ciertos nexos comunes, información general a través del estudio de las *conopas*. Si trazamos los aspectos generales del culto, posiblemente, las *conopas* proporcionen una información interesante: por ejemplo, podríamos afirmar que estos objetos de culto representaban la unión del hombre andino con su entorno, a través de objetos sagrados; fruto de la *Pachamama*. Sabemos que existieron objetos que poseían una atracción individual, pero no podemos saber cuál era esa atracción que movía al individuo a recopilar, guardar estos objetos. En cambio, observamos que eran objetos cuyo interés residía en ser fruto de la *Pachamama*. Es decir, el objeto en sí mantenía un vínculo de unión entre el ser humano y las fuerzas de la naturaleza que veía personificadas en el objeto elegido. Este ejemplo nos hizo comprender que el estudio del mito nos ayudaría a concretar generalidades, más que peculiaridades. La importancia de estas generalidades reside en la base

33 Fernando Avendaño escribe que tenían las *conopas* en casa: “unas para el maíz, y las llamavaisarap conupá, y huntai zara y Arihuaçara, otras para las papas...papa conupa, acsu conupa...también para el ganado...llamap conupa...y vuestros hechiceros os dezian que estas conupas tenían poder para dar buen mayz, y para el aumento de vuestros ganados, y de vuestras chacras”.(Avendaño. F.,sermonIII, 1640:46, B.N.M). Manuel Rodríguez explicó lo siguiente: “adoraban ídolos, fabricados de sus manos, al que atribuyen el poder sobre las aguas, le ponen por divisa un pescado en la mano, y así otras, al que es dueño de las sementeras, o valedor en las batallas y dizen baxaron del cielo a hazerles bien: no los adoran con alguna ceremonia, antes los tienen olvidados en un rincón, asta el tiempo en que los han menester, como para la guerra, para las pesquerías...” (Rodríguez, Manuel,1684, librolI, cap.IX:117)

conceptual que pueden formar; es decir, podemos averiguar menos características de la cosmovisión, pero formaremos una perspectiva más sólida.

De esta manera, a través del análisis de ciertos mitos andinos explicaremos algunos de los “elementos base” de la cosmovisión, pues, en general, opinamos que el mito es una narración que describe y retrata, con un lenguaje que se nos presenta simbólico, el origen de los elementos y supuestos básicos de una cultura. Podremos observar en los relatos, entre otros muchos temas, la percepción que pudieron poseer las poblaciones prehispánicas sobre el comienzo del mundo, cómo fueron creados los seres humanos y los animales y cómo se originaron ciertas costumbres, ritos o formas de las actividades humanas.

Hemos advertido en las narraciones una diferencia en cuanto a la percepción espacio-temporal. Por ejemplo, existe diferencia entre un tiempo que podría denominarse pasado y un tiempo que podría denominarse presente. El espacio- tiempo en el cual se desarrolla el mito aparece anterior al nacimiento del mundo presente y convencional. Observamos en las narraciones ciertos criterios, o normas, que dejan de existir debido a un orden que se establece como entidad dominante; de cambio. Esta diferencia nos reveló, como mostraremos, que los cambios espacio-temporales vienen adscritos a diferencias no solo de índole cuántico, sino también de índole cualitativo. Así, las normas que regían el pasado y las normas que rigen el futuro, el concepto del tiempo y las creaciones que en cada época se desarrollan, son algunos de los objetivos que buscamos, pues las entendemos como fórmulas básicas para comprender la cosmovisión andina.

En los mitos buscamos información sobre aspectos como:

- El origen del mundo.
- Las potencias que se muestran dominantes, durante los periodos diferenciados en la narración.
- La posibilidad de hallar información sobre el concepto de geometría del universo: los planos del universo y sus cualidades-calidades.
- La formación- creación del hombre; de los seres en general.

- La caracterización del cosmos, la división en general de los aspectos culturales: arriba- abajo, masculino- femenino, noche-día, frío-cálido.

A lo largo de la investigación hemos observado, en los textos, la gran importancia que el entorno tenía en la cultura andina. El paisaje se presenta como uno de los pilares de la formación de la cosmovisión; junto a otras características. Principalmente el entorno posee connotaciones divinas, sobrenaturales.³⁴ Opinamos que una de las orientaciones que más importancia poseyó en la elaboración de la cosmovisión³⁵ es el contexto natural. El hombre andino y la naturaleza compartían el mismo espacio, y las mismas necesidades eran solventadas por medio de una relación de reciprocidad, como veremos. Juzgamos que era insuficiente un análisis de las percepciones “abstractas” de la cultura andina sin englobar, bajo los parámetros del pensamiento prehispánico, el entorno, el ecosistema, como un agente vivo y decisivo para la creación de éste.

Las narraciones míticas han sido analizadas y entendidas desde muchos puntos de vista. A pesar de las múltiples investigaciones que existen sobre el mito, siempre se pueden realizar nuevos análisis enfocando el estudio hacia otros objetivos. Quizás lo más curioso es que todas estas investigaciones son innovadoras, cada una de ellas aporta su pequeña peculiaridad al estudio. Entendimos, ya que el mito es una de las pocas fuentes de las que disponíamos, oportuno realizar una breve muestra de aquellas posturas que han sido tomadas por otros investigadores. Por ejemplo, Emile Durkheim dijo del mito “son representaciones colectivas que

³⁴Cristóbal de Molina anotó lo siguiente al respecto: “(Imaymana Viracocha) ...fuese dando y puniendo nombres a las flores y frutas que avían de tener, y mostrando a las jentes las que heran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicinas...”, “...y que así fuesen bajando hasta lo más baxo de esta tierra y que así baxaron a la mar por lo más baxo de esta tierra y de allí se subieron al cielo, despues de aver acavado de hazer lo que avía en la tierra.” De Molina, Cristóbal, *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, edit. Crónicas de América, 1989. pp. 56. En un manuscrito del Archivo General de Indias, Sevilla, hemos hallado la siguiente información que menciona, al igual, la relación entre la naturaleza y las divinidades: “...adoraban a un Viracocha por hazedor de todas las cossas y otros como el Sol y apachacama los adoraban porque los tenian por hijos del Viracocha y por cossa muy allegada suya y a otros adoraban tambien por antecesores suyos propios que tenian en sus mesmos cuerpos o con muertos y algunas fuentes o arboles o rios o piedras como guanacaure y otros cuerpos de yngas...” A.G.I., Patronato 294, N.6 /1/1.

³⁵ Aspecto que hemos desarrollado en el sub-capítulo II.3.2: “*El paisaje como manifestación de lo sagrado*”.

expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos”,(Rivera Dorado, Miguel; 1986:12). Por otra parte, la teoría de Carl Gustav Jung, sobre el conocimiento, juzga formas arquetípicas generales. Así, las disposiciones innatas jungnianas del hombre para producir siempre las mismas representaciones míticas, los arquetipos, se formarían independientemente del entorno del hombre, pues estarían de forma intrínseca a éste. El inconsciente colectivo se presenta, en este caso, como herencia; un tipo de conocimiento con el que todos nacemos (Jung, Carl; 2002: 21). Si bien hemos advertido cierta homogeneidad en la composición básica de la cosmovisión andina desde periodos tempranos³⁶, al contrario de las teorías jungnianas no concebimos la gestación de la cosmovisión andina ajena a las formas que proporciona el ecosistema. Es decir, el patrón hereditario concibe una socialización, de esta manera heredamos rasgos culturales que imprimen cierta homogeneidad a nuestro pensamiento, pero, limitado por áreas culturales. Un claro ejemplo de esta propuesta sería el concepto de Arco Iris. El Arco Iris para unas culturas es un fenómeno multicolor maravilloso, mientras que en otras culturas es sinónimo de mal augurio³⁷. En los mitos la relación del hombre con el entorno, la creación y nacimiento del hombre, son manifestaciones sagradas vinculadas íntimamente, como mostraremos, con la Naturaleza. Estas pautas nos mostraron que era insuficiente un análisis de las percepciones de la cultura andina sin englobar el entorno, como una agente vivo y decisivo para la creación de éste. Por otra parte, percibimos que no debíamos limitar nuestro análisis a una visión puramente ecologista. De esta manera realizamos la importancia, como se verá, que el entorno disfrutó en la creación de una cultura; de su pensamiento, pero, comprendimos que éste no era el único factor a determinar.

Como el mito es una narración que encierra conceptos y formas de expresión antiguas, existen numerosas investigaciones que se han centrado,

³⁶ Consultar Anexo II: Construcción de una cosmovisión: antecedentes.

³⁷ Consultar subcapítulo capítulo II.4.3: El arco del cielo.

además, en su estructura lingüística³⁸. En estos estudios se buscaba el significado del mito en la historia y la estructura del lenguaje mismo. Por otra parte, parece que hasta el momento la conformidad del significado “sociológico”³⁹ del mito es aceptada entre los investigadores, aunque, nosotros añadiríamos que el contexto tanto cultural como ecológico marcaron por igual las colectividades donde se desarrollan estas narraciones. El investigador Emile Durkheim al examinar la relación del mito con la sociedad entendió la naturaleza como un modelo de regularidad predecible, que representa el ciclo de lo ordinario. Los mitos, entendió el investigador, expresan la manera como la sociedad representa a la humanidad y al mundo; constituyen un sistema moral, una cosmovisión (Durkheim, Émile; 1982). El investigador Bronislaw Malinowski elaboró aún más esta concepción sociológica del mito. Para el investigador el mito cumplía en las sociedades arcaicas una función indispensable, pues contiene reglas prácticas para la guía de los individuos en sus culturas (Malinowski, Bronislaw; 1984). Theodor Gaster sostenía que ciertos mitos y ritos tenían como función específica la reposición de la vida. En las sociedades agrícolas las expresiones culturales estaban tan generalizadas en su relación con el orden cósmico y social, explica el investigador, que otorgaban un significado “místico” a la cultura en su conjunto (Gaster, Theodor; 1973:53).

El investigador Ernst Cassirer comprendía que cada grupo de seres humanos percibe la realidad circundante de una manera diferente, en los mitos la explicación de esta realidad es influenciada por el medioambiente. Comprende, además, que el mundo del mito es un mundo dramático de fuerzas y poderes en tensión (Cassirer, Ernst; 1962). Para el filósofo E. Cassirer, comenta A. Núñez Jiménez, el sustrato real del mito no es un sustrato del pensamiento sino del sentimiento; carece de límites, no posee una forma determinada, definida; más bien son narraciones variables con carácter dinámico (Núñez Jiménez, A.; 1962: 86). Podríamos entender que impera la ley de la metamorfosis conceptual, una forma dinámica de cambios continuos. Así, el proceso de sacralización de la realidad es la misma, sólo difiere la forma

³⁸ Por ejemplo los trabajos de Friedrich Max Müller, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y Stith Thompson.

³⁹ Durkheim, Émile; 1982:17 y sig.

tomada por este proceso en la conciencia del hombre (Eliade, Mircea; 2003:15).

El investigador Alfredo López Austin⁴⁰ distingue en los mitos, respecto al área mesoamericana, entre el tiempo de inactividad divina, tiempo del caos; y el tiempo del ser humano. Cuando se analizan muchos mitos, explica el investigador, que tratan el mismo tema, como por ejemplo el ciclo mítico de la creación del Sol, se aprecia que varían los personajes, pero no varía el objetivo principal: narrar el movimiento astral, la superioridad del Sol frente a la Luna. En definitiva, el movimiento que facilitó el origen a toda la maquinaria de la vida en el Universo, a la repetición temporal de las formas del universo: los días, las semanas, los meses, los años. A los periodos de la vida en la región: estación de lluvias, con una predominación de las fuerzas inframundanas; y la estación seca con una predominio de fuerzas celestiales (López Austin, Alfredo; 1997: 59). Para A. López Austin los mitos, en su parte más profunda, están hablando de procesos cósmicos, por lo tanto, nos aportaran las claves del pensamiento y de la concepción, en nuestro caso, de la cosmovisión centro-andina. Así, los procesos cósmicos se basan en las leyes universales cósmicas, en la regularidad cósmica.

El planteamiento y la metodología que ha desarrollado Alfredo López Austin ha proporcionado importantes resultados para la comprensión de la cosmovisión, en el área mesoamericana. Por esta razón nosotros vamos a intentar adaptar⁴¹ parte de su metodología al área centro-andina, para obtener, así, mayor información de las fuentes que poseemos.

Alfredo López Austin entiende que el método para analizar los rasgos más importantes del mito, aquellos que muestren o expliquen las características de la cosmovisión, se basa en analizar éstos en su contexto social y cosmológico, no como elementos aislados (López Austin, Alfredo; 1997:24). En el mito el investigador diferencia las siguientes partes:

- El hecho histórico.
- La reproducción del pensamiento social.

⁴⁰ López Austin, Alfredo; 1997.

⁴¹ Propuesta que fue notificada al profesor Alfredo López Austin, en el año 2005, cuando asistía al Seminario : *La construcción de una visión del mundo*, del pos-grado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria. Mi agradecimiento más sincero.

- Los procesos de larga duración.
- Las creencias y narraciones.
- El origen y naturaleza de los seres.

Además, en el núcleo del mito diferencia, Alfredo López Austín, entre la propia creencia, cuyo contenido sería el origen y naturaleza de los seres mediante acciones divinas, y la narración propiamente dicha, que concluye con los seres del tiempo primigenio. Los asuntos cosmológicos de la narración mítica, advierte el autor, es la acción divina de crear el cosmos; y las acciones hazañosas, las aventuras que los dioses desempeñan, en su acto creador. Por otra parte, habría que distinguir entre las partes nodales del mito, aquellas formas que nos marcan los procesos, y que en los diferentes mitos hacen que se aprecie un nexo común; y las formas nomológicas que nos muestran las leyes cósmicas del mito analizado. De esta manera, hallando la base cuya estructura forma el mito, se pueden apreciar grandes similitudes en mitos de diferentes regiones, pues son hierofanías. El investigador Tom Zuidema, por ejemplo, comparó un mito Bororo, recopilado por Levi-Strauss, con el mito de *Huarochirí*, recopilado en la colonia por Francisco de Ávila (Zuidema, Tom; 1977:44). A primera vista parecerían mitos diferentes, pero, en la narración se hallan estructuras de pensamiento semejantes⁴².

Por lo tanto, primeramente habría que buscar los nodos, pues explican el juego de las variantes míticas y las leyes del cosmos. Son el eje de comprensión del mito. Para esta búsqueda, sobre el ciclo mítico antes comentado, Alfredo López Austín, destaca:

- Los Personajes proto-luna y proto-sol: en el mito aparecerán como un hermano mayor y un hermano menor; la madre y el hijo; el hermano y la hermana; un dios rico y un dios pobre; un hermano con oro y una hermana con plata (López Austín, Alfredo; 1997: 27)

En esta fase una de las características que se aprecia en el mito es que la Luna aventaja al proto-sol en edad, jerarquía, sexo femenino, riqueza, suerte, pero, en un momento dado de la narración se ocasiona una inversión en la

⁴² En este contexto no resulta tan arriesgado citar mitos de otras regiones culturales, en contadas ocasiones, para comprender una cultura pasada y de la cual apenas poseemos información.

“jerarquía”. A. López Austín indica que estos primeros logros del ciclo mítico son indicadores de un sentido más profundo, pues en los detalles de la aventura se aprecia la parte nodal, aquella forma que marca los procesos del mito. Los indicadores son los nombres, sobrenombres, peculiaridades, topónimos, características ambientales, elementos que hacen referencia a las figuras divinas cielo y tierra. Así, el investigador facilita una serie de características que enfoca de la siguiente manera, a grandes rasgos. Si se perciben alusiones a músicos, cazadores, colibrí o un pájaro parlante, por ejemplo, se insinúan, probablemente, los territorios celestiales. Si, por el contrario, hallamos información sobre una tejedora, un caníbal, hija de caníbales o doncella reacia al matrimonio, localizaremos diversas manifestaciones que hacen referencia a la Madre Tierra⁴³. Si, por ejemplo, se alude a personajes negros, personajes que odian la música, viejos truenos o reyes, etc., se apela a los guardianes de la lluvia en el Mundo de los Muertos⁴⁴. La segunda fase del análisis consistiría en agrupar los asuntos nodales, localizados en el mito, en razón de su afinidad, en un mismo campo de procesos cósmicos. Así, continuando con el ejemplo que hemos mencionado, toda la narración se dirige a un punto: el ascenso de los astros, el recorrido diurno del sol, la luz de los dos cuerpos celestes: la superioridad del Sol frente a la luna, las fases de los dos astros, “...la acción solidificante del sol sobre los seres húmedos y proteínicos del mundo primigenio...” (López Austín, Alfredo; 1997:34)

De la agrupación de los asuntos nodales se descubrirán, entiende el investigador, los paradigmas que son el reflejo de las tradiciones culturales. Entre éstos destacan principalmente:

- La formación de las criaturas a partir de la sustancia divina.
- La creación del tiempo y de las leyes, de su transcurso.
- La ciclicidad de los opuestos.
- La creación de los grupos humanos por los patronos.

⁴³ Por ejemplo, Ana María Mariscotti Görlitz advierte que en el texto recopilado por Francisco de Ávila *Chaupifñamca* se revela en el mito como el símbolo de la Madre Tierra, con rasgos que la caracterizan por su promiscuidad y voracidad (Mariscotti Görlitz, A. María; 1978).

⁴⁴ Teniendo en cuenta, insistimos, que el modelo propuesto se utiliza, en la presente investigación, como referencia pues, la propuesta de Alfredo López Austín comprende el área mesoamericana.

- La aparición de los grupos humanos en el tiempo-espacio mundano.

Hasta el momento nos hemos ocupado del método utilizado por Alfredo López Austin, específicas para el caso mesoamericano. Estas pautas las tendremos en cuenta para destacar los aspectos más importantes de la cosmovisión, pero además, hemos observado en los textos que las potencias sobrenaturales poseen la cualidad de ostentar un polimorfismo nato, aspecto que tuvimos que tener en constante referencia durante la investigación. La aclaración del polimorfismo de las deidades tiene que ver con el concepto sagrado que utilizamos, este concepto se apoya en la expresión cultural, que estamos buscando en la etapa prehispánica. Las deidades poseen cualidades diferentes a los rasgos que más tarde la doctrina católica les otorgó. En esencia, podríamos decir que advertimos, en los textos analizados, que los poderes sobrenaturales de lo creado se complejizan en un juego de oposiciones de poder, cuya base es la vida en actividad y constante movimiento, por lo tanto, a veces, como se verá, las deidades son difíciles de definir por su complejidad esencial, pues son formas establecidas en un plano determinado del espacio, pero no limitadas al mismo. Este aspecto impide definir con exactitud ciertas divinidades, pues, se presentan muy complejas, con advocaciones, aspectos, avatares. etc.

Alfredo López Austin entiende la cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social; una entidad social en un tiempo histórico que comprende el universo con un “núcleo duro”⁴⁵ de tradición resistente al cambio. Para hallar este “núcleo duro”, o “conceptos base”, según nuestra propia terminología, se deberían analizar las características más importantes, de las creencias que se formaron o que surgieron con la vida agrícola desarrollada. Aunque estas creencias, probablemente, forman parte de la herencia que dejó la etapa de los cazadores-recolectores⁴⁶.

⁴⁵ López Austin, Alfredo; 2001: 47-65.

⁴⁶ Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002. Consultar Anexo II Construcción de una cosmovisión: antecedentes.

Asimismo, la mitología está sujeta al poder que domina la cultura que narra, por lo que se debe distinguir entre mitología popular, y mitología de la fuerza gobernante. Ésta última, que es la que ha llegado a nosotros con mayor nitidez, por la influencia inca, tiende a mantener la doctrina que custodia en el poder a su gobernante, cuyo origen se entiende divino. El Inca se percibía como un ser divino que mantenía contacto directo con las entidades sobrenaturales, que hacían posible su ascensión como grupo dominador sobre el grupo dominado. Hernando de Santillán escribió lo siguiente sobre los incas: “...dan a entender a los que eran súbditos y a los que querían conquistar, que eran más hombres y que sabían cosas sobrenaturales y que hablaban con el Hacedor de todas las cosas y que tenían más comunicación con él que la demás gente, y que eran hijos del sol.” (De Santillán, Hernando de; 1968:104).

Tras el análisis de los textos, como ejemplificaremos, hemos advertido que los parámetros de la cosmovisión andina atienden a ciertas actitudes que se comprendían, en cierta medida, como realidades. Es decir, los estados alterados de la consciencia, como el sueño, fueron interpretados como realidades definitorias del individuo. Estas actitudes no materiales se presentan como formas de concebir el entorno, pues tenían una interpretación, como explicaremos en capítulo IV. En cierta medida el sueño, por ejemplo, fue nutriente de ciertos aspectos del sentir, y por extensión, quizás, de algunas percepciones míticas. Se podrían haber mezclado extensiones del ser humano, como el sueño o estados alterados de la conciencia, en las narraciones. Esta percepción del individuo fue distinguida por el psicoanalista Sigmund Freud. Sigmund Freud entendió que tanto el sueño como el mito es producto del inconsciente del individuo (Freud, Sigmund; 1969: 64 y sig.); mientras que para P. Jung, como hemos visto, el símbolo principal del mito son producto del inconsciente colectivo que se apoyaría, por lo tanto, en arquetipos (Jung, P, 2002: 21). Para E. Durkheim las formas míticas poseían una explicación social, éstas eran el resultado de la vida social del hombre; así, la naturaleza se convierte en la imagen del mundo social (Durkheim, Émile; 1982).

Estos tres puntos de vista son muy importantes para entender varios conceptos de la cosmovisión andina, y la interpretación que se ha realizado desde las ciencias humanas a lo largo del tiempo. El primer enfoque, a tener en

cuenta, sería el de otorgar un punto de vista empírico al sueño. Por ejemplo, para la cosmovisión andina, como veremos, el sueño es un estado valorado. Al igual, tendríamos que analizar si en el periodo prehispánico la narración mítica se percibía socializada, o por el contrario, se comprendía como una extensión de la Creación; de esta manera la naturaleza era una distensión de lo Ordenado. Casi todas las características halladas en los textos proponen el entorno, la Naturaleza, como una entidad que avanza, que ordena y clasifica lo creado, como dijo Lévi-Strauss, "...el mito, la narración sagrada de acontecimientos fantásticos acaecidos en un tiempo lejano, no es considerado como reflejo de las relaciones sociales o de las condiciones de existencia de una comunidad, sino como un sistema simbólico que es vehículo de formas de clasificación, coordinación, agrupación y oposición de hechos, que pretende lo mismo que el lenguaje, organizar la experiencia" (Rivera Dorado, Miguel; 1986:13). De esta manera el ser humano participa de ella, no la transforma, sino que la entiende y se relaciona con ella por medio de una relación de reciprocidad. En este caso, por ejemplo, se entendería por qué el *ayllu* era un elemento creado a semejanza de la naturaleza, es decir, la naturaleza, la comunidad, la familia, la vida, se concibe basada en una perspectiva de reciprocidad. Así, el estado social andino es advertido desde un punto de vista de ayuda mutua y de comunicación de los diferentes planos, tanto del cosmos como del ecosistema; que rigieron el devenir de la cosmovisión andina. Se deben considerar multitud de características que se advierten intrínsecas en el mito.

Si bien entender el concepto de Creación, en los mitos, parece un paso previo para la investigación, algunos autores, por el contrario, opinan que el concepto no existió en la cosmovisión andina, ya que en las narraciones los diferentes *ayllus* surgieron de su *pacarisca*; por lo tanto no habría una creación como tal (Rostoworowski, M^a; 1997:201). La *pacarisca* la entendemos como un símil, por el cual se concibe que el hombre fue parido, nació del vientre de la *Pachamama*, pero, concebimos el acto realizado tras la Creación (Molina, Cristóbal de; 1989:51). Así, el nacimiento de los hombres, a través de los conductos subterráneos de la Madre Tierra, sería un acto de ordenación, de ubicación territorial, ocurrido, básicamente, tras dos etapas fundamentales: el caos y la creación-ordenación. Nosotros comprendemos que los mitos

transmiten información sobre la creación del universo a partir de un mundo oscuro (Cieza de León, Pedro; 2000:32). En cambio, para otros investigadores se percibe no como un mundo oscuro completamente, sino en penumbra, bajo una tenue luz de luna. Gracias a una fuerza ordenadora, el mundo oscuro es desplazado por una potencia, probablemente masculina, que emerge con mayor fuerza. Estas narraciones no sólo se estiman en los andes-centrales, sino en sus territorios limítrofes, y en los tiempos actuales.⁴⁷ Al igual que el investigador Toribio Mejía Xesspe opinamos que los mitos andinos explican: el cambio climático, la migración forzosa, el origen de animales y plantas, y la identificación de los acontecimientos con los accidentes orográficos e hidrográficos, entre otras muchas cosas (Mejía Xesspe, Toribio; 1980:268). En cierta medida el mito transcribe, el mito describe y el mito se alimenta de la imaginación, del sueño y de los estados alterados de la conciencia.

Hemos creído pertinente realizar una selección, de las fuentes coloniales y del periodo actual, con algunos temas que ejemplifican el concepto de creación; analizados bajo las pautas metodológicas anteriormente citadas. Ambicionamos demostrar que efectivamente hay muchos razonamientos de la cosmovisión centro-andina que no se han investigado, y que ofrecen una nueva perspectiva para el campo del estudio. En los relatos elegidos se apreciará, básicamente, dos fuerzas caracterizadas, masculina-femenina, que luchan por gobernar el cosmos. Esta disputa se ejemplifica mediante metáforas que aluden al poder celeste, que gana al poder inframundano. Por lo general, son temas confusos, quizás, la causa de esta abstracción de los conceptos es que básicamente el mito no posee la estructura lineal interna que nosotros utilizamos para narrar los acontecimientos. Así, el mito se nos presenta como un conglomerado de ideas recogidas y depuradas por los cronistas; además, lo que nosotros leemos es el fruto de una manipulación de explicaciones del entorno y la comunidad visitada. Por lo tanto, se observarán, en los párrafos contiguos, ideas semejantes, formulas similares, pero con nomenclaturas diferentes. Nuestro trabajo se centra en recoger un trasfondo común de ese

⁴⁷ Pero hay que tener en cuenta que estas narraciones, los mitos de creación, pueden estar influenciados por la doctrina católica.

pensamiento prehispánico y entender, en la medida de lo posible, las formas de la cosmovisión centro-andina.

I.1. GRUPO DE PROPUESTAS EXTRAÍDAS DE LAS FUENTES COLONIALES.

.- Dioses y Hombres de Huarochirí. Francisco de Ávila. 1604. Biblioteca Nacional de Madrid. Manuscrito 3169.

Dioses y Hombres de Huarochirí es quizá una de las narraciones más importantes del Perú antiguo. Como transcribir su contenido sería una tarea demasiado larga hemos decidido analizar algunos puntos destacados de la narración; básicamente aquellos conceptos que manifiestan información sobre la cosmovisión: geometría e influencias-características adscritas a ésta.

La narración comienza con la derrota de “la primera *huaca*” *Yanamca Tutañamca*, sometida ésta por *Huallallo Carchuicho*. *Yanamca Tutañamca* aparece como una deidad asociada al canibalismo, a una edad oscura y húmeda, que representa, probablemente, el tiempo que será derrotado por las fuerzas regeneradoras de una nueva potencia. En el periodo de oscuridad moría la gente y revivía a los cinco días, del mismo modo que la narración comprende las siembras; durante ese periodo mítico (Ávila, Francisco de; 1975:15). Durante este periodo, en el cual las características ponen de manifiesto que la vida humana era breve, aparece un héroe civilizador. Surge la figura de *Viracocha* oculta bajo la apariencia de un vagabundo, un “...miserable piojoso...” (Ávila, Francisco de; 1975:26). En la narración aparece la fuerza del verbo, *Viracocha* con solo hablar conseguía hacer andenes y enseñó a las comunidades como explotar los recursos (Ávila, Francisco de; 1975:26). En esta faceta de héroe civilizador, que posee *Viracocha*, se enamora de una doncella, *Cavillaca*, a la que todos deseaban. *Cavillaca* se pone a tejer al pie del árbol de lúcuma⁴⁸ y *Cuniraya*, para poder engendrarla, se convierte en pájaro para subir al árbol (Ávila, Francisco de; 1975: 26). Ella tomó el fruto, que portaba su germen masculino, y tuvo un hijo.

Tras dar a luz a su hijo, la doncella quería saber cuál era el padre de la criatura, por lo que convocó una reunión. Durante la reunión la doncella

⁴⁸ Árbol que posee flores hermafroditas.

comprender que su hijo era de un “mendigo y piojoso”, el dios *Viracocha* (Ávila, Francisco de; 1975:26). Pero, ella, *Cavillaca*, desconoce que es el resplandeciente *Viracocha*. *Viracocha* persigue a *Cavillaca*, pues ella huye del mendigo, y comienza un seguimiento en el cual acontecen multitud de hazañas importantes. En dicha persecución *Viracocha* va repartiendo las cualidades de los animales, según se ve ayudado por ellos, o no. Éstos quedan de tal manera: el cóndor, el puma y el halcón son animales que le ayudan, por lo tanto son animales beneficiados en la escala animal; mientras que el zorrillo, el loro⁴⁹, y el zorro⁵⁰ se ven afectados (Ávila, Francisco de; 1975: 26-30). Posiblemente, unos animales están vinculados al Sol-*Viracocha*, los primeros y otros, como se observa, a la Luna- *Cavillaca*. Durante la huida *Cavillaca* se dirige hacia el mar de la costa de *Pachacamac* (Ávila, Francisco de; 1975:30).

En el texto *Pachacamac* aparece como una divinidad que habita junto a dos hijas, custodiadas por una gran serpiente, y su mujer *Urpayhuachac*, en la región intra-terrena (Ávila, Francisco de; 1975: 30). El periodo narrado se caracteriza por la ausencia de peces en el mar, y es la mujer de *Pachacamac*, *Urpayhuachac*, la que los criaba en un estanque (Ávila, Francisco de; 1975: 31). *Cuniraya- Viracocha* pretende a una de las hijas de *Pachacamac*, pero, al serle negada ésta, *Viracocha* se enfada y arroja al mar los peces que criaba *Urpayhuachac* (Ávila, Francisco de; 1975:31). En este acto hemos apreciado una segunda ordenación de los animales, primero *Viracocha* clasifica, bajo unos postulados ético-morales, los animales terrestres y luego los marinos; que custodia una divinidad intra-terrena.

Las características que muestra el capítulo nos hacen pensar que, posiblemente, la narración presenta a los personajes proto-luna (*Cavillaca*) y proto-sol (*Cuniraya*), se dividen las fuerzas del universo; y además, se ordenan y clasifican los habitantes y las formas de producción y acción que estos perpetrarán. Además, el recorrido que efectúan los personajes de la

⁴⁹ Sobre el loro, César Itier ha escrito que este no goza de la misma consideración que el zorro, por los daños que produce en las cosechas. Es un ave detestada por los campesinos, pues, picotea todas las mazorcas de maíz sin terminar ninguna (Itier, César; 1997:323)

⁵⁰ Se dice que el zorro es uno de los animales más queridos de la Pachamama. El zorro es un intermediario de la Tierra, explica el investigador César Itier, contribuye al mantenimiento de un equilibrio entre el *kay pacha* y el mundo subterráneo (Itier, César; 1997:313).

acción es de Sur a Norte, característica que advirtió M. J. Ossio que comprende que en la mitología centro-andina los mitos siempre tienen un recorrido sur-norte (Ossio, Juan María; 1982:108). Éstos aluden a la ascensión de “abajo” hacia “arriba”, en última instancia, posiblemente esta característica manifiesta información sobre la ascensión del que persigue a la Luna, y no la alcanza (Ossio, Juan María; 1982:110).

La siguiente narración del mito, Capítulo III: “Como paso antiguamente los indios cuando reventó el mar”⁵¹, narra una gran inundación que devastó a la población. En este periodo una de las características destacables es que los animales podían comunicarse con los hombres. La catástrofe, el *pachacuti*, fue revelado a un pastor por su llama. El texto de Francisco de Ávila dice lo siguiente al respecto: “...ahora,[dice la llama al pastor] de aquí a cinco días. El gran lago ha de llegar y todo acabará” (Ávila, Francisco de; 1975:32). El pastor protagonista se refugió con su familia en la montaña de *Huillcacoto*; al quinto día de la inundación el sol murió y se hizo de noche durante cinco días (Ávila, Francisco de; 1975:34)⁵². De esta manera, la tierra quedó sumergida en las aguas y en la oscuridad, posiblemente a modo de ser gestante. Además, otra de las características, que destaca en el capítulo, es que los órdenes se invierten; es decir, las piedras se golpearon entre ellas mismas, unas contra otras, se percibe un periodo de caos (Ávila, Francisco de; 1975:34).

En el Capítulo V⁵³, se revela el nacimiento de *Pariacaca*. Esta divinidad, *Pariacaca*, nació de cinco huevos en el cerro de *Condorcoto* (Ávila, Francisco de; 1975:35)⁵⁴. Semejantes narraciones existen en otras zonas de los Andes, por ejemplo, en la zona de *Tiahuanacu*, el investigador S. Waisbard recopiló la tradición en la cual se describía que, tras un cataclismo, tres cóndores trajeron de una tierra lejana tres parejas humanas dentro de tres huevos (Waisbard, Simone; 1977:85). En estos mitos la creación se encuentra simbolizada por la

⁵¹ Ávila, Francisco de; 1975:32.

⁵² Nuevamente aparece un periodo de oscuridad, o ausencia de sol. Nótese, además, la cantidad de veces que aparece el número cinco.

⁵³ Ávila, Francisco de; 1975:35.

⁵⁴ Semejantes a ésta narración, que propone el nacimiento del mundo a partir de un huevo, son las narraciones conocidas en África, China, India, el Pacífico Sur, Grecia o Japón. Sobre el concepto de Huevo Celeste y su relación con el nacimiento de la Tierra o como placenta del universo hablaremos en párrafos posteriores.

ruptura del huevo, así, el huevo es el elemento potencial de toda vida y a veces, es definido como la placenta del mundo.

*Huaytyacuri*⁵⁵, hijo de *Pariacaca*, era el único que sabía del futuro nacimiento de *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:35). Pero, antes del nacimiento de *Pariacaca*, su hijo *Huaytyacuri* será el personaje principal de una serie de hazañas que ponen de manifiesto el poder de la personificación de la divinidad, posiblemente celeste, frente a los “perfiles terrestres” que adquieren sus contrincantes.

Huaytyacuri vivía miserablemente, al igual que *Viracocha*, y se informó que había un poderoso y rico jefe, *Tamtañamca*, que engañaba a las poblaciones diciendo “...que era sabio, como un dios...” (Ávila, Francisco de; 1975:36). Éste fue aquejado de una horrible enfermedad, cuyo origen descubrió el héroe. *Huaytyacuri*, dormido en un cerro, escucho a dos zorros. Uno de los zorros se hallaba en la parte de arriba del cerro y otro se hallaba en la parte de abajo, al juntarse los dos se comentaban los sucesos acaecidos, y entre ellos el origen de la enfermedad del gobernante⁵⁶ (Ávila, Francisco de; 1975:37-38). La ubicación espacial de los zorros manifiesta una unión de arriba-abajo, quizás, de ámbitos opuestos. Su unión se podría entender como el encuentro de dos fuerzas, la de arriba y la de abajo, un *tinka*⁵⁷. La enfermedad se presenta ocasionada por la actitud, posiblemente incestuosa, de la mujer de *Tamtañamca*; así, por su acometido trasgresor, se veía afectado su esposo. El texto dice lo siguiente:

“...a la parte vergonzosa de la mujer le entró el grano de maíz saltando del tostador. La mujer saco el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso,

⁵⁵ Nótese que la trama se presenta confusa, pues el hijo de *Pariacaca* interviene en la trama antes del nacimiento del padre, y como veremos, es favorecido por éste en muchas ocasiones. En cierta medida, el nacimiento de *Pariacaca* no antepone el poder de la deidad, que puede existir sin un acto físico de creación o transformación. Es decir, vive y engendra como potencia sin un cuerpo físico. Esta percepción nos hizo pensar en la posibilidad de entender la deidad como la presentó Francisco López de Gomara: “...dicen que a los comienzos del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero...” (López de Gomara, F., 1985: Págs. 184-185). Esta característica, la posibilidad de hallar en la divinidad una potencia no material ni tangible, la analizaremos en párrafos posteriores.

⁵⁶ En las comunidades andinas se dice que el zorro que es “*watuq*” adivino. Esa capacidad le permite saber dónde se le ha puesto la trampa (Itier, César; 1997:312)

⁵⁷ La importancia de este concepto, *tinka*, se analizará en otro apartado.

desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo se les tiene en cuenta, y es por esa culpa que una serpiente devora las cuerdas de la casa, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán.” (Ávila, Francisco de; 1975:37).

Esta característica, por la cual los hechos ajenos repercuten a los seres cercanos, es una peculiaridad del sentir andino. Un acto que efectúa un ser humano puede afligir a la familia, al *ayllu*, y se puede expresar mediante una plaga en la cosecha, mal tiempo, una enfermedad, etc. Los actos morales no sólo involucran a la persona sino al grupo y al entorno que le rodea.

Las casas en la cosmovisión andina se valoran como entidades vivas, son un acceso al inframundo, por lo que realizar una casa, o erigir un edificio, conlleva una serie de rituales, para pedir permiso a la *mama*. En la narración mítica, en la casa del “pretendido jefe” enfermo, pues se atribuía la sabiduría de un dios, “...una serpiente devora, [o dos, según el párrafo leído] las cuerdas de la casa, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán...” (Ávila, Francisco de; 1975:37). En estos párrafos aparece una curiosa relación entre la casa, sus habitantes y la enfermedad. Posiblemente es una de las primeras noticias sobre el concepto de enfermedad. El afectado es agredido por entidades, o espíritus terrestres, presumiblemente con poderes perjudiciales: la serpiente y el sapo.⁵⁸ En esta ocasión se podría decir que la casa, junto a las entidades inframundanas, se considera como una entidad viva que engulle⁵⁹. Además, posiblemente la atrevida actitud del

⁵⁸ Existen multitud procedencias patológicas de la enfermedad, pero, las más corrientes son las transmitidas por espíritus del *hurin pacha*. Éstos, sedientos, atrapan o capturan el ánimo, que posee el individuo, lo que provoca al enfermo la muerte. Entre los síntomas más característicos se hallan la somnolencia, el desequilibrio, la inapetencia etc., características que se agravan hasta el fallecimiento del aquejado. La enfermedad se analizará en el subcapítulo IV.5: La enfermedad.

⁵⁹Parte de estas creencias han pervivido hasta nuestros días. En la actualidad, en la región andina, la techa de una vivienda es realizada por un oficiante porque existe la creencia de que éstas están vivas, y se comen a sus habitantes si no son tratadas con los rituales pertinentes (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 184). (Figura 1).

*curaca*⁶⁰, al querer imitar las potencias de las divinidades, ha despertado la voracidad de la Madre Tierra, que lo está engullendo.

Huaytyacuri se enamoró de la hija del jefe, éste logró sanar gracias a las instrucciones que *Huaytyacuri* le dio (Ávila, Francisco de; 1975:37). Para poder casarse con su hija tuvo que pugnar con el esposo de la hija mayor de *Tamtañamca*, y pasar varias pruebas (Ávila, Francisco de; 1975:39):

1ª.- La primera prueba consistía en saber cuál de los dos bebía y cantaba más. *Huaytyacuri* se ayudó de los instrumentos que poseían unos zorros y ganó la prueba (Ávila, Francisco de; 1975:39).

2ª.- En la segunda prueba debían ataviarse con los mejores y más vistosos trajes, y *Huaytyacuri* apareció con un traje de nieve, que resplandeció sobre el de su contrincante (Ávila, Francisco de; 1975:40).

3ª.- En la tercera prueba tenían que aparecer con pieles de pumas, y *Huaytyacuri* apareció con la piel de un puma rojo (Ávila, Francisco de; 1975:40).

4ª.- En la cuarta prueba tenían que construir una casa en el menor tiempo posible, y *Huaytyacuri* fue ayudado por los animales durante la noche (Ávila, Francisco de; 1975:40).

Todas estas pruebas fueron superadas por *Huaytyacuri* gracias a la ayuda de su padre *Pariacaca*; que aun no posee cuerpo físico. El esposo de la hija mayor huyó y se convirtió en venado, y “...*los venados se convirtieron en comida humana...*” (Ávila, Francisco de; 1975:42). Y la esposa se transformó en piedra, en la laguna de *Anchi* (Ávila, Francisco de; 1975:41). El castigo de estas dos personas es muy característico dentro del orden moral andino; ella es transformada en piedra y su esposo en venado, animal adorado y cazado de forma ritual desde tiempos pre-incas.⁶¹

Huaytyacuri fue hasta el cerro de *Condorcoto* y allí estaba la presencia de *Pariacaca*, “...*cuando llego al sitio, el viento empezó a soplar; en los tiempos antiguos no soplaba el viento...*” (Ávila, Francisco de; 1975:38). En

⁶⁰ *Curaca cuna*: “Los principales, o nobles del pueblo” (González Holguín, Fray Diego; 2007:65)

⁶¹ En la actualidad, en cierta medida, estas representaciones, piedras o el venado, manifiestan formas del tiempo pasado (información obtenida durante el trabajo Campo, Potosí, 2006).

esta ocasión observamos cómo se engendra un nuevo elemento gracias a la divinidad: el viento. Antes del nacimiento de *Pariacaca* el viento no existía. En diferentes partes del mito *Pariacaca* es vinculado con poderes atmosféricos (Ávila, Francisco de; 1975:32-38-42-45). En la mayoría de los casos, las divinidades representan, entre otras cosas, los elementos del universo, en este caso *Pariacaca* es una potencia cuyas formas se vinculan a los fenómenos que se manifiestan en el *Hanan pacha*. *Pachacamac*, por el contrario, es una deidad que se vincula, en la narración, con los poderes del interior de la tierra, representados por la serpiente y con los seres que pertenecen al agua; los peces que cuida su mujer *Urpayñanca* (Ávila, Francisco de; 1975:30-31-101). Tanto su mujer, como *Pachacamac*, poseen atributos intra-terrestres-acuáticos. *Pariacaca* simboliza las fuerzas que están renaciendo frente a los poderes oscuros que dominaban el periodo anterior; cuando la gente moría y el no existía. Éstas características nos hacen pensar que, posiblemente, el mito hace referencia al nacimiento de los fenómenos que caracterizan las entidades del cielo, de las fuerzas que regirán el mundo desde la derrota de las entidades pasadas-inframundanas. Pareciera como si se estuviese gestando un nuevo orden del universo, establecido por el renacimiento del sol; y el establecimiento del rayo, la lluvia y los agentes atmosféricos que luchan contra los poderes del interior de la tierra. La deidad establece, como hemos visto, el viento con su nacimiento, lo que le otorga cualidades atmosféricas de gran potencia.

El nacimiento de *Pariacaca* es representado por cinco huevos, hallados en la cima de *Condorcoto*, de los cuales surgieron cinco halcones (Ávila, Francisco de; 1975: 42-78). Esta característica verifica, al igual, el vínculo de la deidad con el *Hanan Pacha*, y por extensión con el halcón como animal insigne de la deidad; junto al felino-gato-jaguar (Ávila, Francisco de; 1975: 108). Estos halcones se convirtieron en hombres y castigaron los engaños de los hombres, "...se alzaron convertidos en lluvia y arrastraron al mar todas las cosas, llamas, sin permitir que ni un solo pueblo se salvara..." (Ávila, Francisco de; 1975:42). La lluvia, agente atmosférico posiblemente masculino, purifica la tierra con un segundo diluvio. La alusión, en reiteradas partes del texto, al exterminio mediante la lluvia, nos hizo pensar en la posibilidad de comprender que la deidad, en sus cuatro manifestaciones, purifica y renueva el orden establecido mediante la lluvia. El castigo es debido, entre otras muchas cosas, a que las

gentes que pueblan la tierra viven engañando y quebrantando las leyes que la deidad quiere establecer. En esta parte de la narración aparece la divinidad como un agente que origina tanto vida como muerte; ya que, la idea esencial es que para crear un periodo nuevo, el anterior debe ser aniquilado.

Tras varias hazañas acaecidas por las cuatro manifestaciones de *Pariacaca*, que forman cinco con la deidad, el mito narra cómo el enemigo de la divinidad, *Huallallo Carhuincho*, que fue la *huaca* que venció a *Yanamca Tutañamca*, se enfrenta a él (Ávila, Francisco de; 1975:44). De nuevo aparecen dos fuerzas opuestas, la del cielo, *Pariacaca*, y la potencia que regía con anterioridad el poder, *Huallallo Carhuincho*, que se confrontan. Por el momento, se entiende, a través del mito, que hubo una primera humanidad, con *Yanamca Tutañamca*⁶², en la que predominaba el canibalismo y la oscuridad; y una segunda regida por *Huallallo Carhuincho*, potencia que se manifiesta como un agente inframundano, como veremos.

Tras esta aclaración de divinidades, y de humanidades creadas, o devoradas, se narra un tercer diluvio que purifica la humanidad existente. De igual forma que *Viracocha*, o *Cuniraya*, *Pariacaca* es tratado con desprecio; por su apariencia de pobre (Ávila, Francisco de; 1975:45). Es despreciado por las comunidades que visita y sólo fue ayudado por una mujer a la cual la deidad reveló que en un periodo de cinco días ocurriría una gran catástrofe que acabaría con la vida, el diluvio (Ávila, Francisco de; 1975:45). La gran masa de agua fue emanada desde un cerro por *Pariacaca- Cuniraya- Viracocha*, el cual hizo caer lluvia de "... granizo roja y amarilla..." y huevos de nieve, lo que arrasó con los hombres (Ávila, Francisco de; 1975:45).⁶³

Pariacaca luchó contra *Huallallo Carhuincho*, y éste para combatirlo se convirtió en fuego que ascendía hacia el cielo, lugar en el que se hallaba *Pariacaca*. Tras una ardua lucha, *Pariacaca- Cuniraya - Viracocha* convirtió en laguna a *Huallallo Carhuincho*, llamada desde entonces *Mullucocha*, laguna

⁶² Para G. Taylor la divinidad *Yanañama Tutañamca* representa la primera época de caos y oscuridad (Taylor, Gerald; 1987: 52).

⁶³ En párrafos posteriores analizaremos la importancia que posee el detalle colorido de la lluvia del tercer diluvio, casualmente, en otros párrafos de la narración la lluvia que cae, al igual, es de color rojo y amarillo. Así, la deidad no sólo establece una jerarquía de poderes, sino una jerarquía de lugares, de rumbos y de cualidades, como el rojo y el amarillo, que son aquéllos que él utiliza, y que dominan el *Hanan Pacha* en la narración.

roja (Ávila, Francisco de; 1975:51). Estas son dos características que otorgan, en cierta medida, características no celestes a la divinidad, pues se relaciona con la laguna, acceso al inframundo, y al *mullu*, ofrenda por excelencia en los enterramientos, como explicaremos. Después, los cinco halcones “...se fundieron...apenas se fundieron la tierra se enfrió y empezó a caer granizo...” (Ávila, Francisco de; 1975:51). En párrafos posteriores aparece lo siguiente sobre la deidad “...como *Pariacaca* estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia, amarilla y roja, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos, pero, desde el amanecer hasta la tarde, *Huallallo Carhuincho* permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo...” (Ávila, Francisco de; 1975:51-53). En esta parte de la narración se presentan las deidades caracterizados, de nuevo, por elementos de la naturaleza, por un lado *Pariacaca* lucha utilizando, el granizo, la lluvia amarilla y roja y el rayo, “herramientas” del *hanan pacha*; mientras *Huallallo Carhuincho* utiliza el fuego terrestre, “herramienta”, posiblemente, que caracteriza el *hurin pacha*. El *Pachacuti* persigue, básicamente, la lucha de dos formas primarias que sujetan el espacio, en este caso frío-calor, para que su fuerza se desorbite, y así, se establezcan catástrofes que determinen la formación de un nuevo periodo; teniendo en cuenta el exterminio que causan estos sucesos. En otras partes del mito se indica, otra vez, la actividad destructora-regeneradora de *Pariacaca*, que asola la comunidad que habitaba el pueblo de *Yarutini*, con viento fuerte, y también, la comunidad que habitaba el pueblo *Macacalla* con cinco días de lluvia amarilla y roja (Ávila, Francisco de; 1975: 108 y sig.).

Desde la gran lucha, los hijos de *Pariacaca*, sus cuatro manifestaciones, vigilan las cinco direcciones del universo, para que no vuelva *Huallallo Carhuincho* (Ávila, Francisco de; 1975:53 y sig.). Hemos observado que las advocaciones de la divinidad, la divinidad en sí misma, es percibida como un vigilante de las direcciones del Universo. Posiblemente este orden establezca la geometría del universo, así, el universo creado es percibido en su plano vertical con una división primaria tripartita, compuesta por el *hanan pacha*, *kay pacha* y *hurin pacha*; mientras que el plano horizontal se observa dividido en

cinco direcciones; bajo un delicado y estricto control de las fuerzas que rigen la armonía.

Hemos concebido la idea de que si las advocaciones de la deidad manifiestan la geometría del universo, sus características personales, posiblemente, se asocian a los rumbos del cosmos caracterizándolos de forma concreta dependiendo de la esencia y la dirección que las gobierne, como mostraremos. En el texto se aprecia que estas cinco direcciones están gobernadas por las deidades que poseen poderes atmosféricos (Ávila, Francisco de; 1975:53 y sig.), así, entendemos que éstas son entidades sobrenaturales vinculadas a los poderes celestiales de la lluvia, del rayo, de los fluidos cálidos⁶⁴ y de un determinado orden ético-moral; frente a los poderes gélidos de la región intra-terrena y un determinado orden ético-moral (canibalismo, etc.).

Una vez instaurado el nuevo orden, *Pariacaca* proporcionó las instrucciones con las formas y funciones que debía realizar la nueva humanidad para adorarlo. El texto dice lo siguiente: “...Tú recordando mi vida, siguiéndola, celebrarás cada año una pascua...” (Ávila, Francisco de; 1975:56). *Huallallo Carhuincho* fue sentenciado a comer perros, y que los *huancas*⁶⁵ le adorarán, porque ellos son “...come perros...” como su deidad (Ávila, Francisco de; 1975:55). Como se aprecia de nuevo, se establecen las dos fuerzas que dominan el universo, en la que destaca y gana la fuerza de *Hanan*.

La aparición de *Chaupiñamca* en el mito y sus características, promiscuidad y gran voracidad, son interpretadas como símbolo de la Madre Tierra (Mariscotti, Ana María; 1978). En la narración está acompañada de cinco hermanas (Ávila, Francisco de; 1975:62 y sig.). Interpretamos esta característica manifestación en cinco, pero femenino, como expresión que acompaña o que forma la oposición binaria de las cinco manifestaciones de *Pariacaca*, cinco-masculino. Entendemos que las regiones o rumbos del

⁶⁴ Lo celeste debe ser cálido por su asociación con lo solar, lo intraterrestre debe de ser frío, por su asociación con la oscuridad. Pero, nada es totalmente frío, ni totalmente caliente, y aún lo más frío tiene calor y en la mayor oscuridad hay fuego; pero no es lo que predomina. En este mito hay una manifestación inversa de los fluidos más cálidos del inframundo y los fluidos más fríos del cielo. Esto indica la complejidad de la composición de lo existente. Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002. Consultar subcapítulo II.4.3 El arco del cielo.

⁶⁵ Estaban ubicados en la sierra central de Perú, actual departamento de Junín.

universo quizás fuesen ideados no sólo resguardados por agentes de índole masculina, sino, también, por agentes de índole femenina. Estas formas representan, en última instancia, las dos fuerzas predominantes en el universo, la masculina y la femenina, cada una de ellas relacionada con el *hanan pacha* y el *hurin pacha*.

En el capítulo XIII del mito se narra que *Pariacaca* y *Chaupiñamca* eran hijos del Sol y de *Hananmacla*- La Luna (Ávila, Francisco de; 1975:70). Posiblemente, tanto *Pariacaca-Cuniraya-Viracocha* como *Chaupiñamca* hubiesen sido comprendidas como manifestaciones terrenales del Sol y de la Luna; como se aprecia a lo largo de todo el mito. Todas las características que aparecen a lo largo del texto, además de otras narraciones, nos muestran que las formas o entidades que existen, o que habitan el Universo centro-andino, se transforman según el plano en el que desarrollan su potencia, principalmente, hasta alcanzar sus caracteres primigenios. Así, en el plano celestial se ubican las formas primigenias de existencia de carácter etéreo. Posiblemente el cuerpo, que ostenta la deidad en su manifestación terrena, por ejemplo *Pariacaca*, es demasiado pesado, por lo tanto, solo se elevará la “energía” primigenia, masculina, que caracteriza a la deidad. Por otro lado, en el plano terrestre se presenta la energía de forma material, y como plano intermedio, con diferentes niveles de fluidos y de equilibrios sagrados; y en el plano inframundano se presenta la energía o fluido candente de las entrañas de la Madre Tierra. Consecuentemente, entendemos que se representa un constante sistema de movimiento circulatorio, que ilustra la hierofanía de la creación.

En el texto, hemos detectado que cada plano o división del universo es portador de una carga de potencia, el *hanan pacha*, posee potencia o fluido frío (Ávila, Francisco de; 1975: 51 y sig.). El *kay pacha* se presenta como un lugar de unión de la zona “alta” y la zona “baja”, por lo tanto, según el lugar geográfico que se analicé éste será portador de una determinada cantidad de potencia, como explicaremos⁶⁶. En el *Hurin pacha*, por ejemplo, se ubica el

⁶⁶ El *kay pacha* es un lugar en constante movimiento, o más bien es una región que se presenta en el plano intermedio, por lo tanto, en ella confluyen las potencias que rigen el cosmos. Estas luchas de contrarios se manifiestan en los ciclos míticos, como hemos visto, por medio de la lucha de dos perfiles sagrados disímiles (Ávila, Francisco, 1975: 51 y sig.). También se perciben en las características de las formas materiales que posee el *kay pacha*; por ejemplo, en la actualidad, y en las narraciones míticas, se concibe que dentro de una cueva

fluido cálido, manifestación primera de una de las potencias que rigen el cosmos. De igual forma se comprende una diferencia en las criaturas ubicadas en los diferentes compartimientos del universo; que analizaremos en el capítulo sobre la Geometría del Universo. Tal representación y ordenación de potencias se manifiesta en una constante metamorfosis del universo, del universo creado a partir de la lucha de contrarios.

Hemos intentado indagar la posible relación que existe entre la deidad nombrada y su vínculo con la geometría del universo, dependido de su advocación. Por ejemplo, en el mito hemos apreciado que los nombres *Cuniraya* y *Viracocha* están vinculados a las hazañas que se ocasionan en el cielo, así, se manifiestan como potencias creadoras: de las montañas, los árboles, los ríos, los animales, las *chacras*, el texto dice lo siguiente: "...por esta razón dicen de Cuniraya-Huiracocha fue el padre de Pariacaca..." (Ávila, Francisco de; 1975:77). En cambio, la actividad de *Pariacaca* se percibe vinculada con aquellas acciones que surgen en la tierra, como por ejemplo su nacimiento a partir de los cinco huevos (Ávila, Francisco de; 1975:35), su posterior transformación en cinco hombres (Ávila, Francisco de; 1975:52 y sig.), además de las numerosas intervenciones de éste, *Pariacaca*, durante el ciclo mítico (Ávila, Francisco de; 1975:38 y sig.). En sucesivos conflictos, la divinidad, posiblemente solar, *Cuniraya – Viracocha*, se enfrenta a divinidades con características lunares, como *Pachacamac* o su esposa *Urpayhuachac* (Ávila, Francisco de; 1975:31 y sig.).

El nombre de la deidad *Cuniraya* proviene, apunta el investigador Eusebio Manga Quispe, de la tercera persona del verbo *quy*, dar; de *niray*, decir y de *ya*, enfatizador de la palabra decir. El nombre se traduciría por la divinidad que da "la esencia de dar y del decir", "el dador-creador", en contraposición a *Pachacamac*, que se refiere a los poderes albergados en la profundidad de la tierra, en el *hurin pacha*. Existe la posibilidad, quizás, de que los numerosos nombres que posee la deidad durante la narración fuesen, en realidad, advocaciones de la deidad. Es decir, la deidad se presenta con un nombre diferente teniendo en cuenta la relación de éste, sus hazañas, con el

se alberga mayor concentración de "energía inframundana", que en la cima de un *Apu*. Es decir, existe una composición asimétrica de lo creado.

entorno: *Pariacaca* sería la advocación terrestre de la divinidad celeste, y *Viracocha* la advocación celeste (reacuérdesse su vinculación con el ciclo mítico del sol y la luna). Lamentablemente no se puede precisar con mayor detenimiento las advocaciones de la deidad porque se fusionan con gran facilidad.

Otra de las características que destaca en la narración, y que no hemos destacado aún, es la creación y origen del hombre. Éste fue elaborado⁶⁷ gracias a la sangre que cayó del universo alto y la quinua (Ávila, Francisco de; 1975: 106). El hombre se compone de sustancia divina, celeste, y de sustancia terrenal, la quinua⁶⁸.

Resumiendo las partes más importantes del mito opinamos que *Pariacaca* fue el señor de los cielos, la deidad suprema, re-engendrada a través de cinco huevos. En cierta medida, reproduce o refleja los rumbos cardinales, sus hijos o advocaciones. Además, a su carácter divino debe agregarse su condición, en el plano terrestre, de héroe cultural: *Viracocha*, *Cuniraya*, *Tunupa*. Que a su vez representan la hierofanía, en última instancia, del movimiento del universo con el renacer del sol y de los poderes atmosféricos. Los aspectos masculino y femenino del principio organizador, *Pariacaca* y *Chaupiñamca*, son aspectos que se vinculan a un espacio-tiempo determinado: a un mes. Los rituales de celebración, las fiestas, coinciden en el calendario, es decir, las festividades en honor a las dos deidades, *Pariacaca* y *Chaupiñamca*, se celebran el mismo mes, poniendo de manifiesto que son dos entidades diferentes, pero, quizás de origen similar. La fiesta de *Pariacaca* se celebraba en junio, y la de *Chaupiñamca* en el mismo periodo “...en el antiguo día llamado Auquisma, celebraban la pascua a *Pariacaca*, luego cantaban en el turno de *Chaupiñamca*” (Ávila, Francisco de; 1975:63), llamada *Casayaco*, “... y cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo” (Ávila, Francisco de; 1975:63). El texto seleccionado pone de manifiesto la importancia de la unión de los dos principios antagónicos, que engendra la

⁶⁷ Sobre la composición de los seres el cronista Bernabé Cobo escribió lo siguiente: “... comenzó el criador a sacar a la luz y producir todas las cosas, unos creen que de la nada, otros que de barro, y otros que formó los hombres de piedra y los animales y aves de las hojas de los árboles...” (Cobo, Bernabé; 1956:150). Según el texto podría haber existido una diferencia en la composición de los humanos y del resto de los animales.

⁶⁸ Estos dos aspectos, de la composición de las criaturas, las veremos con mayor detenimiento en el capítulo del *kay pacha*.

Creación: “... la maduración del mundo...” Tras la victoria de *Pariacaca*, *Chaupiñamca*⁶⁹ se percibe como la fuerza fertilizante que dona de vida los campos, el principio femenino de la creación.

Sobre el texto de *Huaruchirí*, Toribio Mejía Xesspe ha observado una serie de características. El investigador comprende que el primer ser supremo es *Anan* (altura) y *Maqlla* (afeminado), que se entiende como una divinidad hermafrodita, capaz de crear al hombre y a la mujer. Por otro lado están las dos herederas de *Anan Maqlla*, dos divinidades, *Yana Ñamka*, que etimológicamente significa día o claridad solar, y *Tuta Ñamka*, *Tuta* luz lunar. Además, explica Toribio Mejía Xesspe, *Ñamka* deriva de *Nami* que significa raíz, principio u origen: son el Sol y la Luna. Hijos de éstos están *Koniraya* y *Huallallo Karwincho*, que en el texto de Francisco de Ávila son confundidos por *Pariacaca* y *Chaupi Ñamka*. Éstos representan, según el autor, la estrella Matutina y la Vespertina. Como descendientes de *Koniraya* figuran los héroes culturales *Pariacaca* y *Watiakuri*, el primero prolífero y el segundo estéril (Mejía Xesspe, Toribio; 1980:268-270).

Tras analizar el texto de Francisco de Ávila hemos seleccionado otras recopilaciones. Para facilitar el desarrollo de la lectura, al final de la recopilación realizada aportaremos nuestra interpretación.

.- Mito de creación recogido por el visitador Bendiel de Salazar en Huanuco, 1615 (Duviols, Pierre; 1977:427 y sig.)

El investigador Pierre Duviols ha recopilado una serie de escritos muy interesantes. Para esta discusión citaremos los extractos de mayor relevancia. El primero dice lo siguiente:

“...que en los bayles que hacen y han hecho de la Upaca en la Yrigua y en la Llamaya, en estos bayles de continuo ymbocan a Yanaraman [Yanaraman Llibiac Cancharco] al qual dan por origen...Atunchuca andando de caza halló en el cerro de Rraco una criatura pequeña envuelta recién nacida que había caído del cielo y Atunchuca no había tenido hijos tomó al muchacho Yanaraman. En cinco días creció que

⁶⁹ En el diccionario de Jesús de Lara la divinidad es definida como: “...diosa de la sensualidad en el Waruchiri preinkaiko” (Lara, Jesús; 1971:80).

podía cuidar las llamas de Atunchuca...Yanaraman se convirtió en león y se comía el ganado. Un mensajero habló con Yanaraman para que entregase el ganado. Se enojó y se marchó al cerro Pumac Catao con sus hermanos Carua Pincollo y Carua Machacuay...” (Duviols, Pierre; 1977:427 y sig.).

P. Duviols cita otra información, del pueblo de Juan Sánchez Falón, en la cual se explica que del cielo cayeron tres hijos de *Libiac*: *Raria Paucar*, *Callupa* y *Naupa*. Estos pueblos comprendían que descendían de *Binac Vilca* y de sus tres hijos, “...a tenido hasta oy por su dios porque han creído y creen que el dicho Binac Bilca se tornó a subir al donde está el sol de manera...” (Duviols, Pierre; 1977:432 y sig.).

.- Mito de creación Guamachuco, Fray Juan de San Pedro, 1560

(Mito de Apo Catequil)

Atagaju, criador de todas las cosas, residía en el cielo, desde allí gobernaba. Éste creó el cielo y la tierra, pero viéndose sólo crío otros dos, “...estos tres tuviesen una voluntad y un parecer...” (San Pedro, Fray Juan, 1992:161). Nombrados *Sagadzabra* y *Ucumgavrad*.

Además, la divinidad tenía tres, o dos servidores, según la narración consultada: *Uvigaicho*, *Vustiqui* y *Huamánsuri*. Enviados al mundo por la divinidad, donde las gentes malignas los esclavizaron. *Huamánsuri* dejó en cinta a la hermana de estas malas gentes, llamada *Caupatagan*, por lo que mataron a *Huamánsuri*. *Caupatagan* parió dos huevos, el *Apo Catequil* y el *Piguerao*, y posteriormente murió. *Apo Catequil* resucitó a su madre, y con dos hondas, donadas por su padre *Atagajo*, mató a los asesinos. *Atagajo* posee la cualidad de hacer rayos, truenos y relámpagos, y le transmitió tal poder a su hijo. En la narración se percibe a la divinidad *Catequil* como principio dinámico, mientras que *Atagajo* se podría considerar como el lejano creador. En común con el mito de *Huarocharí*, explica el investigador Nikolay Rakutz, se aprecia la creación de los dioses a través de huevos, y la aniquilación de las poblaciones; pero no halla semejanza a la mitología inca o del altiplano. En cambio, hemos observado que existen una serie de características, como las armas que porta la deidad, las advocaciones, su ubicación o sus poderes, similares a las

características narradas en el mito de *Huaro chirí*. Estos puntos se analizarán en la conclusión del capítulo.

.- Mito de *Pachacamac*, Fray Antonio de Calancha.

De esta narración hemos destacado algunas ideas. *Pachacamac* crío a la primera pareja que habitó el *kay pacha*, pero éstos no tenían que comer. El hombre murió, y la mujer suplicó al sol que la ayudase, y éste la fecundó. *Pachacamac* mató al hijo de estos y lo despedazó. De sus dientes germinó el maíz, de las costillas y huesos la yuca, de la carne el pepino. Hemos elegido esta parte de la narración porque es un claro ejemplo, como explicaremos, del concepto de sacrificio entendido éste como generador de una nueva vida, y ritual indispensable para la sustentación de la comunidad. Además, los hombres que habían sido creados por la deidad son convertidos en monos. Dato que nos parece muy curioso es que hemos advertido que el simio sólo es mencionado en las primeras crónicas (Gutiérrez de Santa Clara, 1963:L.III, Cap. LVI; apéndice de Bataillon, Marcel; 1963: 22-23 que reproduce parte del texto de Agustín de Zarate). Si no es por las cerámicas que lo ilustran, y por estas primeras recopilaciones, parece que no hubiese existido el simio como divinidad.

.- La creación según el padre Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo mundo*.

En los textos del padre Bernabé Cobo⁷⁰, encontramos una serie de narraciones que son bastante interesantes. La primera narra los tiempos primigenios como un acontecimiento que empezó con los incas, éstos, elegidos como gobernantes, emigran desde la laguna Titicaca hasta *Pacaritambo*. En el mito la laguna es el mar primigenio que fue acariciado por los rayos del sol, tras milenios de oscuridad. Se perciben dos fuerzas opuestas, el agua y el fuego, como agentes encontrados que mantienen la creación. El sol se ocupa en este escenario de marcar el renacer de una nueva fase. Así, entendido el cuerpo del agua como fluido de la “placenta cósmica”, que acaba de causar una nueva vida, los incas destacan como los hijos primigenios de ésta creación. Las

⁷⁰ Cobo, Bernabé; 1956: 14 y sig.

características halladas en el texto nos hacen pensar que el mito está al servicio del poder real incaico, además, las deidades son aquellas manifestaciones que sostenían el poder del monarca, por lo tanto se percibe una amalgama de doctrinas heredadas de tiempos anteriores. En este caso, y otros muchos, el mito conlleva conceptos panandinos de poder y de herencia. La figura de *Manco Capac*, por ejemplo, se presenta como el nuevo poder que gobernará la tierra elegida, el núcleo del mundo, donde las fuerzas del universo convergen para desarrollar la vida con óptimos beneficios. Cuando éste llegó a lo que será el futuro “ombligo del mundo”, a Cuzco, las gentes pensaron que era hijo de una deidad, pues aparecía resplandeciente como *Inti*, “...hacia estirar dos planchas de plata muy delgadas y bruñidas, se puso la una en los pechos y la otra en las espaldas y una diadema de los mismo en la cabeza...” (Cobo, Bernabé; 1956:62). De esta manera *Manco Capac* se legitima como hijo del Sol. *Manco Capac* desarrolla una serie de trabajos que marcan la conducta arquetípica que más tarde seguirán los gobernantes y las comunidades: labrar, gobernar, educar, etc. Por otro lado, el principio femenino, que marca las conductas arquetípicas de las mujeres, es *Mama Ocllo* que se encarga de enseñar a las mujeres: a tejer, a cocinar, etc.

El siguiente texto que recopiló el padre Bernabé Cobo trata de los hermanos *Ayar*. Tras el Diluvio, donde perecieron todos los hombres, salieron de una cueva, “... por una ventana de piedra, que esta en la boca o respiradero de la dicha cueva...” (Cobo, Bernabé, 1956:62) cuatro hermanos: *Manco Capac*, *Ayar Cachi*, *Ayar Uche*, *Ayar Manco*, y cuatro hermanas, *Mama Huaco*, *Mama Ocllo*, *Mama Ragua* y *Mama Cura* (Cobo, Bernabé; 1956:62 y sig). Éstos se establecieron en la tierra gracias al Hacedor del Mundo que los repartió por las cavernas de la tierra, siendo arrojados en *Pacaritambo*. Los conductos subterráneos de la *Pachamama* fueron utilizados para salir y establecer la humanidad presente, parida por ésta. Los hermanos se dirigieron hacia el Cuzco con las semillas del maíz y otros mantenimientos; las plantas que ayudan al desarrollo de la comunidad. El hermano mayor, *Manco Capac*, tiró una honda con cuatro piedras hacia las cuatro partes del mundo. Característica que interpretamos como el establecimiento de los cuatro rumbos del *Tahuantinsuyu*, mas el centro. Espacio que forma el personaje, es decir, una segmentación geográfica-cósmica.

Sobre la misma narración, Juan de Santa Cruz Pachacuti escribió que estos hermanos no fueron cuatro, sino siete (Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968:283). *Ayar Uchu*, explica, tras las averiguaciones de Francisco de Toledo, se entendió como una figura de caudillo o *sinchi* de las poblaciones que habitaban el valle antes que *Manco Capac*. De esta manera, explicaba el autor, *Ayar Uchu* fue el tronco del linaje de los *Allcahuizas*. Éstos, junto a las naciones de *Quizco* y *Sahuasiray*, formaron el núcleo que posteriormente fue la ciudad de Cuzco (Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968:284).

La tercera narración, que recogió el padre Bernabé Cobo sobre la creación del mundo, relata que los primeros pobladores, tras el diluvio, fueron ocho hermanos. El primero al convertirse en piedra fue adorado y en su lugar se estableció la ciudad de Cuzco (Cobo, Bernabé; 1956:73).

La cuarta narración que el cronista recopiló explica que *Ticci Viracocha Pachayachachic* formó todo lo creado en *Tiahuanacu*; principalmente el Sol y la Luna (Cobo, Bernabé; 1956:76). El Hacedor ordenó el universo existente; así al sol lo elevó hacia el cielo, al *hanan pacha*, junto con la Luna. Los hombres fueron repartidos, por los conductos subterráneos de la *Pacha Mama*, según la ubicación que el Hacedor elegía y posiblemente, como explicaremos.

La quinta narración explica que dos hermanos se salvan del diluvio, éstos auxiliados por dos guacamayas. De la unión de estos hombres y las guacamayas proceden los cañaris⁷¹ (Cobo, Bernabé; 1956:82). Como se aprecia es un mito de creación que posee animales procedentes de un ecosistema selvícola. En las regiones boscosas existen diversos mitos donde la unión de un hombre y un animal gesta la humanidad actual.

Otra de las narraciones explica que en Cuzco, en *Ancasmarcha*, una llama le aconsejó al pastor que se marchase a lo más alto de la montaña, pues, se acercaba un gran cataclismo. Nos interesa esta parte porque es un periodo en el cual se entendía que los animales se podían comunicar con los hombres. La creación mantenía una unión comunicativa, que más tarde se disolvió (Cobo, Bernabé; 1956:87).

⁷¹ Antiguos pobladores de las provincias de Azuay y Cañar, Ecuador.

Como se puede observar, existen bastantes conceptos que mantienen un nexo común con los extractos elegidos en la investigación. Al final del capítulo explicaremos con más detalle estas propuestas.

.- Mito creación, Pablo José de Arriaga.

Los de *Guacho* y *Begueta*, explica Pablo José de Arriaga, tenían entendido que el Sol había bajado a la tierra para poner dos huevos. Uno de oro, de donde proceden los curacas y los caciques, y el otro de plata de donde procede el resto de la población (Arriaga, Pablo José de; 1968:220).

.- Mitos sobre Con y Pachacamac.

Sobre la creación, y su vinculación con las divinidades *Con* y *Pachacamac*, hemos elegido algunas partes de las crónicas recopiladas durante la colonia por Gutiérrez de Santa Clara, Francisco López de Gomara, Agustín de Zárate y la Carta Annuaria de los Jesuitas. En las conclusiones interpretaremos algunas de las características más notables sobre la información elegida.

1.- Gutiérrez de Santa Clara [1544-1548].

“...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Cons, el cual formó el cielo, sol, la luna, estrellas y la tierra, con todos los animales y lo demás que hay en ella, que fue tan solamente con el pensamiento..., y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras. Y que después desto se fue a la mar y que anduvo a pie enjuto sobre ella, y sobre los ríos y que crió todos los peces que hay, con sola su palabra, y que hizo otras cosas maravillosas, y que después se fue desta tierra y se subió al cielo. Decían más estos indios, que dende a mucho tiempo y a muchos años y siglos vino a la tierra un otro dios más poderoso que Cons, llamado Pacha cama, que quiere decir: «Hacedor del mundo, o reformador», y que destruyó con fuego y agua todo lo hecho y criado por el dios Cons, y que los indios que había los convirtió en simios y monas y los envió a vivir a los Andes (Selva) y a los valles que hay por allí....Y que después de destruidas estas tierras, dicen los indios que el dios *Pachacama*, como poderoso en todas las cosas y por otra parte

misericordioso, las tornó a reformar y a mundificar, y que crió de nuevo otros indios y muchas indias bien hermosas, ... A los unos hizo poblar la serranía, ... y a los otros mandó poblar los llanos de la marina,.... Salidos fuera de estos valles lo quemó todo el fuego y que la ceniza se tornó después en arena, y que después de hechas estas cosas, con otras muchas, dicen que [*Pachacama*] se tornó al cielo...” (Gutiérrez de Santa Clara; 1963: L.III, Cap. LVI).

2.- Francisco López de Gomara.

“Dicen que a los comienzos del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero, y acortaba el camino bajando las sierras y alzando los valles solamente con la voluntad y su palabra, como hijo del Sol, que decía ser. Llenó la Tierra de hombres y mujeres que crió, y les dio mucha fruta y pan, con las demás cosas necesarias a la vida. Pero, sin embargo, enojado por lo que algunos le hicieron, volvió la buena tierra que les había dado en arenales secos y estériles, como son los de la costa, y les quitó la lluvia, pues nunca más desde entonces volvió a llover allí. Les dejó solamente los ríos, por piedad, para que se mantuviesen con regadío y trabajo. Sobrevino *Pachacama*, hijo también del Sol y la Luna, que significa criador, y desterró a Con, y convirtió sus hombres en gatos, por lo cual algunos negros tienen gesto de tales; tras de lo cual crió él de nuevo a hombres y mujeres como son ahora, y los proveyó de cuantas cosas tienen. Por agradecimiento a tales mercedes le tomaron por dios, y por tal lo tuvieron y honraron en *Pachacama*, hasta que los cristianos lo arrojaron de allí, de lo que mucho se sorprendían...” (López de Gomara, Francisco; 1985:184-185).

3.- Agustín de Zárate, 1555 (Reproducido del apéndice del artículo «Zarate ou Lozano» de Marcel Bataillon. Revista *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et luso*, Universidad Toulouse, Francia 1963, pág. 22 y 23).

“...Como los Indios no tengan escritura (según es dicho), no saben el origen de su creación ni el fin que tuvo el mundo en el diluvio como ello pasó, sino, añadiendo y componiendo en cada siglo lo que a cada uno le parecía, dicen que de la parte del Septentrion vino un hombre que no tenía hueso ni coyuntura, y que cuando caminaba acortaba o alargaba el camino a su voluntad, y levantaba y abaxaba las sierras, y que éste crió los Indios que en aquel tiempo avía, y que, por enojo que le hicieron los Indios de los llanos, les convirtió toda la tierra en arenales, y mandó que no lloviese allí, más de que les embió los ríos, con cuya agua y riego se sustentassen. Este dezían que se llamaba Con, y que era hijo del Sol y de la Luna, y lo tenían y adoraban por Dios, y mantenía con yervas y frutas silvestres las gentes que crió, hasta que de la parte del Mediodía vino otro hombre más poderoso que

se llamava Pachacama, que quiere dezir criador, que también era hijo del Sol y de la Luna, y que con su venida desapareció Con. Y quedando aquellas gentes sin capitán, Pachacama les convirtió en aves, y en monos, y gatos, y ossos, y leones, y papagayos, y otras aves que andan por aquella tierra y que éste crió los Indios que agora son, y dio industria para labrar la tierra y árboles, y le tenían por Dios y todos los principales que en la tierra morían se iban a enterrar [fol. 19.v] a la provincia que de su nombre se llamó Pachamaca [sic], donde él residía, que es quatro leguas de la ciudad de los Reyes, y que duró Pachamaca [sic] muchas edades, hasta que los Christianos llegaron al Perú, que entonces nunca más pareció, por donde se cree que devía de ser algún demonio que les hazía entender todas estas vanidades”(en Bataillon, Marcel;1963: 22-23)

4.- Carta Annua de los Jesuitas 1617 (Arch. Societatis Jesu, Roma, *Peruana Letterae annuae*, T. III. Perú 14, fol 54 54v; recopilado por Pierre Duviols 1983).

“Por ser grande el numero de guacas y se yba descubriendo pregunto el visitador en algunos pueblos de origen dellas y dixeronle una historia que, aunque es ridicula, la pondré aquí: Dicen ser traddicion entre ellos que en tiempo antiguo ubo una grande seca y falta de comida en esta tierra y que en ellas salio una vieja al campo a buscar algunas raizes que comer y estandolas buscando con muchas lagrimas bajo del cielo el sol y preguntandoles la causa de su llanto le prometio facil remedio y le mando se ynclinasse como de antes estaba cogiendo sus rayzes. Hizolo ella y el salto por encima della como quien juega al juego de los officios y deste salto quedo preñada y al cabo de quatro dias pario un hijo. Apenas avia parado quando luego llego alli Pachacama (que es una guaca muy célebre y muy comun en este reino, y esta a quatro leguas de Lima junto al mar a la parte del Zur; el qual despedaço el muchacho a vista de la madre y le dio los dientes como semilla de mais, los güesos para semilla de yerbas y camotes y la carne para semilla de pepinos y otras frutas y desde entonces aca dizen no aver avido falta de estas cosas. Fuesse el Pachacama y volvio el sol y hallando a la madre desconsolada por muerte de su hijo hizo que del ombligo que el habia enterrado en cierto lugar saliesse otro muchacho hermoso a quien llamo unos dizen Vichama, otros Villama. Desde quantan que andubo peregrino muchos años y visto todo el mundo y que en el ynterin el Pachacama mato a su madre y hecha pedaços la dio a comer a condores y gallinazos. Buelto Bichama de su peregrinacion y saviendo lo succedido, busco y junto los güesos de su madre y consolo decirle: —Madre lavantate, la resuscito: pero queriendo vengar su muerte y no pudiendo hazerlo en el Pachacama que ya se avia huido por la mar al lugar donde oy esta executo su colera y enojo en los curachas [curacas] y en el resto de los yndios. A los curacas principales convirtio en piedras que fuessen guacas adoradas como dioses y a los yndios plebleios en piedras ordinarias y por que no quedasse sin yndios la tierra caieron del cielo tres buebos, uno de oro de que proceden los

curacas y principales otro de plata de que sus mujeres y otro de que proceden los yndios plebeyos” (*Peruana Letterae annuae*, T. III. Peru 14, fol 54 54v)

5.- Vaca de Castro. Biblioteca Nacional de Madrid. Manuscrito 2010

Por lo general, es bastante extraño encontrar alusiones a la “pareja de viejos” aquí mencionada, que interpretamos como la pareja fundadora del tiempo pasado, razón por la cual hemos elegido esta parte del manuscrito consultado. Se aprecia, al igual que en *Huarochirí*, que el sol fecunda con el rayo o resplandor. Y que la casa, a modo de vientre o útero materno, engendra a *Manco Capac*, entre otras muchas cosas. De las averiguaciones realizadas entre los *quipucamayos*, por Vaca de Castro, hemos transcrito el siguiente extracto:

“...mango capac primer inga abia sido hijo del sol y salido por una ventana de una cassa y engendrado por el rrayo o resplandor del sol que entraba por el resquicio de la ventana o cóncavo dela pared y peña a donde estaba formada lacassa del fingimiento y que desde alli por mandado del sol su padre salio y fue a los altos de una serranía...y llebo consigo uno de los dos viejos quel uno dellos le avia criado los quales heran tenido en gran veneración como sacerdotes así mesmo llebaron un ydolo de piedra de figura de hombre y diez o doze indios con sus mugeres...” (Mss 2010. fol. 46v.B. N. M).

I.2 RELATOS ACTUALES.⁷²

.- Mito recogido en la sierra de Cajamarca por la investigadora Ana de la Torre.

Para poder observar la pervivencia de ciertos aspectos que posee la cosmovisión andina hemos resumido un mito sobre la creación que la investigadora Ana de la Torre recopiló en la Sierra de Cajamarca. El mito narra como dos hermanos, en el inicio del mundo presente, logran escapar del tiempo pasado, *viejakuna*, el cual estaba terminando. El tiempo *viejakuna* es personificado por una anciana antropófaga, abuela paterna de estos niños. Éstos logran salvarse y subir al cielo donde se convierten en el sol y la luna (De la Torre, 1994:87). La anciana muere y de su sacrificio nacen las plantas silvestres. Si bien de los sacrificios de las divinidades nacen los alimentos, como se aprecia en otros mitos, en este caso la divinidad se percibe como un espíritu terrestre, así, las plantas que brotan del cuerpo de la anciana son plantas silvestres, que pertenecen al ámbito del *Hurin pacha*, de lo salvaje (De la Torre, 1994:89). Estas características las analizaremos en otro capítulo.

⁷² Los relatos actuales, Herminia Terron de Bellomo, tienen sus raíces en la cultura andina originaria. El análisis de éstos, explica la investigadora, permite restablecer la relación existente entre la tradición oral andina y su correlato mítico, como esbozo de la sociedad que los produjo. A lo largo de la historia se van produciendo nuevos mensajes acordes a los cambios socio-históricos. La investigadora comprende que esto no es una ruptura con el texto de partida, sino nuevos registros del mismo texto, versión del texto inicial (Terron Bellomo, Herminia; 2001:95-97)

I.3 CONCLUSIONES SOBRE LAS RECOPILACIONES ANALIZADAS.

Algunas de las conclusiones que hemos podido observar, tras leer las recopilaciones realizadas por los cronistas, es que la creación del mundo, en la cosmovisión andina, se percibió establecida en varias etapas⁷³: la primera etapa es la el caos, periodo en el que predomina el tiempo salvaje; adjunto a una serie de características que analizaremos en otro capítulo. Posteriormente, este periodo es vencido por una nueva potencia que se presenta como fuerza ubicada en el *hanan pacha*. Algunos textos indican el cinco como el número elegido para “ejemplificar” la Creación, reacuérdese el texto de *Huaruchirí* (Ávila, Francisco de; 1975:35) o el mito del cronista Bendiel de Salazar (en Duviols, Pierre; 1977:427 y sig.). El recorrido, por decirlo así, que posee la creación, la proto-historia que da origen a la Creación quinta, se presenta con secuencias de oscuridad⁷⁴-luz; caracterizadas por unas determinadas cualidades intrínsecas. Así, se aprecia en el relato mítico un tiempo blando, oscuro, como diría Sarmiento de Gamboa, “... en el cual [el criador] crió el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas...y vivían en la oscuridad...” (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:209)

⁷³ La historiografía de los años setenta pretendió ligar las edades míticas con realidades de la historia. Hemos elegido el análisis de Rafael Girard para ejemplificar este tipo de estudios. Para Rafael Girard las edades míticas establecen el nivel cultural de los pueblos agricultores, el cual es directamente proporcional al número de ciclos étnicos que configuran en su mitología (Girard, Rafael; 1976:1692).

Resume las edades de los ciclos míticos centro-andinos en:

1ª edad. La tierra estaba habitada por animales feroces, y las gentes de la aurora de la humanidad ahuyentaron estas fieras. Son primitivos de vida nómada, no poseen casas y habitan dentro de las cuevas. Su economía se basa en la caza y recolección. En esta época, explica el autor, el cosmos se percibe con dos dimensiones: cielo-tierra (Girard, Rafael; 1976:1698).

2ª edad: Se inicia la vida sedentaria y agrícola. Aparecen las primeras viviendas, y gracias a la sedentarización se aprecia un incremento demográfico. La economía se apoya en la agricultura, por lo tanto, las divinidades más adoradas son los dioses de la fertilidad. El universo se percibe con tres dimensiones: cielo-tierra-inframundo (Girard, Rafael; 1976:1699).

3ª edad: comienza la explotación de los recursos naturales, y la domesticación de los animales. Hay un ascenso de la población y del territorio. Se aprecia igualmente una mayor organización social. Se realizan obras de infraestructuras, los caminos, acequias, etc. Aparece la metalurgia. Se realizan ciertos progresos con la adquisición de nuevas plantas alimenticias. Es un periodo de migraciones, el periodo formativo (Girard, Rafael; 1976:1699).

4ª edad: Las luchas territoriales se acentúan entre los diferentes asentamientos. Es un periodo de inestabilidad social, razón por la cual las casas se construyen en lugares altos y con fortificaciones para la seguridad (Girard, Rafael; 1976:1700)

⁷⁴ Sobre este aspecto Alfredo López Austin ha escrito que durante el periodo de oscuridad “... participan seres divinos en calidad de gérmenes de las criaturas...” (López Austin, Alfredo; 1997:35). En el área andina observamos esta idea de forma similar.

La información analizada nos hace pensar, posiblemente, en una creación en la cual cierta deidad se percibe como único ser creador, pero con diferentes aspectos que lo caracterizan. Normalmente éstos vienen presentados por los hijos de la divinidad, así, están los tres hijos de *Atagaju* (San Pedro, Fray Juan de, 1992:161), de *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:53), de *Libiac* (en Duviols, Pierre; 1977: 432), etc. El número varía unas veces los textos se refieren a cuatro hijos y otras veces a 5 hijos. Hemos advertido que todos y uno son un mismo ser, con caracteres diferentes; probablemente advocaciones de la divinidad. Esta idea, opinamos, parece enfatizar que si bien la creación es ordenada por una sola deidad, ésta debe combinar ciertos rasgos que se presentan desiguales, si bien con un núcleo germinativo similar. Es decir, el universo es una creación compleja, desigual pero que comienza desde un núcleo que, por decirlo así, se va segmentando y caracterizando. De esta manera se concibe un universo formado por una energía, que se combina y adapta a ciertas formas o aspectos de lo creado. Además, estos rasgos, caracterizados por los hijos - sirvientes de la deidad, surgen para guardar y vigilar las regiones del universo: el norte, el sur, este, oeste y centro (Ávila, Francisco de; 1975:53; Cobo, Bernabé; 1956: 65). Comprendemos que se aprecia cierta continuidad entre las segmentaciones de lo Creado y las advocaciones de la divinidad. Se podría considerar una relación de los rumbos con éstas, pero, lamentablemente carecemos de datos que nos ayuden a contrastar la información. Consideramos, con ciertas limitaciones, que el universo es una gran formación mono-nuclear que se transforma, o trasmuta, en pequeñas parcelas que aparentan cierta ambigüedad las unas con las otras. Éstas, en cierta medida, guardan un equilibrio.

En los temas examinados, y en los extractos de los mitos elegidos, se puede advertir que la evolución de la narración es la misma, un joven, o una pareja, aparece frente a un periodo caduco, representado por un espíritu terrestre (Peruana Letterae annuae, TII. Peru 14, fol54 54 v; en Duviols Pierre 1983; De la Torre, Ana; 1994:87). Esta base común, además de las hazañas culturales (Ávila, Francisco de; 1975:39 y sig.) que ocurren en los mitos, fue la que más tarde heredaron los incas, como se aprecia en los textos de Vaca de

Castro (Mss2010.fol.46v.B.N.M), por ejemplo. Quizás, en cierto modo, existió un concepto panandino de creación, aunque éste varía según la región analizada.

En casi todos los textos analizados hemos observado que la creación pone fin al periodo de tinieblas y caos, todo comienza a surgir mediante un ritmo que va marcando la fuerza organizadora. Mediante la intervención de una potencia, en el caso inca *Inti*, se establece el orden y la luz (Cobo, Bernabé; 1956: 14 y sig). Se aprecia igualmente, en las narraciones, que tras una primera intervención divina que ordenó las aguas y la oscuridad, se describe una segunda intervención, de *Pariacaca*, *Viracocha*, *Cuniraya* (Ávila, Francisco de; 1975:42). Éstos son las divinidades que intervienen como ordenadoras del caos que forma la primera potencia (Ávila, Francisco de; 1975:15). Se manifiesta, por lo tanto, la programación de las cosas por épocas, primero se ordenan los “elementos primarios”, agua, tierra y oscuridad (Ávila, Francisco de; 1975:31); y posteriormente los “elementos desencadenantes” del nuevo orden, el más importante, el Sol. Así, se podría distinguir entre: nada, caos y ordenamiento. A su vez, esta creación implicó cierto sacrificio, así, se entiende que el orden y la vida nacen del caos y de la muerte. (Peruana Letterae annuae, T.II. Perú 14, fol 54 54v; en Duviols, Pierre, 1983)

El principio organizador se manifiesta a través del soplo, el espíritu y la palabra, como hemos visto (Ávila, Francisco de; 1975:38). En cuanto a la palabra Edwar Sapir concibió el lenguaje como “...representación simbólica de la experiencia sensible...”, que impone al hablante una manera específica de ver e interpretar el mundo (Sapir, Edwar; 1921). Los datos analizados nos hacen pensar que el cosmos es el arquetipo de toda situación creadora, es una obra divina. Consecuentemente, todo lo que participa del cosmos es sagrado. En el texto de *Huarochirí*, por ejemplo, entendemos que la “actividad primera” la realizó una divinidad que se halla en el Universo Lejano, entendido éste como el nivel del cosmos más alto. La divinidad creó a la humanidad con el fluido vital que emana de las zonas celestiales (Ávila, Francisco; 1975: 106). Posteriormente aparece una pareja creadora, *Manco Capac* y *Mama Ocllo*; *Cuniraya* y *Cavillaca*, los hermanos *ayar*, etc. Los elementos que aparecen en

el texto confluyen en una dinámica que representa la Creación y el Creador como un molde que imprime los actos futuros; de alguna manera hemos observado que se van mostrando en las narraciones formas prototípicas de vida-muerte; además de otras y varias características.

Como hemos explicado entendemos que, posiblemente, algunos conceptos utilizados en las narraciones míticas nacieron en los Andes en periodos muy tempranos⁷⁵. Golte Jürgen escribió que en el arte narrativo moche⁷⁶ IV y V aparecen rasgos diferentes, se aprecia el surgimiento de un nuevo discurso que se expresa con una complejidad simbólica en el ciclo mítico de las escenas narradas. Principalmente, durante esta época se descubre una lucha entre dos personajes, una divinidad diurna, (Dios F, junto a una representación animal, el cóndor) y dos divinidades nocturnas (la Luna, reina del mar, y una representación animal, el búho). Como veremos, esta sistematización bipolar del universo marcada por la luz y la oscuridad, junto a los seres ubicados en su plano, se representa en todo el territorio andino desde, de forma más clara, el periodo formativo o preclásico.

Por otra parte, sobre la iconografía mochica Marie Hocquengheim ha destacado tres grandes escenarios en los cuales se desarrolla la trama mítica:

“Un mundo fabuloso”, en el cual actúan seres míticos, personajes antropomorfos con atributos de felino y de ofidio (Hocquengheim, Marie; 1997:236 y sig.). Este mundo alude, según la autora, al mundo de los antepasados. Es dominado por un ser antropomorfo de carácter masculino, destaca la investigadora, que aparece solo, en el interior de un cerro junto a dos grandes serpientes a los lados (Hocquengheim, Marie; 1997:239). Estos atributos son semejantes a los atributos que caracterizan a la divinidad *Pachacamac* en el texto de *Huarochirí* (Ávila, Francisco de; 1975:30). *Un mundo real* en el cual se desarrolla la vida de los mochicas. Y *otro mundo* en el cual aparecen esqueletos e incursiones al mundo real (Hocquengheim, Marie; 1997:240 y sig.). En cierta medida, estas caracterizaciones, como mostraremos, aparecen en la mitología centro andina con cierta continuidad a lo largo de su historia.

⁷⁵ Consultar anexo II: *Construcción de una cosmovisión: antecedentes*.

⁷⁶ Intermedio temprano.

Indistintamente de que el sol, *Inti*, fuese adquirido por los incas como emblema de su dinastía, el sol representa el renacimiento de un nuevo periodo, es el gran marcador, junto con la luna, del tiempo presente. Por otro lado, los animales se dividen y se ordenan, pero la actividad social del hombre se expresa mediante el don de la palabra que le otorga el Hacedor, *Viracocha*. Los diluvios, o catástrofes que marcan el fin de un periodo y el inicio de otro, se perciben en los textos decididos por una conciencia superior.

Los textos matizan, en cierta medida, la composición de los seres que intervienen en la narración. Por ejemplo, en el texto de *Huarochirí* los seres son creados a partir de sustancia ligera, ubicada en el “Universo Lejano”, y otra pesada, la quinua⁷⁷ (Ávila, Francisco de; 1975: 106,119). De igual modo existen formas de vida ligeras, como las divinidades del *hanan pacha* (López de Gomara, Francisco, 1985:184), y formas de vida “pesadas”, las criaturas que habitan el *Kay pacha*. Así, la creación, tras los prototipos dictados en estas narraciones, a su vez, está conformada por una reunión, no sabemos si equilibrada o no-equilibrada, de dos clases de fluidos cuya característica es que se conforman en el ser.

Los datos apuntan a comprender dos aspectos básicos. El aspecto cálido-luminoso-alto-masculino-vivo, frente al aspecto frío-oscuro-bajo-femenino-y húmedo (recuérdese las características de la batalla que enfrentó a *Pariacaca* frente a *Huallallo Carhuincho* en Ávila, Francisco de; 1975; 51,52 y 53). Quizás, en el *Kay Pacha* las proporciones de éstos fluidos en la materia definirían sus peculiaridades, adjuntas al hombre, por ejemplo, en un espacio-tiempo concreto, en su nacimiento como recreación del acto primigenio. Pero este aspecto lo explicaremos detenidamente en el capítulo sobre el *Kay Pacha*.

Los textos nos hacen pensar que, posiblemente, la sustancia divina se concibiese como núcleo germinativo que se separa en dos grandes espacios, el cielo y la tierra. Éstos, a su vez, de algún modo se complementan para recrear la vida. De alguna manera esta composición binaria se refleja en la composición de las criaturas. Así, en los mitos de creación toda criatura posee un componente de sustancia ligera, celeste e inframundana, similar al concepto de alma que determinaba las características esenciales de la especie a la que

⁷⁷ Planta alimenticia con un alto valor nutritivo. Las flores son hermafroditas.

pertenece en el reino natural (Ávila, Francisco de; 1975:119 y sig; Cieza de León, Pedro; 2000:28). Y parte de materia terrestre.

Los estudios andinos hasta hoy admiten la idea de una división vertical del universo en tres planos. Uno ubicado en la parte superior, el plano celeste, uno intermedio, el plano terrestre y otro en la parte inferior, o región intraterrena. Pero, como explicaremos, hemos hallado indicios que muestran que, quizás, esta división poseía mayor complejidad durante el periodo pre-colonial⁷⁸. En los textos hemos advertido, al igual, un esfuerzo por ubicar los seres en diferentes escenarios, adscritos a unas determinadas características (Ávila, Francisco de; 1975: 27 y sig.). Comprendemos que estos datos son de gran valor porque informan no sólo de aspectos cuantitativos sino cualitativos. Por ejemplo, el halcón es un animal relacionado con el *Hanan pacha*, y se vincula a una serie de características que se perciben desiguales a las características, entorno, y cualidades que posee el zorro o el sapo (Ávila, Francisco de; 1975: 37, 38, 42).

Dentro de esta geometría se halla una estructura horizontal, los rumbos o direcciones del universo, creados en su devenir mítico por el héroe cultural (Cobo, Bernabé; 1956:65; Ávila, Francisco de; 1975:52,53.). Si tenemos en cuenta una lectura rápida de los textos los rumbos del plano horizontal responden a una geometría realizada por la deidad que aparece como el poder dominante, ordenante. Pero los datos analizados nos hacen pensar que, probablemente, existió una comprensión más compleja de la geometría horizontal. Hemos hallado la posibilidad de que esta visión haya estado limitada a un sólo aspecto del cosmos, es decir, sólo se ha tenido en cuenta el aspecto masculino de la geometría horizontal. Sin tener en cuenta que podría haber existido la idea de que esta geometría poseyese ambas particularidades, masculina / femenina (Ávila, Francisco de; 1975:62). Teniendo en cuenta los datos analizados opinamos que existe una posibilidad teórica que engloba no sólo el aspecto masculino del cosmos, sino el femenino; así, surge una geometría que posee cinco direcciones con caracteres masculino- femenino.

Un tema repetido en varios mitos es el sacrificio de una deidad, que conlleva el nacimiento de algún alimento. La idea que hemos destacado es que las divinidades forman parte del alimento de la humanidad, el mundo

⁷⁸ Consultar subcapítulo II.2. El *hanan pacha* y las divinidades celestes.

entero es el resultado de un sacrificio de las divinidades. Un claro ejemplo es el mito aimará de Copacabana, divinidad relacionada con el agua, con el lago Titicaca⁷⁹. De nuevo estamos ante dos formas de la composición primaria, cuyo sacrificio presenta una nueva forma. Existen varias narraciones con una simbología parecida, por ejemplo, cuando *Cuniraya* suelta los peces de *Urpaynañca* (Ávila, Francisco de; 1975:32); o en otro caso cuando el hijo del sol es sacrificado y de él nacen las plantas comestibles, (Peruana Letterae annuae, T.II. Perú 14, fol 54 54v; en Duviols, Pierre, 1983), etc. En cierta medida, las divinidades forman parte de la cadena alimenticia. Gracias al sacrificio de éstas, de su propio ser, se forma el sustento de la comunidad. Entendemos que la divinidad como tal conforma el ser humano, lo alimenta, pero no desde un plano espiritual mediante una conformación anímica, sino, además, con parte de sustancia material que compone al propio ser sagrado. De esta manera se muestra claramente los dos aspectos principales que posee la divinidad central en las narraciones: su advocación celeste y su advocación terrestre, extensible ésta, a su vez, en advocaciones caracterizadas.

Otra de las características que más nos ha llamado la atención es que el vínculo que une a los seres creados con las fuerzas sagradas es el ritual. Las normas establecidas en estos tiempos, los arquetipos de vida- muerte presentan formas sagradas del pasado que se mantienen por medio del ritual; vínculo sagrado (Ávila, Francisco de; 1975:56). El ritual fue uno de los vínculos más fuertes por el cual mantenían contacto los vivos con su historia pasada. Este “...parentesco espiritual...”⁸⁰ representó la ligadura principal entre los diferentes aspectos del universo, como explicaremos.

El gobernante, el inca, aparenta ser el elegido para controlar los rituales entre la población y las entidades sagradas. Transgredir los dictámenes sagrados, mantenidos con el ritual, como la desobediencia, como vemos en los textos coloniales, representaba algo más que una trasgresión, “...es una

⁷⁹ Esta divinidad estaba acompañada por dos peces, de sexo femenino, con los cuales pecó *Tunupa*. Tras ser martirizado en el lago, *Tunupa* muere y su cuerpo es arrojado al agua, suceso por el cual se abre la tierra formando Desaguadero. *Tunupa*, que representa el fuego y el rayo, se enfrenta a Copacabana, que representa el agua (Gisbert, Teresa; 2006:87) (Figura 11).

⁸⁰ Lisi, Francesco Leonardo;1990:131

tentativa de perturbación del concierto universal de las cosas que pueden afectar al régimen de las lluvias...el castigo adquiere una forma ritual...” (Ribera Dorado, Miguel; 1986:32). Por ejemplo, durante la colonia la condena y ejecución del inca *Atahualpa*⁸¹, posiblemente, supuso más que una ejecución. El acto de cortar la cabeza, como veremos, y el acto de matar al hijo del sol, trastornó en demasía a las poblaciones nativas, pues temían una represalia divina. Esta perturbación del orden pre-colonial, de las normas y leyes dictadas por los antepasados, produjo un profundo malestar entre las poblaciones.

En las narraciones hemos apreciado, igualmente, que los seres son gestados y protegidos por los cerros⁸². Durante el diluvio, por ejemplo, el cerro de *Huillcacoto* protege a los animales y hombres que se salvan; por otra parte es en el cerro de *Condorcoto* lugar donde se sitúa el nacimiento de *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:32-35). Pero aparecen dos aspectos del cerro, el cerro-alto, donde se ubica el nacimiento de *Pariacaca* o la salvación de un determinado sector de la población afectada por el Diluvio; y el cerro-interior que alberga los poderes intra-terrenos (Ávila, Francisco de; 1975: 31-101). Estas secciones, de alguna manera, comprenden una geometría del cerro que adquiere características definitorias de gran utilidad para la presente investigación. Por ejemplo, el investigador Pierre Duviols relaciona la divinidad atmosférica con el puma y los cerros como habitáculos terrestres de la divinidad.

⁸¹ “...estando por cortarle la cabeza, desengañando a la multitud de indios que con gran sentimiento estaban presentes a su muerte de los siervos y tiranía en que dichos avian tendido el y sus antepasados, persuadiéndoles a que creyesen en dios...” (A.G.I, Patronato,192,N2,R14/1/1)

⁸² Dada la importancia que posee el cerro, como entidad divina, en el subcapítulo II.3.c.- Los *apus*, se retomará su estudio.

1.4. LA CREACIÓN

Casi todas las narraciones coinciden en caracterizar el periodo antes de la Creación, del Inicio, como una época en la que predominaba el silencio y la oscuridad. Bernabé Cobo escribió lo siguiente al respecto: "...comenzó el Criador a sacar a luz, y producir todas las cosas, unos creen que de la nada, otros que del barro, y otros que formó los hombres de piedra y los animales y aves de las hojas de los árboles"... "que no tenía coyuntura en todo su cuerpo, que era ligerísimo...que con sola su palabra hacía nacer el maíz y demás legumbres..." (Cobo, Bernabé; 1956:150). Parece como si nada hubiese existido y fuese la palabra la que dio origen, de alguna manera, a lo creado. Gutiérrez de Santa Clara anotó lo siguiente al respecto:

"...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Cons, el cual formó el cielo, sol, la luna, estrellas y la tierra, con todos los animales y lo demás que hay en ella, que fue tan solamente con el pensamiento..., y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras. Y que después de desto se fue a la mar y que anduvo a pie enjuto sobre ella, y sobre los ríos y que crió todos los peces que hay, con sola su palabra,..." (Gutiérrez de Santa Clara; 1963: L.III, Cap. LVI).

Durante el caos⁸³ no existían ni los días, ni las estaciones, todo era noche; predominaba la no-delimitación del tiempo. De igual forma no existía una ordenación de las especies, los lugares, las regiones, etc. Pero, gracias a una fuerza creadora organizadora se formó la creación, el orden, el establecimiento del tiempo; a través, principalmente, del verbo del Ordenador. El tiempo material, computable, se constituyó a través del movimiento, en la bóveda celeste, del Sol y de la Luna. Glauco Torres Fernández de Córdoba anotó lo siguiente: "... i salido de allí, se fue a un sitio junto á la Laguna, donde ora está un Pueblo, llamado Tiaguanacu, a do luego que llegó con su Gente, hizo en un instante el Sol, i el Día; el cual mandó que con su veloz movimiento rodeáse i diese vuelta a todo el Mundo. Luego hizo la Luna, planetas y

⁸³ Por ejemplo, para los panoa (cashinawa) de Brasil antes de la Creación "*...el sol, la mañana y la noche estaban escondidos en agujeros...*" (Núñez Jiménez, Antonio; 1962:33). El nexo común que hallamos en las narraciones es el concepto de ausencia del astro Solar, el predominio de oscuridad en un periodo pasado. Esto parece ser una constante entre diversas culturas sur americanas.

Estrellas,..." (Diccionario de Glauco Torres Fernández de Córdoba; citado en Torres, C., William: 2000: 8). De estas lecturas deducimos que en el *kay pacha* se entendía el tiempo, determinado por los astros, pero, nos hemos preguntado cómo aparece el tiempo en el *hanan Pacha*, o en el *hurin pacha*. Nos hemos cuestionado si existía el concepto extendido de periodos temporales en las otras segmentaciones del universo, que el Ordenador clasifica, o por el contrario no existían periodos computarizados.

Durante el análisis comprendimos que, quizás, la cosmovisión centro andina entendía una primera división que determinó, en cierta medida, la ubicación de las potencias que rigen el cosmos. El cielo, con sus cualidades correspondientes, la tierra con las suyas y la región inframundana. Además, tras este primer ordenamiento se creó el sol, para marcar las pautas espacio-temporales que regirían la vida en el plano terrestre. Posteriormente, gracias a una segunda gran intervención, los seres creados pueden habitar el cosmos.

Como idea general en las narraciones se hace alusión a una gran catástrofe originada por el agua; ésta marca el fin de un periodo y el inicio de otro (Molina, Cristóbal; 1989:57). Tras desaparecer las aguas de la inundación, la primera tierra que se descubrió fue la isla del Titicaca. Pedro Cieza de León anotó lo siguiente al respecto: "... porque afirman que tuvieron mucho tiempo sin ver el sol y que, padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes votos e plegarias a los que ellos tenían por dioses, pidiéndoles la lumbre de que carecían; y quedando desta suerte salió de la isla de Titicaca...el sol muy resplandeciente.." (Cieza de León, Pedro; 2000:32). Generalmente, añade el cronista, al Hacedor le llamaban *TiciViracocha*; en el Collao le nombraban *Tuapaca* y en otros lugares Arnauan (Cieza de León, Pedro; 2000:33).

El dato por el cual se presenta al gran Lago como uno de los lugares elegidos para el inicio de un nuevo periodo determina la gran importancia que el cuerpo de agua poseyó. Se exaltan dos elementos principales en la narración la Tierra y el Agua. Entendemos que, posiblemente, el mundo fuese percibido, en la cosmovisión centro-andina, como una pequeña isla de tierra, análoga al entorno del Titicaca, que flota rodeada de una gran masa de agua. De esta manera el hábitat de los seres, el *kay pacha*, se podría haber pensado como un gran ser vivo en gestación, dentro del líquido amniótico (Lozada Pereira, Blithz; 2003:22).

En la sierra, anotó Pedro Cieza de León, y en los llanos, se narraba que del diluvio no escapó nadie, "... si no fueron seis personas que escaparon en una balsa o barca..." (Cieza de León, Pedro; 2000:27). Posiblemente el diluvio se concibió como un gran cataclismo que purificó la tierra provocando la explosión del gran líquido que dio la vida a una nueva creación. En la Biblioteca Nacional de Madrid hemos hallado la siguiente información sobre el Diluvio:

"... creíantambién que llovio tanto un tiempo que se ahogaron los hombres y mujeres menos los que se pudieron librar en las cuevas de algunas altas lomas, y sereno que fue el çielo invaron estos hombres, que quedaron libres, unos perros, que guardavan consigo, a que los trajesen nuevas en las señales de el lodo, y agua, y viendo, que volvían limpios, que injutos, salieron a poblar la tierra. Tambien creáin que el Mundo se a de acavar, pero observaban, que avian de preceder algunos años de esterilidad, y seca, y que el sol, y la luna se avian de perder y así lloravan muçho en los eclipses de estos planetas..." (Cruz, Fray Laureano de la, 1653:p.43.v.Mss.2450, B.N.M).

Al igual que B. Baztán Aguirre opinamos que las aguas en la cosmovisión andina "...desintegran, destruyen las formas, lavan los pecados y generan una situación de paso de caos a cosmos: el destino de las aguas es preceder a la creación..." (Aguirre Baztán, Ángel; 1992:37).

Hemos observado en las narraciones que el lugar de nacimiento de los *ayllus* estaba relacionado con el agua y con la tierra. Por ejemplo, cada vez que un *ayllu* se desplazaba la refundación de éste consistía en llevar agua del antiguo manantial de origen, de su *pacarina*. Por ejemplo, los incas robustecían su presencia en Cuzco cuando traían agua del lago Titicaca, su *pacarina* (Sherbondy, Jenette; 1992: 92). El agua primordial del lago Titicaca se utilizaba para bañar al sucesor del poder, le relación con sus antepasados fundadores, y con la fuente primigenia de creación del universo sagrado centro-andino (Moreno Yáñez, Segundo; 1996:277).

Hemos hallado una gran dificultad para comprender el significado del agua en la cosmovisión andina. Si bien, en los textos el agua se presenta tanto como fuente de vida, como fuente de muerte. Posiblemente existiese una relación muy compleja entre el agua y la geometría del universo. De esta manera el agua podría poseer características masculinas, relacionadas con la lluvia, y características femeninas, relacionadas, por ejemplo, con un lago. Como veremos, esta propuesta puede asociarse con el concepto unido a los

periodos de lluvias y los periodos de secas, cada uno relacionado con lo femenino y lo masculino. En este caso el agua que dio origen a la humanidad, el lago que gestó la vida, se podría relacionar con lo femenino. Así, existiría el agua de las regiones *hanan* y el agua de las regiones *hurin*. Tras analizar los textos hemos advertido la posibilidad de que el Ordenador- Hacedor fuese poseedor de cualidades andróginas, coexistiendo todos los atributos sexuales en la unidad divina, como hemos indicado. De esta manera, quizás, cohabitaban los principios macho - hembra, frío - cálido, de manera intrínseca en el ser primigenio. Esta apreciación, permisiblemente, imprime cualidades bipolares al resto de lo ordenado-segmentado; en este caso al agua.

A los cataclismos ocasionados por el agua, por lo general, sobreviven unos determinados individuos, elegidos en cierto modo: una familia, una pareja hombre- mujer, una anciana, etc. Además, como hemos indicado, aparece la montaña como lugar de salvación. Aunque, Bernabé Cobo escribió al respecto que aquéllos "... se metieron en una caja de atambor..." (Cobo, Bernabé; 1956:151). En la cosmovisión andina apreciamos la idea de que antes de la intervención del Creador⁸⁴ solo había mar y oscuridad, y es con esta primera humanidad el momento en el cual comienzan una serie de periodos míticos. Sobre los primeros pobladores, Fray Laureano de la Cruz escribió lo siguiente: "...dos hijos de el Sol havian causado, que hubo uno que se llamo Con. Los crió primero y luego los destruyo por que le ofendieron y el segundo que se llamava Pachacama los restituyó a su ser, dando a su albedrío las tierras y demás criaturas, que hico para servicio de ellos..." (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.43.v.Mss.2450, B.N.M). Así, en los textos, como se aprecia, existen varias humanidades vinculadas a los periodos o edades que prefijan la historia mítica. Una característica común es hallar humanidades pasadas convertidas en animales, particularidad originada, por lo general, por un castigo divino. Francisco López de Gomara escribió lo siguiente al respecto: "...sobrevino Pachacama, hijo también del Sol y la Luna, que significa criador, y desterró a Con, y convirtió sus hombres en gatos, por lo cual algunos negros tienen gesto de tales; tras de los cual crió él

⁸⁴ En el diccionario de Jesús Lara este periodo es llamado tiempo del *Chauchchu: origen principio; Qöri chaucha pacha: tiempo de los más antiguos antepasados*, sinónimo de *T'ijsi*. Lara, Jesús; 1971:79.

de nuevo a hombres y mujeres como son ahora, y los proveyó de cuantas cosas tienen...” (López de Gomara, Francisco; 1985:184-185). Al respecto en los textos de Gutiérrez de Santa Clara hemos hallado la siguiente información:

“... que destruyó con fuego y agua todo lo hecho y criado por el dios Cons, y que los indios que había los convirtió en simios y monas y los envió a vivir a los Andes (Selva) y a los valles que hay por allí...Y que después de destruidas estas tierras, dicen los indios que el dios Pachacama, como poderoso en todas las cosas y por otra parte misericordioso, las tornó a reformar y a mundificar, y que crió de nuevo otros indios y muchas indias bien hermosas...” (Gutiérrez de Santa Clara; 1963: L.III, Cap. LVI).

El tiempo pasado y una humanidad destruida/trasformada se relacionan, parece, con ciertos animales, y en algunos casos, como veremos, con ciertas plantas. En algunas narraciones el hombre nace, o es parido, por los conductos de la matriz del mundo terrenal cuya apertura, salida o nacimiento se vincula a una cueva, un manantial, etc. Cristóbal de Molina escribió lo siguiente al respecto:

“ ...Y acabado de pintar y hazer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así, a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase; y así dicen que los unos salieron de cuevas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles y otros desatinos desta manera; y que por aver salido y enpeñado a muntiplicar destos lugares y aver sido de allí el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su guaca vestían.” (Molina, Cristóbal de; 1989:51).⁸⁵

Así, en el proceso de creación, desde un mundo nocturno, con la primera salida del sol quedan instalados en el mundo los humanos. El Hacedor es el ordenador del mundo, el que clasifica las cosas otorgándolas identidad,

⁸⁵ De esta manera el Ordenador- Hacedor divide y forma los diferentes grupos humanos conforme a un lugar geográfico, una cueva, una laguna, etc. En la cosmovisión del área mesoamericana, por ejemplo, existe la idea de que el dios creador en su ser se divide en tantos dioses como grupos humanos existían (López Austin, Alfredo; 1997:39). La cita de Cristóbal de Molina nos ha hecho pensar que, quizás, esta percepción hubiese sido semejante en la cosmovisión centro andina.

“...habiendo puesto en orden y concierto todas las cosas por él criadas, dando a cada una el lugar que le tocaba, se subió desde allí al cielo” (Cobo, Bernabé; 1956:150). Por lo tanto, el mito de creación manifiesta una serie de fases, o periodos. Se pasa de un estado de caos y de desorden, a un estado de orden y equilibrio. Pero esta Ordenación requiere una serie de fases, a modo de pruebas, ensayos. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, habla de una primera creación en la que el Ordenador hizo el cielo y la tierra, los dos principios que marcan la división centro andina; y todo lo dejó en plena oscuridad (Betanzos, Juan; 1968: 8). En esta primera intervención no existían ni el fuego, ni los días. Tras la salida, en la gran laguna de Titicaca, del Hacedor, éste hizo el Sol y el día, y al “...sol mandó que anduviese por el curso que anda...” (Betanzos, Juan; 1968: 9 y sig).

Sobre los mitos de creación que, comprenden la simbología de un huevo, hemos advertido que en los andes hay narraciones (*Peruana Letterae annuae*, T. III. Peru 14, fol 54 54v; Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.122.B.N.M). Por ejemplo, entre los Kogi, Colombia, el investigador R. Dolmatoff observó que el universo se percibe como un inmenso huevo. La Madre Universal creó el universo y al primer hombre. Ésta tuvo nueve hijas, y cada una de éstas representaba un tipo de cultivo, tierra negra, tierra arenosa, etc. De igual forma estas tierras formaban una serie de pisos horizontales dentro del huevo cósmico, característica que vincula el autor a una escala de valores (Dolmatoff, Gerardo Reichel; 1992:534-538). El hombre vive en la quinta tierra, la tierra negra, la tierra de en medio. El huevo se entiende como un útero, al igual que la tierra. A su vez, las cavernas y grietas de ésta se conciben como orificios del cuerpo de la Madre. Sus creencias, entiende R. Dolmatoff, se basan en la observación empírica de la naturaleza (Dolmatoff, Gerardo Reichel; 1992:534-538). Al igual que las percepciones del investigador R. Dolmatoff hemos advertido, en la cosmovisión de los Andes peruanos, una afinidad entre la creación del mundo y el huevo. El huevo es, en cierta medida una metáfora genésica del pasado, pero este punto se explicará en el capítulo de la geometría del Universo.

Otro rasgo muy importante, vinculado al huevo, es que existe una característica básica: los huevos poseen variaciones tipológicas que aluden a formas de diferenciar a los individuos. Es decir, para los personajes de alto

rango el huevo es de oro, para las mujeres de plata y para el resto de la población el huevo es común (*Peruana Letterae annuae*, T. III. Peru 14, fol 54 54v). En Guacho y en Begueta, por ejemplo, P. José de Arriaga recopiló una información por la cual las gentes creían que en los tiempos antiguos el Sol descendió a la tierra y puso dos huevos. Uno de éstos era de oro, del cual proceden los curacas y caciques, y el otro era de plata, origen del resto de la comunidad (Arriaga, Pablo José de; 1968: 220). El génesis desde el huevo aparece en numerosas narraciones y conlleva una distinción de sexo y estatus social. Ésta, posiblemente, ejemplifica la placenta del mundo, a partir de la cual, tras su ruptura, surge la gran separación: lo de “arriba”, lo del “medio” y lo de “abajo”. Esta separación, además, conlleva perfiles que denotan un interés por separar las gentes elegidas por la potencia divina que domina el cosmos, las de “arriba”; de las gentes comunes, las de “abajo”. Una forma bipolar *hanan/hurin*, además de otros rasgos que analizaremos de mayor complejidad.

El investigador Eusebio Manga Quispe, basándose en los textos de Gutiérrez de Santa Clara, concibe la creación centro- andina dividida en cuatro venidas. El investigador comprende dos retornos solares, relacionados con el concepto de *hanan*; y dos lunares, relacionados con el concepto de *hurin*. La primera venida pertenece al Sol, así, una divinidad relacionada con el astro creó desde la nada una pareja de hombres, animales y peces, pero olvidó crear las plantas comestibles. El varón se murió de hambre. En la segunda creación el sacrificio del varón se entiende como el abandono del Criador, y la supremacía de las fuerzas del *hurin pacha*, de *hurin*, de las potencias de la Luna. En la tercera venida el dolor de la mujer andina por la muerte del varón es consolado por el sol que fecunda a la mujer con sus rayos. Así, las fuerzas de *hanan* se manifiestan sobre las de *hurin*. En la cuarta venida la divinidad *Pachacamac*, indignada por estos actos, mata al hijo que la mujer tuvo con el sol, y lo despedaza. De su sacrificio nacieron las frutas y las plantas comestibles. En la quinta venida los poderes *hanan* se manifiestan sobre los *hurin*. El sol devuelve la vida a su hijo y lo llamo *Vichama*, *Villama*. En la sexta venida, *Pachacamac* interviene de nuevo en la narración, mata a la madre de *Vichama*, aprovechando la ausencia de éste, y crea a una humanidad diferente. En la séptima venida *Vichama* castiga a *Pachacamac* y convierte a su humanidad en piedras. *Pachacamac* huye introduciéndose en el mar, y

Vichama crea otra humanidad. Pero éstos no saben adorar a las *huacas* por lo que *Vichama* pide auxilio a su padre, el sol, el cual le envía tres huevos. En la octava venida *Pachacamac* crea indios para poblar la costa. En total son cuatro creaciones y ocho enfrentamientos de las fuerzas del Sol y *Pachacamac*. Dos creaciones pertenecen al Sol y dos a *Pachacamac*: la secuencia de intervención es: Sol- *Pachacamac*- Sol- *Pachacamac*.⁸⁶

Sobre los ciclos míticos Olinda Celestino ha escrito que como resultado de una lectura crítica de las fuentes se obtiene dos series cronológicas. En la primera constan datos de la tradición europea-cristiana provenientes del Antiguo Testamento, en la que se incluyen la edad del Padre, la edad del Hijo y una posterior edad del Espíritu Santo. La segunda serie contiene referencias a nombres de edades preincaicas y prehispánicas en las que el tiempo se estructuró en una división quinquupartita, pues los incas, comprende la investigadora, creyeron estar viviendo el quinto mundo. Cada uno de los mundos anteriores había durado mil años, y cada mil años perecía un sol, y resurgía uno nuevo (Celestino, Olinda; 1997:2)

El investigador A. Núñez Jiménez (Núñez Jiménez, A.; 1962: 37 y sig.) escribió un interesante estudio sobre los mitos de creación en Suramérica, y destaca las siguientes características:

1. Origen relativo. El hombre ya existía en otro mundo y llega a la tierra de diferentes maneras.
2. Origen celeste. El hombre procede de la parte superior del mapa conceptual de la cosmovisión que relate el mito.

⁸⁶ El autor opina que la primera creación se produce *ex - nihilo*; a través de la palabra y del pensamiento. No existían las plantas cultivables, y la economía era la de los pueblos de cazadores- recolectores del Paleolítico andino. En la segunda creación *Pachacamac* destruye a la madre de *Vichama* y crea nuevos hombres y mujeres con alimentos cultivables. Lo que clasifica el autor como una referencia al Neolítico andino. En la tercera creación, por la petición de *Vichama* a su padre el sol, la humanidad es creada por tres huevos, y éste expulsó a la humanidad creada por *Pachacamac* hacia la selva. En la cuarta creación *Pachacamac* destruye con agua y fuego a la humanidad, y crea otra. En Manga Quispe, Eusebio, "Lucha de dioses y creaciones humanas en la costa andina", [on line], disponible en la World Wide Web: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQDioses/EMQ_Dioses3.html, 15 junio, 2001. Interpretación que, como hemos recordado, se empezó a desarrollar en los años setenta (Girard, Rafael; 1976:1692). Estas teorías, que interpretaban que las eras míticas y los ciclos de la historia podían acoplarse, poseían cierta correlación, están hoy superadas.

3. Origen subterráneo. Los hombres aparecen de las cuevas u otros orificios del interior de la tierra. Es un acto de creación que manifiesta la idea de que la humanidad fue parida por los diferentes orificios de la Madre Tierra o *Pachamama*. Esta narración es preponderante en la región centro-andina. Se observa a la vez, que existe un principio femenino, junto al principio creador masculino, que realizó el acto de creación. Esta dualidad nos marca, como veremos más adelante, dos aspectos muy importantes de la cosmovisión andina: el aspecto superior-masculino y frío, junto al aspecto inferior- femenino y cálido. Pero son características que iremos viendo detenidamente a lo largo del trabajo.
4. Origen después de un cataclismo: la muerte, el cataclismo que se origina, es acto de un poder sobrenatural, en forma de venganza por alguna falta de la humanidad. Estas manifestaciones del poder, de las regiones celestes, se aprecian en numerosos textos, como puede ser *Huarochirí*.
5. Auténtica creación. El autor opina que la auténtica creación se realiza a través de un creador que utiliza algún material de la zona terrestre: barro, madera, etc. Esta idea es de gran utilidad porque divide a los seres realizados en dos: una caracterización material, dotada por los materiales recogidos para la creación en la tierra; y otra caracterización de lo creado que participa del creador, la parte sagrada (Núñez Jiménez, Antonio; 1962: 39).

Pero, el principal problema que hallamos en esta propuesta es distinguir, en los escritos coloniales, las referencias que se realizan a términos como “parte sagrada”, “Hacedor”, etc. Pues, entendemos que estas percepciones se adaptan, de alguna manera, a los preceptos de la iglesia católica. Por ejemplo, los animales, las piedras, los montes no poseen alma para la religión de los informantes del Viejo Mundo. Todo lo contrario a la cosmovisión andina. Por lo tanto, el concepto de creación andina se ve delimitado y simplificado en muchos de sus aspectos por la ideología de los recopiladores. Esta terminología se analizará con detenimiento, pues arroja una información muy valiosa para el estudio y comprensión de la cosmovisión centro-andina. Las características de los héroes, como *Viracocha*, escribe la investigadora Olinda Celestino, se

vinculan a nociones como *casma*, *camac* o *callpa*, conceptos que se refieren a fuerza vital invisible que anima el universo sagrado, y que es transmitida a los hombres y a las cosas animadas (Celestino, Olinda; 1997:6)

I.4.1.- *El Ordenador/ Hacedor*

En algunos casos las investigaciones centran la cosmovisión andina hacia un monoteísmo, para nosotros, en algunos casos, forzado. Pierre Duviols opina que para entender la idea pre-colonial del “Dios Creador” andino el primer paso de la investigación debe consistir en despojar a aquella divinidad del disfraz cristiano que le pusieron los misioneros (Duviols, Pierre; 1977: 86). Olinda Celestino opina que los investigadores que destacan en sus trabajos a un dios o un héroe civilizador con la calidad de ser supremo, creador, hacedor, etc., no ponen en cuestión las afirmaciones de los cronistas. Es necesario cambiar esta posición, ampliar esta perspectiva y documentarse mejor para reflexionar sobre la influencia española en América durante la colonia (Celestino, Olinda; 1997:5). Indiscutiblemente la doctrina católica, en las campañas de extirpación de idolatría, transformó el concepto de creador andino, rasgo que debemos de tener en cuenta a lo largo del análisis

Si bien existe, como hemos mostrado, una potencia superior, cuyo origen se percibe *ex –nihil*, creemos que esta idea no conlleva la idea de monoteísmo. Es decir, existe una deidad mononuclear que se divide, se expande, por decirlo así, como estratos de la tierra; esta división, en realidad es parte de él. Además, como hemos demostrado, es una deidad andrógina, de rasgos quíntuplos, extensible y compleja. Estas características se alejan bastante de la imagen monoteísta que se mostraba de la “religión” andina pre-colonial. Pero, sus rasgos, opinamos, se complican aún más, cuando se percibe la idea de que, quizás, esta deidad pueda expandirse en cinco advocaciones tanto masculinas como femeninas.

Un rasgo que dificulta el presente análisis es identificar el nombre de la divinidad, o de una advocación suya. Por ejemplo, en la crónica Anónima averiguamos que el Hacedor fue *Illa Tecce*, traducido por el autor como *Luz Eterna* (Anónima; 1968: 56). Polo de Ondegardo en sus averiguaciones apuntó que el Señor Supremo era *Ticci Viracocha*, “... *le atribuían principalmente el poder y mando de todo...*”, (Ondegardo, Polo de, Concilio de Lima, 1584, Capl, fol 8. B.N.M), las otras deidades, explica el autor, eran sus intercesoras. Para José L., Pallarés *Viracocha* es el Ser Supremo más antiguo de todos los Andes; Creador del Universo, fue adorado con múltiples nombres,

Pachacamac, *Viracocha*, *Pariacaca*, etc., (Pallarés, J.Luis; 1996:32). El investigador Luis Valcárcel opina que la deidad creadora fue *Apu Kon Titi Wira Cocha*, “Señor de todo lo creado”: agua-tierra-fuego (Valcárcel, Luís; 1964:57). Para Pérez Palma tanto *Pachacamac*, que traduce como “temblor”, como *Cconi*, que traduce como “calor”, son representaciones de fenómenos atmosféricos (en Pallarés, J.Luis; 1996:49).

Opinamos que todas estas hipótesis son viables, pero, existen algunos puntos por determinar: como es el tema de las advocaciones y el de la representación femenina de la deidad Suprema, es decir, una extensión de el génesis mononuclear. Si bien, existe un nexo común que todos hemos observado: los textos exaltan una divinidad como potencia dominante frente a otra dominada. Es decir existe una Gran Potencia que domina el principio de la historia cósmica.

El Sol fue una deidad que adquirieron los incas, éste no es un ser supremo sino un emblema del *Tahuantinsuyu*, de los incas. Comprendemos que la diferencia principal que existe entre la Gran Potencia y el Sol es que la base y esencia de lo creado, la temporalidad se manifiesta con el nacimiento del Sol, tras la creación. Se podría considerar al astro como el gran reloj de lo creado, éste marca las pautas de la vida, pero no la crea, sino que la sostiene. Aunque el Sol fue la máxima deidad inca, pues éstos atribuían un origen solar al *Tahuantinsuyu* (Pease, Franklin; 1973; Pallares, J.Luis; 1996).

Si analizamos las fuentes que existen sobre las supuestas divinidades a las cuales se les atribuye la creación se podrían observar dos cosas. La primera de ellas es que probablemente los datos sean erróneos, o que simplemente el recopilador de los datos no entendía la cosmovisión andina, por lo que interpretó, en cierta medida, los aspectos de los que era informado (Pedro Cieza de León, Fray Martín de Murúa, Cristóbal de Molina, etc.). La otra característica es que en los textos aparecen dos formas de poder que rigen el universo desde la creación, éstas suelen ser identificables, pues aparecen en continua pugna (Ávila, Francisco de; 1975:42). Por lo tanto, las deidades, que en esencia manifiestan poderes naturales se ubican en un plano u otro, identificable, en muchos aspectos, como veremos detenidamente a lo largo del trabajo. Por ejemplo, existen atributos otorgados a la Potencia Suprema que son reconocibles, como el rayo, la lluvia, etc. Pero el viento, por ejemplo, es un

atributo que ha pasado desapercibido en las investigaciones. Este es un aspecto muy importante porque delimita los poderes de la Gran Creación; establece las delimitaciones espacio-temporales. Como se aprecia, en el texto de *Huarocharí*, antes de la creación no había viento. El soplo, el viento, es parte esencial de los seres, y atributo indiscutible de las cualidades supremas (Ávila, Francisco de; 1975:53).

Por otro lado, no podemos identificar a *Pachacamac* como el Hacedor, pues lo percibimos como una deidad terrestre, no vinculada al *Hanan pacha*, sino al *Hurin pacha*, como veremos al analizar las deidades. Hernando de Santillán transcribió su nombre como "...el que da ser a la tierra" (Hernando de Santillán, en Pallarés, J.Luis., 1996:46). Posiblemente *Pachacamac* fue una deidad relacionada con el acto de otorgar ser, pero, todos los rasgos que ostenta, como veremos, ubican a esta entidad bajo tierra. La figura de *Viracocha*, por el contrario, es vinculada a cualidades de "arriba", como la lluvia, el rayo, etc. Tras analizar los rasgos de las deidades opinamos que, posiblemente, las dos deidades podrían haber sido una misma manifestación de los poderes que mueven el equilibrio cósmico. A su vez las dos divinidades poseerían su advocación femenina, como veremos.

Teniendo en cuenta el análisis de los nombres de *Viracocha Pachayachachic* el investigador Pierre Duviols⁸⁷ concluye que:

1. *Pachayachachic*. Se refiere al que sabe mucho, concibe y realiza su proyecto, de tal manera que las cosas estén bien ordenadas, así, los mitos se refieren a través de esta deidad, a la organización del mundo a través del pader de *Viracocha* como héroe civilizador, creador de una etnia no universal. (Duviols, Pierre; 1977:57)
2. *Ticsi*. La conclusión a la cual ha llegado Pierre Duviols es que *Ticsi* se refiere a una realidad concreta de origen, o base, tanto en el orden natural como cultural. También se refiere a fundación o fundador de un linaje, fundación de un edificio, hace referencia a una realidad concreta, espacial o temporal. Así, opina

⁸⁷ Duviols, Pierre; 1977:57 y sig.

Pierre.Duviols, el vocablo *Ticsi* más *Viracocha* se referiría al fundador de un linaje.

Entendemos que muchas de estas palabras expresan la idea sobre la capacidad del Hacedor-Ordenador de crear con su ingenio. Las crónicas exaltan una Creación-Ordenación concebida desde una idea, un pensamiento, mas que desde un acto material. Aunque en algunos casos aparece la idea de que el Creador también creaba ayudado por la materia, como el barro, (Molina, Cristóbal de; 1989:51). Esta característica nos hizo pensar que, quizás, la Creación se distinga entre el acto abstruso de la Gran Creación, relacionado a su vez a la parte anímica de lo creado; y el acto material, relacionado con la parte material. Posiblemente esta idea se refiera a la diferencia bipolar de parte sagrada y parte material de lo creado

Para Sarmiento de Gamboa, el Ordenador fue *Viracocha Pachayachachi*, "... creador de todas las cosas..." (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1988:40). Éste fue ayudado por dos criados: "... Y como el Viracocha mandase algunas cosas a sus criados, el Taguapaca fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por estos indignado contra Taguapaca, mandó los otros dos que lo tomasen: y atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna: y así fue hecho..." (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:208-209., en introducción *Fábulas y mitos de los incas*, 1989:29)

Pedro Cieza de León anotó que en casi todo el territorio encuestado generalmente al "Hacedor de todas las cosas criadas" le nombraban como *Ticiviracocha*, en el Collao *Tuapaca*, y en otros lugares *Arnauan*. De todas las proezas que realizó, la mayor fue "... porque dio ser a los hombres y animales..." (Cieza de León, Pedro; 2000:32). Parece ser que la idea general de los textos es que esta Potencia Suprema hace que los seres, la creación en general, compartan sustancia. Su composición no es pura materia, sino que existe una porción de parte etérea que anima a la criatura. Al respecto Cristóbal de Molian señaló lo siguiente: "...Y acabado de pintar y hazer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por si..." (Molina, Cristóbal de; 1989:51).

Hemos advertido en los textos que la Potencia Suprema se manifiesta en la tierra bajo la forma de un héroe cultural o civilizador, él da las bases para crear y establecer una sociedad bajo unas normas y leyes que él establece. Al igual la divinidad aparece como origen de muchos de los castigos que sufre la humanidad. El creador del tiempo presente se establece entre la comunidad como una gran potencia creadora, pero a la vez es un ser que puede eliminar, como lo ha venido haciendo desde la creación. Las comunidades deben recordar las prescripciones y procedimientos de la deidad, para ayudar así, a mantener los ritmos de reciprocidad establecidos, "...tú recordando mi vida, siguiéndola, celebrarás cada año una pascua..." (Ávila, Francisco de; 1975:56). En realidad se aprecia una relación de reciprocidad, cuya falta es castigada por las deidades; en cierta medida, éstas manifiestan su poder sobre lo creado mediante estas sanciones, y mediante el ritual.

En los escritos de Bartolomé de las Casas hemos hallado información sobre la Creación a partir de un acto emanado de dos fuerzas antagónicas. Pero, en cierta medida, uní-genésicas. El texto es el siguiente:

"...Pero este rey Pachacuti Inga y sus sucesores, mas discreto y verdadero conocimiento tuvieron del verdadero Dios, porque tuvieron que había Dios que había hecho el Cielo y la Tierra, y al Sol, y Luna, y estrellas, y a todo el mundo, al cual llamaban Condici Viracocha, que en lengua de Cuzco suena "Hacedor del Mundo".Decían que este dios estaba en el cabo postrero del mundo, y que desde allí lo miraba, gobernaba y proveía de todo, al cual tenían por dios y señor y le ofrecían los principales sacrificios. Afirmaban que tuvo un hijo muy malo, antes que criase las cosas, que tenía por nombre Taguapica Viracocha, y éste contradecía al padre en todas las cosas, porque el padre hacía los hombres buenos y él los hacía malos en los cuerpos y las ánimas; el padre hacía montes y él los hacía llanos, y los llanos convertía en montes; las fuentes que el padre hacía, él las secaba, y , finalmente, en todo era contrario al padre; por lo cual, el padre, muy enojado, lo lanzó en la mar para que mala suerte muriese, pero que nunca murió" (De las Casas, Bartolomé, 1958:433)

Lo creado quedó ordenado en aquello que realizó *Viracocha*, designado como "bueno", y en lo creado por *Taguapica*, declarado como "malo". Se establecieron de ésta manera binomios de opuestos-complementarios: montes-

llanos; lugares de agua- lugares secos, hombres buenos-hombres malos, animales nocturnos- animales diurnos, etc.

Cristóbal de Molina recopiló en sus escritos dos versiones sobre el Creador. La primera versión declara que el Hacedor, después del Diluvio, dejó una pareja, un hombre y una mujer, para poblar la tierra en *Tiahuanacu*, "... y que el Hacedor de todas las cosas les mandó que allí quedasen de mitimas" (Molina, Cristóbal de; 1989:51). En párrafos contiguos añade que tenían otra fábula por la cual entendían que el Hacedor tenía dos hijos, *Ymaymana Viracocha*, y *Tocapo Viracocha*. (Molina, Cristóbal de; 1989:53). El texto dice lo siguiente sobre *Ymaymana Viracocha*: "... en cuyo poder y mano están todas las cosas y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra... Y al otro hijo llamado Tocapo Viracocha, que quiere decir en su lengua Acedor en quien se incluyen todas las cosas, le mandó fuese por el camino de los llanos visitando a las gentes..." (Molina, Cristóbal de; 1989:54)

No podemos hacer una generalización de los nombres que aparecen vinculados a la Gran Potencia en la creación, porque las informaciones son muy confusas y contradictorias. Pero, opinamos que tanto *Tuapaca*, *Taguapaca*, *Arnauan*, *Viracocha* o *Ticci Viracocha*, *Pariacaca*, etc., poseen características semejantes que manifiestan cierto grado de homogeneización en la cosmovisión andina. Todos ellos son personajes míticos que expresan la misma idea: ordenación de las cosas, del sol, la luna; en definitiva del ordenamiento del Mundo. Hemos advertido en los textos que sin este acto de ordenar no existiría ésta como tal, sino el caos, la etapa anterior. Esta información nos ofrece particulares definibles sobre el concepto de espacio-tiempo, que analizaremos. Por otro lado, las advocaciones que aparecen en los textos, en algunas ocasiones, difieren en cuanto al espacio geográfico en el cual se desarrolla la trama, y es en este contexto en el que se aprecian pequeñas diferencias en la narración mítica. En definitiva podríamos resumir que el mito de la Creación resume las primeras formas que tomó el Mundo tras el Diluvio, el caos-oscuridad. El mito explica como el Dios-héroe civilizador fue trazando, con sus poderes sobrenaturales, la geometría del Mundo. Además de sus seres, bajo unas pautas determinadas. Hemos observado, de igual forma, que en la narración existe otra fuerza sobrenatural que se percibe como

principio antagónico a la Gran Potencia. Este último se distingue en esencia a las características del dios “Ordenador”: básicamente uno de ellos ordena mientras el otro desordena. Pero, ésta potencia “mala” se presenta como una fuerza constante que lucha por la supremacía, frente a los poderes celestes (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:208-209; De las Casas, Bartolomé; 1958:433).

Entendemos que el origen del Ordenador- Hacedor es múltiple, pero alberga la idea de deidad celeste desde que ejecuta la geometría del Mundo; posiblemente desde que se extiende o rompe el huevo que da origen al Mundo. Existen varias versiones sobre su origen, o bien es ubicado en las regiones celestes, bien emana de un huevo producido por el universo, se ha engendrado a sí mismo, o procede del norte. El nexa que une a todas estas ideas es que estas regiones-ubicaciones están íntimamente relacionadas con el concepto *Hanan*. Es muy importante que ubiquemos los conceptos que mantienen las primeras manifestaciones de lo creado-ordenado, pues las leyes, o normas que el Hacedor mantuvo en dicha manifestación sagrada, son las pautas que debemos advertir en el análisis de la cosmovisión andina: cómo se comprendía el origen y geometría del Mundo. Por ejemplo, realizar una metodología como ésta nos confiere una serie de datos muy importantes para ubicar características de origen geográfico, material, morfológico, etc. Se puede examinar la idea de que en las regiones celestes se ubican las deidades relacionadas principalmente con lo celeste, por ejemplo, con la lluvia, pero lluvia como agua masculinizada. De igual forma el norte es por excelencia la región de la deidad en su ascensión hacia el cielo; mientras que el sur es la región relacionada con el génesis de éste, con el pasado de la creación. De igual modo, existen sustancias que caracterizan las zonas de las deidades ubicadas en *Hanan*, como mostraremos. Así, para comprender la cosmovisión buscamos las posibles pautas que detallaron la obra del Ordenador-Hacedor, pero teniendo en cuenta la gran variedad de limitaciones que poseemos. Enumeraremos algunas características de la divinidad:

.- Realiza numerosos intentos para crear al hombre. En una de estas tentativas, algunos textos hablan de cuatro y otros de cinco, creó al hombre presente y a todas las demás especies, lo que le confiere carácter productivo, desde el punto de vista de optimización de la agricultura, es una divinidad con

carácter fertilizador, "...Y acabado de pintar y hazer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así, a los hombres como a las mugeres..."(Molina, Cristóbal de; 1989:51).

.- Cumplida la misión de crear-ordenar el Mundo, con sus planos delimitados y las criaturas que éstos albergan, abandona la tierra, tras castigar a los hombres que no reconocen su poder. Se facilita un concepto del tiempo cíclico, manifestado por diferentes edades de la humanidad.

.- Rara vez se presenta sólo a la divinidad en la Creación, normalmente, junto a él aparece otro personaje que comparte las tareas del creador o las dificulta, como señala el investigador Nathan Wachtel respecto a *Tunupa* y *Viracocha* (Wachtel, Nathan; 2001:89). Aparece con un hermano, son dos gemelos, pero uno de estos se caracteriza por ser torpe y el otro hábil. Los gemelos creadores poseen funciones antagónicas, uno es bueno y el otro es malo (De las Casas, Bartolomé; 1958:433). La Creación ha sido personificada, al igual, con una pareja. Es una especie de pareja primordial, que finalmente se transforma en el sol y la luna. También se le presenta como una deidad que va acompañada de sus cuatro hermanos, o manifestaciones, dotando de significado esencial el universo andino. Uno y cinco componen los extremos y cabos de la creación, él es principio y fin de lo creado. Al igual, hemos observado que esta peculiaridad quíntuple puede ir acompañada de una peculiaridad quíntuple femenina.

.- Las deidades como el sol o la luna eran: "...dioses compañeros y consejeros del gran Dios, y principalmente estaban en los cielos, como son el Sol, la Luna y estrellas y planetas" (*Anónima*; 1968:154). Las deidades que se ubican en el *hanan pacha* se interpretan como compañeras de la divinidad creadora, así, se percibe una extensión de cualidades. Por un lado se halla la Gran Potencia, que pasa a un segundo plano tras la creación, al universo lejano; y el Sol y la Luna, junto a las estrellas, que son las representaciones panandinas más características del cosmos andino. Al respecto, en la crónica Anónima hemos hallado lo siguiente:

"... el sol dijeron que era hijo del gran Illa Tecce, y que la luz corporal que tenía, era la que parte de la divinidad que Illa Tecce le había comunicado, para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años y veranos, y a los reyes y reinos y señores y otras cosas. La luna,

que era hermana y mujer del Sol, y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad, y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo.” (*Anónima*; 1968: 154)

.- El creador de la humanidad, ordenador del tiempo existente, se presenta en varios mitos como una deidad pobre en apariencia, despreciada. Este héroe sólo es ayudado por una persona, a la que salva de los poderes destructores que caerán sobre la comunidad que le ha despreciado. Por otro lado, la Luna suele ser una joven doncella tejedora; y la *Pachamama* suele aparecer como una abuelita caníbal, un sapo o una culebra.⁸⁸

.- En los textos se aprecian referencias a la naturaleza. Posiblemente, para los pueblos prehispánicos el entorno que les rodeaba, sin la distinción de los límites actuales, fue venerado, pues mostraba parte de ese pasado mítico que estamos analizando. La *pacarina*, por ejemplo, lugar de nacimiento de una comunidad, podía ser un animal, una piedra, un árbol. Estas imágenes sagradas eran pintadas en las puertas de las casas de los curacas, las imágenes de aquellas *pacarinas* velaban por la protección del *ayllu*. A través de estas aberturas la *Pachamama* había parido a cada comunidad, pero, la característica más importante, a nuestro parecer, y que se ha pasado por alto en las investigaciones, es que la *pacarina*, al igual, era el lugar por el cual se accedía para realizar el viaje inframundano. Es decir, la *pacarina*, unía al individuo tanto en vida como en la muerte con la geometría del Mundo. En un manuscrito de Fray Laureano de la Cruz, de la Biblioteca Nacional de Madrid, hemos hallado la siguiente información:

“en algunas provincias no había ni templo ni casa de adoración, solo tenían en cada pueblo dos o tres indios ancianos que hablaban del demonio, y a estos veneraban mucho por las respuestas que les daban. Creían algo de la inmortalidad del alma que en cuanto la tierra produce y engendra no conocían concurso de Dios sino conocían causa prima y total a la Naturaleza. Algunos caziques usaban tener a sus puertas unas

⁸⁸ Estos mitos han pervivido en parte hasta la actualidad. El mito de *Viracocha* como héroe civilizador que castiga a las poblaciones por no ver en él a una divinidad se halla en Paca, Jauja, entre los Acollo, en Huando, en Acotambo, etc. Para más información sobre este tema aconsejamos consultar: *Tradiciones orales de Huancavelica. Relatos del primer concurso de recopilación de tradiciones orales*, Lima, Biblioteca Nacional de Perú, en Biblioteca Digital Andina, 2005.

tablas y en ellas esculpidas o pintadas algunas figuras de Animales para que las adorase el Pueblo que se socoriesse de ellas en las necesidades apuradas de los campos...” (De la Cruz, Fray Laureano; 1653:p.42.v.Mss.2450, B.N.M)

.- En numerosos textos se asocia el papel del Creador a la figura de un jaguar. En el texto de *Huaro chirí*, el hijo de *Pariacaca*, por ejemplo, gana una de las pruebas gracias a un jaguar rojo (Ávila, Francisco de, 1975: 40). En Santa Marta, Colombia, región kogi, por ejemplo, en el mito de creación intervienen una larga serie de jaguares que nacieron de la Madre Universal. Antes de que naciera el primer hombre, Kashindúkua, “padre jaguar”, poseía el secreto de trasmutarse en jaguar, introduciendo en su boca una bola azul, que le dio la Madre Universal. Los antepasados míticos se dice que poseían el secreto de Kashindúkua, y se trasmutaban en jaguares durante la noche. Al igual, en un mito Apapocúva-guaraní⁸⁹ el Padre Grande tras realizar la Creación se marchó al cielo, con sus dos hijos, y bajo su hamaca está acostado el *jaguar azul* que participará en el exterminio de la humanidad. En el mito Apapocúva-guaraní se asocia el poder de este creador, dueño de los dominios cósmicos, y por lo tanto de los agentes meteorológicos, a la figura del jaguar azul, al igual que los kogi. En la cosmovisión centro-andina también relaciona al Ordenador- Hacedor con el jaguar, pero desconocemos si éstos poseían diferentes colores. No sabemos si existía una distinción geográfica espacial entre la divinidad, el jaguar y la cualidad que adquiriera la parte analizada, como por ejemplo el color azul que posee en los mitos propuestos. Hemos advertido que, normalmente la primera época que caracteriza la historia mítica, por ejemplo en el texto de Huamán Poma de Ayala, es caracterizada por ser un lugar salvaje y oscuro, relacionado con el primer sol y el dominio de los jaguares. Como mostraremos este espacio-tiempo nos informa de ciertas cualidades. Lamentablemente, no tenemos datos para desarrollar con óptimos resultados esta hipótesis.

⁸⁹ En este caso la cultura que mencionamos no es de la región andina, pero, como explicamos en el Anexo II, ciertas nociones “amazónicas” pudieron influir en la cosmovisión centro andina.

I.5. LA HISTORIA OFICIAL INCA

Como ya hemos elaborado un análisis de las características de los mitos de creación, que opinamos están influenciadas por cierta doctrina inca, en estos párrafos sólo matizaremos algunas características más de la mitología del incanato.

El análisis de la cosmovisión andina resulta extremadamente complicado en nuestros días por multitud de razones. Una de estas razones fue la adquisición, a la religiosidad inca, de innumerables formas regionales de culto. En su día las influencias que se añadían por sincretismo, o simplemente por dominación, mostraban la ideología andina con un carácter claramente evolutivo, o diferenciado por etapas. En cambio, para los investigadores no están claros los regionalismos, las anexiones, y menos la evolución de la ideología andina. Por estas razones, y por otras más, el estudio de la cosmovisión andina resulta, en cierta medida, caótico. Como ejemplo para observar posibles influencias pre-incas hemos realizado un pequeño panorama, en el apartado de antecedentes, desde lo que pudo ser uno de los primeros asentamientos humanos de importancia en los Andes, con una ideología fuerte, *Chavín de Huantar*, hasta el alzamiento de los incas. De esta manera el análisis se ha centrado en lo que posiblemente sea la herencia ancestral; aunque los incas, por otro lado, asimilaban a su ideología aquellas características útiles para el ejercicio de poder, durante las campañas de expansión territorial.

Hemos observado que algunas crónicas muestran al *Tahuantinsuyu* como el encargado, bajo la providencia de un final trágico, de volver a intentar restablecer un equilibrio panandino, ayudado por la sabiduría de los antiguos sacerdotes, y mediante el ordenador del Mundo: El Inca. El cronista Huamán Poma de Ayala anotó lo siguiente al respecto:

“... De cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos les llamaban *camasca* [hechicero], *amauta runa* [sabio], entendían por las estrellas y cometas y del clip del sol y de la luna y de las tempestades y de ayres y de animales y de pasaros. Veían estos dichos señales y decía que auía de suceder mortansa de grandes rreys de Castilla y de otras naciones del mundo, alzamiento, hambre, sed, muertes de gente de pestilencia, guerra o buen año o mal año.” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:66)

Uno de los aspectos en los cuales parecen coincidir casi todos los cronistas fue atribuir el origen de la vida andina después del Diluvio⁹⁰; además de situar, dicho comienzo, en la zona del lago Titicaca. Las aguas plateadas del lago fueron acariciadas por los rayos solares, y comenzó la vida. Toda esta región es, consecuentemente, el lugar ancestral inca, símbolo de vida, de renovación. El lago simbolizaba el surgir de un mundo diferente, bajo la dominación del pueblo inca.

El origen que se atribuían los incas era descender de un cerro llamado *Pacaritambo*. De éste salieron tres hombres y tres mujeres: *Ayar Uchu*, *Ayar Cachi*, *Ayar Manco*; y las mujeres *Mama Huaco*, *Mama Cora*, *Mama Rahua* (Cieza de León, Pedro; 2000:38 y sig.). Aunque existen numerosos textos en los cuales el número de personas que nacen, o se salvan, varía. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala recopiló en su libro que los hermanos *ayar* fueron ocho; mientras que Cristóbal de Molina menciona en sus escritos dos hijos de *Viracocha*, *Ymaymana Viracocha* y *Tocapo Vircocha*, como los descendientes (Molina, Cristóbal de, [el andaluz] 1989:53).

Tanto Cristóbal de Molina, como Cieza de León, Garcilaso de la Vega, o como Fray Martín de Múrua, coinciden en atribuir el origen de la dinastía incaica, mitológicamente hablando, en las personas de *Manco Capac* y su esposa *Mama Ocllo*. Y es su primer hijo, *Sinchi Roca*, el que marca el comienzo de la dinastía de gobernantes del *Tahuantinsuyu*.

El origen varía según la fuente analizada. En unos textos aparece que la pareja, *Manco Capac* y su esposa *Mamá Ocllo*, fueron enviados por el Sol tras la desolación producida por el diluvio. Según los textos, esta pareja también pudo ser enviada, tras la reforma religiosa del Inca *Pachacuted*, por el dios *Viracocha*, el Hacedor. Nosotros entendemos el origen cosmogónico de los incas en torno al astro Solar. El Sol representaría, en este caso, un tótem familiar, o *pacarina*; aunque la información de la colonia varía. Posiblemente, en la evolución de la propia historia del *Tahuantinsuyu* se podrían haber ocasionado numerosas narraciones sobre el génesis incaico. En algún momento se podría haber especulado con una afiliación de parentesco hacia la divinidad *Viracocha*, pues es una de las divinidades más antiguas de la región.

⁹⁰BNM, Manuscrito, n° 3169, Micro Ficha 2156, pág. 120.

Pero el Sol lo sustituyó como emblema incaico. El problema mayor que se presenta, en las diferentes fuentes documentales, es la génesis incaica narrada a partir de diferentes deidades, *Viracocha* como Ordenador del mundo, o bien, *Inti*, en dicho papel, diferentes apelativos para una misma deidad, o para diferentes deidades, etc. Pero, si entendemos, como se explicó con anterioridad, la “forma esencial” del mensaje, en definitiva, se podría afirmar que las dos deidades, en última instancia, representan el poder de *Hanan* sobre el de *Hurin*, y el consecuente cambio de valores y de poder que conlleva esta manifestación de los poderes que rigen el cosmos inca.

Manco Capac aparece como un héroe civilizador que mantiene una peregrinación en la cual busca el lugar idóneo para asentar al pueblo “elegido”, en el “Centro del Mundo”. El viaje o peregrinación de estos dos primeros Incas, *Manco Capac* y su esposa *Mamá Ocllo*, comenzó en las lagunas del Titicaca, lugar donde se reflejaron los primeros rayos del Sol, tras el gran Diluvio. El Sol le otorgó, a *Manco Capac*, una guía de oro y le explicó que en el primer lugar donde ésta se hundiera sería el lugar destinado para asentarse. En este centro tenían que instruir a los primeros incas para que formasen, así, a la humanidad restante, sacándoles, como diría Garcilaso de la Vega, de la “barbarie”. La vara⁹¹ se hundió en las tierras en las cuales se asentó la ciudad de Cuzco, “ombligo del mundo andino”. Dicha pareja comenzó la formación de las poblaciones allí asentadas, *Mamá Ocllo* instruyó a las mujeres en las artes domésticas, y *Manco Capac* ilustró a los hombres en el cultivo de los campos.

Es significativo destacar, en las narraciones, la gran importancia que tiene la sucesión de eras por cambios espacio- temporales. Dicha visión muestra a la ideología incaica como heredera, tras una sucesión de acontecimientos que se repiten cada cierto tiempo, de una cultura. Por ejemplo, el *Pachacuti* que había ocasionado el Diluvio hizo surgir la cultura inca con mayor fuerza. Así, se originó un cambio de un estado de “salvajismo”, unido a la vida nómada del hombre, hacia un estado de “civilización”, basado en una vida sedentaria y una economía controlada,

⁹¹ Esta vara puede ser el posterior *yauri*, o insignia real, que representaba a la casta del inca, como recuerdo del primer fundador del *Tahuantinsuyu*. Utilizada en los ritos de iniciación en la fiesta de *Huarachicui*, como homenaje a sus antepasados.

gracias a la domesticación de los animales y las plantas; teniendo en cuenta la propaganda incaica.

Existe otra adaptación del mito, la versión *ayar*⁹², sobre la fundación del *Tahuantinsuyu*. Esta narración cuenta que tras desaparecer las aguas del Diluvio salieron de una cueva cuatro hermanos con sus respectivas parejas.⁹³ Junto a la cueva se situaban otras dos, y en total formaban tres nichos de los cuales salían hombres. Esta característica, y la distinción que se hace en los textos entre el nicho y los nacidos en cada uno de ellos, nos hizo pensar que existía, al igual que en la tipología social adscrita a la materia de los huevos que dieron origen a las comunidades, en una idea similar que exalta el *estatus* del nacimiento.

Los nichos, que dieron vida a la población inca, estaban situados en el cerro de *Pacaritambo*: *Sutic Toco*, *Maras Toco* y *Capac Toco*. Una constante en el pensar andino es la continua alusión a la montaña como matriz, útero que da la vida al pueblo andino. Se concibe la idea de que las primeras tribus que habitaron Cuzco nacieron del vientre de *Pachamama*, de las cuevas. Estos úteros están conectados con el inframundo, con la fertilidad, los manantiales de vida. Son una oquedad de entrada y salida.

Aquellos cuatro hermanos que “iniciaron la cultura incaica” fueron: *Ayar Manco*, *Ayar Cachi*, *Ayar Ucho* y *Ayar Auca*. Y sus respectivas hermanas-mujeres: *Mamá Ojillo*, *Mamá Huaco*, *Mamá Cora* y *Mama Rava*. De los nichos laterales de la cueva salieron los diez *ayllus* primeros de los incas.⁹⁴ Las cuatro parejas dirigieron éstos *ayllus* hasta el valle de Cuzco, donde se asentaron.

⁹² Olinda Celestino propone que los *Viracocha* como los *Ayar* ocupan espacios sur-sur, sur-norte y conjugan en ellos las tres funciones del esquema indoeuropeo: reproducción, religión y poder político. *Tunupa*, *Tonopa*, *Taguapaca*, o *Tunapu* actúa en los Andes meridionales y sus rutas son sureñas. El ciclo de *Illapa*, *Chuquilla*, *Libiác*, etc. Se desplaza en el cielo de oeste a este y de sur a norte. El ciclo mítico de *Pariacaca*, *Pachacamac* y otros héroes de los Andes centrales recorren espacios de oeste a este (Celestino, Olinda; 1997:4).

⁹³ La versión de Pedro de Cieza de León habla de tres hermanos y tres hermanas (Cieza de León, Pedro; 2000:37-39). Mientras que Huamán Poma de Ayala narra que fueron ocho.

⁹⁴ En el libro de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, redactado por orden de Don Francisco de Toledo, se halla información recopilada entre los antiguos curacas. Sobre los *ayllus* aparece el siguiente dato:

Los diez primeros ayllus que salieron de Pacaritambo:

<u>Hanan</u>	<u>Hurin</u>
Chavin Cuzco	Sutic-tocco
Arayraca Cuzco-Callan	Maras
Tarpuntay	Cuycusa
Huacaytaqui	Masca
Sañoc	Oro

Pero, tras años de rivalidades por el poder entre los hermanos fundadores, *Ayar Ucho* niega la autoridad de sus hermanos. Éstos le engañan para intentar resolver la separación de la familia expresándole que él era el único que podía ir en busca de las llamas sagradas. En su busca, *Ayar Ucho*, quedó encerrado en la cueva, pues sus hermanos la habían tapiado para su aislamiento. Tras numerosos intentos fallidos logro escapar. *Ayar Ucho* apareció ante sus hermanos como un ser volador en las proximidades de *Huanacauri* y les indicó que: "...les aconseja (a sus hermanos) que en señal de soberanía cubran su frente con la masca- paicha, o borla encarnada (de mascas), con la que llegaron a distinguirse los emperadores" (Cossio del Pomar, Felipe; 2000: 18). Como podía volar, *Ayar Ucho* realizó un acercamiento al arco iris que le causó su transformación en piedra, convirtiéndose, así, en la *huaca* de *Huanacauri*⁹⁵. Esta parte de la tradición puede estar representada de manera diferente según las crónicas que se utilicen para la investigación. Por ejemplo, Cristóbal de Molina y Pedro Cieza de León⁹⁶ atribuyen dichos acontecimientos al hermano que se llamaba *Ayar Cachi*, el cual quedó convertido en piedra, por acercarse al arco iris. Pero, el nexo de unión en el que coinciden todas las crónicas es que *Ayar*⁹⁷ *Cachi*, *Ayar Ucho* y *Ayar Auca* se transformaron en piedras, y esta transformación hizo que se convirtiesen, para el pueblo inca, en *huacas* protectoras de Cuzco; y *Manco Capac* perduró como el primer instructor – educador en la ciudad de Cuzco.

⁹⁵ Existen diferentes versiones, otros textos, por ejemplo, comentan que fue *Ayar Cachi* el que se convirtió en piedra tras los sucesos comentados.

⁹⁶ Cieza de León, Pedro; 2000: 39-42.

⁹⁷ Algunos investigadores observan en el arte del periodo inca influencias de la amazonía, por ejemplo en los *Pakcha*, que son una especie de pipas que servían para beber chicha durante los rituales. Su origen se establece en la región del Amazonas, donde abunda la madera y la goma con que los pintaban. Además la flora y la fauna dibujadas son de tierras cálidas: caimanes, loros, monos, etc. Esta posible relación se plasmaría en los mitos del pueblo inca. De esta manera los investigadores han especulado con la idea de que los hermanos *ayar* hacen alusión al grupo emigrante procedente de la selva amazónica que se dirigía hacia los Andes. Estos primeros emigrantes se habían formado a partir de la división de la tribu de los *mascas*; que a su vez, se habían aliado con sus vecinos los *chillkes* para emigrar a "Cuzco". No se sabe con exactitud el impulso de este movimiento migratorio, unos investigadores han escrito que se trasladaron más por la necesidad que por la expansión territorial. Lo que sí se puede afirmar, por lo que coinciden bastantes estudios, es que la corriente migratoria fue causa de un cambio que transformó fuertemente sus vidas (Para más información sobre el tema consultar Juan Larrea, *Corona Incaica*, Argentina, edit. Universidad Nacional de Córdoba, 1960).

Pedro Cieza de León, al igual que Garcilaso de la Vega, habla de la misión del pueblo inca como instructor para sacar a los territorios del bestialismo en el que vivían. De esta manera se puede hablar de una mitología pro-*Tahuantinsuyu*, a favor de la dominación inca. Así, concuerdan unos y otros autores que: "...sus antecesores vivían con poca orden antes que los incas los señoreasen, y que por lo alto de los cerros tenían sus pueblos fuertes, de donde se daban guerra y que eran viciosos en otras costumbres malas..." (Cieza de León, Pedro; 2000:341) como hemos hallado reiteradas alusiones hacia el dominio incaico como pueblo civilizador, comprendemos que, posiblemente, los incas elaboraron todo un tejido propagandístico para afianzar su dominio sobre la extensión territorial del *Tahuantinsuyu*.

Por otra parte Garcilaso de la Vega no hace mención a los hermanos, tres o cuatro, que narran las otras crónicas. La perspectiva se ve alterada, ya que en otros textos el origen se presenta desde una matriz comunal. En estas informaciones varios individuos, hermanos, hijos, recorrían largas distancias para agruparse y formar un asentamiento. En cambio, Garcilaso de la Vega hace mención de un sólo hombre que dota a los Andes de vida tras el Diluvio. El cronista describió al respecto que en la región andina, tras el gran Diluvio, apareció un hombre en la ciudad de *Tiahuanacu* que dividió el Mundo en cuatro partes, que posteriormente repartió entre cuatro hombres: *Manco Capac*, *Colla*, *Tocay* y *Pinahua*. A *Manco Capac* le obsequió la zona septentrional, donde fundó la ciudad de Cuzco; la zona meridional fue para *Colla*, que fundó allí la provincia del *Collao*; al tercero, *Tocay*, le entregó la zona del levante; y la zona del poniente fue para *Pinahua*. De ésta primera repartición del Mundo nació el imperio de los incas, que llamaron *Tahuantinsuyu* (Garcilaso de la Vega, Inca; 1996:146-147). De manera opuesta los pasajes presentan el origen de los incas con aspectos comunales, o bien, con características que rasgan el más puro estilo monoteísta; opinamos que, posiblemente, todo ello fue fruto del contacto de la cultura andina y la cultura española. Así, la relación cultural originó una transformación que se percibirá claramente en los textos de la época, adaptados a la mentalidad colonial. Por otra parte, podría haber ocurrido que la información se simplificase de manera involuntaria. De esta manera la información recopilada se adaptaba al conocimiento previo del cronista.

Gracilaso de la Vega, al igual que otros cronistas, describe a *Manco Capac* y a su hermana-esposa como los instructores de la bárbara gente que poblaban las tierras elegidas para el asentamiento inca. Y atribuye a las instrucciones de *Mama Ocllo* las primeras manifestaciones del culto idolátrico en los Andes.

“...Señaló sitio para hacer templo al sol, donde sacrificasen, persuadiéndoles que lo tuviesen por principal dios, a quien adorasen y rindiesen las gracias de los beneficios naturales que les hacía con su luz y calor, pues veían que les producía sus campos y multiplicaba sus ganados con las demás mercedes que cada día recibían; y que particularmente debían adoración y servicio al sol y a la luna por haberles enviado dos hijos suyos...” (Garcilaso de la Vega, Inca; 1996: 149).

Huamán Poma de Ayala manifestó, igualmente, en sus escritos que *Mama Ocllo* fue una bruja idolátrica. Los dos cronistas, mestizos y de época tardía, presentan el origen de la idolatría, del culto “malo” o “demoníaco”, a la primera mujer de la pareja que se salvó del Diluvio. Esta información nos hizo pensar en una influencia del catolicismo y la asociación de mujer curandera a la brujería del medievo. De esta manera se podría entender que atribuyesen el pecado de la idolatría al género femenino. En este punto existe una gran confusión, pues, por ejemplo, para los párrocos de indios el demonio es la imagen del “mal”, mientras que para la cosmovisión andina los seres inframundanos poseen características ambiguas, no son limitadas el mal. Entendemos que por este motivo el inframundo es relacionado con el “mal” en el pensamiento católico, mientras que la cosmovisión andina presenta una perspectiva diferente. Característica que debemos tener presente en la investigación.

Las características más importantes de la mitología, influenciada por el incanato, se pueden resumir:

- Presentación del Diluvio.
- Levantamiento de la vida desde el lago Titicaca. El lago simbolizaba el surgir de un mundo diferente bajo la dominación del pueblo inca.
- El origen divino de los incas en el poder.
- Las migraciones en busca del lugar idóneo para su asentamiento.

- Política de asimilación doctrinal, característica que originó un politeísmo natural basado en la mezcla cultural de los pueblos sometidos. De esta manera algunas concepciones se pueden considerar panandinas, heredadas de las culturas anteriores: geometrización del cosmos, dualidad, adoración a los cerros, *pachamama*, etc.

La ciudad de Cuzco representó “el ombligo del mundo”. Esta ciudad dividía los cuatro *suyus* o partes de la cosmovisión inca, que habían sido trazados por un primer ser divino, como hemos explicado (Garcilaso de la Vega, Inca; 1996:146-147).

Los datos que se han analizado describen que los rumbos del cosmos, un aspecto tan desconocido en la cosmovisión andina, salvo en detalles como la división territorial y algún otro aspecto, aparecen descritos tanto en la mitología inca, como en la mitología de periodos anteriores. De esta manera el universo se concebía segmentado y trazado teniendo en cuenta una serie de pautas, posiblemente de origen divino, que manifiestan que estas segmentaciones poseían, como veremos, una complejo sistema de clasificación cuantitativa y cualitativa.

1.6. EL TIEMPO: EL NACIMIENTO DEL SOL COMO SÍNTESIS DEL NACIMIENTO DEL COSMOS.

El tiempo es un concepto que en las culturas precolombinas adquirió un papel fundamental. Tras analizar las fuentes comprendemos que, posiblemente, el tiempo estaba vinculado al movimiento de las formas astrales, al movimiento general de la Naturaleza. En la complejidad de la cosmovisión andina el tiempo reclama ciertos matices. Éstos, como veremos, muestran una concepción extensible y dinámica del tiempo como sustancia sagrada multiformal cuyo significado intrínseco se vincula a conceptos como el espacio.

En la historia cósmica aparece, como vimos al analizar algunas recopilaciones coloniales, el inicio de los tiempos vinculado al nacimiento del Sol; síntesis del nacimiento del cosmos (Ávila, Francisco de; 1975:30). En las narraciones hemos apreciado que el tiempo se observa producto de la ordenación de la “Potencia Suprema”, nombrada en los textos con diferentes apelativos como puede ser *Viracocha*, *Pariacaca*, *Tunupa*, etc. Tras el periodo de Caos, la divinidad ordenó que el Sol comenzase a girar, dar movimiento y sentido al cosmos (Diccionario de Glauco Torres Fernández de Córdoba; citado en Torres, C., William: 2000: 58; Betanzos, Juan; 1968: 9 y sig). De esta manera el tiempo, reconocido por el movimiento-cambio, es perceptible, computable, y cíclico, pues se basa en secuencias repetibles, en la cosmovisión andina.

Para la investigadora Victoria Evans el tiempo andino se debe abordar desde una perspectiva que abarca el concepto de “largo plazo”. Es un tiempo ilimitable, no individual, pues el patrón no es el individuo, como en otras sociedades, sino la comunidad y su relación con el entorno (Evans, Victoria, J; 1994: 83). Es decir, el tiempo se mide a través del medioambiente, de los conocimientos temporales producto de la Naturaleza.⁹⁸

⁹⁸ Posiblemente este concepto del tiempo abarcase otros planos además del *kay pacha*. Si tenemos en cuenta que el tiempo se liga al espacio, a los segmentos del mundo andino, existe la posibilidad de que éste fuese un concepto extensible a percepciones extraterrenas, como por ejemplo, el plano infra-terreno. Esta apreciación nos hizo pensar que posiblemente el tiempo, al estar ligado al espacio, abarca no sólo el tiempo del *kay pacha* y su relación con la agricultura, las estaciones, la noche, etc. Sino, además, que en cada espacio - tiempo que forma la geometría espacial hubiese un espacio-tiempo determinado: un espacio- tiempo determinado para el *hanan pacha* y un espacio-tiempo determinado para el *hurin pacha*. También, teniendo en cuenta la geometría del espacio, el problema sería saber si existen, además, cambios

En los textos hemos advertido la idea de que el movimiento del Sol se presenta como el acto introductor de una nueva humanidad, y de un nuevo periodo (Betanzos, Juan; 1968: 9 y sig). Por ejemplo, el investigador Xosé Mariño Núñez ha recopilado información, en la comunidad quechua de Chaquilla, altiplano boliviano, en la cual se explica el concepto que posee la comunidad respecto a este tema. La comunidad comprende, básicamente, que antes de la existencia del Sol en la tierra no había hombres (Mariño Núñez, Xosé; 1989:100). En el trabajo de campo que realizamos en Potosí- Bolivia, el médico tradicional Alberto Camaqui nos suministró una información similar, heredada de sus abuelos (Trabajo de Campo, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006). El astro marca, de esta manera, el espacio-tiempo de la humanidad, marca los tiempos de la superficie terrestre, de la vida animal y vegetal; tanto en los textos coloniales como en algunas comunidades de la actualidad, como mostraremos a lo largo del presente capítulo. Al igual, en la historia cósmica el Sol es la manifestación de la dinamización de la Creación. El tiempo determina la existencia, la apariencia y el funcionamiento del universo, la sociedad y el individuo (Ribera Dorado, Miguel; 1986:118). Sobre la relación del tiempo con el resto de lo creado la investigadora Laura Laurencich-Minelli ha escrito lo siguiente:

“Para los Incas, el tiempo coincide con el espacio, como lo expresa ya inicialmente el vocablo quechua pacha que significa tiempo y espacio contemporáneamente. Esta sinonimia entre tiempo y espacio indica que el primero era considerado concretamente y proyectado sobre el espacio geográfico. El tiempo en efecto, era a tal punto considerado una unidad con el espacio humanizado, que los ceques, aquellas líneas que partían del centro del mundo inca, la ciudad del Cuzco, permitían individuar no sólo grupos sociales y las 328 huacas que marcan el calendario ritual de 328 días de los Incas, sino que algunos de ellos codificaban también las observaciones astronómicas, indicando el punto de algunos momentos significativos del sol y de la luna (Zuidema 1990: 73; 1995). Tiempo que se consideraba proceder circularmente, y entre los Incas hacia atrás, como lo indica el término quechua ñawpa pacha= tiempo pasado, que significa también tiempo/espacio adelante” (en Laurencich-Minelli, Laura, *El curioso concepto de "cero concreto" mesoamericano y andino y la lógica de los dioses*

cíclicos en los diferentes sectores del cosmos. De igual forma, tal vez, el hombre dependiese del tiempo-espacio durante su vida- muerte. Pero, esta apreciación la mostraremos detenidamente en párrafos próximos.

Números incas: una nota, en “*Espéculo*”. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid, 2004).

Como bien indica Laura Laurencich- Minelli el vocablo que se relacionó en los textos coloniales al concepto que el “Viejo Mundo” tenía sobre el tiempo es *Pacha*. Si analizamos los diccionarios⁹⁹ el vocablo aparece, normalmente, vinculado a los términos que muestran la geometría espacial: *hanan pacha*, *kay pacha* y *hurin pacha*, además de vincularse con otros términos muy importantes, como veremos. Pero, *pacha* alberga un contenido mucho más complejo que la simple alusión a la secuencia de periodos computarizados. José Imbelloni advierte que el significado *pacha* posee una gran dificultad de comprensión principalmente por:

1. La palabra aparece con grafías diferentes en las fuentes escritas.
2. Su valor suele ser impreciso, se le califica como sustantivo, adjetivo, verbo neutro, activo y participativo.
3. El significado se trasmite de manera confusa.
4. Se le atribuyen valores gramaticales muy discutibles (Imbelloni, José; 1939:353 y sig)

En los textos, como venimos indicando, el tiempo parece vincularse con los astros. Por ejemplo, sobre el conocimiento del cómputo temporal, el cronista Bernabé Cobo escribió que los incas:

“...los cuales, por el conocimiento que alcanzaron del curso destes dos bellos astros [sol y luna], aprendieron a contar su año y medir el tiempo aprovechándose del movimiento o raptó con el que el sol da vuelta al mundo en un día natural, para conocer y distinguir el día de la noche, y del propio de uno a otro trópico, para tener cuenta de los años, y deste mismo con el de la Luna, para contar los meses, que son las tres partes ciertas y determinadas en que dividieron el tiempo...”(Cobo Bernabé; 1956:141).

Además, añade Bernabé Cobo, el año, durante el incanato, “...empezaba el veintitrés de Diciembre, solsticio estival, y se terminaba en el mismo punto donde se había comenzado...” (Cobo Bernabé; 1956:142). Según

⁹⁹ Recomendamos consultar el diccionario de Fray Diego González Holgín, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>) para publicación en internet, 2007.

las *Averiguaciones* realizadas por Polo de Ondegardo cada luna o mes¹⁰⁰ tenía puesto su mojón o pilar alrededor de Cuzco, para observar el movimiento del sol. El principio del invierno estaba marcado por el *pucuy sucanca*, y el principio del verano se observaba desde el *Chirao sucanca*. (Ondegardo, Polo de; 1584: cap.I., fol.10. BNM). Para el indio, apuntaron J. Vega y P. Guzmán, el rumbo empieza por la izquierda, de esta manera se comprende que la piedra de la esquina izquierda, el *pukuy sucanca*, es la puerta inicial de partida del año (Vega, J., y Guzmán, P., 2005:37-71).

Según la información recopilada por Antonio Bautista de Salazar, que hemos consultado en el Archivo de la Biblioteca Nacional de Madrid, el inca *Inga Yupanqui* mandó realizar en la ciudad de Cuzco cuatro pilares a la parte poniente para regular el tiempo midiendo el movimiento del Sol, así:

“...entrando el sol por el primer pilar se apercebían para las sementeras generales y comecavan asembrar legumbres por los altos por ser mas tardios y entrando el sol por los dos pilares deen medio era el punto y el tiempo general desembrar en el Cuzco.Y hera siempre por el mes de agosto. Es ansi que para tomar el punto del Sol entre los dos pilares deen medio tenían otro pilar en medio de la plaça pilar de piedra muy labrada de un estado de alto en un parage señalado aproposito que le nombravan osno y desde alli tomavan el punto del sol en medio delos dos pilares y estando de ajustado hera el tiempo general desembrar en

¹⁰⁰ Si basamos la tesis en las fuentes escritas existen una serie de inconvenientes, que hemos señalado. Particularmente, para el caso del calendario, nos gustaría matizar que las correspondencias que los cronistas hicieron entre el calendario del Viejo Mundo y el calendario indígena, posiblemente, fuesen forzadas. Esto quiere decir que si bien el calendario indígena tenía una serie de diferencias, en cuanto a periodos temporales se comprende, éstos, probablemente, no se acomodaban con tanta facilidad como los cronistas muestran. En la cosmovisión andina se consideran dos periodos diferenciados que marcaron la vida en los andes pre-coloniales: un periodo de lluvias y un periodo de sequía con su correspondiente clasificación (Para mas detalles consultar Tom Zuidema, 1989; Gary Urton, F. A. Aveny, 1997) En esta tesis nosotros usaremos la nomenclatura utilizada por los cronistas, teniendo en cuenta la matización realizada. Si bien partimos el análisis con la idea de que los meses corresponden o bien a periodos de lluvia-siembra o a periodos de sequía-cosecha. Además, entre los periodos existe una separación o transición. Los tres periodos del calendario ritual, entiende la investigadora Olinda Celestino, abarcan desde abril a julio, luego agosto, y desde septiembre hasta marzo. Existe un periodo “masculino”, solar, de cosecha y sequía (que abarca los meses junio y parte de julio); un periodo de transición desde el fin de la cosecha a la siembra (que abarca parte del mes de julio y agosto) y un periodo “femenino”, lunar de gestación (empieza mes de septiembre) (Celestino, Olinda; 1997: 15- 28). Por ejemplo, el mes de noviembre estaba dedicado, periodo en el cual germinan los cultivos, a los antepasados. Entre diciembre y marzo, cuando los campos están cultivados, fechas en las cuales se realizan las batallas para asegurar el ciclo productivo, es decir, donar fluido vital, sangre, a la *Pachamama*. Incluye el tiempo de carnaval (Celestino, Olinda; 1997: 15- 28). El concepto de tiempo pre-colonial sufrió una adaptación obligada, que repercute en la información que ha llegado hasta nuestros días.

los valles del Cuzco y su comarca...” (Bautista de Salazar, Antonio; Mss2010:fol.36r.B.N.M).

Según Federico Kauffman, y la información que hemos hallado en el manuscrito de Antonio Bautista Salazar, posiblemente había dos mojones para el comienzo del invierno y donde mediaba el año, *pucuy sucanca*; y dos mojones para el comienzo del verano, *chirao sucanca* (Kauffman, Federico; tomo V, 2002: 796). Anthony F. Aveni distingue las siguientes construcciones:

“... Hay considerables pruebas históricas de que los incas utilizaron alineaciones astronómicas para demarcar ciclos agrícolas en el valle de Cuzco... ¿desde dónde se hicieron las observaciones?...

a.- Un par de columnas que marcan el punto en que el Sol se pone en el solsticio de junio visto desde Lacco, complejo tallado en las rocas de una colina situada al norte de Cuzco.

b.- Un par de columnas para señalar los solsticios de diciembre vistos desde el Coricancha, centro del sistema de ceques.

c.- Las sucancas, cuatro columnas situadas en el Cerro Picchu para señalar la entrada de la temporada de siembras, cuyo centro es el lugar en que el Sol se pone el día de su paso por el anticient” (Anthony F., Aveni; 1997: 336-341).

Como hemos descrito el recuento del tiempo se realizaba con un sistema de cómputo basado en la utilización de unos mojones, o columnas, que servían para determinar las fechas del movimiento de los astros. Bernabé Cobo redactó lo siguiente al respecto:

“... por los cerros y collados que están alrededor de Cuzco tenían puestos dos padrones o pilares al oriente y otros dos al poniente...por donde salía el sol y se ponía el sol cuando llegaba a los trópicos de Cancro y Capricornio; y al tiempo que salía y se ponía en derecho de los pilares de la banda del sur, mirado desde la dicha ciudad, tenía por principio del año...entonces era cuando el sol más se le apartaba por aquella banda, desde donde, volviendo a la equinoccial, pasaba por su cenit; y cuando más se le alejaba por esotro lado del septentrión, salía y se ponía por encima de aquellos pilares, que por aquella parte señalaban su mayor apartamiento; y vuelto de allí al punto de donde partió del trópico de Capricornio y señal de los primeros pilares, concluía el año” (Cobo, Bernabé; 1956:142).

Fray Martín de Murúa, anotó que “...ordenaron el año, partiéronle en doce lunas o meses, y los más días que sobraban, consumíanlos con las mismas lunas, y a cada luna o mes tenían puesto un mojón o pilar alrededor de

Cuzco...el que era principio de invierno se llamaba pucuy sucanca; y el principio del verano, chirao sucanca...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:436-437).

El cronista Garcilaso de la Vega escribió lo siguiente:

“ Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron escritos con señales grandes y notorias, que fueron ocho torres que labraron al oriente, y otras ocho al poniente de la ciudad de Cuzco, puestas de cuatro en cuatro, dos pequeñas de a tres estados, poco más o menos de alto, en medio de otras dos grandes; las pequeñas estaban dieciocho o veinte pies la una de la otra; a los lados otro tanto espacio estaban las otras dos torres grandes,...y estas grandes servían de guardar y dar viso para que descubriesen mejor las torres pequeñas el espacio que entre las pequeñas había, por donde el sol pasaba al salir y al ponerse, era el punto de los solsticios. Las unas torres del oriente correspondían a las otras del poniente del solsticio vernal, o hiemal.” (Garcilaso de la Vega, Inca; 1996:179-182).

El cómputo del año se identificó con los solsticios, entre otras cosas, pues en esos días el sol detiene su carrera aparente. El Sol se detiene cada seis meses en los trópicos de Cáncer y de Capricornio, vuelve sobre la misma trayectoria. A través de la expectación de la sombra de las “torres de observación”, apunta el investigador Orlando Bravo, en el mediodía, podían advertir que en el solsticio de invierno se proyectaba una sombra más larga, que la proyectaba en el solsticio de verano, en los pueblos ubicados sobre el Ecuador. En Cuzco, cuya latitud geográfica es 13°22', las direcciones de las sombras de las columnas que estamos analizando apuntaban hacia el Oeste o al Este, únicamente en los momentos de salida y puesta del Sol en los equinoccios de otoño y primavera. El investigador concluye que los señaladores astronómicos, los objetos rituales y mojones demarcatorios, servían para marcar las tareas agrícolas; el solsticio de verano se percibía como la cúpula del Sol sobre la Tierra¹⁰¹. La Madre Tierra era apreciada como una entidad bisexual, autosuficiente, que para procrear requería el asentamiento del sol, con las consecuentes lluvias de verano (Bravo, Orlando; 1996:16-29).

¹⁰¹ Para la investigadora Marie Anne Hocquenghem en la iconografía mochica (200-700dC) se aprecian los mismos contenidos que los desarrollados durante el incanato: los ritos del calendario ceremonial estrechamente relacionados con el calendario de las tareas agropecuarias (Hocquenghem, M^a Anne; 2001:46)

El número de *huacas* y *ceques* estaba basado en cálculos lunares, las trescientas veintiocho *huacas* representaban un periodo igual a doce meses sidéreos lunares (Galindo Trejo, Jesús; 1994: 229). Esto producía un lapso de tiempo de treinta y siete días de diferencia con el año solar (en Mulvani, Eleonara; 2004). Entre mediados de abril y los primeros días de junio finalizaba el año. En ese período una constelación, la de Las Siete Cabrillas, no era visible o desaparecía del firmamento en la zona de Cuzco, particularmente en *Yucay*; y reaparecía a comienzos de junio cuando se las podía observar al amanecer. Este período de treinta y siete días correspondía a la transición entre dos ciclos agrícolas, y coincidía con la cosecha del maíz y su almacenamiento en *collicas*, uno de los nombres con que se designaba a esta constelación (Molinié, Antoinette; 1997:702 y sig). Corresponde también al lapso temporal que no era contabilizado por el sistema de *ceques* y que era interpretado como un momento de caos o desorden¹⁰². La reaparición de Las Siete Cabrillas en junio señalaba el momento en el cual se restablecía el orden temporal, social y espacial mediante las celebraciones rituales a las *huacas* (Molinié, Antoinette; 1997:704). Este dato coincide, además, con la información que recopiló Pablo José de Arriaga, el cual escribió que durante la colonia las Siete Cabrillas u *Oncoy* fueron veneradas para que no se secaran los maíces (Arriaga, Pablo José de; 1999: 59).

El investigador M. Ziolkowski señala que se puede observar una oposición básica en el ritual del culto solar entre las celebraciones que tenían lugar durante los solsticios de junio y diciembre, simbólicamente representado por una oposición entre Sol Joven (*Punchaw o Churi Inti*), en junio, que era pequeño y lejano, según dibujos de Huamán Poma de Ayala; y Sol Maduro o Señor Sol (*Apu Inti*), en diciembre, asociado a *Wiracocha* (Ziolkowski, Mariusz; 1996:51).

Los equinoccios se registraban con unas columnas puestas en los patios de los templos, como pudo haber sido en la ciudad de *Chavín de Huantár*, en *Tiahuanacu* y en Cuzco. Su ubicación, céntrica, nos hizo pensar que, quizás, los equinoccios se puedan interpretar como ligados a los ejes, o *axis mundi*,

¹⁰² Que coincide con las escenas que aparecen en la cerámica mochica donde se alude a la rebelión de los artefactos antropomorfizados que atacan a los humanos (Hocquenghem, M^a Anne; 2001:52)

porque delimitaban periodos de paso. Es decir, el equinoccio ponía fin a un espacio- tiempo determinado, y consecuentemente, inauguraba otro. En el equinoccio de marzo, por ejemplo, el periodo de lluvias llegaba a su fin y se inauguraba el periodo de secas. Los equinoccios, demarcados por estas construcciones, eran periodos en los que confluían las potencias que regían el universo. Posiblemente fueron periodos de paso, percibidos, de alguna manera, como espacio- tiempo peligroso. Este aspecto ha sido destacado por M. Molinié, que entiende que los treinta y siete días que correspondían a la transición entre dos ciclos agrícolas, y que coincidía con la cosecha del maíz, corresponde también, como hemos dichos, al lapso temporal que no era contabilizado por el sistema de *ceques* y que era interpretado como un momento de caos o desorden (Molinié, Antoinette; 1997:702y sig)

En la actualidad para la comunidad quechua de Chaquilla, altiplano boliviano, es el sol el que marca el espacio-tiempo de la humanidad, marca los tiempos de la superficie terrestre¹⁰³, de la vida animal y vegetal (Mariño, Xosé, 1989:100). Como analizaremos en capítulos posteriores el *hanan pacha* se percibía como guía de los procesos del *kay pacha*; colmado de espíritus auxiliares que velaban por la comunidad. Al respecto la crónica *Anónima* especifica lo siguiente: "...en los celajes del cielo miraban no sólo la cualidad del tiempo, si era airoso, si lluvioso, si sereno, pero también agüeros y adivinaciones..." (*Anónima*; 1968:177).

José Imbelloni ha observado, además, que el vocablo *pacha* se utilizaba para indicar una estación del año (Imbelloni, José; 1939:354). A su vez, la historia mítica asigna el vocablo para explicar las épocas precedentes a la actual: *purun pacha*, *auqapaca*. En común se advierte que todas las denominaciones que aparecen junto a *pacha* hacen referencia a un segmento

¹⁰³ Por ejemplo, N. Wachtel, advirtió, en su trabajo de campo entre los *chipayas*, región del lago Titicaca, que los *samiri* eran espíritus tutelares de animales, "... pero los samiri de los animales que se cazan, salvajes, constituyen una especie aparte: son acuáticos y pertenecen a una región todavía más baja en el espacio, pues habitan en los remolinos (*mika'ya*) del lago Coipasa. El mayor de estos agujeros de agua es Korelani, compuesto en realidad de dos remolinos, invocados como Mallku uno, y como T'alla el otro. Sobre esta base se arma todo un imaginario geográfico: el lago Coipasa se interna en la tierra por los huecos del Korelakani y corre en forma de río salado hacia el oeste; pasa bajo la cordillera y desemboca "del otro lado", en el lago de Isluga. Así, debajo del paisaje visible se oculta un mundo inquietante, a la vez sublacustre y subterráneo." (Wachtel, Nathan; 2001:209). Se debe tener en cuenta que, quizás, el tiempo se trasmuta y adapta al espacio-tiempo del cosmos andino, es decir, no se limita a un único plano de éste. Pues, el cosmos andino no abarca un único plano, sino varios.

del tiempo y una forma material de la naturaleza. El vocablo *Pacha* vinculado al concepto de espacio-tiempo significaría, observa José Imbelloni, superficie, plano, piso, espacio en sus tres dimensiones, cuerpo o astro en que vivimos, universo, espacio temporal, edades del mundo mítico, época, en el sentido histórico, y vida humana (Imbelloni, José; 1939:356). El investigador Gerald Taylor comprende que *Pacha* posee tres significados principales, éstos son: espacio- tiempo, mundo o universo, integridad o identidad absoluta, lo que es intacto o nuevo (Taylor, Gerald; 1987: 3).

En el diccionario de Fray Diego González Holguín hemos hallado que *Pacha* es traducido como sustantivo relacionado con los siguientes vocablos: “tiempo”, “suelo”, “lugar” (González Holguín, Fray Diego; 2007:184).

Los planos del cosmos, en dicho diccionario, son llamados:

.- *hanan pacha*: “piso o plano de arriba, el cielo”, en oposición a *ucu pacha* “el infierno o lugar hondo” (González Holguín, Fray Diego; 2007:228).

.- Vocablos que a su vez se relacionan con: *ura pacha*, “lo de abajo o el lugar de bajo”, “el mundo dicen los que estan en el cielo” (González Holguín; Fray Diego, 2007:232), *ticcimuyu caypacha ticcimuyun cama*, “hasta el cabo del mundo”, *caypachap cayllanta cayllancama* (González Holguín, Fray Diego; 2007:278), “cabos o fines del mundo”, *pachap cuchun cuchun o cayllan cayllan o patan patan*, el hemisferio (González Holguín, Fray Diego, 2007:278), *paccarik pacha*, el principio del mundo, *pacha cuti pacha ticra*, “el fin del mundo, o grande destrucción pestilencia, ruyna o perdida o daño comun”, *nina pachacuti*, “el fin del mundo por fuego”, (González Holguín, Fray Diego; 2007:184).

.- También hallamos las siguientes definiciones: “lugar alto por el cielo”, *hananpacha*, “lugar bajo por la tierra”, “*cay pacha* y si hablan los del cielo *urapacha*”, “y los lugares hondos como el infierno *ucupacha*” (González Holguín, Fray Diego; 2007:350).

Casi todos estos términos nos hacen pensar que la palabra *Pacha*, junto a la partícula que le sea asignada, mencionaba no sólo al espacio-tiempo geográfico, sino, además, a un aspecto físico de la naturaleza que se vincula, en cierta mediada, al cambio que presenta ésta. Así, el tiempo se concebía unido a otras muchas apreciaciones, como puede ser la lluvia, las montañas, el fuego, etc. El tiempo, posiblemente, no era lineal, ni era una determinada forma

de registrar las estaciones, los meses o los días, sino que el tiempo se ligaba al espacio, al entorno. Teniendo en cuenta que el entorno se percibía segmentado, al menos en tres planos vinculados a una serie de características, hemos concebido la idea de que el tiempo podría haber sido interpretado adjunto a la geometría espacial y sus características intrínsecas. Pero, principalmente el problema que hallamos durante la investigación es que debíamos saber y conocer como principio base, para demostrar esta conjetura, cuántos eran los segmentos del universo andino, y cuáles eran sus características: subdivisiones, vientos, divinidades, etc.¹⁰⁴

Cuando estábamos realizando el trabajo de campo, en Potosí-Bolivia, hemos observado que el concepto de tiempo entre las comunidades se vincula estrechamente con el concepto de estación del año; concepto semejante al puntualizado por el investigador J. Imbelloni en sus estudios (Imbelloni, José; 1939:354). El tiempo se relaciona con la manifestación material de la potencia de la Naturaleza, los meses, los días, las noches, germinación de las plantas, frutos, etc. El significado se liga al concepto de lo cíclico, a una orientación material, perceptible de lo que pasa, de lo que pasó y de lo que probablemente pasará. De esta manera la Naturaleza no sólo fue dadora de vida, suministradora del cuerpo material del hombre, sino la organizadora de la actividad productora, y de la vida del individuo en general. Esta apreciación pone de manifiesto que no sólo en la época pre-colonial y colonial el tiempo fue percibido indesligablemente al espacio, sino que además, en el periodo actual el espacio-tiempo son aspectos inseparables (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Es más, probablemente, durante el periodo prehispánico, el vocablo “tiempo” no hubiese sido entendido por las comunidades andinas, al igual que en las poblaciones actuales, con la misma perspectiva que lo consideramos nosotros. Posiblemente la principal apreciación que se les escapó a los cronistas es que el tiempo se liga al espacio y a formas sagradas que delimitan las sustancias¹⁰⁵ de la geometría del Universo. De esta manera,

¹⁰⁴ En este apartado analizaremos la posible interpretación del tiempo, pero en el capítulo II: *Geometría del Universo* indagaremos sobre sus posibles segmentaciones y sus afinidades materiales y sustanciales.

¹⁰⁵ La relación entre los números y el tiempo, juzgando los números como entidades sagradas, es un campo casi desconocido en los estudios de cosmovisión andina. Estudios como los de la investigadora Laura Laurencich-Minelli están desarrollando complejas asociaciones

como veremos, el espacio-tiempo es sagrado, es una manifestación divina; una traducción del movimiento de las divinidades por el universo.

La historia cósmica se percibe, como se explicó, relacionada con periodos caracterizados, o delimitados por la fuerza de la Potencia Dominante, materializada en una divinidad. Así, por ejemplo, en el texto de *Huarochirí* aparecen cinco periodos diferenciados, tres *hanan*, y dos *hurin*, que determinan al espacio-tiempo con sus sustancias y características específicas. Para poder hallar más datos que nos indiquen la posible relación entre el espacio-tiempo, sus esencias, hemos analizado la información recopilada en la colonia sobre las fiestas que celebraban los incas. A través de éstas pretendemos observar formas que delimiten las características que se percibían anexas al espacio-tiempo; teniendo en cuenta las limitaciones que poseen las fuentes coloniales.

numerológicas entre las deidades, los números y sus relaciones. “Examinamos ahora esta serie de números sagrados: inicia, como hemos visto, con las dos divinidades mayores del Imperio, que son respectivamente la hebra sin nudos, el “cero”, es decir Quilla (la Luna) y el n.1 Inti, el Sol; sigue el n.2: las fuerzas opuestas, eso es el elemento masculino y femenino que entrelazados se consideraba que formaban la fuerza cósmica base, casi el tejido del mundo. Sigue el n.3: Amaru destructivo y la masculinidad: es la fuerza destructiva que se consideraba desencadenada cuando se alteraba el equilibrio entre las fuerzas cósmicas. El n.4 es la femineidad y Pachamama. El n.5 es el dios Pariacaca, dios creador, cuyo lugar sagrado principal es la huaca, que se encontraba en Huarochirí en los Andes Centrales. El n.6 es el dios Illapa, dios del rayo y del trueno, cuyo número corresponde a dos veces Amaru, casi a indicar el vínculo entre Illapa y la fuerza cósmica destructiva. El n.7 es el Inca con su Coya esposa-hermana: forman una totalidad quizás compuesta del n. 3, la masculinidad y el Amaru y el n. 4 la femineidad y Pachamama. Sin embargo, es probable que al Inca le correspondieran también otros números (por ej. el Inca en la escritura ideográfica de EI, está representado por dos cuadrados concéntricos que sugieren dos veces el n. 4; asimismo, por el n. 5 figurado por una cruz)...” (Laurencich-Minelli; Ana María; 1996:77-87, 107 y sig).

I.6.1 Consideraciones sobre los meses y sus fiestas.

Para comprender mejor el tiempo decidimos analizar la información colonial sobre las fiestas indígenas. Con este análisis queríamos entender algunas de las pautas que fueron utilizadas como posibles criterios para dividir el espacio- tiempo: las características de los “meses”. Advertimos que las fiestas nos informaban de un espacio-tiempo concreto en el cual se adoraba a una divinidad, posiblemente dueña de ese espacio. Comprendimos que analizar esa información, posiblemente, nos indicase cuáles eran las características del espacio-tiempo en el periodo pre-colonial: espacio femenino, masculino, frío, seco, lluvioso, etc.

Los textos nos informan que los ciclos largos fueron los años solares, divididos por espacios temporales que se consagran a unas fiestas de índole sagrado; además, de los periodos que marcaba la luna. Las fiestas organizadas a lo largo del año en el *Tahuantinsuyu* se regían por el calendario agrícola, a través de las pautas que les daba la Luna (*Quilla*). Las fiestas se interrelacionaban formando una celebración agrícola y sagrada, es una percepción material/espiritual de espacio-tiempo, en conmemoración a las divinidades. Los sacerdotes fueron los encargados de marcar las pautas ceremoniales del *Tahuantinsuyu* ayudados por la observación del mapa astronómico, y de la información del sistema de *ceques*. Éstos adquirieron un gran conocimiento de los astros, además se alzaron diversas construcciones para su estudio (Murúa, F ray Martín de, 2001:436-437; Anthony F. Aveni, 1997:336-341). Posiblemente los incas los habían heredado de sus antepasados, recuérdese la ciudad de *Tiahuanacu*, el conocimiento del solsticio, el movimiento del cielo, los planetas, etc.

Los investigadores J. Vega y P. Guzmán comprenden que las estaciones estaban divididas en cuatro *pachas*: *juyhipacha*, que empieza el tres de mayo y termina el dos de agosto, durante este periodo se celebraba el *Intiraymi*, el veintiuno de junio; *Wayrapacha*, que abarca del cinco de agosto y acaba el uno de noviembre, durante este periodo se celebraba, el uno de septiembre, el *Coyaraymi* en el equinoccio de primavera; *Jallupacha*, comienza el uno de noviembre hasta el dos de febrero, durante este periodo se celebraba el *Capacraymi*, en el solsticio de verano el veintiuno de diciembre;

Llamp'upacha, empieza el dos de febrero y termina el tres de mayo. Durante este periodo se celebraba el *incaraymi*, el veintiuno de marzo, en el equinoccio de otoño (Vega, J., y Guzmán, P.; 2005:37-71).

Hemos elegido, para el presente análisis, las tres grandes fiestas que mayor importancia tuvieron para las comunidades andinas. La fiesta que se celebraba en el solsticio de invierno: *Inti Raymi*, para el solsticio de verano se celebraba el *Capac Raymi*, para el equinoccio de otoño se celebraba *inca Raymi*, y en el equinoccio de primavera se celebraba la *Coya Raymi* y el ritual de la *Citua*. Estas fueron las tres¹⁰⁶ festividades más importantes, pero a lo largo del año existieron otras celebraciones de menor importancia. Hemos elegido estos periodos temporales porque el objetivo es buscar características de la cosmovisión andina basadas en aspectos repetidos y valorados en las fuentes de información, no pretendemos realizar un estudio de las festividades, porque que hay numerosos. Pero es decisivo analizar ciertas características del ciclo ritual porque son una de las fuentes de mayor importancia para comprender la cosmovisión de una cultura. Entonces, seguiremos brevemente paso a paso y mes por mes, como hacen los cronistas, dicho ciclo ritual, pero solamente nos detendremos en las fiestas nodales antes mencionadas.

El *Inti Raymi*, o fiesta del Sol, fue una de las más importantes que se celebraron en el *Tahuantinsuyu*. Para el gran día se tenían apartadas gran cantidad de llamas blancas, e impolutas para los sacrificios (Molina, Cristóbal de; 1989: 67). Los sacrificios se celebraban tres veces al día durante el periodo que comprendía la celebración. Para estas ofrendas iban tres veces al día el Inca y los principales sacerdotes al templo del Sol, el *Coricancha*, y sacrificaban estos animales para el donador de la vida. Estas expiaciones se realizaban para que el Sol siguiese iluminando (Molina, Cristóbal de; 1989: 67). Por la mañana se sacrificaba una llama blanca en la *huaca* principal del imperio, en *Huanacauri*, otra llama en el templo *Coricancha*, y otra en *Aepiran*¹⁰⁷, por la gran importancia que tenía en el imperio (Molina, Cristóbal de; 1989: 67). Además, también ofrecían a las *huacas* cestitas con coca, llamadas *paucarunco*, y un poco de maíz tostado y *mullu* (Murúa, Fray Martín

¹⁰⁶ Teniendo en cuenta el análisis de la *Citua*, que es un ritual dentro de la festividad de la *Coya Raymi*

¹⁰⁷ Fue un cerro muy adorado, o seleccionado para los sacrificios porque indicaba la puesta del Sol.

de; 2001: 439). Cada día de este mes los principales señores del *Tahuantinsuyu* iban a quemar llamas a sus *huacas*, o lugares sagrados, como por ejemplo: el cerro de *Succanca*, *Omoto Yanacauri*, *Capac Vilca*, *Queros Huanacauri*, *Collopata*, *Vicanota*, etc. (Molina, Cristóbal de; 1989: 68). Las *huacas* y adoratorios a los que se realizaban sacrificios, durante el *Inti Raymi*, formaban una ruta peregrinatoria que se realizaba desde Cuzco hasta *Pomacanchi*, por las alturas del actual *Acomayo*, al sur de Cuzco; lugar donde el río *Vilcanota* divide Cuzco en dos y desaparece. En esta peregrinación los sacerdotes, encargados de llevar a cabo los rituales estipulados para *Inti*, iban siguiendo al Sol desde su salida del inframundo. Los encargados de las inmolaciones seguían un camino para ir y otro para volver. Además, el *Inca* iba con todos los señores al *Matucalla*, bebiendo y haciendo sus *taquis*, o bailes ceremoniales. Este *taqui*, en concreto, se llamaba *hualina* y fue una danza agrícola que se hacía cuatro veces al día. Todos estos rituales se acompañaban por la *chicha* que suministraban las mujeres encargadas del servicio del Sol (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438)

Durante las ceremonias que conmemoraban a *Inti* se sacaban del *Coricancha* dos esculturas de mujer de oro macizo que simbolizaban a la madre tierra, cuatro llamas, dos de oro y dos de plata, las cuales eran transportadas en los hombros de los señores principales de la comunidad andina. Terminado el ceremonial el Inca regresaba de *Matucalla* a la ciudad de Cuzco (Murúa, Fray Martín de; 2001: 456)

Esta peregrinación, como se analizará en párrafos posteriores, posiblemente se complementaba con la fiesta que se celebraba durante el mes de enero¹⁰⁸. En dicho éxodo ceremonial los sacerdotes o encargados de las inmolaciones, seguían la línea definida por el río *Vilcanota*, el cual dibujaba, de alguna manera, la ruta que el Sol realizada en el firmamento. Por lo tanto, los dos puntos extremos fueron la laguna de *Pomacanchi*, o manantial que daba vida al *Vilcanota*, al sur de Cuzco; y *Ollantaytambo*, al norte de la ciudad, donde el *Vilcanota* se estrecha y pierde. Éstos son los límites o fronteras del espacio ceremonial, las limitaciones espacio-temporales norte-sur se formaban

¹⁰⁸ En dicho mes la peregrinación la realizaban los sacerdotes hacia el lado contrario que habían mantenido durante la ceremonia del *Inti Raymi*, así, los sacrificios se ejecutaban hasta llegar a *Ollantaytambo*. Recuérdese que usaremos las referencias mensuales usadas por los cronistas, correspondientes al calendario occidental.

con los solsticios de invierno-junio y verano-diciembre (Anthony F., Aveni; 1997: 336-341). Según los investigadores Juan José Vega y Luis Palomino Guzmán:

“...Tres fueron las principales motivaciones que tuvo el Inti Raymi. La primera, el reconocimiento de gratitud a la deidad que, en la original concepción inkaica, permitía el orden de lo existente, la vida, fundamentalmente. Una segunda motivación fue la de honrar el recuerdo de los primeros reyes Inkas del Cuzco, aquellos que bajo la protección de la deidad helíaca, señorearon el valle y crearon allí el foco irradiador de su civilización. Y la tercera, indicada ya en la cita que copiamos a Sarmiento, fue la de "regocijar al pueblo". Aclaremos, sin embargo, que el pueblo asistía al Inti Raymi sólo en calidad de lejano espectador: el fastuoso espectáculo, precisamente, contribuía a mostrarle cuán distante se hallaba de la clase gobernante, de la que empero parecía recibir beneficios. Es posible, asimismo, que una suerte de fiestas locales, que se desarrollaban paralelamente en todos los pueblos del imperio, le dieran una característica popular, que fue la que perduró a la postre. Pequeños y numerosos Inti Raymises celebrarían en toda la vastedad del floreciente reino de los Hijos del Sol...” (Vega, Juan José, Guzmán Palomino, Luis, “El Inti Raymi inkaico la verdadera historia de la gran fiesta del sol” en Bol. Mus. Arqueol. Antropol. (UNMSM) 2005; 6 (1): 37-71)

Para seguir cierto orden cronológico, que facilite el entendimiento de los ceremoniales calendáricos, siempre siguiendo la cronología mensual de las fuentes, mencionaremos que el mes de julio no se realizaba ninguna fiesta importante. Por lo tanto, las poblaciones andinas se encargaban de cuidar y regar sus *chácaras* (Murúa, Fray Martín de; 2001:458).

En agosto se celebraba la fiesta del *Hatun Raymi*. En este mes se sembraban los campos, y se les solicitaba a las divinidades que el año futuro fuese fértil para todo el imperio. Así, pedían al Hielo, al Aire, al Agua, y al Sol que no dañasen las *chácaras* (Murúa, Fray Martín de; 2001:458). Los sacerdotes realizaban un ritual que se llama *llanuayra*, pues, era el nombre del canto que se hacía pidiendo a los dioses principales un buen año de cosechas (Murúa, Fray Martín de; 2001:458). Para dicho ceremonial se cubrían con unas camisas rojas que les llegaban hasta los pies, además, salían a comer, beber, y bailar a la plaza de *Aucaypacta*. Se efectuaban sacrificios al Sol, al Hacedor y al Trueno (figura 4) (Murúa, Fray Martín de; 2001:459)

En el mes de septiembre se celebraba la fiesta de la *Coya Raymi* y el ritual de la *Citua*. En dicho periodo estacional los campos se regaban con las primeras lluvias, y con ellas solían aparecer las primeras epidemias. Para los rituales, que se realizaban en dicha festividad, era necesario traer a la ciudad de Cuzco las *huacas* de todas las provincias anexionadas por el *Tahuantinsuyu*, desde Quito hasta Chile. Las *huacas* eran reunidas para aclamar a las divinidades andinas que los males no se expandiesen en los cuatro *suyus*. Reunidos el Inca, y los principales señores del imperio, se acordaba lo que se iba a realizar en la ceremonia, y en el imperio, pues, era una celebración que reunía a todos los señores del incanato. Congregados todos en el *Ombbligo del Mundo* se acometía en comunidad un intento por echar las enfermedades y males de su territorio. Muchos de estos señores estaban armados como si fuesen a la guerra, pues, declaraban la guerra al mal, a las enfermedades. Además, se expulsaba de Cuzco a toda persona que tuviese una tara física para que "... no estorbasen con su desdicha alguna buena dicha..." (Molina, Cristóbal de; 1989:74).

El ritual comenzaba en la plaza principal de Cuzco, allí se reunían todos los asistentes, alrededor de una pila de oro, mirando hacia las cuatro partes principales del *Tahuantinsuyu*, y gritaban todos a la vez: "...vaya el mal fuera..." (Molina, Cristóbal de; 1989:73). Posteriormente, se dirigían hacia los cuatro *suyus*, que tenían asignados previamente por los *quipucamayos*, para realizar los rituales correspondientes. El ritual consistía en hacer un relevo de voces, pues, se las entregaban de unos a otros, para que llegasen a cualquier punto del territorio. El ritual de la *citua* finalizaba en el extremo de los *suyus* asignados, lavando las armas y purificándose en las aguas de los ríos. El agua, líquido todopoderoso, trasladaba el mal, arrastrándolo con su corriente hasta morir en el mar: los encargados que iban hacia el poniente, hacia el *Chinchaysuyu*, se lavaban en el río *Apurina*; los que iban hacia el *Antisuyo* lavaban los males en el río *Pisa*, en el río *Cusibamba*, purificaban los males los encargados que iban de *Contisuyo* (Molina, Cristóbal de; 1989:74). Cada región estaba asignada según los *ayllus* que participaban en esta ceremonia, de una forma rígida, todo ello anotado y registrado en los *quipus*. Así por ejemplo, los que llevaban las voces al *Antisuyo* eran de los *ayllus* de: *Cuscupanaca*, *Aucaylli*, *Tarpuntai*, y *Sano* (Molina, Cristóbal de; 1989:75). Al amanecer,

cuando el Sol regresaba del inframundo, toda la comunidad iba a las fuentes y ríos a lavarse, para que saliesen las enfermedades de ellos, a través de la purificación de las aguas (Molina, Cristóbal de; 1989:76). Tras esta purificación realizaban un juego con unas bolas de paja, que encendían, y se tiraban los unos a los otros. A estas bolas las llamaban *mauro pancunco* (Molina, Cristóbal de; 1989:76).

Al regresar cada individuo a su casa untaban en sus rostros, y en los lugares donde tenían la comida y las ropas, unos bollos¹⁰⁹ que hacían las mujeres que trabajaban en los templos con harina de maíz y sangre de los sacrificios hechos en las ceremonias. Los llamaban *sanco* o *yawarsanco* (Molina, Cristóbal de; 1989:76). Con estos panecillos ensangrentados se quería expulsar a las enfermedades de las casas y entorno rutinario. Además, este bollo también lo repartían entre los vecinos y familiares. Toda la celebración estaba acompañada de comida y bebida en abundancia, para la comunidad en general.

Por la noche, los sacerdotes sacaban las estatuas de *Inti*, *Viracocha*, e *Illapa* y las calentaban con el *sanco* (Molina, Cristóbal de; 1989:76). En dicha reunión los principales señores de Cuzco paseaban, igualmente, las momias de sus antepasados, y les preparaban las comidas que más les deleitaban en vida. Al día siguiente, las momias eran llevadas de nuevo al templo y como sacrificio quemaban para ellas las mejores ropas y alimentos, que habían elaborado con anterioridad las *acllas* (Molina, Cristóbal de; 1989:76).

Al octavo ó noveno día el *Inca* salía a la plaza de Cuzco, los sacerdotes portaban el gran disco solar, símbolo de *Inti*, y le sentaban en su butaca, al igual que al Hacedor y al Trueno (Molina, Cristóbal de; 1989:77). Posteriormente, con un orden rigurosamente establecido, los señores principales traían los cuerpos de sus antepasados y los situaban en la plaza. A esta reunión venían, también, las gentes de los *ayllus* con sus mejores vestidos, y tras *mochar* al Sol, a *Viracocha*, a *Illapa* y a las *huacas* principales,

¹⁰⁹ Los curas doctrineros vieron en dicha ceremonia una imitación hecha por el Maligno hacia la eucaristía cristiana, por lo que el extirpador José de Acosta escribió lo siguiente: “¿...que otra explicación tiene que en la ciudad de Cuzco,...haya intentado servirse de una cierta sombra y simulacro de nuestra eucaristía?. Por que la masa del sacrificio rociada con sangre de no sé qué animal cada cual recibía y comía unos bollos festivos, con los que testimoniaba guardar en su corazón fidelidad y unión con el príncipe Inga” (Acosta, José de;1984:427)

se ubicaban en sus asientos. Cada uno tenía un asiento asignado, según el *ayllu* al que perteneciese (Molina, Cristóbal de; 1989:77). Por ejemplo, en Cuzco los dos *ayllus* principales fueron los de la zona de *Hanancuzcos*, o los pertenecientes al Cuzco alto, y por otro lado los de *Hurincuzcos*, o los del Cuzco bajo (Molina, Cristóbal de; 1989:77). Reunidos todos se hacía una gran fiesta con comida y *chicha* en abundancia, acompañado todo ello de danzas y cantos en memoria de sus ausentes. El *taqui*, o danza que realizaban se llamaba *alancitua* (Molina, Cristóbal de; 1989:78). Además, los principales señores portaban unas camisas rojas que les llegaban hasta los pies en dichas ceremonias (Molina, Cristóbal de; 1989:78).

Al día siguiente se realizaba la misma ceremonia, siguiendo el mismo orden, junto a un gran número de ganado, que traían a la plaza, para el sacrificio. Al terminar las ofrendas se recogían las bofes de los animales para soplar, y así, poder averiguar si el año iba a ser bueno en cosechas, próspero, o no (Molina, Cristóbal de; 1989:81). Posteriormente, la carne de los sacrificios la quemaban delante de las divinidades principales: *Inti*, *Viracocha*, e *Illapa*, y la que sobraba era repartida entre todos los asistentes a las ceremonias, para su consumo, acompañado todo ello, como no, de abundante *chicha*. Estas ceremonias duraban más o menos cuatro días (Molina, Cristóbal de; 1989:83).

En el mes de octubre se comenzaban las tareas requeridas para obtener la *chicha* necesaria para los grandes festejos que se realizaban durante el *Capac Raymi*. En algunos territorios del *Tahuantinsuyu*, si escaseaba el agua para regar las *chácaras*, realizaban un ritual petitorio que consistía en atar una llama¹¹⁰ toda negra en una zona de valle, derramaban abundante *chicha* a su alrededor, además, no la daban alimentos, ni bebida, hasta que las lluvias volviesen a regar los campos (Murúa, Fray Martín de, 2001:440).

En el mes de noviembre comenzaban los preparativos para la gran fiesta celebrada en el mes de diciembre, la fiesta del *Capac Raymi* (Figura 2) (Murúa, Fray Martín de, 2001:440).

Diciembre. En el octavo día de este mes se celebraba la gran fiesta del *Capac Raymi*, en el solsticio de verano (Figura 3) (Molina, Cristóbal de; 1989:

¹¹⁰ La llama en la cosmovisión centro andina es un agente controlador de las lluvias, como indicaremos en capítulos posteriores.

98). Fue una de las fiestas más importantes que se realizaron en los Andes durante el incanato. Fundamentalmente, era una celebración basada en rituales de iniciación para los hijos de los señores principales que pasaban de la niñez a la madurez (Murúa, Fray Martín de, 2001:436). En las crónicas destacan autores como Cristóbal de Molina que compararon estos festejos con celebraciones del Viejo Mundo en las cuales se pedía licencia para proclamarse caballero (Molina, Cristóbal de; 1989: 98). En la celebración de *Capac Raymi* se desarrollaban varios rituales, durante los cuales, los varones de las familias principales eran presentados a la sociedad Inca. El ritual constituía una fase de renovación social y política, ya que se realizaba la selección de aquellos que cumplirían funciones en el gobierno, el sacerdocio y la administración del *Tahuantinsuyu*. Paralelamente se realizaban otras ceremonias para la delimitación de las fronteras sociales de los linajes de Incas e “Incas de Privilegio”.

Posiblemente con esta festividad el proceso espacial de la cosmovisión andina, percibía el camino del Sol en su declinar, ingresando en la región inframundana. Era un periodo *Hurin* en el cual las potencias inframundanas inundaban el *Kay Pacha*. La esencia dominante, en los rituales, teniendo en cuenta nuestra tesis, revelaría datos asociados al inframundo andino. Así, hemos creído oportuno mostrar alguna de éstas posibles vinculaciones.

Los elegidos para realizar las pruebas, los jóvenes “insignes”, debían de pasar el ritual más importante, que les permitía el acceso al mundo de los adultos, que consistía en horadarles las orejas, como habían hecho con anterioridad sus antepasados. Especialmente, dicho ritual, conmemoraba a *Manco Capac*, el cual había perforado las orejas a su hijo, el primer *Inca Sinchi Roca*. Aparte de horadarles las orejas se les entregaban unas hondas, llamadas *guaracas*, hechas principalmente con nervios de los animales sacrificados (Molina, Cristóbal de; 1989: 99). Esta ofrenda, de un especial simbolismo, señalaba que ya podían ser guerreros, porque ya eran hombres, pues, habían depuesto, a partir de ese momento, la niñez y debían proteger el *Tahuantinsuyu*, al igual que habían hecho sus antepasados. Además, se les entregaba el *yauri*, o insignia real, que les “...elevaba a la dignidad que les concedía su nacimiento, eran portadores de un instrumento que tenía los símbolos legendarios de su origen.” (Larrea, Juan; 1960: 85).

Durante el ceremonial portaban un calzado especial, hecho con paja muy fina, llamado *ojotas* (Molina, Cristóbal de; 1989: 99). Además, todos los jóvenes iniciados vestían con unas mantas largas de lana blanca, que ataban al cuello con un nudo. A su vez, del cuello, salía una cuerda de lana de la cual pendía una borla colorada. El tocado que portaban en la cabeza era el llamado *llaytu*, y los que llevaban este día eran de color negro (Molina, Cristóbal de; 1989: 99).

Estos ceremoniales excluían a la gente que no fuese natural de la ciudad de Cuzco, pues, era una fiesta para los hijos de los principales señores de la capital del imperio. Aquellos que pertenecían a las *panacas*, a la sangre del Inca. Sólo había un día permitido para “extranjeros” en la capital, y éste era el día que repartían los bollos de sangre, o *yawar sancu*, pues, era un ritual de unión, comían en señal de amistad con el Inca

Al noveno día del mes de la celebración, por la mañana, todos los implicados en los rituales de iniciación, los jóvenes y sus familiares, salían a la plaza principal de Cuzco (Molina, Cristóbal de; 1989: 99). Según narran las crónicas en el día mencionado los parientes de los noviciados iban vestidos con unas camisetas llamadas *collcaonco* y con plumas negras en la cabeza de un pájaro que llamaban *quito* (Molina, Cristóbal de; 1989: 99). Además, las hijas de los señores de las principales familias cuzqueñas servían la *chicha*. En la plaza, para presenciar el ceremonial, los sacerdotes situaban a *Inti*, a *Viracocha*, y a *Illapa* (Molina, Cristóbal de; 1989: 100). El Inca se situaba al lado de su padre, el dios Sol, y por orden sanguíneo se iban levantando los jóvenes, que se tenían que “armar caballeros”, para *mochar* a su Inca, y a los principales dioses y *huacas* del *Tahuantinsuyu*. Además, para este día las mujeres portaban en los hombros a *Quilla*, que también presenciaba los rituales. Al mediodía se realizaban los sacrificios correspondientes, pues, cada joven tenía que ofrecer una llama a las deidades. Para dicho sacrificio el joven iniciado, y los pertenecientes a su linaje, tenía que ir al cerro de *Huanacauri*¹¹¹, y pasar la noche al pie del cerro, que ellos llamaban *Matagua*, junto a sus

¹¹¹ Pensamos que dicho ceremonial hace mención a los primeros incas, pues, *Huanacauri* representa al hermano de Manco Capac, primer personaje que se vincula al origen al incanato. Con este ceremonial se pedía permiso a los antepasados, pues, los jóvenes eran la continuidad de la labor llevada a cabo por éstos, simbolizaba la preparación de los descendientes más cercanos a Manco Capac.

antecesores (Molina, Cristóbal de; 1989: 100). El décimo día, al salir el Sol, todos los colaboradores en ayunas subían al cerro y dejaban las llamas al pie del cerro. Anteriormente, los *tarpuntaes* habían quemado cinco llamas delante de la *huaca* (Molina, Cristóbal de; 1989: 100). Terminados los sacrificios en el cerro de *Huanacauri* a los jóvenes se les daban unas *guaracas*¹¹² en las manos e iban hasta un lugar que llamaban *Quirasmanta*. En dicho lugar los parientes de los iniciados con las *guaracas*, y en nombre de sus antepasados, les azotaban en los brazos y en las piernas, repitiendo: "...Sé valiente como yo lo he sido, y hombre de bien; y estas gracias que yo tengo las recívetes tú para que me ymites" (Molina, Cristóbal de, 1989:101).

Como se puede observar esta ceremonia de iniciación se realizaba a través de un ritual que requería el dolor corporal de la persona que fuese a dejar el mundo de la infancia, pues, era a través de ese dolor físico como se podía acceder al mundo de los guerreros, al mundo de los hombres. En definitiva se requería una muerte simbólica. Tras esta primera fase de contacto, con el mundo del dolor, de la guerra, de la derrota física, se realizaba una daza, o *taqui*, llamado *guari* (Molina, Cristóbal de; 1989: 101). Este *taqui* lo ejecutaban en comunidad, todos juntos, los jóvenes y sus parientes. Pero, los jóvenes iniciados durante el tiempo de la danza tenían que permanecer de pie, junto a sus familiares que estaban sentados. Acabada la danza regresaban todos a Cuzco. Las crónicas narran que de camino a la capital salía un pastor con una pequeña llama de oro en sus espaldas, que llamaban *napa* (Molina, Cristóbal de; 1989: 101). Además, aquel pastor también portaba caracoles de mar, muy venerados por provenir de la costa. Posiblemente ambos símbolos estaban íntimamente relacionados con los rituales petitorios.

Transcurridos catorce días de ceremoniales todos los jóvenes y sus parientes salían a la plaza de Cuzco junto a los ídolos del Sol, *Viracocha* y el Trueno, acompañados por el Inca y los sacerdotes principales que los cuidaban (Molina, Cristóbal de; 1989: 102)

Los sacerdotes concentraban en la plaza, igualmente, a todas las jóvenes que trabajaban para el culto solar, las *acllas*, engalanadas con unos

¹¹² Honda: *huaraca* (González de Holguín, Fray Diego;2007: 339)

vestidos especiales para la ceremonia. Estos vestidos los llamaban el *axo*¹¹³ colorado y blanco¹¹⁴, también *angallo* y *lliclla* (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). Después de pasar el ritual de dolor físico, de transición a través del padecimiento corporal, azotados nuevamente por sus parientes en los brazos y en las piernas, los jóvenes iban a *mochar* al Inca, y a los principales ídolos y *huacas* del incanato. Tras las reverencias correspondientes éstos pasaban la noche en un descampado llamado *Raurava*, a una legua de Cuzco (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). Esa noche de ritual premonitorio los jóvenes estaban acompañados por las mujeres que servían al Sol, pues, se encargaban de repartir la *chicha* para los sacrificios del día posterior. Además, les acompañaba la llama de oro, *napa*, y las insignias reales o *suntur paucar* (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). La prueba que tenían que superar, al día siguiente, consistía en ir corriendo hasta la *huaca* del cerro llamado *Anaguarque* (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). Los iniciados tenían que demostrar quién era el que corría más de entre todos los partícipes, pues, así, se conocería quién iba a ser el más valeroso y fuerte en la guerra. Al llegar al cerro, tenían que quemar, como ofrecimiento a las divinidades, unos vellones de lana de llama que acarreaban en las manos (Molina, Cristóbal de; 1989: 102) Además, los sacerdotes sacrificaban en el cerro cinco llamas, y los parientes volvían a fustigar a los jóvenes con las *guaracas* (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). Como término a la ceremonia se entregaba a los iniciados el *yauri*, en forma de unión con sus antepasados y fidelidad hacia el *Tahuantinsuyu*. Ya eran guerreros (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). Concluidos los ceremoniales se realizaban de nuevo danzas, *taquis*, llamados *guarita*. Finalizado este *taqui* se levantaban todas las *ñustas* y esperaban en *Auraba* a los jóvenes, ya hombres, con abundante *chicha* como recompensa por su valentía (Molina, Cristóbal de; 1989: 102). El encargado con una voz daba comienzo a la carrera de los nuevos guerreros. Éstos tenían que ir corriendo hacía donde estaban las jóvenes. Cristóbal de Molina escribió lo siguiente: “... un yndio muy galante vestido y dava una boz, y en oyéndola

¹¹³ Axo quiere decir en quechua ropa interior femenina. Era un trabajo muy delicado, pues, era una ropa muy fina.

¹¹⁴ Como se puede observar el color es un distintivo determinante en los rituales, pero estas características las analizaremos en otro apartado.

comenzaban todos a correr con gran furia, el que más podía; y así si cayan o desmayaban se venían ayudando, y hacían algunos pedaços las espinillas, y algunos morían dello, de las caydas.” (Molina, Cristóbal de; 1989:105).

Consumados todos los ceremoniales se regresaba a Cuzco. Cuando entraban todos los asistentes en la ciudad solar debían *mochar* a sus dioses, *huacas*, y al Inca.

Esa noche dormían los jóvenes- guerreros al pie del cerro de *Yavira*¹¹⁵“al amanecer subían al cerro, y el Inca les daba los discos de oro que tendrían que llevar como símbolo de distinción social. “...fuesen valientes guerreros y venturosos, y que todas las cosas en que pusiesen mano se les hiziesen bien, que nunca fuesen vencidos...” (Molina, Cristóbal de; 1989: 107)

Al regresar a la ciudad del Sol, y ser nuevamente azotados, los jóvenes junto a los dioses, al Inca, y todas las momias, o *mallquis* de sus antepasados, presenciaban el día del solsticio de diciembre, pues, era el momento en el cual se concebía una comunicación entre los difuntos y sus familiares (Molina, Cristóbal de; 1989: 108). Se podría decir, como expresa el investigador W. Sullivan que “... se celebraba la apertura anual de la tierra de los muertos a la tierra de los vivos” (Sullivan, Willian; 1999: 424). De esta manera, los difuntos eran los invitados de honor, que venían una vez al año a supervisar la situación del mundo de los vivos. La puerta estaba abierta entre los dos mundos (Sullivan, Willian; 1999: 426)

Algunos de los animales que son mencionados en las ceremonias, posiblemente, tuviesen la función de transmitir el poder que poseen, o servir como mediadores. Pero es en el siguiente ceremonial donde se aprecia con mayor claridad esta transmutación energética de las fuerzas animales a los futuros guerreros. Para esta ceremonia Cristóbal de Molina¹¹⁶ narra que desolladas las cabezas de unos felinos, éstas eran vaciadas y decoradas en las orejas con los discos de oro. Además, se les arrancaban los dientes, y en su lugar se ponían otros de oro, al igual que en las garras de sus patas (Molina,

¹¹⁵ En lo alto de este cerro había un altar, una *huaca*, que tenía la forma de dos halcones, puestos allí por mandato del *Inca Huascár* (Molina, Cristóbal; 1989: 107).

¹¹⁶ Para este ceremonial Cristóbal de Molina escribió que utilizaban cabezas de leones, pero, en América del Sur no existen leones. Creemos que hacen alusión a cabezas de jaguar o puma (Molina, Cristóbal; 1989:107).

Para los interesados en conocer el medio natural que se encontraron los españoles en el Nuevo Mundo consultar el libro de Emilio García Merás, *Caballo contra Jaguar*, Madrid, edit. Kaydeda, 1988.

Cristóbal de; 1989:107). Posteriormente, los jóvenes que participaban en el ritual de iniciación se las colocaban en la cabeza, colgándoles la piel del animal por la espalda. Mientras tanto tocaban los tambores, y realizaban el *taqui* llamado *coyo* (Molina, Cristóbal de; 1989:108).

A los veintiún días de este mes todos los jóvenes se bañaban en la fuente llamada *Calixpuquio*, se desprendían de los vestidos con los que habían recibido la ceremonia de transición a la adultez, y se cubrían con otras ropas que llamaban *vavacla*, de color negro y amarillo (Molina, Cristóbal de; 1989:109). La purificación efectuada limpiaba los actos realizados con anterioridad por los jóvenes. Este día los estrenados luchadores recibían numerosos presentes y armas para la guerra, al ser ya hombres-adultos, además, de numerosos consejos de sus parientes para la futura vida de adulto: “Cada uno de los que le ofrecían les daban un açote y le hacía una plática, diciéndole que fuese baliente y que jamás fuese traydor al Sol y al Ynca, y que tuviese gran cuenta con los cultos de las huacas y con ymitar a sus antepasados en su balor y valentía.” (Molina, Cristóbal de; 1989:109)

A los veintidós días del ceremonial se les horadaban las orejas, les introducían lana e hilos para que no se les cerrase las perforaciones, y poco a poco, cada día, iban aumentando el tamaño de las bolas de lana, para ir agrandando, así, el hueco donde irían los discos (Molina, Cristóbal de; 1989:110). El disco solar era el mayor emblema de los principales del incanato, era símbolo de *Inti*.

Como se explicó, diciembre, además de ser el mes en el cual eran realizados los rituales de iniciación, y periodo en el cual se abría una vía de comunicación entre el mundo de los muertos y el de los vivos (Sullivan, William; 1999:423), era el mes que se utilizaba para revisar el estado general del *Tahuantinsuyu*. Se elegía este mes, principalmente, porque estaban en Cuzco los señores que gobernaban las tierras del Inca, asistiendo a las ceremonias anteriormente descritas. El Inca, acompañado por los sacerdotes, realizaba la contabilidad del ganado, ayudados por los *quipucamayos*. Tras el acto de recuento comenzaban las fiestas en agradecimiento a los dioses por dichos rebaños, y para su multiplicación. Además, se proporcionaba una recompensa al pastor que mayor número de cabezas de ganado poseyese; al igual, el que

menos cabezas de ganado poseía recibía un castigo (Molina, Cristóbal de; 1989: 110)

En el mes de enero, concretamente el primer día de Luna Llena de dicho mes, los que habían sido proclamados hombres- guerreros se dividían territorialmente, dicha repartición se establecía por las dos partes principales que componían Cuzco: los de *Hanan Cuzco*, y los *Hurin Cuzco* (Molina, Cristóbal de; 1989: 112). Para ver la valentía que tenían los futuros gobernantes del *Tahuantinsuyu* los jóvenes salían a la plaza principal de la ciudad y con unas hondas comenzaban a lanzarse piedras, los unos contra los otros, hasta que el Inca diese la orden de parar. El *taqui* que se realizaba, acompañado por las divinidades, *huacas* y *mallquis*, se llamaba *yaguayra* (Molina, Cristóbal de; 1989: 112)

Al ser la serpiente muy adorada desde los orígenes de la cosmovisión andina, recuérdese su constante representación desde la etapa cultural Chavín, no es de extrañar que se realizasen multitud de ceremonias en su honor. En las crónicas se describen juegos y demás actos litúrgicos que hacían mención de *amaru*, pero, ninguno le dio tanta importancia al reptil como el ritual que se explicará a continuación. A los quince días transcurridos de la festividad un grupo compuesto por hombres y mujeres iba a una casa llamada *Moro urco*, que se encontraba frente a la Casa del Sol, de donde sacaban una soga muy larga de cuatro colores: negra, blanca, bermeja (rubio rojizo), y leonada (rubio oscuro), que en su principio, indican las crónicas, tenía una bola gruesa de lana roja (Molina, Cristóbal de; 1989: 112). Los hombres y mujeres se agarraban a la cuerda, separados por sexos, y efectúan un *taqui* llamado *yaguayra*. Al entrar en la plaza principal de la ciudad, tras *mochar* a los dioses, *huacas* y *mallquis*, realizaban una serie de giros para formar una serpiente con la cuerda en el suelo (Molina, Cristóbal de; 1989: 112).

Transcurridos dieciocho días del dicho mes salían todos los partícipes de la celebración a *mochar* a sus dioses y *huacas*, y los sacerdotes quemaban una llama para solicitar, así, a las divinidades lluvias para sus campos (Molina, Cristóbal de; 1989: 113). Las cenizas de este sacrificio se recogían y almacenaban, junto con las cenizas de todos los sacrificios realizados en el *Tahuantinsuyu* durante el año, para arrojarlas al día siguiente en el río. En esta

ocasión el *taqui*, o danza, que realizaban era el llamado *chapyguanlo* (Molina, Cristóbal de; 1989: 113)

Al pasar diecinueve días de dicho mes los individuos que habitaban Cuzco, y los que poseían momias de sus antepasados, salían a la plaza *Haucaypata*, y comenzaba un ceremonial, de suma importancia, con un sacrificio llamado *moyucat* (Molina, Cristóbal de; 1989: 113). El ritual consistía en retener el agua del río *Capimayo*, que pasaba por la ciudad de Cuzco, mediante la construcción de presas. Los asistentes arrojaban las ofrendas, almacenadas de los ofrecimientos realizados por los territorios del *Tahuantinsuyu*, en estas presas: diferentes comidas, cestos de coca, ropas de colores, calzados, plumas, ganado, flores, oro, plata, etc. Además, de las cenizas de los sacrificios realizados, guardadas con anterioridad por los sacerdotes. Al soltar el agua que contenía la primera presa bajaba ésta con tanta fuerza que iba rompiendo las presas siguientes, y arrastraba, así, las ofrendas. El lugar de reunión era en *Pomapichupa* (que era la cola del puma¹¹⁷ que formaba la ciudad de Cuzco), pues, allí se unían los dos arroyos. Por lo tanto, era en la conjunción fluvial donde se arrojaban los sacrificios y ofrendas, una hora antes de que se pusiese el Sol (Molina, Cristóbal de; 1989: 113)

El Inca, ayudado por los *quipucamayoc*, asignaba a determinados individuos para que acompañasen, en la peregrinación, a las ofrendas, desde la ciudad de Cuzco hasta *Ollantaytambo* (Molina, Cristóbal de; 1989: 114). Era en este lugar donde terminaba el ritual comenzado en la ciudad del Sol, pues, el río bajaba al mar del norte y desaparecía con las ofrendas. Los ofrecimientos tenían que ir vigilados para que ninguno de ellos se quedase por el camino, pues, la ceremonia era como agradecimiento al Sol, y las ofrendas seguían el recorrido que aquél realizaba en el firmamento. Al cabo de dos días, los asignados retornaban a Cuzco con ofrendas de sal, del pueblo de Maras, en la costa (Molina, Cristóbal de; 1989: 115)

Febrero, marzo y abril fueron meses en los cuales las poblaciones andinas se dedicaban a cuidar, básicamente, sus *chácaras* (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438)

¹¹⁷ En el capítulo II, Geometría del universo, hay un subcapítulo sobre la relación de la ciudad de Cuzco con un animal.

En el mes de mayo los jóvenes que habían pasado los ritos de iniciación al mundo de los adultos y guerreros iban a la *chácara Sausiro* para recoger el maíz ¹¹⁸ (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438). Además, se sacrificaba una llama para rogar al Sol y a *Viracocha* buenos años de cosechas para la comunidad. Esta ceremonia duraba cuatro días. Terminado el mes de mayo comenzaban las ceremonias de apertura de la gran fiesta del *Inti Raymi*, o fiesta del Sol. Este era el momento en el cual se recogían las cosechas. Normalmente, narran las fuentes documentales, se realizaba una *huaca* de maíz, que llamaban *mamacara*, como símbolo de la madre del maíz. La *mamacara* era envuelta en un trapo, o manta, llamado *pirua*, y la veneraban durante todo el año, pues, pensaban que conservaría, así, sus siembras (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438) Los hechiceros realizaban una contabilidad de los granos de maíz para predecir, así, si el futuro de las siembras iba a ser bueno, o malo. Éstos querían saber si venía con fuerza el maíz, o por el contrario, si era una siembra débil y escasa (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438).

Para completar el panorama esbozaremos un esquema mes por mes, anotando las observaciones de diversos cronistas. Es muy importante que entendamos estas informaciones como referencias de las crónicas. Muchas de ellas son contradictorias, los meses se confunden y se intentan adaptar del calendario del Viejo Mundo a un calendario que los cronistas desconocían. Por este motivo mucha de la información es contradictoria y posee formas gráficas diferentes, teniendo en cuenta el autor de la obra que haya sido consultada:

- En diciembre¹¹⁹ se realizaba la fiesta del *Capac Raymi*, *Pucuy quillaimi*, periodo que se vincula con el comienzo del año (Betanzos, Juan; 1986:45). Polo de Ondegardo advirtió que era la fiesta del inca y nobleza, y la época de sembrar (Ondegardo, Polo; 1584, cap. VIII, fol.10). En diciembre, durante el solsticio de verano, las escenas representadas en la cerámica son de carrera y ofrendas (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001: 45). Dato

¹¹⁸ Esta *chácara* era muy importante, al comienzo de la siembra, pues, representaba el ritual ceremonial del Inca aclamando a *Pachamama* sus primeros frutos para *Inti*. Se situaba en la ruta del *Collasuyo*. Para la cosmovisión andina en dicho huerto sembró la hermana de Manco Capac por primera vez el maíz, por lo que pensaban que la *chicha* que se realizaba con el maíz de la huerta provenía directamente de la edad primera del incanato.

¹¹⁹ El investigador S. Waisbard comprende que era la fiesta de la serpiente bicéfala, periodo en el cual se cosechaban los campos (Waisbard, Simone; 1977: 96).

que concuerda con la información recopilada en la colonia, en la cual se hace alusión, como hemos mostrado, de las carreras que realizaban los jóvenes en los rituales de iniciación. Además, de los rituales que se realizaban para garantizar una buena producción.

- En enero se celebraba el *camay*, (Juan de Betanzos lo llama *coyquis*) periodo en el cual se esparcían las cenizas por un arroyo (Ondegardo, Polo de, *Averiguaciones*, Concilio de Lima, 1584, cap. VIII, fol.10). Periodo de fuertes ayunos (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:228). Era el mes de barbechar. (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.40r. B.N.M). Las escenas que aparecen en la cerámica representan el mundo doméstico, escenas de combate y baile de sogas. (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter). Dato que coincide con la información de la colonia, como hemos mostrado, en la cual advertíamos el ritual de la soga que se hallaba en *Moro urco*.
- Febrero, *atún-pucuy*, (denominado *allapocuyquis* en la crónica de Betanzos, Juan de, y Ondegardo, Polo de, *Averiguaciones*, Concilio de Lima, 1584, cap. VIII, fol.10). Mes de los sacrificios. Huamán Poma de Ayala observó que era el mes en el que brotaban los yuyos, plantas acuáticas que provocan la muerte a los niños y ancianos, pues daban frío en el estómago (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:230). Las escenas que aparecen en la cerámica son de sacrificio y navegación. Era el mes de reposo en la sierra y punas del collao, por el frío, por eso se señaló el principio de año en Marzo, porque comenzaba la actividad tras las duras lluvias y heladas (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.40v. B.N.M).
- Marzo, *pacha-pucuy* (denominado *pachapoccoyquis* por Juan Betanzos y Ondegardo, Polo, *Averiguaciones*, Concilio de Lima, 1584, cap. VIII, fol.10). Se sacrificaban cien carneros negros. Había lluvias abundantes que provocan la maduración de los yuyos (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:232). Según las informaciones recopiladas por Antonio Bautista de Salazar, es el

mes que pone fin al invierno, y se computa como el primer mes del año y primera luna del año, *yriñaquilla* (Bautista de Salazar, Antonio; Mss2010.fol.38v. B.N.M). Es el mes de la estación húmeda. Las escenas que aparecen en la cerámica representan la preparación del muerto y entrada al otro mundo (Hocquenghem, M^a; y Kaulicke, Peter; 2001: 48). Es el mes del equinoccio, cuando se producía el ocultamiento de las cabrillas.

- Abril, *ariguaquiz* (*ayrihuaquis*, Betanzos, Juan y Ondegardo, Polo; 1584, cap. VIII, fol.10). Se sacrificaba cien carneros moromoros, pintados. Huamán Poma de Ayala anotó que era el mes en el cual todo está maduro y hay comida (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:234). En este mes se repartían tierras y *acllas*. (Bautista de Salazar, Antonio; Mss2010.fol.38v.B.N.M). En abril el sol está en el nadir. Las escenas que aparecen en la cerámica aluden a la rebelión de artefactos antropomorfizados que atacan a los humanos. (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001). Como diría Huamán Poma de Ayala es el periodo del *mundo al revés*, el sol está situado en el inframundo y se percibía cierta permanencia de las potencias del desorden en el *Kay pacha*.
- Mayo, *atún-cuzqui-aymoray* (*aymorayquis quilla*) Fiesta en honor al Sol, por dar los frutos de la tierra. Cogen maíz hasta fin de junio. (Betanzos, Juan y Ondegardo, Polo, 1584, cap.VIII, fol.10). Se sacrificaban cien carneros de todos los colores. Los hechiceros velaban la *huaca* del maíz, *mamacara*, durante tres días para poder pronosticar si tendría fuerza para el año siguiente. Es el mes de la cosecha, se llenan los depósitos (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:236). Al igual es el mes en el cual se realizaban las visitas censales para contabilizar los alimentos (Roel Pineda, Virgilio; 2001: 386); se juntaban los gobernadores del *Tahuantinsuyu* para dar el tributo anual (Bautista de Salazar, Antonio. Mss 2010.fol.39r. B.N.M). Es el mes de los trabajos agrícolas. Según el cronista Cristóbal de Molina marcaba el principio de año (Molina, Cristóbal de;

1989:66). Mayo es el mes en el que desaparecen las pléyades, y aparecen escenas de cosecha (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 200:48)

- Junio, *aucay-cuzqui-inti-raymi, atún cosqui quillam*. Fiesta, tras la cosecha, para agradecer los frutos que ha donado la *Pachamama* (Ondegardo, Polo de, *Averiguaciones*, Concilio de Lima, 1584, cap. VIII, fol.10). Se sacrificaban cien carneros guanacos. Es el festejo del sol y el recuento anual del *tocricoc*. Se celebraba el *Inti Raymi* (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:238). Antonio Bautista de Salazar observó que se realizaban bailes en las chácaras (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.39v.B.N.M). Al igual Cristóbal de Molina detalló que se regaban las chácaras, y aderezaban las acequias (Molina, Cristóbal de; 1989:71). En junio reaparecían las Pléyades, era el solsticio de invierno. En la cerámica aparecen escenas que aluden a una escalera de araña por la que los ancestros se comunican por los diferentes planos (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001:52).
- Julio, *chahuar-huayquiz cahuarquis*. Periodo de regar la tierra (Ondegardo, Polo de, *Averiguaciones*, Concilio de Lima, 1584, cap.VIII, fol.10). Se sacrificaban cien carneros color vizcacha. Era el mes de la repartición. Se sacrificaban carneros de color *yawar* y *cuys* blancos. Se comienza la siembra (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:240). Las comunidades comenzaban los arreglos de las *chácaras*, a sembrar legumbres y maíz (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.39v. B.N.M). Mes en el que comienza la siembra, se realizaban rituales para pedir al Hacedor que el año fuese productivo (Molina, Cristóbal de; 1989:71). En julio las escenas que aparecen en la cerámica son de combate (Kaulicke, Peter; 2001:253 y sig.).
- Agosto, *yapaquiz*. *capacsiquis* (Ondegardo, Polo de; 1584, cap. VIII, fol.10). Periodo en el cual se sacrificaban cien carneros castaños y 1000 cuyes, para que el hielo, aire, agua, sal y sol no dañase las chácaras. Se rompían las tierras, "...y comienzan a

sembrar el mays hasta el mes de enero, conforme el reloj y ruedo del sol y del temple de la tierra, ci es yunga, tarde, ci es cierra, temprano, como conbiene en este mes...” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:242). Antonio Bautista de Salazar observó que: “entraba el sol por medio de las dos torrecillas de las cuatro que por los yngas estava señalado...” (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.39v. B.N.M). El sol se hallaba en el nadir. Era el comienzo de las primeras lluvias, de la venida de la enfermedad (Molina, Cristóbal de; 1989:73)

- Septiembre, *Coya Raymi*. En este mes se realizaban dos fiestas, la primera de ellas consistía en echar los males de la ciudad, *Cítua* y la segunda consistía en ofrecer los sacrificios al agua, *Purappuquiu*. El investigador J.L. Pallarés expresa que la *Capac hucha* se realizaba al comienzo de la siembra; y el *oncoy mitta* era para la expulsión de las enfermedades (Pallarés, J.Luis; 1996:105). En luna llena daban los frutos al agua porque ella los originaba. La purificación se realizaba por medio del agua y del fuego, dos elementos de la materia prima del cosmos. Se celebraba la fecundidad de la tierra (Ondegardo, Polo de; 1584, cap. VIII, fol.10) Se sacrificaban cien carneros blancos lanudos. Para expulsar los males del territorio se repartía la tarea por las segmentaciones horizontales del *Tahuantinsuyu*. Los escuadrones de *collasuyu* recorrían *Acoyapongo*, *Huayparga*, *Antahuaylla*, *Huayrapacha*, hasta el río Quiquijana. Los del *Chinchaysuyu*, *Salpina*, *Jaquijahuana* y *Tilca* por *Marcahuasi*, hasta el río Apurímac. Los del *Antisuyu* se dirigían hasta el río *Pisac*. Los del *Contisuyu* iban hacia el río *Cusibamba* (Lastres, Juan; 1956:234-236). Antonio Bautista de Salazar observó, al igual, que era el periodo en el cual se expulsaba la pestilencia del pueblo (Bautista de Salazar, Antonio; Mss. 2010.fol. 39v. B.N.M). En septiembre las escenas que aparecen en la cerámica se relacionan con trabajos de tejer y elaboración de ajuares funerarios (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001) Es el mes en el cual se celebraba el equinoccio.

- Octubre, *homa raymi puchayquiz; omaRaymiquis*. Mes del agua, sacrificaban cien carneros blancos y cien carneros negros en la plaza pública para reclamar lluvias para los campos. En octubre el sol pasaba por el cenit. Las escenas que aparecen representadas en la cerámica son de suplicio (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001:75).
- Noviembre, *ayamarca, cantarayquis*. Mes de los difuntos. Era el mes de mayor sequía, los rituales estaban destinados a comunicar a los difuntos, que velaban por sus familias y comunidades, que se necesitaban lluvias. Además, a los hijos de la casta real se les perforaban las orejas y se ponían los nombres de sus antepasados, en luna llena (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010.fol.40r. B.N.M). En noviembre, aparición de las Pléyades, las escenas representan difuntos junto a escenas de caza de cérvidos y bailes de los muertos (Hocquenghem, M^a; Kaulicke, Peter; 2001:75).

Hemos observado que tanto los datos que aparecen en las crónicas, como los datos que ha observado la investigadora M^a Hocquenhein en la cerámica mochica, y la información obtenida en los trabajos de campo en las comunidades actuales de la región centro andina, señalan cierta similitud en la simbología base de éstos. Por ejemplo, uno de los aspectos que más nos llamó la atención es que las informaciones apuntan a concebir cierta relación entre el tiempo y la estación del año; teniendo en cuenta nuestra tesis, entre el tiempo y una esencia determinante intrínseca a éste, adjunta, a su vez, a una entidad divina génesis del espacio. Es decir, un periodo no es sólo una determinada fecha, sino que se aprecia que ese periodo posee ciertas cualidades ligadas a una entidad sagrada. Sería importante entender si las estaciones podrían remitir a segmentos divinos, es decir a pequeñas parcelas de tiempo-espacio. De esta manera el tiempo estaría influenciado por esencia divina adscrita al rumbo cardinal. Por ejemplo, en el solsticio de invierno, mes de junio, se celebraba el *Inti Raymi* que era una festividad dedicada a *Inti*, como deidad suprema, a *Inti* “joven”, cargado de potencia celeste. En el mes de diciembre, en el solsticio de verano, el sol se percibía “maduro”; y era el mes de los

mueritos (Frontaura Argandaña, María; 2005:12-31). En septiembre se celebraba la Citua, durante el equinoccio primavera. En el mes de septiembre eran expulsados los perros de la ciudad. Parece ser que se expulsaban seres que se relacionan, de alguna manera, con el *Hurin Pacha* o espacio-tiempo inframundano como vimos al analizar los mitos (Molina, Cristóbal de; 1989:74). Posiblemente, los rituales presentaban pautas básicas, que determinaban objetivos específicos de adoración: básicamente masculino-femenino.

En este periodo, en septiembre, también se realizaban baños colectivos en las fuentes, en luna llena. El investigador Pierre Duviols comprende que con la aparición de las cabrillas se iniciaba el año nuevo (Duviols, Pierre; 1977:117). Los astros marcaban el espacio-tiempo con características sagradas que debemos percibir, en la medida de lo posible. Los astros y la materialización de la naturaleza formaban un calendario ritual-material que intentaremos mostrar bajo un sistema masculino- femenino *hanan-hurin*. La invasión de esencia sagrada adscrita a un espacio-tiempo determinado se aprecia en el ritual de la *Citua*. Podría entenderse que la geometría estuviese cualificada, y que ésta pudiese enfermar. O, por el contrario que la geometría estaba a cargo del *ayllu* correspondiente para evitar la enfermedad a la comunidad que habitaba en ese espacio, pero, la cosmovisión andina comprende el espacio-tiempo caracterizado, y los mitos explican un equilibrio que se debe sustentar en las regiones del cosmos. Los datos nos hacen pensar que la geometría que se recorría en el ritual posiblemente se debiese resguardar como extensión de la divinidad, y la enfermedad, durante ese periodo, fuese similar al concepto que analizamos en el texto de *Huarocharí* (Ávila, Francisco de; 1975:53; Cobo, Bernabé; 1956: 65). Algunos datos de los que hemos analizado sobre este periodo, septiembre, nos hicieron pensar que quizás las cuatro regiones que componían la geometría del plano horizontal fuesen divididas como entidades divinas que debían evitar, en este caso, la enfermedad. De esta manera se podría entender que, quizás, la geometría era extensible, sagrada y viva; si ésta enfermaba, la comunidad, que la cuidaba, también.

En el mes de enero, el ritual de *Moro urco* (Molina, Cristóbal de; 1989: 113), teniendo en cuenta los rituales de junio-diciembre-enero, manifiesta la expresión del ciclo hidrológico andino. Dicha festividad era la que integraba a la del mes de junio. Se complementaban ceremonialmente, pues, son rituales

que marcan el espacio definido por el río *Vilcanota*, el cual dibuja, a su vez, la ruta de *Inti* en el firmamento. En junio se viajaba hasta *Pomacanchi*, que marcaba uno de los puntos extremos, y en enero se realizaba el éxodo religioso hasta *Ollantaytambo*, que delimitaba el otro punto extremo de la línea imaginaria que forma el Sol. De igual manera, en la laguna de *Pomacanchi* nace el manantial del río *Vilcanota*, y en contraposición en *Ollantaytambo* el *Vilcanota* se pierde, dibujando, así, la salida y entrada del Sol. Estas ceremonias estaban caracterizadas por una peregrinación que se realizaba, toda ella, acompañando al Sol en su trayectoria, y prestando vigilancia para que llegasen las ofrendas al mar, región relacionada con el Ordenador-Hacedor (Ávila, Francisco de; 1975:30). Posiblemente el objetivo principal del ceremonial fue, principalmente, la veneración de las dos divinidades más importantes que adoraba la cosmovisión: *Inti* y *Viracocha*. Al igual, recuerda los pasos analizados en la historia cósmica en los cuales se explica el génesis de la cultura andina: el norte como *pacarina* de la deidad.

Cada mes, posiblemente, estaba dominado por una divinidad que le confería un conjunto de fuerzas específicas, una personalidad, un carácter diferente, sustancia, fuerza, etc. Básicamente hemos hallado datos que proponen dos periodos claramente definidos, uno *hanan*, dominado por esencias relacionadas con lo alto, lo masculino, lo cálido, la luz, etc. Y un periodo claramente *hurin*, dominado por esencias relacionadas con lo interior, lo húmedo, lo oscuro, lo gélido, etc. Además de estos dos periodos, a su vez, existirían periodos intermedios que marcan el paso de un periodo *hanan* a otro *hurin* y viceversa. Pero, cuáles son las características que determinan este apreciación masculina – femenina del tiempo, comenzado con lo básico de este complejo sistema de la cosmovisión. Entendimos que el rastreo de posibles similitudes entre el tiempo y aspectos *hurin-hanan* se completaba si analizábamos la información que poseíamos sobre los *ceques*.

1.6.2. Los *ceques*.

Teniendo en cuenta que los datos que poseemos hasta el momento muestran cierta relación entre el espacio y el tiempo, el sistema de *ceques* tendría que poseer ciertas características definitorias que apoyen esta idea. El calendario agrícola está íntimamente ligado a los agentes atmosféricos y a la *Pachamama*; es decir, a dos “deidades” que se fusionan para engendrar la vida. El tiempo, y su limitación espacial mediante los *ceques*, se debe considerar, como hemos descrito, como una entidad sagrada que se transforma, cambia y aparenta fases espacio-temporales, visibles y delimitables. De esta manera, como hemos indicado, comprendemos que en la cosmovisión centro andina el tiempo es una entidad sagrada. Para realizar el análisis de los *ceques* hemos consultado estudios especializados para intentar contrastar los datos que tenemos de las crónicas, que son muy confusos, con los datos de los investigadores, como iremos mostrando. El estudio de los *ceques* nos puede mostrar si realmente el tiempo se veía invadido por fuerzas, sustancias, que caracterizan, en cierta medida, la geometría espacial. De esta manera tendremos alguna información más que ayude a comprender el concepto analizado en la presente tesis.

Los *ceques* eran unas líneas, no visibles, que estaban repartidas en trescientas veintiocho *huacas* que equivalen a los días del “año lunar”; que se reparte, a su vez, en cuarenta y una semanas del “calendario lunar”. Del “Ombligo del Mundo”, del templo del Sol, *Coricancha*, a modo de rayos solares, salían los *ceques* hacia los cuatro *suyus* que formaban el *Tahuantinsuyu* (Figura 5). Las cuatro fiestas relacionadas con los solsticios y equinoccios empezaban con la primera luna nueva. El número de *huacas* y *ceques* estaba basado en cálculos lunares, así, las trescientas veintiocho *huacas* representaban un periodo igual a doce meses sidéreos lunares (Galindo Trejo, Jesús; 1994: 229). En los *ceques* estaban situadas las *huacas*, o adoratorios, que había en la región, custodiadas por las familias designadas según la parcialidad que atendían “... a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos” (Cobo, Bernabé, 1956:169). Los datos analizados apuntan a entender que las familias cuidaban el tiempo-espacio, lo alimentaban y, posiblemente,

comprendían que éste era una entidad sagrada con una serie de “gustos”, vinculados a su ubicación, que se debían satisfacer.

Un *ceque* poseía tres líneas y una *panaca*. Estas tres líneas, apunta el Juan Ossio, indicaban la catalogación de *collana*, que respondía al grupo endogámico del inca, *hanan*. Frente a *cayao* que era el grupo *hurin*, el último, y *payan* que era la línea del medio y respondía a los hijos de la población foránea, a las mujeres secundarias del inca (Ossio, Juan María; 1992:10).

Según las investigaciones de F. Anthony Aveni los incas utilizaron alineaciones astronómicas para marcar los ciclos agrícolas en el valle de Cuzco (Aveni, Anthony F.; 1997: 336). La colina del oeste debió ser el Cerro Picchu, que indicaba la puesta anticeñital, el ocho de agosto. Esta se produce, explica el investigador, tras una escarpada pendiente situada un poco al norte de la cima. Son necesarios unos quince días para que las puestas del sol hiciesen el recorrido que existe entre los pilares, cuyo intervalo se ocupaba, entiende F. Anthony Aveni, para sembrar las distintas latitudes de las cercanías de Cuzco. Las columnas situadas en las colinas que rodean la ciudad por el norte servían para realizar observaciones tanto de salida como de puesta del sol en el solsticio de junio (Aveni, Anthony F.; 1997: 338). En cambio hacia el sur, añade Anthony F. Aveni, el horizonte se aleja de Cuzco muy rápidamente, los resultados obtenidos al estudiar esta zona de Cuzco indican que los datos recopilados en las crónicas no se pueden haber realizado en esta dirección (Aveni, Anthony F.; 1997: 338).

Determinar las fechas de los solsticios, a través de las posiciones del sol en el horizonte, es dificultoso. Anthony F. Aveni opina que los incas utilizaron el paisaje como marcador. Así, alguna de las *huacas* que estaban repartidas por los *suyus* parecen vincularse a las columnas del horizonte (Aveni, Anthony F.; 1997: 339). Por ejemplo, en el *ceque* seis del *Chinchaysuyu*, explica F. Anthony Aveni, la *huaca* nueve señalaba el principio del verano. En el *Antisuyu*, la *huaca* de *Chuquimarca*, donde bajaba el sol a dormir, es una alusión al solsticio. La *huaca* del *Cuntisuyu*, llamada *Chinchincalla*, se refiere al solsticio de diciembre. Junto al investigador Tom Zuidema han establecido tres direcciones de observación astronómica, que parten de tres puntos distintos de Cuzco:

1. Quiancalla: observar puesta del sol en el solsticio de junio. Este periodo pertenece al tiempo seco. Observado desde el templo de *Chirao*, norte de Cuzco. Tom Zuidema entiende que no se observaba desde el *Coricancha*.
2. Sucanca Mutu: salida del sol en el solsticio de diciembre. Tiempo de lluvias. Se observaba desde el templo de *Pucuy*, al cerro de *Mutu*.
3. Sucanca Yahuira: marcaba el periodo en el cual el sol pasa por el cenit, el 30 de octubre; y la observación inversa, el nadir, el 25 de abril. Debido a la presencia constante de oposiciones duales, el nadir tenía gran importancia en la cosmovisión andina. Pero éste no puede observarse directamente, "...una posibilidad para situar el punto en el horizonte donde se pone el sol el día en el que pasa por el nadir, es invirtiendo en 180° la dirección del punto sobre el horizonte donde el sol sale el día que pasa por el cenit. De esta manera Aveni en base al cronista Anónimo propone la observación nadir desde el usnu de la Plaza de Hurinaucaypata hacia el horizonte Poniente sobre el cerro Picchu..." (Galindo Trejo, Jesús; 1994,226). La importancia de la puesta del Sol en el anticenit, 18 de agosto, fue investigada por Tom Zuidema y Anthony Aveni, que marcaron, ayudados por un teodolito, una línea recta y observaron que si se unía la plaza de armas con la del Regocijo, para formar un solo recinto, el *uhsnu* habría quedado en el centro, situado dentro de la banda de observación de la fecha, hacia las *sucancas* del cerro Picchu (Aveni, Anthony F.; 1997: 343).

Los meses de febrero-agosto fueron muy importantes, desde el punto de vista de la observación astral, porque marcaban las fechas en las cuales el sol pasaba por el cenit y anticenit. Como hemos dicho, en la puesta del sol en el anticenit el astro desaparece tras el horizonte occidental en un punto opuesto al punto en que sale el día de su paso por el cenit (Aveni, Anthony F.; 1997:334).

Posiblemente el método utilizado por los incas, para observar los ritmos de la naturaleza, fue heredado. Además, fue un método utilizado no sólo en la ciudad de Cuzco, sino que se manejó en otros núcleos poblacionales. Antonio Bautista de Salazar observó que en todas las regiones del *Tahuantinsuyu* estaba instaurado el mismo sistema de computo temporal, y subrayó lo

siguiente: "... tuviesen lamisma horden los gobernadores cada uno en su partido computando el sol conforme la costelacion y temples de los valles y lugares..." (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010: fol.36r .B.N.M). De igual forma, el método por el cual se dividía a las gentes por *ayllus* y barrios se utilizó en otros pueblos del *Tahuantinsuyu* (Murúa, Fray Martín de; 2001:43). Esta división conllevaba su consecuente control sobre el mes y la *huaca*, pues las familias velaban "su espacio-tiempo" asignado. Hemos hallado una interesante información en el archivo de la Biblioteca Nacional de Madrid recopilada por Antonio Bautista de Salazar en 1596 en la cual se explica que el inca Ingá Yupanqui en Cuzco " hordeno y rrepartio en doce parcialidades de los yngas que cada parcialidad tuviese quenta con su mes tomando ensi el apellido y nombre de tal mes lunar y en lo que avian de exercitar aquel mes y estava obligado el día que entrava en su mes de salir a la plaça publicando su mes tocando bozinas y dando alaridos..." (Bautista de Salazar, Antonio; Mss 2010: f.35v. B.N.M). El *ayllu* elegido, según su grado de relación con el poder, era el encargado de avisar, mediante la observación de los hitos que formaban las *huacas* de los *ceques*, el espacio-tiempo que dominaba. Teniendo en cuenta que la metodología se apoyaba en la observación del paisaje y de los astros, se considera que fue una metodología conocida, heredada, y que manifestaba las percepciones de la cosmovisión andina. Es decir el *Kay pacha* se percibía como un micro cosmos, con una geometrización determinada y compleja.

El padre Bernabé Cobo, muy influenciado por las *Averiguaciones* de Polo de Ondegardo, escribió lo siguiente: "...en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el Cuzco y en su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general para todos; y cada ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de dicha ciudad de Cuzco, de las cuales, salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las guacas y de su ceque y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos" (Cobo, Bernabé; 1956:169). En párrafos posteriores añade que: "...los adoratorios generales de los pueblos principales y cabeceras de provincia, dado que no eran tantos en número como los que había en el Cuzco, estaban dispuestos por la misma orden y con las mismas vocaciones..." (Cobo, Bernabé; 1956:167). Esta información nos suministra un dato de gran interés, las *huacas* o adoratorios esenciales, importantes, eran los que se repetían en

las cabeceras de las ciudades o provincias principales. Estos eran los que marcaban los ritmos cósmicos, los que anunciaban las cosechas, y los que ordenaban los sacrificios que mantenían el ritmo del *Tahuantinsuyu*; normalmente eran formas destacadas del paisaje.

Para observar las Pléyades en el sistema de *ceques* estaban las *huacas* de *Catachillay*, que era un manantial, y la *huaca* de *Sucanca*, en los pilares situados en el horizonte poniente de Cuzco. Según Jesús Galindo Trejo el inicio del año se observaba en la dirección del manantial de *Susurpuquio*, alineado al templo de *Coricancha*, en el horizonte el veinticinco de mayo (Galindo Trejo, Jesús; 1994:233 y sig.). El investigador Gary Urton propone que el sistema de *ceques* estaba orientado siguiendo las coordenadas de la Vía Láctea. Los incas habrían tomado la salida de la estrella alfa de la Cruz del Sur como señal para orientarse, hacia el sur. La Vía Láctea gira alrededor de un eje que une los polos galácticos. Contemplada desde el polo norte galáctico, la rotación de la Vía Láctea se produce en el sentido de las agujas del reloj, arrastrando los brazos espirales. Desde la tierra, los incas observarían, con mucha atención, los cambios de posición de este inmenso río, en relación con el sol y la luna (Galindo Trejo, Jesús; 1994:238).

Para observar si existe una relación entre las *huacas*, el periodo temporal que señalan y las “posibles sustancias” que opinamos podrían relacionarse con esas regiones, hemos analizado la información que existe en los textos coloniales y los trabajos de campo. A continuación enumeraremos cuadrante por cuadrante las *huacas* principales de los cuatro *suyus*¹²⁰:

Región del *Chinchaysuyu*:

- Una cueva donde se pensaba salía el granizo, *cirocaya*.
- El cerro donde se sacrificaba para la salud del inca, *Sonconancay*;
- El brasero donde se encendía el fuego sagrado para los sacrificios, *Nina*.
- La casa del sueño, *pumui*.
- El lugar donde se hacían orejones, *guamancacha*.

¹²⁰ Para esta información hemos utilizado las recopilaciones del padre Bernabé Cobo.

- El cerro donde estaban tres piedras en representación de *Pachayachachic*, *Intiillapa* y *Punchao*, *Chuquipalta*
- Un ídolo del trueno, *Pucamarca*.
- La plaza principal donde se ofrecía el sacrificio universal al Sol y a la Luna, *Haucaypata*
- El cerro donde los jóvenes cogían la paja para los ritos de iniciación, *Chacaguanacauri*
- La casa-templo donde se ofrecían los sacrificios a *Pachayachachic*.
- El camino que se tomaba hacia el *Chinchaysuyu* y en el cual se realizaban sacrificio universal para los caminantes, *Ñan*.
- Al igual se hallaba la *huaca Capi*, que significa raíz. Bernabé Cobo explicó, sobre esta *huaca*, que ésta era una raíz muy grande de quinua, la cual decían los hechiceros que era la raíz de donde procedía el Cuzco, y que mediante aquella se conservaba. Este dato concuerda, al igual, con los datos que suministra el texto de *Huarocharí*, donde se dice que los primeros hombres vienen de la sangre del Universo lejano y la quinua (Ávila, Francisco de; 1975: 106).
- El *Quingalla* que eran dos mojones que señalaban el comienzo del verano.
- El *Churuncana* era un cerro donde se hacían sacrificios a *Ticciviracocha*.
- *Mancochuqui*, era la chacara de *Huanacauri*, cuyos frutos estaban destinados a los sacrificios.
- *Aacaipata* era la fuente donde se bañaba el Trueno.
- *Sucanca*, cerro por donde iba la acequia de Chinchero, con dos mojones que señalaban cuando llegaba el Sol y era el momento de comenzar a sembrar maíz. Es decir, de introducir la semilla en la tierra.
- *Quinoacalla*, era el cerro donde descansaban los orejones en la fiesta de *Inti Raymi*.
- *Apuyavira* era una *huaca* sobre el cerro *Piccho*, “tenían creído que era uno de aquellos que salieron de la tierra con

Huanacauri; y que después de haber vivido mucho tiempo, se subió allí y se volvió piedra; a la cual iban a adorar todos los ayllos en la fiesta del Raymi” (Cobo, Bernabé; 1956:174)

El Antisuyu:

Bernabé Cobo suministra la siguiente información sobre las *huacas* ubicadas en la región del *Antisuyu*:

- *Turuca*, era una piedra casi redhonda, que decían que era el *Guauque* de *Ticciviracocha*. Teniendo en cuenta que el oriente se relaciona con conceptos relacionados con lo “salvaje”, como veremos, se puede comprender, que el gemelo de la deidad se ubique en dicha dirección.
- *Chiripacha*, era la piedra del camino hacia el *Collasuyu*, lugar donde se realizaba el sacrificio para tener un buen viaje.
- La casa en la que se hospedaba inca *Yupanqui*, cuando iba de caza. La caza, al igual, se relacionaba con aspectos calificados como “salvajes”.
- *Huaca* donde se hallaba la cantera de donde se obtenían las piedras para los edificios, sostén del microcosmos.
- *Guarupancu*, un puente que pasaba del templo del Sol a la plaza de los peces. Es decir una forma axial que comunicaba ambas zonas.
- *Chuqimarca*, templo del sol, ubicado en el cerro *Mant*
- *ocalla*, *huaca* donde dormía el sol.
- *Mantocalla*, cerro que marcaba el tiempo para desgranar el maíz.
- *Yuncaypalla*, era una *huaca* “como una puerta” donde se sacrificaba a los mercaderes para buen viaje, y había guardas para que nadie se llevase cosa hurtada.
- *Maychaguanacauri*, hecha a manera del cerro *Huanacauri* que se mandó poner en ese camino del *Antisuyu*.
- *Usno*, piedra ubicada en la plaza de *Hurinaucaypata*. Éste era recorrido por conductos subterráneos.
- Manantial para obtener sal, *Cachipuquiu*. En el que se mencionan los sacrificios con conchas de colores.

- *Curavacaja*, fin y mojón de las *huacas*, tenían un jaguar muerto.
- *Ayllipampa*, un llano que decían era la diosa *Pachamama*.
- *Picas*, piedra que se creía abogada del granizo.

El collasuyu:

- *Churucana*, cerro pequeño en el cual había tres piedras tenidas por ídolos y se las ofrecía sacrificios para que el sol no perdiese sus fuerzas.
- *Guayra*, quebrada donde se metía el viento.
- *Limapampa*, llano donde se hacía la fiesta de recogida del maíz.
- *Llulpacturo*, cerro donde se ofrecían sacrificios a *Ticciviracocha*.
- *Tancaray*, sepultura donde se juntaban todos los muertos.
- *Huanacauri*, *huaca* relacionada con la fiesta del *Inti Rayni*, el ídolo, además, lo llevaban a la guerra.
- *Matoro*, ladera cerca de *Huanacauri* donde durmieron, la primera jornada, aquellos individuos que salieron tras el Diluvio.
- *Vilcaraypuquiu*, fuente donde bebieron agua los que partieron de *Huanacauri*.
- *Pactaguañui*, llano "...sacrificábanle para ser librados de muerte repentina..." (Cobo, Bernabé; 1956:182).

El condesuyu:

- *Pomachupa*, la cola de león, llano en el barrio del mismo nombre, "... y desde allí se ofrecía a aquellos dos riachuelos que por allí corren..." (Cobo, Bernabé; 1956:183)
- *Ravaraya*, cerro donde se terminaba de correr en el *Inti Raymi*
- Dos *huacas* que se tenían como puertas, formadas éstas por dos cerros, *Cachicalla* y *Cavadcalla*. Se percibe como una forma axial, que une la costa y la sierra.
- Asiento donde descansaba el inca cuando iba al *Inti Raymi*, *Chichicalla*.
- Cerro grande con dos mojones que marcaban el tiempo de sembrar, cuando las semillas, al igual que el sol, se introducían en la tierra.

Basándose en los trabajos realizados por Bauer, Christian Vitrey, señaló que de las trescientas veintiocho *huacas* mencionadas por Bernabé Cobo un:

- 29% son manantiales o fuentes de agua,(96)
- 29% rocas, (95)¹²¹
- 10% cerros y pasos de montaña, (32)
- 9% palacios y templos de los reyes incas, (28)
- 9% campos y lugares llanos, (28)
- 3% tumbas, (10)
- 2% cañadas, (7)
- 1% cuevas, (3)
- 1% canteras, (3)
- 1% asientos de piedra, (3)
- 1% señalizadores de puesta de sol, (3)
- 1% árboles, (2)
- 1% Caminos, (2)

Como se aprecia en los datos recopilados, sobre el sistema de *ceques*, imperan las *huacas* relacionadas con el agua y las rocas. En general el paisaje se percibe como un gran conjunto sagrado; en algunos casos, además, formaban marcadores naturales. Al igual, existían *huacas* que velaban por la salud del inca, y por las victorias, etc. Todos estos testimonios muestran una serie de características que determinan las influencias ubicadas en las diferentes regiones del paisaje andino. O, al menos, las definen.

Los investigadores Tom Zuidema y Philip K. Bock han observado, como ya hemos mencionado, que las *huacas* corresponden a trescientos veintiocho días, distribuidos en doce meses siderales, dejando un periodo de treinta y

¹²¹La mayor parte de las piedras talladas que se han investigado están relacionadas con el sistema de *ceques*, por lo que están, a su vez, ligadas a concepciones calendáricas, astronómicas, rituales, sociales; y con los conceptos de agua-fertilidad (Alcina Franch, José; 1997:298). Al investigar las rocas talladas Alcina Franch observó unas determinadas características comunes a todas ellas. Por ejemplo, casi todas ellas están rodeadas de un muro que da a las cuatro direcciones del plano horizontal, y es curvo. La roca suele estar sin tallar o levemente tallada. Todas sus características apuntan a entender estas rocas como lugares sagrados, seleccionados con un objetivo específico que les dotaba de esencia sagrada y los unía, posiblemente al tiempo; a los ancestros.

siete días sin contabilizar, éstos eran los comprendidos entre la cosecha y los preparativos para la nueva temporada. De la noche del ocho al nueve de mayo hasta la noche del tres al cuatro de junio la visibilidad de las Pléyades anunciaba la temporada de la agricultura. El mes de diciembre con la culminación de las Pléyades y el solsticio de diciembre, anunciaba la estación de lluvias, los brotes de maíz en el campo estaban lo suficientemente maduros para resistir las asperezas temporales. La investigadora Olinda Celestino entiende que en noviembre, al la par que germinan los cultivos, también los muertos emergen de las entrañas de la tierra o bajan del cielo (Celestino, Olinda; 1997:13). Se aprecian en el tiempo dos ritmos temporales marcados por las lluvias, o por la falta de éstas. Dos formas antagónicas de percibir el ritmo del cosmos, los poderes del inframundo, periodo de lluvias y el periodo de dominación celeste, cuando el sol maduraba las cosechas. Así, la contabilidad del tiempo distribuía una información de gran valor para el individuo donde la aspereza del entorno marcaba los ritmos vitales.

Teniendo en cuenta que el *ceque* era una línea imaginaria que marcaba los tiempos a través de su observación, el cosmos se dividía, en el plano horizontal, en cuatro cuartos determinados por estas líneas imaginarias. Cada una de las cuatro partes del incanato estaba dominada por un espacio-tiempo que dominaba ese rumbo y que le caracterizaba: en dirección, tal vez en olor, influencias, fuerzas, sustancias, etc. Se podría considerar, además, que los rumbos se asociaban a la división primaria *hanan-hurin*, como hemos indicado; detectada en la percepción del espacio-tiempo. De esta manera las *huacas* situadas en los *ceques* del *Chinchaysuyu* y del *Contisuyu*, podrían haber manifestado acontecimientos relacionados con el concepto de *Hanan*, por el contrario, los *ceques* ubicados en el *Collasuyu* y el *Andesuyu* podrían haber representado acontecimientos temporales relacionados con las potencias *Hurin*. Si bien, hemos mostrado que existen estas influencias espacio-geográficas, estas influencias no se muestran con un patrón simplemente *hanan-hurin*. Hemos observado que las *huacas* del *Chinchaysuyu*, por ejemplo, están relacionadas con aspectos *hanan*, pero al igual aparecen aspectos *hurin*. Esta caracterización es extensible a los cuatro *suyus*. De esta manera, se aprecia cierta tendencia entre el espacio geográfico y ciertas influencias o bien

hurin o *hanan*, pero no podemos hablar de una división exacta. Este es un claro ejemplo de la complejidad de la cosmovisión andina.

El territorio denominado *Chinchaysuyu* posiblemente fue *hanan* porque en esa región se ubicaba la nobleza alta, donde nacieron los *ayamarca*. El oeste, *Condesuyu*, fue *hanan-hurin*, porque muestra los orígenes de la nobleza baja. Pero, los dos eran *hanan*, mientras que el sur (*Collasuyu*) y el este (*Antisuyu*) fueron *hurin* porque se ubicaban los pueblos no pertenecientes a los incas, por consanguinidad (Espinoza Soriano, Waldemar; 1977:111). Estas relaciones se aprecian, al igual, en las crónicas. Por ejemplo, las alusiones que se realizan hacia los *urus*, ubicados en la región del *collasuyu*, se manifiestan de índole despectiva, como veremos. Éstos basaban su abastecimiento alimenticio en la pesca, se percibía que no tenían agricultura, es decir, el dominio de la naturaleza, por lo tanto, se contemplaron como un pueblo inferior, que vivía en la barbarie. Igualmente, las poblaciones situadas en las regiones del oriente, en las zonas de selva, fueron caracterizados como salvajes, aunque de diferente modo, pues, los pueblos de las islas flotantes fueron los más despreciados en las escala de las jerarquías de dominio.

Hemos observado que gran parte de las *huacas* de la región norte del *Tahuantinsuyu* señalan, o pertenecen, a formas relacionadas con las potencias *hanan*. El *Chinchaysuyu*, el norte, tenía ciertas influencias relacionadas con el trueno, lo cálido, lo luminoso, la deidad Ordenadora, etc. Al igual, las columnas situadas en las colinas que rodean la ciudad, por el norte, servían para realizar observaciones tanto de salida como de puesta del sol en el solsticio de junio (Aveni, Anthony F.; 1977:235.). Es decir, en la fiesta en honor al boato de *Inti*. Una de las *huacas* de dicho rumbo fue el barrio de *Totocache*, el barrio donde estaba el templo del trueno, *Intiillapa*; lugar creado especialmente por la deidad Creadora. En los mitos, el Norte, el *Chinchaysuyu*, es mencionado como destino final de la deidad Suprema, lugar donde habitan las deidades celestes, el fluido vital (Ávila, Francisco de; 1975: 106,119). Muchos de los datos analizados indican cierta influencia a relacionar este espacio geográfico con la Potencia Suprema, con lo masculino, el Sol, las deidades atmosféricas, con la luz, y con el fluido cálido.

El *Collasuyu* se relaciona con la Deidad del pasado, con las fuerzas inframundanas, con la oscuridad, con las deidades terrestres, con la Luna, con

la muerte, con los *ayllus* de “inferior categoría”, con animales caracterizados como infra-terrenos, el *otorongo*, etc. Estas manifestaciones marcan cierta tendencia hacia un eje de oposiciones básicas, mientras que los aspectos del *Andesuyu* y el *Contisuyu* se ven relacionados con éstos a través de una relación menos definitoria, es decir, poseían aspectos intermedios (*hanan-hurin/ hurin-hanan*)

En cuanto a los aspectos geográficos, que a su vez son una manifestación del espacio-tiempo, el *Collasuyu* lo hemos relacionado con el Sur, lugar donde nosotros hemos ubicado el *hurin pacha*, lugar de las aguas primigenias de la génesis andina. Al igual, en el sur hallamos la *huaca* del viento, deidad que nace en los tiempos primigenios; el lugar donde se reunían los difuntos; *Huanacauri*, etc. Hacia el *Collasuyu*, al igual, estaban los templos de la isla del Titicaca, dedicado al sol. Se concebía la idea de que en este lugar se ubicaba la casa de *Inti*, su morada verdadera, o como decían otros informantes, donde estuvo escondido y guardado el sol en el tiempo del Diluvio (Cobo, Bernabé; 1956:62 y sig). De allí nació y puso en marcha el espacio, el tiempo. También se hallaba la isla de Coata, donde habitaba la luna. Se podría decir que es el lugar de recogimiento de los astros, el inframundo cercano, el fértil, el de los palacios y el de la prosperidad, donde duermen los astros para regenerar su energía. Estos templos estaban ubicados en islas, es decir, están rodeados del líquido sagrado de las aguas primigenias, son sagrados porque representan la forma primera descrita en las crónicas de la creación del mundo (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:209). Estas islas, a su vez, decían los más ancianos, escribe Bernabé Cobo, estaban custodiadas por una gran culebra¹²².

Cuando analizábamos las fuentes comprendimos que, probablemente, en la cosmovisión centro andina no se hablaría únicamente de tiempo material y computarizable, pues éste sería el aspecto visible del *kay pacha*, sino de aspectos del universo en otros planos; relacionados, a su vez, con aspectos sagrados, con influencias que caracterizaban ese espacio-tiempo. Esta

¹²² Una apreciación que debimos tener en cuenta, a la hora de realizar el análisis, es que el significado de universo posee características complejas y movibles que es necesario relacionar al concepto de tiempo, teniendo en cuenta el espacio. Son propiedades extrañas para los autores de la época que apenas conocían la cultura andina. Esta peculiaridad, opinamos, redujo, por parte de esos cronistas, la información que relaciona el espacio- tiempo con las divinidades y la geometría del universo.

identificación, quizá, fue desconocida en la colonia. Consideramos la posibilidad de tener en cuenta en la investigación, como veremos, no sólo aspectos que se ubiquen en el *kay pacha*, sino aspectos que se materializan en otros planos. Es decir, cómo se podrían haber computarizado, o no, los actos en otros planos: existía el concepto de tiempo en el inframundo, cómo se comprendía el viaje de *Inti* por las regiones intraterrenas, etc. Comprendemos que, posiblemente el tiempo se podría haber interpretado como una entidad sagrada movible que se traslada por el cosmos andino, por las regiones o túneles que movilizaban las actitudes de lo Ordenado-Creado.

La escasa información de la que disponemos nos marcaba varias interpretaciones. Por una parte contábamos con los datos en los cuales el espacio-tiempo se liga a la geometría del cosmos, pero a su vez hallamos información sobre existencias pasadas, sobre el tiempo pasado. Comprendimos que si teníamos en cuenta que la geometría espacial parte de un núcleo genésico divino, quizá, el tiempo pasado, como muestran las crónicas, nos indicase cómo era la divinidad que dominaba ese espacio-tiempo; y como consecuencia su lugar antes y después en la geometría espacial. Este dato era revelador, pues, el tiempo primero, el *purum pacha* en las crónicas, es descrito como un tiempo oscuro, con una serie de características como es la humedad, un periodo de crecimiento y muerte breve, canibalismo, etc. Este periodo, además, es descrito como una entidad divina, aspecto que apoya nuestra tesis: el tiempo es sagrado, es una deidad. Pero, sobre todo, la característica más importante es que esta divinidad sigue existiendo en otro plano de la geometría espacial. Es decir, esas mismas cualidades están impresas en otro plano. Las informaciones, además, coinciden en afirmar que la divinidad, ese espacio-tiempo, está desterrado, es decir ya no ocupa el lugar que ocupó (Ávila, Francisco de; 1975:15; 53 y sig.). De esta manera podemos hablar de dos regiones, al menos, de la geometría espacial con características propias. El texto dice lo siguiente:

“De la adoración hacia el Sol y la Luna, como astros que delimitaban los ciclos vitales, se erigieron catorce adoratorios en las limitaciones de Cuzco que se llamaron *sucanca*. En cierta medida, el tiempo es la forma de observar el movimiento de la Naturaleza, pero ésta se manifiesta conmutable y transmutable en otros planos del universo andino, como indican los textos. De esta manera el concepto de tiempo que nosotros analizamos es sólo una manifestación en el *Kay pacha* de las potencias

sagradas. Entendemos que posiblemente en otros planos esta significación espacio-temporal no existiese; o se manifestase de otra manera. Se debe considerar que existían otras segmentaciones que formaban el cosmos andino, donde el tiempo, que nosotros entendemos y computamos, no existía, existía a la inversa, o la materialización de las potencias del universo se percibía de otra forma. Consecuentemente, nos preguntamos si existía el tiempo en el Universo lejano, o si en el *uku pacha* se computarizaba el movimiento de los astros, de la introducción del Sol en el inframundo; pero de manera inversa a la computarizada en el *Kay pacha*, por ejemplo. Como indica el investigador M. Ribera Dorado, refiriéndose al área mesoamericana, existían lugares y estados donde el tiempo queda abolido. Así, durante el sueño¹²³, la muerte, en los cementerios, en los templos y otros lugares sagrados, el tiempo queda estancado en las aguas primordiales” (Ribera Dorado, Miguel; 1986:111).

La lluvia, o su ausencia, determinan los periodos principales que delimitan la actividad. Periodos en los cuales llueve, y las fuerzas del agua atraen la muerte, y el sol se esconde. Con periodos de maduración de las plantas, en el cual el sol calienta y madura los cultivos. A su vez esta división está marcada por el recorrido del sol, el periodo *hanan*, en el solsticio de invierno, cuando aparecen las pléyades, y se realiza la fiesta en honor a *Inti* como deidad suprema. Y el periodo *hurin* corresponde a la entrada en el *hurin pacha* del Sol, al viaje por el inframundo de éste. Podíamos entender que el tiempo viaja, se desliza por la geometría del universo. De esta manera posee los mismos aspectos que caracterizan la geometría del universo que se ligan, como vimos, en última instancia a extensiones de la deidad primera. Estas extensiones se caracterizan en influencias, el tiempo se impregna de estas características divinas y se manifiesta una división, al menos, masculina-femenina del espacio-tiempo, en el *kay pacha*. Teniendo en cuenta esta percepción, básica, *hanan-hurin*, el tiempo era dividido en dos fases, la del invierno, relacionada con el sol, lo ígneo, lo de “arriba”, la derecha, y catalogada por *hanan*: periodo de sequía. Y por otro lado el tiempo de verano, relacionado con los conceptos de luna, lo gélido, lo de “abajo”, la izquierda, y catalogado como *hurin*: periodo de lluvias.

¹²³ De esta manera se entiende por qué los sueños fueron el vínculo por el cual se contactaba con los antepasados, pues, el estado onírico acercaba al individuo al pasado; a otro espacio-tiempo.

Recapitulamos: las fiestas solsticiales fueron el Inti *Raymi* y el *Capac Raymi*; y las fiestas equinocciales fueron el Inca *Raymi* (Año nuevo) y el *Coya Raymi* (Vega, J. y Guzmán, P., 2005:37-71). Hemos observado que el año se divide en dos fases, una *hurin* y otra *hanan*, y que el calendario ha establecido las fases, los nombres y el ritmo vital de la comunidad andina, a través del movimiento y transmutación de la Naturaleza.

El cronista Blas Valera escribió lo siguiente sobre el concepto que tenían las comunidades andinas del Sol: "...para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años y veranos, y a los reyes y reinos y señores y otras cosas..." (Valera, Blas; 1956:7). El sol aparece como un gran marcador, un reloj establecido por el Ordenador, pero, quizás el dato que más nos ha llamado la atención lo hemos hallado en un manuscrito del Archivo Histórico Nacional, Madrid. La información está relacionada con la adoración del Sol, éste era adorado: "...a las mañanas quando salía el sol y al el punto de medio día..." (Diversos-Colecciones, 25N.10.A.H.N). El dato informa que existían dos momentos importantes en la adoración del Sol: cuando sale y el mediodía. Entendemos que el testimonio alude a momentos determinantes en el trayecto del astro: cuando surgía del *hurin pacha*, adorado, posiblemente, para que naciese cargado de energía para realizar todo el trayecto por el cielo, o temido porque éste estaba impregnado de sustancia del plano intra-terreno. También era adorado en el punto medio del cielo, posiblemente, porque en este punto el sol formaba un eje, pues, estaba en línea recta entre los tres planos del cosmos: en el cenit de su recorrido. Al igual, se podría entender que si el sol no caminaba, la vida tampoco. Y, además, que existen dos periodos espacio-temporales que pertenecen al Sol: el amanecer y el mediodía. Inversamente, quizá, existiesen periodos en los cuales el sol se comprendía con menor energía, uno de éstos podía haber sido la puesta de sol, símil de la entrada del astro al *hurin pacha*, y la ausencia de éste, es decir, la noche. Estos dos espacios podrían haber pertenecido a otra divinidad, a *Quilla*. La luna¹²⁴ fue

¹²⁴ Los ritmos en los procesos metabólicos de las plantas están influenciados por las fases de la luna. Los ciclos lunares influyen en las condiciones atmosféricas, por lo que ésta ejerce una influencia indirecta sobre la dinámica de animales y vegetales. (Arce P, Jorge, Ing. Agrónomo, LA LUNA Y LA AGRICULTURA, EARTH, 1998). Por ejemplo, luna llena y cuarto creciente se considera un periodo de crecimiento balanceado, además, existen grandes movimientos de agua en el subsuelo, y hay disponibilidad de luz lunar. Así, las plantas pueden absorber mayor cantidad de agua. Al igual, en luna llena había una gran cantidad de luz lunar y de movimiento

una divinidad, como mostraremos, vinculada, entre otras muchas cosas, con el *hurin pacha*. Al igual que al Sol, posiblemente a la luna le correspondieran determinados periodos espacio-temporales. Para hallar información sobre la luna y su relación con el espacio-tiempo, hemos realizado una pequeña recopilación de los datos de la Colonia. Por ejemplo, Fray Vicente de Valverde observó que en luna nueva los incas dejaban la guerra, observación que el fraile dedujo relacionada con un periodo sagrado (Valverde, Fray Vicente de; Mss 3216. B.N.M). Laureano de la Cruz anotó que si nacían gemelos los días de luna ayunaban (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.44.v.Mss.2450, B.N.M). Sobre la luna nueva hemos hallado la siguiente información en los escritos de Bartolomé de las Casas: "...cada luna nueva encendían un gran fuego delante de la figura [del difunto], (la cual decían que representaba su ánima)y traían delante allí todo su servicio...quemaban en aquel fuego, diciendo que el fuego lo comía en su lugar y se lo dava en el otro mundo donde avia ido a parar" (De las Casas, Bartolomé; 1909:679). En las crónicas aparece que el inca se bañaba durante los días de luna nueva y luna llena, para obtener la energía que albergaba el astro, además, "...no se bañaba en menguante ni creciente porque decía que en tal día y ora andava muy lista las enfermedades y peligros del cuerpo y muerte; que los ayres, elementos andan sueltos de sus naturalezas y anda encontrado con el cuerpo" (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 336). De igual forma se realizaban sacrificios a los antepasados difuntos en luna menguante y en luna nueva (citado por Duviols, Pierre; 1977:317).

En luna llena, como hemos mostrado, no se debía atacar al enemigo, pero, además, en la actualidad, en luna llena, se narran casi todas las apariciones que tienen que ver con los cuerpos de agua y los encantamientos de las jóvenes que viven en éstos. Por ejemplo, en un relato que se ha recopilado en Acotambo, en la actualidad, una mujer explica que los pagos a la montaña se hacían en luna llena porque ésta era más fértil, lo que interpretamos nosotros como que la montaña tenía más "apetito" (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:21). Así, la luna llena, el esplendor del astro, se

interno de agua. En cuarto menguante la luna nueva se considera un periodo de reposo, en cuanto al crecimiento, existe poca luz lunar. Licda. Alvarenga, Silvana, "¿qué influencia tienen las fases de la luna sobre las plantas y los animales?" Dep. Biología, ITCR, 1996. Posiblemente la influencia de la luna en el crecimiento de las plantas fue observada y computerizada por las comunidades andinas desde periodos muy antiguos.

relaciona con la fertilidad, con un periodo de gran potencialidad “inframundana”, concepto que se podría interpretar como un espacio-tiempo de gran peligrosidad. Los datos hallados sobre la luna nueva nos hacen pensar que, quizás, éste era un periodo que ostentaba fuertes poderes sobrenaturales que dominaban el espacio. De esta manera no sólo el Sol imprimía las pautas de vida, sino que la luna, y sus fases también repercutían en la percepción del tiempo. La luna, en concreto la luna nueva, marcó un periodo *exclusivo*. Posiblemente la presencia de *Quilla* determinó un periodo sagrado en el cual era “fácil” conectar con los poderes de otros planos del universo. Las tareas se abandonaban para comunicarse con los difuntos, purificarse mediante los baños colectivos, dejar la guerra, etc. Pero, al igual, las enfermedades impregnaban el espacio-tiempo pues éste pertenecía a *Quilla*.

La luna nueva¹²⁵ era el periodo en el cual se realizaban los sacrificios, y los rituales de purificación (De las Casas, Bartolomé; 1909:679). Sobre la luna nueva la investigadora Laura Laurencich-Minelli ha escrito lo siguiente:

“Me parece curioso y estimulante para nuestra búsqueda que un documento secreto, es decir escrito sin los recortes y las imposiciones de la censura, afirme no solo que el “cero” de los Incas corresponde a *Quilla*, la Luna, aquel planeta que se ve y no se ve de acuerdo a sus

¹²⁵ En la actualidad para las comunidades quechuas el mes, a su vez, está dividido en dos aspectos antagónicos y complementarios (Mariño Núñez, Xosé; 1989:78 y sig.). Existen periodos de tiempo relacionados con *Supay*, que corresponden a las noches de cuarto creciente y de menguante. Información similar a la suministrada por Huamán Poma de Ayala (Poma de Ayala, Huamán, 1987:336). Cada mes posee dos periodos de miedo, que corresponden a *Supay*, y dos de tranquilidad (Mariño Núñez, Xosé; 1989:79.). Los días de la semana, de igual modo, se dividen entre las dos potencias que gobiernan la cosmovisión centro-andina. El lunes es un día dedicado a los difuntos, el martes a *Supay*, el miércoles, el jueves, el sábado y el domingo no tienen un significado especial, y el viernes es el día de mala suerte. La vida de un individuo se repite, carente de individualidad, como la de sus ancestros. Los días preferidos por *Supay*, en la actualidad, para robar las almas, son los martes y los viernes. Su acción es inofensiva en los cuartos de luna y en el mes de agosto (Mariño Núñez, Xosé, 1989: 130). Estas informaciones podrían haber sido extensiones del pensamiento pre-colonial, pues, son similares a las informaciones mostradas, recopiladas durante la colonia. Si bien no tenemos datos exactos en los cuales aparezcan los días “buenos” y los días “malos” en el pensamiento nativo, aparece una clara división del espacio, teniendo en cuenta la materialización de los astros, su ubicación en los planos del cosmos andino, sobretodo para las estaciones. Estos datos ponen de manifiesto que los días, posiblemente, se podrían haber concebido impregnados de esencia determinante. Por esta causa unos días eran percibidos como periodos favorables para la curación, y otros no; teniendo en cuenta su relación con las fases de *Quilla*; su espacio-tiempo. Posiblemente, el tiempo fue interpretado como una manifestación de los agentes naturales. De esta manera, se entendía que existían periodos buenos y periodos malos que implicaban una selección de rituales. Se podría concebir, por ejemplo, que esta idea hubiese sido similar no sólo para diferenciar los días, sino, también para diferenciar los años. Pero, por el momento, tenemos una gran dificultad para mostrar esta teoría, pues, carecemos de datos.

fases y que es responsable de la fertilidad femenina, pero también que justamente de la Luna, es decir del “cero”, se inicia a contar la serie de los números sacros inca. De acuerdo a este documento (Exsul Immeritus Populo Suo), el “cero” asumiría entre los Incas el valor de generador de los números sagrados y de los meses lunares: así la Luna nueva que es “cero” no es sólo el punto de partida óptimo del calendario luni-solar de los Incas, al igual de lo que afirma Garcilazo de la Vega (1963[1609]), sino que generaría también cada mes lunar de su calendario y los números sagrados” (Laurencich-Minelli, Laura; 1996:77y sig)

En el diccionario de Fray Diego González Holguín hemos hallado las siguientes definiciones relacionadas con la luna y sus fases.

- “Noche que haze luna”: *Quilla tuta quilla pacha*,
- “Luna hazer”, *Quillam yllarin*, y *pacham quillarin*, o *quillaycumun*, Dar su luz sin hazer luna ni echar rayos.
- “Luna por el resplandor y rayos de ella”: *Quillap*, *yllariynin Canchariynin*,
- Luna nueva: *Chayrak quilla musok quilla*,
- Luna en creciente: *Pacarikquilla*,
- Luna en menguante: *Yauyak quilla o puraquilla pacha*.
- Luna hazer conjuncion: *Quillam huañun*
- Luna en conjunción: *Huañuk quilla pacarik quilla*, al tercero día que se vee, *huañuk quillamanta yscaypunchau*, el segundo dia de creciente, *Quimca punchao*, tercero día de luna.
- Luna salir o nacer cada día: *Quilla ceccamun*, *asoma*, subiendo.
- “Luna subir”: *Quilla vicharin* o *vichayrin*.
- Luna baxar de la cumbre: *Quillam ticcumun tticçuycumun*
- Luna llena: *Pura quilla*, *pura quillamanta hucpunchao*, primero día de menguante, o *yscaypunchao quimça*.
- Luna que alumbra toda la noche: *Paccarquilla*, o *pacartutaquilla*
- Luna que alumbra hasta media noche: *Chisiquilla*
- Luna que alumbra hazia la mañana: *Paccarinquilla*
- Luna eclypsarse. *Quillamiatayan*.
- Luna ñublarse: *Llantuyan*
- Luna con cerco: *Chimpuyok qquilla*
- Luna salir: *Quillam cecamun lluksimun*
- Luna ponerse: *Yaucun*. (González Holguín, Fray Diego; 2007:352).

Hemos advertido que existe una relación entre luna y el vocablo *Huañuni*. En el diccionario de Fray Diego Gonzalez Holguín *Huañuni* es traducido de la siguiente manera : “Morir, o espirar, o desmayarse”, *Huañun*, o *vnccunmi inti quilla*: “Eclipsarse el Sol, o Luna”, *Huañunayan*: “Yrse eclipsando”, *Huañunmi ninan*: “Apagarse las lumbres”, *Huañunmi runay*, o *vcuycuna cucuncayaspá*: “Los miembros tengo sin sentido de entontecidos”, *Sonccoymi huañunayan*: “Voyme desmayando”, *Callpaymi huañun*: “Estar muy cansado de trauajar que ya no tiene fuerças” (González Holguín, Fray Diego; 2007:134). Al igual, en el diccionario de Jesús Lara hemos hallado la siguiente definición relacionada con la luna: *wañunayaj Killa*, traducido como “Luna menguante”, *wañuchij*, traducido como “matador”, “el que mata”, *wañuchiy*, traducido como “matar”, y *wañuy*, traducido como “muerte”, “eclipse”, “morir” (Lara, Jesús; 1971: 311). Tanto en el diccionario de Fray Diego González Holguín como en el de Jesús Lara, la fase menguante de la luna es relacionada con la muerte. Es por esta razón, posiblemente, motivo por el cual el inca no se bañaba durante este periodo, como aparece en las crónicas (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 336). Los datos apuntan a comprender que la luna menguante estaba relacionada con un espacio-tiempo peligroso, durante el cual era mejor abandonar determinadas ocupaciones¹²⁶. Estos datos, además, nos hacen pensar que la relación de la luna, el sol y la tierra, sus conjunciones, caracterizaban el espacio-tiempo, al menos, entre favorable y no favorable¹²⁷,

¹²⁶ Cuando la luna está en cuarto creciente o menguante se encuentra en ángulo recto con el sol, en relación con la tierra. Es un periodo de transición entre luna llena y luna nueva, en cuarto menguante, y de paso entre luna nueva y luna llena, en cuarto creciente. Como hemos indicado los periodos de transición para la cosmovisión centro andina se observaban como periodos de caos. Además, por ejemplo, en las zonas de costa, durante este periodo se ocasionan las mareas muertas, el mar se introduce hacia dentro y deja un rastro de muerte, aspecto que suponemos se relacionaba con este periodo caracterizándolo como un espacio-tiempo temido.

¹²⁷ La investigadora Ina Rosing ha observado que en la actualidad, para los asuntos relacionados con el mundo oscuro, las curas se realizan los martes o los viernes, pues se entienden que son días que pertenecen al mundo oscuro, “días malos”. La curación para el susto del rayo, que procede de la región celeste, se realiza los miércoles y los jueves (Rosing, Ina; 1993:187-209). En el trabajo que realizamos en el pueblo de Tuysuri, en Potosí, Bolivia, hemos hallado una información similar. La informante, la maestra Patricia Fuertes, nos explicó que: “...aquí hay un lugar que uno solo no debe cruzar, porque en determinadas horas puede estar el difunto, la gente dice que no debemos caminar a partir de las once y media hasta antes que lllore el gallo. Ya después, una vez que lllore el gallo, se puede caminar...” (Trabajo de Campo, Tuysuri, Potosí, Bolivia, 2006). Entre los *chipaya*, comunidad ubicada en las cercanías del Lago Titicaca, el investigador N. Wachtel observó que todos los días las horas del crepúsculo y de la noche son percibidas como periodos de peligrosidad. En ese momento los

para realizar determinadas faenas: para cosechar, para nacer, etc. Todos los datos apuntan a entender una división masculina- sol- *hanan* y otra división femenina-luna-*hurin*, que a su vez tenían subdivisiones de mayor o menor intensidad de los astros. Por ejemplo, no es lo mismo el día en general, que pertenece a *Inti*, que el mediodía que pertenece al igual al astro. Igualmente no es lo mismo la noche en general, que pertenece a *Quilla*, que el periodo de luna menguante. El espacio-tiempo no involucraba una simple observación de los astros, sino, además, implicaba observar su evolución, su estado. La relación de estas divinidades con el entorno; al igual que la relación de la evolución del individuo, con el entorno; como muestran los datos recopilados por Huamán Poma de Ayala (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:186 y sig.)

El tiempo determinado, el computo que marcaba la cosecha o algún espacio-tiempo vital para la comunidad, era indicado por el encargado de la *huaca* con la mano izquierda (Poma de Ayala, Felipe Huamán; Ávila, Franciscode, 1975). Al respecto Francisco de Ávila observó que "...son maestros, uno o dos de ellos, a quienes se les denomina Yañca...él desde el muro bien construido, mira el caminar del sol, y en cuanto el sol llega al muro, vocea a la gente..."(Ávila, Francisco de;1975:56). Este dato podría ser un dato sin más, o, por el contrario, podía indicar alguna relación del tiempo con la mano izquierda. Por el momento, tenemos conocimiento de que la izquierda estaba relacionada con lo femenino, como indica, por ejemplo, el retablo que dibujo Juan de Santa Cruz Pachacuti del retablo que había pertenecido al templo de *Coricancha* (Lehmann-Nitsche, Robert; 1928). La izquierda se relacionaba con la Luna, y por consiguiente con la fertilidad, con la muerte, apreciaciones relacionadas, al igual, con las regiones del interior de la tierra, con la noche, etc. Desconocemos si los cronistas se refieren con este dato al tiempo de la cosecha, relacionado estrechamente con el inframundo y su concepto de introducir el germen; o la mano izquierda señalaba cualquier momento. También podría referirse a que el tiempo fuese percibido como la manifestación primera del Sol, cuando salía del inframundo tras el diluvio, y su posterior hierofanía en el constante transcurrir del tiempo; que fuese un símil de

espíritus del inframundo, diablos, muertos, pueden escapar de su universo y provocar malos encuentros a la población (Wachtel, Nathan; 2001:199).

este acto temporal. De esta manera se podría indicar que la mano izquierda alude al poder que el sol otorga al plano terreno desde que sale del inframundo, inicio del cómputo temporal, hasta que se introduce en él, inicio de la noche. Hemos pensado, además, que podría haber existido una correlación entre las partes del cuerpo y el cómputo temporal. Como veremos, este concepto no es tan extraño teniendo en cuenta que existía una correlación entre la geometría del universo y el tiempo. Así, el cuerpo como microcosmos podría haber tenido una segmentación análoga y extensible en la concepción de la cosmovisión andina.

El calendario marcaba las pautas de la agricultura, y como consecuencia directa de los sacrificios que se requería en cada época, según una serie de disposiciones generales, como veremos. Algunos de los datos analizados nos muestran que cada tiempo-espacio estaba vinculado con ciertas influencias, un viento, una sustancia, etc. Con una secuencia de influencias que podrían haber sido intrínsecas, que caracterizaban al cosmos, y cuya secuencias se percibían cíclicas y observables en el mapa celeste. El investigador F. Anthony Aveni explica que el concepto de tiempo andino fluye en torno a la dirección del horizonte, concepción que él relaciona con el uso de direcciones cardinales con nexos temporales de Mesoamérica (Aveni, F., Anthony; 1997:345). Teniendo en cuenta que el espacio-tiempo se percibe invadido por fluidos pertenecientes a formas concretas del cosmos andino, algunos de los datos que hemos recopilado sobre el sistema de *ceques* nos muestran que podríamos concebir un significado más complejo que meras líneas delimitadoras del tiempo.

En términos míticos, el tiempo-espacio en la cosmovisión pre-colonial, comprendemos, no podía entenderse linealmente, sino como una serie de ciclos, después de cada uno de éstos, se introducía un cambio espacio-tiempo, denominado en las crónicas como *pachacuti* (Ávila, Francisco de; 1975:32). Este episodio espacio-temporal aniquilaba la existencia anterior, y conllevaba otra diferente, que ascendía con mayor energía, fuerza. El investigador Natan Watchel comprende que un *pachacuti* era una inversión del espacio-tiempo (citado en Núñez- Carvallo, Rodrigo: 115). De esta manera, quizás similar al concepto que posee la cosmovisión en el área mesoamericana, "...toda creación sucesiva implica la vuelta a creación primera..." (Rivera Dorado, Miguel; 1986:43).

Pero, hemos apreciado que el concepto de espacio-tiempo no sólo abarca los ciclos agrícolas, los periodos de lluvias, la noche, etc. En realidad, posiblemente, estos aspectos son una mínima parte de la complejidad que abarcaba su significado. Por ejemplo, los datos analizados apuntan a entender el tiempo-espacio del nacimiento de un individuo, como un hecho de suma importancia en la cosmovisión andina, porque imprime en el individuo una serie de caracteres que le definen tanto en la vida como en la muerte. La condición que tenía la “creación y nacimiento de un individuo”, en el periodo prehispánico, fue objeto de críticas realizadas por el Santo Oficio de Lima, pues se hallaba cierta relación entre los actos rituales y el periodo temporal, decretados estos actos de paganos. La recopilación de estos actos paganos nos ha suministrado una rica fuente de conocimientos. Hemos hallado la siguiente relación entre el cómputo del tiempo, la observación astral, y el nacimiento:

“...se dan al estudio de la astrología judiciaria, y la ejercitan con mezcla de muchas supersticiones, haciendo juicios por las estrellas y sus aspectos sobre los futuros contingentes, sucesos y casos fortuitos o acciones dependientes de la voluntad divina, o del libre albedrío de los hombres, y sobre los nacimientos de las personas, el día y hora en que nacieron, y por otros tiempos, e adivinando por rogaciones los sucesos y acaecimientos que han tenido por lo pasado o han de tener para adelante, el estado que han de tomar los hijos, los peligros, las desgracias o acrecentamientos, la salud, enfermedades, pérdidas o ganancias de hacienda que han de tener, los caminos que han de hacer y lo que en ellos les ha de pasar, y los demás prósperos, adversos, cosas que les han de suceder, la manera de muerte / que han de morir, con otros juicios y adivinaciones semejantes...” (Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 35y sig.)

Consideramos que durante el periodo pre-colonial el nacimiento de un individuo se relacionaba con percepciones mucho más complejas, como veremos, que la mera asociación que posteriormente se realizó entre el día del nacimiento y el Santo señalado en el almanaque. Por ejemplo, en el área mesoamericana el tiempo se percibe como una mezcla de fuego mas agua, caracterizados éstos como los elementos del tiempo primordial (López Austin, Alfredo; 1997:37). Las fechas se forman cuando circula el tiempo por el plano terrestre, por lo tanto, cada día es un propio dios, es un dios vivo, un dios

número¹²⁸. En la actualidad, al igual, en la región centro andina, “...el día del nacimiento es el día de la suerte del niño y que si se le cambia el nombre se le cambia la suerte...” (Mariño, Xosé; 1989: 102). En cierta medida se podría entender que el nombre no sólo es un apelativo, sino que conlleva aspectos sustanciales, vitales para la persona que lo porta. Posiblemente, la idea recopilada por Xosé Mariño es una extensión de la cosmovisión prehispánica, como muestra el texto recopilado J. Toribio Medina. Sobre el nombre, además, hemos hallado un interesante dato. Por ejemplo, en las crónicas se insinúa que los sacrificios humanos, en el periodo pre-colonial, se podían cambiar por sacrificios de animales. El ritual consistía en poner al animal propuesto para el sacrificio el adjetivo calificativo, hombre, mujer o niño, junto al nombre propio de la persona destinada al ritual, y este acto se tenía como la muerte del propio individuo sustituido, “... también conmutarla en otro servicio como algún sacrificio de ganado..” (*Anónima*; 1968: 158). No tenemos mucha información al respecto, pero, posiblemente, el nombre se manifestó como una referencia espacio-temporal que conllevaba influencias diferenciadoras que ligaban al individuo con el entorno, con el cosmos andino. Así, el nombre no era una simple denominación, sino una fuente de información sobre el espacio-tiempo en el cual se había efectuado la creación del propio individuo. Este aspecto lo volveremos a retomar en el capítulo del *kay pacha*.

El sol es el marcador material del tiempo, su movimiento generaba los periodos computables que establecían las pautas de la vida en la región centro-andina. El movimiento, el viaje del sol, transformaba y marcaba lo creado en vida o en muerte; a la vez, dividía los periodos en buenos o malos, por lo tanto, nacer en periodos dotados de fuerzas celestes o inframundanas repercutía en el destino del ser. El individuo, cuando nacía, era un ser temporal, es decir, tenía los mismos ciclos naturales que dominan la vida de los seres que habitan el *Kay Pacha*. A su vez, la muerte convertía al individuo en un ser atemporal. Una de sus entidades anímicas abandona el cuerpo, viajaba por los territorios

¹²⁸ Cita sobre el investigador Eric Tompson en el Seminario *La construcción de una visión del mundo* del posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria por el profesor Alfredo López Austin. Año 2005.

inframundanos hasta metamorfosearse en la forma que le ubica en el lugar concreto: en el cielo, en la tierra, en las cumbres, etc.

Aunque se relacionaba el calendario con los ciclos del Sol y de la Luna, la existencia de un calendario imperial y de calendarios regionales, conforme a las necesidades agrícolas de cada zona, marcaban las diferencias ecológicas del amplio territorio peruano. El calendario era también un calendario religioso pues la mitad del año se percibía dominada por el Inca y el Sol, *hanan*-masculino; mientras que la otra mitad pertenecía a la Luna y a la *Coya*, femenino- *hurin*. El Sol, la Luna, las estrellas, Venus, la Naturaleza se percibe dueña y señora de las actividades de la comunidad. Se podría entender que el tiempo es la manifestación material y computarizable del orden que estableció la “Potencia Suprema” tras el Caos; muestra de su propia extensión geográfica (Ávila, Francisco de; 1975:53; San Pedro, Fray Juan de, 1992:161; Cobo, Bernabé; 1956: 65). En los textos analizados, hemos apreciado la idea por la cual se concebía que el cosmos fue fundado y modelado por el movimiento de los cuerpos celestes (Ávila, Francisco de; 1975:30). Además, como hemos explicado, éste se percibió dominado por dos fuerzas que se confrontaban en un escenario determinado, en el *Kay pacha* (Ávila, Francisco de; 1975:52). En la cosmovisión de la región mesoamericana se entendía, además, que el tiempo era sustancia divina, “...la sustancia divina, al formar el tiempo, quedaba regida por un orden estricto: el calendario...” (Austín, López, Alfredo; 1997:37). Teniendo en cuenta que planteamos la tesis de que el cosmos indígena prehispánico era producto de la segmentación de una potencia sagrada, los periodos, el espacio-tiempo, estarían determinados a ciertos segmentos sagrados. De esta manera, el tiempo se podría haber relacionado con, al menos, dos periodos que dominaban el cosmos: el periodo en el cual sometían las potencias inframundanas, con sus características oportunas, y el periodo en el cual dominaban las potencias celestes,¹²⁹ también con sus

¹²⁹ Las esencias de las plantas de cultivo salían del inframundo para activar las siembras de los agricultores, tras un largo encierro; así, explica el investigador Alfredo López Austín para el área mesoamericana, las fuerzas del agua, de la muerte, gobernaban el mundo durante medio año; después las fuerzas del cielo tomaban el mando y el sol maduraba las mieses y las fuerzas productivas volvían al inframundo. Para el caso andino, como veremos, la percepción es semejante.

Notas tomadas en el Seminario *La construcción de una visión del mundo* del posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de

correspondientes características. Así, el tiempo se perfilaba delimitado por la Naturaleza, ésta era la productora de los pasos de la vida y la muerte, de los seres en general. De esta manera se comprenden los rituales que se efectuaban a las potencias sagradas en determinadas fechas, pues, éstas eran la manifestación de la invasión de una determinada entidad sagrada.

Tras analizar los textos entendemos el tiempo, segmentado en ciclos, como una entidad sagrada que durante la etapa prehispánica albergaba un contenido más complejo que la simple alusión a la secuencia de periodos computarizados. El tiempo determina cambios espaciales, éstos en la cosmovisión andina iban relacionados intrínsecamente a influencias y formas etéreas anexas al dominio particular que demarcaba el movimiento de los astros. Por ejemplo, el *purun pacha* es un periodo vinculado a una serie de características, pero, quizás, la más importante es la ausencia de Sol. Es decir, como hemos apreciado, tanto las fiestas, como los *ceques* estaban íntimamente relacionados con percepciones que unen los espacios a concepciones de la cosmovisión andina que materializan el mundo simbólico de las influencias sagradas. Los *ceques* y los cambios estacionales, no sólo eran determinados por cambios en la Naturaleza de carácter material, periodo de lluvias, periodo de sequía, sino que intrínsecamente las potencias del universo invadían el espacio-tiempo, por lo tanto, los periodos poseían características definibles; vivas, sagradas. Así, las *huacas* situadas en los *ceques* de la región del *Chinchaysuyu*, por ejemplo, respondían no sólo a delimitaciones de índole práctico, sino a formas que definían las potencias del universo.

México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria por el profesor Alfredo López Austín. Año2005.

CAPÍTULO II: GEOMETRÍA DEL UNIVERSO

II.1. REFERENCIAS SOBRE LA CARACTERIZACIÓN DE LA GEOMETRÍA ESPACIAL

A través de los textos coloniales hemos podido definir una sutil línea sobre algunas características de la cosmovisión andina, que hasta el momento apenas eran reconocidas. Pero en este punto de la investigación nos seguía interesando entender en profundidad algunos detalles más sobre el concepto de entorno cercano y lejano, de la cosmovisión centro andina prehispánica. Es decir, comprender si el mundo fue percibido con extremos, dividido, con zonas, planos, redondo, cuadrado, coloreado, pequeño, grande, etc.

En el capítulo sobre los mitos hemos hallado que el marco donde se organiza el mundo, tras el caos, donde se manifiesta la energía creadora, se podría delimitar mediante dos ejes: norte y sur, *chinchuaysuyu-collasuyu*, y un eje este-oeste, *andesuyo- contisuyu*. El eje norte-sur es un eje *hanan-hurin*, y el eje este- oeste es un eje *hurin-hanan*; como se puede advertir dentro de la delimitación se observa el mantenimiento de las dos fuerzas creadoras. Estas cuatro direcciones, a su vez, están complementadas por la dimensión vertical del cosmos, arriba-centro-abajo, delimitada por el cenit y el nadir. Se podría entender que estas coordenadas marcan el espacio-tiempo que delimita el universo creado por la energía primigenia, entendido, en algunos casos, como un gran huevo o forma esférica delimitada en el plano terrestre por los cuatro *suyus*, y en el espacio por las formas más alejadas o más cercanas al sol. Comprendimos que entender las coordenadas básicas del universo resultaba muy importante porque nos mostraba las pautas de entendimiento de la cultura centro-andina: cómo entendían los diferentes espacios, sus cualidades, y sus dimensiones; a grandes rasgos.

Dentro de esta gran complejidad de ideas y términos nos interesó saber, por ejemplo, si hubo zonas diferenciadas que la cosmovisión determinaba para el mundo, al igual que en la cosmovisión de otras regiones de América, y si éstas se caracterizaban. Si dentro de la división vertical existía alguna otra subdivisión.

Principalmente, el objetivo que teníamos en este capítulo era examinar los aspectos determinantes de cada una de las regiones que hallamos en la geometría del mundo, de la cosmovisión centro andina del periodo pre-colonial. Hemos observado que uno de los problemas que existen, para desarrollar los estudios de cosmovisión andina, es la falta de datos que hay sobre aspectos que expliquen una realidad que se nos presenta muy compleja. Admitir algunos conceptos sobre el mundo de las ideas, el universo, el cosmos, la relación del hombre con su entorno, se ha realizado, a nuestro parecer, desde una perspectiva equivocada. Si bien las investigaciones han desarrollado un panteón andino, inca, bajo una frágil y poco sólida base, las crónicas y los textos, no se han interpretado buscando las formas cardinales que compusieron la esencia de la cosmovisión; entre otras muchas cosas.

Quizás, seguir interpretando la cosmovisión andina teniendo en cuenta los parámetros de la religión es el mayor problema que ha existido para la historiografía andina. Hemos llegado a la conclusión de que no es posible investigar un objeto de estudio tan complejo y amplio utilizando una fórmula que delimita en demasía éste. La aceptación de la religión como un acto cotidiano de la sociedad prehispánica ha llevado a entender a ésta como una “sociedad sumamente religiosa”. Para que veamos una pequeña referencia sobre los escritos de religión, la investigadora Dorothea Ortmann ha escrito lo siguiente:

“...se han desarrollado aquellas tres tesis con la pretensión de describir la función de la religión. La primera de ellas caracteriza la religión como una fuerza integradora: según ésta la tarea de la religión consiste en apoyar la integración de los miembros de una sociedad, en tanto fomenta el consenso al interior de las comunidades. La segunda sostiene que la religión cumple una función de compensación. Aquí la religión es vista como un mecanismo de ayuda para hacer más aceptable la vida a través de un alivio psíquico. Y, finalmente, la tercera entiende la religión como una interpretación cosmológica, resumida en la teoría de la secularización. Así la religión serviría para interpretar y ordenar los fenómenos del mundo con los medios que tiene a disposición; cuanto más se desarrollan las ciencias naturales la interpretación religiosa es desplazada por el conocimiento científico, el mundo pierde su encantamiento, su interpretación se seculariza.” (Ortmann, Dorotea; 2005: 126).

Si tenemos en cuenta este planteamiento, por ejemplo, no podríamos describir una forma de concebir el mundo y la vida en sociedades como la

andina, y más en tiempos prehispánicos. En estas sociedades, como estamos mostrando, el conocimiento empírico y el conocimiento no-empírico poseen una frágil línea divisoria. El conocimiento empírico, en este caso, no desplazaría la interpretación “religiosa”, sino que forma parte de ella. Por ejemplo, en la figura del hombre-médico ¿cómo podríamos diferenciar el conocimiento empírico del conocimiento no-empírico en sus trabajos?

Las interpretaciones que pretenden definir, dentro de estas sociedades, la división de lo real y lo imaginario pueden llevar a confusiones interpretativas. Por ejemplo, con estas formulaciones se llega a la conclusión de que el hombre andino, los incas, fueron una cultura religiosa que utilizaba el ritual en todos sus actos. La dificultad, opinamos, se halla en la posibilidad de pensar que la religión es un patrón similar para todas las sociedades, mientras que podría entenderse que las concepciones del hombre en otras regiones necesitan apreciaciones que van más allá de la mera religiosidad. Si partimos el presente estudio con la idea de que los compartimientos que estamos utilizando hasta el momento se acomodan de manera artificial a la investigación de la cosmovisión andina estamos advirtiendo que éstos, si bien, se pueden utilizar, no se pueden afirmar como hipótesis extraordinarias en una contextualización prehispánica. Por el momento, las investigaciones han resuelto la cantidad de deidades que tenían los incas, los tres planos del cosmos, los rituales, las fiestas, etc. Pero no han intentado comprender la relación del entorno, el ecosistema, y la cultura circunscrita a éste como un todo. Sí se aprecia que existe un fuerte vínculo entre la comunidad y el entorno, pero no se comprende que ésta no es una relación de compartimientos diferenciados. Opinamos que mediante el análisis de la cosmovisión se hace posible una interpretación mayor, y más compleja, de aquellas características, no cuantitativas, pero sí cualitativas, que muestran un variado mapa conceptual, soslayado hasta el momento.

Sobre el concepto de génesis andina existen varias fuentes de información. Hasta el momento las investigaciones han demostrado; teniendo en cuenta la información de la que disponen; que el mundo derivó de un gran huevo, como vimos al analizar los mitos (Ávila, Francisco de; 1975:35; Waisbard, Simone; 1977:85; Lehmann-Nitsche, Robert; 1928). Otras teorías manifiestan que la tierra se percibió como una gran isla rodeada de agua (Cieza de León, Pedro; 2000:32; Lozada Pereira, Blithz; 2003:22). Por otra

parte, sobre la geometría vertical existen, al igual, diversas opiniones. Por ejemplo, una de las informaciones de las que disponemos explica que el mundo fue percibido verticalmente dividido en tres planos: el de arriba, el central y el de abajo; es más, casi todas las investigaciones coinciden en afirmar que la geometría vertical en la cosmovisión andina comprende tres planos. Pero hemos hallado ciertos indicios que muestran que esta característica es más compleja que las divisiones realizadas hasta el momento.

Sabemos que había un panteón, se adoraban a unas determinadas *huacas*, se realizaban fiestas, rituales, etc. Pero, por ejemplo, carecemos de datos que expliquen características tan valiosas como saber:

- ¿Cómo se entendía la tierra?, ¿entera?, ¿dividida? ¿con extremos?
- ¿Podrían haber existido diferentes niveles clasificatorios para el cielo, o cielos, y para el inframundo, o inframundos?
- ¿Cómo percibían los fenómenos atmosféricos?
- ¿Se puede hablar de rumbos y sustancias en la cosmovisión andina?
- ¿De qué manera influyó la evangelización en estas percepciones?

Preguntas tan puntualizadas en otras regiones de América, en los Andes todavía están por definir. Son estas lagunas, estas encrucijadas metodológicas las que intentaremos explicar, para poseer, así, un panorama más amplio de la cosmovisión centro andina.

Emprenderemos el estudio con la idea de que la cosmovisión centro-andina se basaba en una oposición de dos principios antagónicos, con una retroalimentación intrínseca, que mantienen en equilibrio el cosmos, como hemos apreciado en los textos (Ávila, Francisco de; 1975:51). Para entender mejor esta visión hemos elegido las palabras del curandero Alberto Camaqui, el cual en una entrevista nos explicó lo siguiente:

“No sólo puede tener astas [supay], se puede convertir en cualquier otra cosa, como está ahí dentro de la oscuridad sale hacia a fuera para pelear, están en constante lucha con los espíritus de arriba, la pachamama es el centro del combate. Hay dos energías en lucha. Estos supays se pueden convertir en cualquier cosa, gallo, perro, gato...el objetivo es siempre querer asustar a la persona, si vas a un lugar

solitaria te asusta, es el objetivo, se queda con el alma” (Trabajo de Campo, Bolivia Potosí, 2006).

El cosmos es percibido, según la información anterior que comprende el periodo actual, como una combinación de dos fuerzas que se complementan, fuerza creadora y destructora, pero que están en un continuo avatar cósmico. Por ejemplo, sobre la rivalidad de estas dos potencias cósmicas Blas Valera recopiló la siguiente información: “...tenía criados invisibles, porque al Invisible le habían de servir por la mano del gran Dios Illa Tecce, y que dellos unos permanecieron en el servicio suyo, y a estos llamaron Huaminca, soldados y criados leales y constantes... Hay Huaypanti, hermosos resplandecientes. Otros prevaricaron y se hicieron traidores enemigos y a estos llamaron cupay” (Valera, Blas; 1956:9).

Teniendo en cuenta algunos de los datos analizados, quizás, de una forma primigenia, que es el núcleo de fuerzas, podría haber derivado la primera división del cosmos, las dos primeras secciones que componen el espacio: la de “arriba” y la de “abajo”. La información analizada nos iba mostrando ciertas similitudes que encaminaban la investigación hacia un enfoque que rechaza el monoteísmo de las formas sagradas, frente a un polimorfismo natural en la estructura móvil de las potencias que regían los planos del universo. De momento, existe una oposición entre las fuerzas de abajo y las fuerzas de arriba, teniendo presente el plano intermedio.

Para realizar un estudio de la geometría espacial no podíamos pasar por alto el análisis de la obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui. Optamos por analizar el Cosmograma que dibujó el cronista, que supuestamente se hallaba en el convento de Santo Domingo, antiguo *Coricancha* (Figura 6). Para realizar este análisis hemos creído conveniente consultar la obra que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid. Analizaremos aquellas hipótesis planteadas hasta el momento por los investigadores, y transcribiremos la explicación que recopilamos en el trabajo de campo, realizado en Bolivia, al médico tradicional Alberto Camaqui. Opinamos que este análisis aporta una valiosa información sobre la cosmovisión andina, por lo tanto, no se podía pasar por alto en el presente estudio.

Uno de los estudios que mayor relevancia tuvo en su momento fue el realizado por Robert Lehmann-Nitsche (Lehmann-Nitsche, Robert; 1928). Robert Lehmann entendió que el gran círculo que aparece en el dibujo aludía a la teoría que comprende el génesis adjunto a un “huevo cósmico”. Más tarde Federico Kauffman escribía que esta esfera hacía referencia a la divinidad *Viracocha* (Kauffman, Federico, tomo V; 2002: 758). Nosotros opinamos que las dos hipótesis son válidas, porque, posiblemente, las dos hacen referencia a la génesis andina. Así, el gran huevo o germen Creador, encarnado en *Pariacaca* o *Viracocha*, se ubicó en el cielo lejano, en la lejanía de lo creado (Ávila, Francisco de; 1975: 106,119). De esta manera, existe la posibilidad que la forma ovoide de la ilustración simbolizase el germen de la división primordial, la placenta del universo.

Sobre la geometría espacial que aparece en el Cosmograma, Federico Kauffman consideró que en la ilustración aparecían cinco rumbos cardinales, más dos verticales, el cenit y el nadir. A su vez “Los ojos de todas las cosas”, siete, explica el investigador, hacen referencia a la vegetación de la totalidad del universo, y *Collca* se refiere al granero (Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 768). Earl y Silverblatt consideran que el Cosmograma hace referencia a la integración de los pisos ecológicos. Tom Zuidema analizó el Cosmograma teniendo en cuenta las relaciones de parentesco. Lione Vallée lo estudió distinguiendo el patrón triádico tradicional: izquierda, centro y derecha: *alliq*, *chaupi* y *lloque* (citado en Lozada Pereira, Blithz; 2003:44). Al contrario del investigador Szeminski que sigue el esquema triádico de manera inversa. Lione Vallée considera que el *collcapata* hace referencia a un lugar de almacenamiento agrícola y al altar del templo de *Ayar Manco*, por su ubicación en el centro del mundo de abajo (citado en Posada Pereira, Blithz; 2003:44-49).

Blithz Lozada Pereira ha escrito que el vocablo *Huchu* y *puquy* se refieren a la estación seca y húmeda (Lozada Pereira, Blithz; 2003: 52). “Chacana en general” hace referencia a la circulación de sustancia vital. De esta manera *Puquy*, la niebla, el granizo y el arco cielo tienen que ver con la circulación de agua. Las Pléyades, *Sara manka* y *qura manka*, junto al granero y la maduración denotan la circulación de alimentos. El submundo, es *imaymana*, que hace referencia a toda diversidad de seres, lugar dónde está ubicado el *mallqu* (Lozada Pereira, Blithz; 2003: 52)

En la ilustración aparece una jerarquía de espacios. La casa, o habitáculo creado para formar un microcosmos, converge en la divinidad huevo. A primera vista apreciamos un universo lejano, donde se ubica la energía creadora, el huevo cósmico, frente a un cielo cercano, donde se ubican las estrellas, *Inti* y la *Quilla*. Los datos nos hacen pensar en un primer germen creador, el núcleo de la vida, y la división primigenia de lo creado, lo femenino \ masculino. De igual forma las manifestaciones materiales de la creación primera se encuentran en el *Kay Pacha*, el arco del cielo, el rayo, el agua, etc. Como veremos son hierofanías de las fuerzas que equilibran el cosmos; y en muchos casos advocaciones divinas. Posiblemente, la estrella ubicada debajo de la forma oval hace referencia a los rumbos o segmentaciones del universo creado: el *Chinchayuyu*, región de la divinidad creadora, el *Cuntisuyu*, la costa, *Collasuyu*, que es el sur y el *Andesuyu*, el oriente. El término *Urcocara*, que aparece en la parte superior del dibujo, fuera de la casa, se refiere, Blithz Lozada Pereira, a la construcción del universo cuatripartito y a la prevalecía de un patrón numérico de repetición de la dualidad (Lozada Pereira, Blithz; 2003:66). En el diccionario de Ludovico Bertonio *Urcocara* es traducido por: “multiplico de animales, de gente y productos agrícolas” (Bertonio, 1613: II, 379). Posiblemente, el concepto de *Urcocara* en el pensamiento prehispánico se relacionaba con conceptos de fertilidad, productividad, abundancia, etc.

En el Cosmograma aparecen los términos *Camac Pacha* y *Pacha mama*, clasificación que hemos hallado en numerosos textos (ver apartado de *Kay Pacha* sobre *Pachamama*). Si bien parece un simple matiz entendemos que su repetida alusión conlleva una distinción esencial. Fray Martín de Murúa escribió una interesante observación al respecto:

“...así adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra que nunca cultivaban que dicen pacha mama, y en ella derramaban chicha y arrojaban coca y otras cosas, rogándole que les hiciese bien, y ponían en medio de las chácaras una piedra grande, para que en ella invocar a la Tierra, y le pedían que guardase las chácaras y, al tiempo que cogían los frutos de ella...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:410).

Blithz Lozada Pereira explica que la Madre Tierra aparece en el lado masculino porque es una forma complementaria a la *Mama Cocha* (Lozada Pereira, Blithz; 2003: 52). Posiblemente, la ubicación de la tierra en el lado derecho, entendida ésta como ánimo, o espíritu que se complementa con los

poderes celestiales, se debe a que ésta fue entendida como una hierofanía del pensar andino. Ese recuadro entiende los nexos de unión entre la tierra y el cielo, se aprecian los fluidos eyectables, y los fluidos inyectables, como diría la Blithz Lozada Pereira. Hace referencia al acto de creación realizado por el “Ordenador” en los tiempos primigenios, mientras que en el lado de la materia femenina del recuadro se ubica la *Mama Cocha* como fluido amniótico que cubre la tierra, que alberga la vida, y que cruzan los difuntos. El líquido es en última instancia el fluido femenino que resguarda la vida. Del líquido nació el ordenador, y hacia él se dirigió cuando terminó la “creación”. Así, la Madre Tierra¹³⁰, entendemos, no es percibida como un elemento masculino sino como la representación anímica del acto creador de los tiempos primigenios. Por el momento, creemos que son dos partes de la materia de la creación tierra-agua. Pero, teniendo en cuenta la referencia de Fray Martín Murúa (Murúa, Fray Martín de, 2001:410) parece que existía una diferencia entre la tierra que se cultivaba y que daba el sustento a la población, *Camac Pacha*, entendemos aquella que donaba *camac* o ser a la población. Y la tierra que se percibía como la Madre que engendra, la *Pachamama*. Esta división hace una referencia a la tierra superficial, en la cual se cultivaba, y la región interior, es decir el útero de la creación. La que era cultivada se debía fecundar, así, la piedra que se disponía en su centro se percibía como el falo que fertilizaba los campos, que garantizaba el ciclo reproductor de la tierra sustentadora.

Robert Lehmann-Nitsche interpretó el dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti como una digresión mitológica, que comprendía el origen del universo y de los dioses partiendo del huevo cósmico (Lehmann-Nitsche, Robert; 1928). Básicamente el Cosmograma fue interpretado de la siguiente manera:

- Los grupos centrales:

- Constelación de la llama, “la manada de las llamas machos”: *Urcorara*.

¹³⁰ En el diccionario de Fray Siego González Holguín hallamos los siguientes términos, sobre mundo: “Universo, orbe, o mundo. *Hinantin pacha, o ticcimuyupacha*” (Holguín González, Fray Diego; 2001: 419). *Pacchaticcimuyu, o ticcimuyupacha*: “Todo el hemisferio, o medio mundo que se vee” (Holguín González, Fray Diego; 2001: 184). Esta interpretación comprende una visión esférica del mundo.

- El gran disco de oro que hace referencia a *Viracocha*, divinidad de origen paleoperuano.
 - La constelación “el fogón de la olla de maíz, con la olla de coca”. *Saramanca- Chacanca* en general, que se interpreta como la constelación Cruz del Sur.
 - La pareja humana.
- Los grupos laterales unidos mediante un juego de oposiciones complementarias

- El Sol, *Inti* frente a Luna, *Quilla*
- La Venus Matutina, que se interpreta como el Lucero, *Chasca cyllur achachi ururi*, frente a la Venus Vespertina, *Choquechinchay o apachi ocori*.
- La Constelación de las Pléyades en verano, según el autor anunciaban las lluvias, y con éstas la malaria: *Sucusu*, frente a la Constelación de la Pléyades en invierno, Nublada señora de la madurez, *pocoy*.
- “La llama silvestre hembra” *Catachillay* (Le faltaría al autor la llama silvestre macho, *Urcochillay*).
- El rayo *chuqueylla* o *yllapa*, el autor opina que éstos hacen referencia a la Vía Láctea, *hanac pacha ña*, “camino celestial”, frente al felino de oro con el granizo.
- El panorama del mundo formado por el Arco del cielo, el río colorado y la *Pachamama*.
- “Los ojos del dios imaimana”, que atribuye a las Pléyades
- Al final del dibujo, aparece la siguiente frase “*Lo que lleva el granero. Y la cassa estaba todo afijado con planchas de oro llamado cori cancha vaci*”. Que el investigador interpreta como una alusión al submundo.

Desde un punto de astronómico A. Aveni destacó los siguientes cuerpos celestes hallados en el Cosmograma. Por un lado el Sol y la Luna. Venus, como estrella matutina, que se denomina *Chasca*. Las Pléyades son las llamadas estrellas del verano, porque a la latitud de Cuzco, explica A.Aveni, éstas hacen su primera aparición en el cielo del este poco antes del solsticio de

diciembre. En la zona baja del dibujo éstas están igualmente representadas como los siete ojos de *Viracocha*. La Cruz del sur, “hogar”, aparece en el centro del diagrama bajo la forma oval. El grupo de estrellas cercano al techo se ha interpretado como la Cruz del Sur, pero el investigador opina que también podría representar a Orión, y explica lo siguiente:

“... con las tres estrellas del cinturón en medio y las brillantes Betelgeuse y Rigel como extensiones superior e inferior de la cruz. Curiosamente, en el borde izquierdo de la página y fuera del templo de Coricancha se dibuja una inconfundible configuración de Orión. En apoyo a esa identificación, la zona de la Gran Nebulosa de Orión se encierra dentro de un círculo, precisamente en el lugar correcto. A la derecha del diagrama aparece una posible constelación de nube oscura (chuqui chinchay” (Aveni, Anthony F.; 1997: 333).

Según el autor, el gato que aparece en el lado derecho simboliza a “*Pachamama*” el día de agosto en que la tierra se abre y ha llegado el momento de plantar la simiente, “también es el momento en que el sol se sitúa directamente en oposición al cenit” (Aveni, Anthony F.; 1997:334).

El investigador F. Anthony Aveni, citando los estudios de Gary Urton, explica que las Pléyades y la cola de Escorpión son dos grupos de estrellas opuestos que se emplean en el ordenamiento del plano celeste. De esta manera los fenómenos de aparición y no-aparición de éstas se usan para establecer el calendario agrícola. Debajo de la forma oval el autor escribió “Chacana en general”, que es un símbolo en forma de cruz. Carlos Milla Villena explica que las constelaciones de estrellas chacana corresponden a la constelación Cruz del Sur, ésta rige el cosmos andino, ubica su punto equinoccial en la noche del dos al tres de mayo, marcando de esta manera los ciclos anuales andinos (Citado en Torres, C., William, 2001)

Como se puede apreciar existen una serie de pautas interpretativas que explican el Cosmograma y que casi todos los investigadores comprenden de la misma manera. Por ejemplo, en el Cosmograma se puede afirmar que los astros que aparecen son marcadores claves en el calendario andino. Básicamente estos son: las apariciones de las Pléyades verano-invierno, el sol, la luna, la Cruz del Sur y Venus. En el Cosmograma entendemos una serie de

conceptos que marcan las pautas y el sentir de la cosmovisión prehispánica de la región centro andina. En éste se encuentran dos formas esenciales de entender la división: el concepto de masculino vinculado a la derecha, y el concepto de femenino vinculado a la izquierda. En el lado masculino se hallan símbolos relacionados con los fenómenos celestes: el rayo, las pléyades-verano, el arco iris, el sol, el hombre. Mientras que el lado izquierdo está ligado al concepto de líquido, la aparición pléyades-invierno, el fluido, la *Mama cocha*, el *qhoa*, la luna, la mujer. Todos los datos nos hacen comprender que los dos conceptos están íntimamente ligados a las dos esencias que forman el cosmos, y que intentamos matizar. Se podría esquematizar esta primera esencia de las cosas basándonos en el esquema de los fluidos cálido y frío que componen el cosmos. Como hemos visto en los mitos, y en las tradiciones actuales, su lucha-uni6n forma la creaci6n el tiempo, las hierofantas, etc. Esta percepci6n conlleva a su vez, como veremos, una transformaci6n o trasmutaci6n de las formas creadas. Por ejemplo, la lluvia cuando se ubica dentro del inframundo, se percibe como una entidad femenina, pero cuando sube al cielo se masculiniza.

Hallamos una divisi6n b6sica entre lo de arriba, lo del centro, y lo de abajo. A su vez existe una diferencia entre los elementos hallados a la derecha¹³¹ del dibujo, elementos, “femeninos”, y los elementos hallados a su izquierda, “masculinos”. En el dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui se aprecian una serie de fen6menos atmosf6ricos, el rayo, arco iris, el granizo, las nubes, Venus que el autor ubica debajo de *Inti*, *Quilla* y la gran forma ovoide. Se podr3a considerar un cielo inmediato, cercano a la pareja humana, frente al cielo lejano, lugar por donde circulan los astros, el sol y la luna, y quiz6s el gran disco. Este dato nos record6 la referencia mitol6gica sobre un Universo Lejano desde el cual la energ3a creadora envi6 el fluido vital que dio origen a los seres que habitan el cosmos, como hemos visto en el texto de *Huarochari* (6vila, Francisco de; 1975: 106,119)

Podr3amos resumir que tras el gran centro o n6cleo creador representado por la figura oval aparece una pareja que manifiesta dos divisiones primordiales, podr3an ser *Manco Capac* y *Mam6 Ocllo*, por ejemplo.

¹³¹ Interpretando el dibujo teniéndolo frente a nosotros.

Cada uno de ellos hace referencia a un perfil delimitado del cosmos, que alberga una serie de cualidades que le otorgan un carácter diferenciador: por un lado podríamos decir que se hallan aquellas formas con esencia femenina, y las formas con esencia masculina. La primera división, o gran ordenamiento que se realizó, según las investigaciones de Ana de la Torre, en la cosmovisión andina fue: *Rupay*, caliente y *Quella*, frío (De la Torre, Ana; 1994:96). Esta primera repartición marcó las formas de ordenamiento de la cosmovisión centro andina, de la vida. Propuesta con la que estamos de acuerdo, como estamos mostrando.

Hemos detectado un primer delineamiento realizado en el lado derecho donde se hallan las pléyades, debajo de éstas la venus matutina, que es uno de los periodos visibles del astro, Sucso-verano (periodo de lluvias intensas-energía inframundana); cata-chillay, que es la llama hembra y el felino volador, o como interpreta F. Kauffman el qhoa, *Catec chuqui chinchay*. Este felino, según la investigadora Mariscotti de Görlitz, es el señor de los fenómenos meteorológicos, el felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por los ojos, orina lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris (citado en Lozada Pereira, Blithz; 2003: 64)

Hasta el momento, se entendía que el cosmos andino se dividía verticalmente en tres planos, el de arriba, el del centro y el de abajo. Pero los datos que hemos hallado en los textos nos hicieron pensar que esta división conlleva formas de pensamiento más complejas. En el texto de *Huarochirí* hemos encontrado una alusión al “Universo Lejano”, con una separación mayor que el universo bajo, donde posiblemente habita el Sol y otros astros (Ávila, Francisco de; 1975: 107). Algunos datos nos hicieron pensar que, quizá, al igual que en otras culturas vecinas, la división geométrica del espacio andino poseía algunos rasgos más que no habíamos tenido en cuenta. Por ejemplo, entre los kogí, Colombia, cultura que posiblemente, como han señalado los investigadores Tom Zuidema y Reichel Dolmatoff, influyese o fuesen influidos en la creación de la cosmovisión andina, se entendía que el mundo derivaba de la forma de un gran huevo. Éste poseía una división interior de nueve capas, cuatro relacionadas con los poderes de arriba, y cuatro relacionadas con el mundo de abajo. En la cosmovisión centro andina hemos detectado que existe la posibilidad de que el plano de *Hanan* se percibía como una entidad dividida a

su vez, al menos, en dos, el universo lejano, y un universo cercano, donde se ubican los poderes atmosféricos.

Existe una particularidad muy importante, de la cosmovisión andina, que muestra esa faceta polifacética y cambiante de las deidades. Nos referimos a la identificación trina de éstas. Dicha caracterización parece otorgar un estado diferenciado, concedido por la ubicación de la entidad sagrada en los diferentes planos del cosmos. Se diferencian, por ejemplo, tres formas de *Inti*, o de *Illapa*, según su posición espacio-temporal. Podríamos entender de la misma manera que la deidad suprema se concibiese como un ser trino, al igual que las manifestaciones en los diferentes niveles del cosmos. Los tres planos implicarían una caracterización, pero se observa que una deidad del inframundo, por ejemplo, puede ser en última instancia parte de la potencia primera que creó el universo. Fray Bernardo Cárdenas explicó que la deidad *Tanga Tanga* era un ser trino y todopoderoso (Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.42.r.Mss.5164, B.N.M). Se podría concebir la idea de que la manifestación, el impulso primero, pudo entenderse, de alguna manera, como una entidad polifacética, o multi-sustancial. Por otra parte, esta percepción trina de la deidad podría producirse por los diferentes planos en los cuales se dividió el universo. Si entendemos que la deidad suprema se encargó de custodiar los rumbos del universo, se entendería que al igual se manifiesta en los tres planos verticales de éste, así, la divinidad otorga las coordenadas espaciales tanto del plano vertical como del horizontal, entendiéndose ésta como la unidad del cosmos voluble y múltiple. Pero también esta característica puede ser influencia de la evangelización.

Manga Quispe ayudado por las definiciones del diccionario de L. Bertonio, entiende dos conceptos para cielo y dos para inframundo. El término *Janaq pacha* corresponde a la morada de los santos en la actualidad; mientras que el término *janan pacha* corresponde al lugar de las nubes, los pájaros. Los dos mundos de abajo serían *Hurin pacha* y *uju pacha* o *ucu pacha*, que es más adentro. También diferencia entre el término *Tiqsi pacha*, o mundo visible y de *Kaylla pacha* o *kinray*, o mundo no visible. Al igual, el investigador advierte tres niveles del cosmos: cielo, tierra, inframundo (citado en Alcina Franch, José; 1997:655).

Nosotros hemos hallado que en el diccionario de Jesús Lara el término *urin* se traduce como “bajo” o “sitio inferior” y *urina* se traduce como “venado selvático” (Lara, Jesús; 1971:299). A primera vista parecería que son significados que no tienen nada que ver, pero, como explicaremos, el inframundo, y los animales salvajes, entre los que destaca el venado, están íntimamente relacionados. La región inframundana, la región inferior, está asociada por lo que se aprecia, a lo salvaje, la zona o plano del cosmos donde se ubican los animales no domesticados, asociados a los poderes del desorden, a las fuerzas sobrenaturales de las regiones del interior de la tierra; como vimos al analizar el texto de *Huaro chirí* (Ávila, Francisco de; 1975:42)

En el universo lejano hemos entendido que podría habitar la deidad que genera todo: dios de la dualidad, principio femenino y masculino; germen de vida, “... que decían estar en el cielo y en aquel lugar invisiblemente...” (*Anónima*, 1968:155). Esta frase de la crónica *Anónima* hace alusión, como veremos, a una de las características de la divinidad, su invisibilidad. Cada análisis que realizábamos nos mostraba un concepto nuevo que se adjuntaba a la entidad suprema. Percibir cómo se pudo comprender esta esencia divina fue una tarea compleja. P. J. Arriaga escribió que para comprender la esencia divina, “...decía [una hechicera] a los indios que para adorar a la *huaca* llamada Xampai se tapasen los ojos por que la esencia divina no se podía ver con los ojos corporales...” (Arriaga, Pablo José; 1968:213). Comprendimos que existía la posibilidad de hallar una diferencia entre el motor primero, que habita en el universo lejano, omnipotente y omnipresente, y las manifestaciones materiales que ubicamos en las regiones del cosmos. Teníamos información que nos mostraba a una deidad andrógina, que habitaba el universo lejano, que se le relacionaba con lo no visible y que en la tierra se le relacionó con el sol, con el viento y con la geometría espacial.

En este punto de la investigación, habíamos hallado información que dividía el plano celeste, al menos, en dos subdivisiones, pero hallamos otros textos donde se percibía una alusión a la división del *Hanan*, no sólo en dos. Empezamos a tener en cuenta la posibilidad de que en la cosmovisión andina no sólo hubiese dos cielos, sino *varios cielos*. Esta conclusión no deriva de la mera diferenciación entre el cielo cercano y el lejano, añadiríamos también la información que hemos hallado en algunas crónicas. Por ejemplo, en la crónica

Anónima el autor alude a este plano, *hanan pacha*, desde un punto de vista plural, es decir se refiere a éste como los cielos: *huahua pacha*, no el cielo. Hemos hallado que *huahua*¹³² hace referencia a niño, por lo que hemos contemplado la idea de que el término *huahua pacha* podría referirse al espacio-tiempo primero, a la forma primera de creación. Además, éste podría haber estado relacionado con la morada de la fuerza creadora, desde la cual nació el mundo, cuando éste mandó su fluido vital desde las regiones cósmicas (Ávila, Francisco de; 1975: 106). Así, la cosmovisión prehispánica podría haber concebido, como mínimo, la idea de un cielo primero, lejano, y el cielo segundo, o más cercano, donde se ubican los fenómenos atmosféricos, como mínimo.

En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hemos hallado algunas definiciones relacionadas con la división espacial. Por ejemplo, el término *hanacpacha*, o *nan pacha*, lo traduce como “el cielo” (González Holguín, Fray Diego, 2007:127). El término *Quití*, lo traduce como “el espacio, o sitio, o anchura. *tucuy hanac pachaquití*, toda la anchura, o espacio de los cielos, *muyu quitin*, o *caylla quitin*. El box o redondez” (González Holguín, Fray Diego; 2007:206). En este caso el cielo también es calificado en plural “espacio de los cielos”, y posiblemente imaginado esférico. El término *Ticnu* nos informa sobre la mitad del cielo, “el zenit o punto de la mitad del cielo”, *Intim ticnurayan*, “el sol esta en el zenit” (González Holguín, Fray Diego; 2007:222). Calificación que delimitó el cielo, al igual. Parece ser que el espacio, teniendo en cuenta estos datos, poseía una segmentación espacial, una geometría.

Un aspecto que aparece en las crónicas sobre el *hanan pacha* es que éste fue el lugar donde se ubicaban los “arquetipos” de cada especie animal; una fuerza o potencia primera que lo creó. Por ejemplo, una llama poseía una forma primera de creación, es decir, la “madre de las llamas”, la “madre del agua”, etc. El cronista Cristóbal de Molina escribió lo siguiente al respecto:

“...la orden por donde fundaban sus huacas, que ellos llamaban a las idolatrías, era porque decían que todas criaba el sol, y que les daba madre por madre; que mochaban a la tierra porque decían que tenía madre y teníanle hecho su bulto y sus adoratorios; y al fuego decían que también tenía madre...a la mar decían que tenía madre y que se llamaba Mamacocha, que es madre de la mar y le tenían gran respeto...” (De Molina, Cristóbal, (Almagrista); 1968:76).

¹³² *Huahua*: “todo hijo de animal hembra o macho” (González Holguín, Fray Diego; 2007:131)

Todos los datos, como mostraremos en el capítulo sobre el *hanan pacha*, nos hacen comprender que el cielo se podría haber concebido como habitáculo albergador de las “energías que custodian” a los seres del *kay pacha*. Al respecto, la crónica *Anónima* recopiló la siguiente información:

“... a cada uno de estos dioses o estrellas había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de cordero, porque su oficio era guardar y conservar las ovejas...y que convenía que acá en la tierra se hiciesen estatuas o imágenes de aquellas ideas o cosas, según el oficio que tenía cada uno...que decían ellos representar a los dioses que estaban en el cielo; aunque después dijeron que también aquellos eran las mismas ideas...” (*Anónima*, 1968:154).

Parece ser que todos los seres mundanos estaban formados por parte de esencia mundana y parte de esencia celeste (Ávila, Francisco de; 1975: 106,119). Pero, que los arquetipos de éstos se hallaban en el *hanan pacha*. Al respecto el padre Blas Valera escribió que *Viracocha* para el buen gobierno “...repartió a cada uno de estos dioses o estrellas, había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de cordero porque era oficio de guardar y conservar las ovejas; tal estrella figura de león; tal estrella figura de serpiente...” (Valera, Blas; 1956:9)

En un mito Apapocúva-guaraní¹³³ hemos hallado la siguiente información:

“Nuestro padre Grande vino solo, apareció entre las tinieblas. Los murciélagos eternos luchaban entre sí en las tinieblas. Nuestro Padre Grande llevaba un sol en el pecho. Trajo la cruz eterna (los 4 puntos cardinales) y la colocó hacia el este, marchó sobre ella y comenzó a crear la tierra. Hoy día la cruz eterna ha quedado como puntal de la tierra, si se retira ese puntal, la tierra caerá. En seguida trajo el agua...Después creó la tierra, que se apoya sobre la cruz dirigida hacia el oriente. La casa de la mujer situada en el centro de la tierra, está rodeada de campos de tan pronto se siembra quedan cubiertos abundantes tierras”

En el texto, como se aprecia, se narra la creación originada desde las tinieblas, al igual que otros mitos que hemos analizado (Ávila, Francisco de;

¹³³ Recuérdese que entendemos la cosmovisión andina construida con influencias de regiones no cercanas a la zona investigada. Por tal motivo, y cuando el texto lo requiera, remitimos a ejemplo de otras regiones de América del Sur. Para más información, consultar el anexo II: Construcción de una cosmovisión: antecedentes.

1975:15; Betanzos, Juan de; 1968: 8). Pero nos hemos preguntado sí al igual que en el texto, o como en otras regiones de América, en los andes prehispánicos se tenía el concepto de límite del plano creado. Hasta el momento conocemos la segmentación cuatripartita del incanato, el *Tahuantinsuyu*, pero queremos saber sí éstos eran percibidos como entidades pertenecientes al universo, a parte de su función política, y cómo se mantenía el equilibrio y comunicación de esta entidad creada. Por el momento, estamos induciendo que lejos de entender la divinidad creadora como una forma esencial monoteísta, la concebimos, a través de los textos como un núcleo creativo que se plasma en su ser en cuatro formas diferentes, y en los tres planos verticales del universo. Si la manifestación sagrada se percibía como una forma determinada del universo, que lo caracterizaba, estos rumbos se podrían entender como entidades vivas del universo, cambiantes y particulares. Podría ser, entonces, que el *chinchaysuyu* fuese imaginado creado por *Viracocha*, o por el héroe civilizador regional, la región *Hanan* por excelencia, dominio celeste que ocupa el sol. Mientras que las otras tres regiones podrían haber sido ejecutadas por sus ayudantes, como describe, por ejemplo, el cronista Juan de Betanzos. Opinamos que se crea una forma de dominio que se centra en la región cósmica, y que se puede entender como una deidad, que rige a través de sus ayudantes, los rumbos del cosmos. Esta percepción se halla también en el texto de *Huarochirí*. *Pariacaca* es una deidad celestial que, además, está formado por uno y por cinco huevos, que marcan los rumbos del universo. Las regiones son cinco, y cinco manifestaciones celestes las vigilan y gobiernan. Además, el investigador N. Wachtel advierte que en el diccionario de Ludovico Bertonio éste equipara “universo” a “pusisun” que implica la idea de cuatripartición (Wachtel, Nathan; 2001:555). En el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparece el término: “uniuerso, orbe, o mundo. *Hinantin pacha*, o *ticcimuyupacha*” (González de Holguín, Fray Diego; 2007: 420). En este caso la información relaciona el universo con un vocablo que alude al espacio tiempo del “origen principio fundamento cimiento caussa” (González de Holguín, Fray Diego; 2007: 223), “*ticci*” y se relaciona con lo circular, lo redondo “*muyu*” (González de Holguín, Fray Diego; 2007: 175)

El investigador Enrique Urbano opina que la cosmovisión centro andina tiene la creencia de un dios cuatripartito, lo que apoya nuestra hipótesis, que

encuadra los cuatro rumbos del espacio con diferentes calidades, diferenciadas éstas, entre otras muchas cosas, por las divinidades que lo sustentan. En primer lugar se halla como germen creador *Pachayachachic Viracocha*, relacionado con el norte, el *Chinchaysuyu*, la sabiduría y la capacidad de ordenar. *Tunupa* o *Taguapaca*, se relaciona con el sur, el *Collasuyu*. *Imaymana*, se relaciona con la agricultura, el este y el *Andesuyu*. *Tocapu Viracocha* está relacionado con el oeste, el *Cuntisuyu*, y el tejido (Urbano, Enrique; 1981). El Norte y el Sur están caracterizados por dos formas de *Viracocha* opuestas, en el sur se ubica *Taguapa*, percibido como un ser destructor, mientras que en el norte se halla *Pachayachachic Viracocha*, que alberga intrínsecamente poder, sabiduría y capacidad de ordenar el mundo que ha creado. Son dos potencias del mismo ser que representan la esencia de arriba, fuerte y ordenadora, frente a la potencia de abajo, desordenada y destructora. Por otro lado, el este se manifiesta mediante los poderes que posee *Imaymana* para la curación de las plantas, en definitiva opinamos que éste representa las potencias que alberga la selva. El tercer aspecto de *Viracocha* es *Tocapo*, que se relaciona según Teresa Gisbert y Enrique Urbano con el tejido (Gisbert, Teresa; 2006:220). *Tocapo*, explica la autora, aparece en el Cosmograma de Juan de Santa Cruz Pachacuti, bajo la columna de la Luna, lo que facilita la posibilidad de que la divinidad posea características femeninas.

Existen otros textos, además, que hacen referencia a los cinco segmentos horizontales, o también llamados extremos, vinculados a una deidad que los resguarda. Por ejemplo, hemos hallado en las recopilaciones de Cristóbal de Molina la siguiente información en una de sus oraciones, "...Hacedor que éstas en los fines del Mundo". Si bien, el texto que mayor información puede otorgarnos, y que apoya sólidamente la hipótesis planteada, es de Francisco de Ávila. El texto es el siguiente: "como Pariacaca estaba formado por cinco, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia, amarilla y roja, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos, pero, desde el amanecer hasta la tarde, *Huallallo Carhuincho* permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo" (Ávila, Francisco de; 1975:53). En párrafos contiguos a la narración se describe que desde el día en que las potencias *hurin* son derrotadas por los hijos de *Pariacaca*, es decir las cinco direcciones, éstos vigilan que no vuelva *Huallallo Carhuincho* (Ávila,

Francisco de; 1975:53; Cobo, Bernabé; 1956: 65). Las cinco formas de *Pariacaca* se presentan como entidades anexas a la divinidad misma, pero ubicadas en las direcciones del mundo, guardianes de éstas. Entendemos que éstas son entidades sobrenaturales vinculadas a los poderes celestiales de la lluvia, de los fluidos gélidos, y del orden, frente a los poderes cálidos del fuego de la región terrenal. Además, aparecen como poseedoras de un determinado periodo temporal: “*desde el amanecer hasta la tarde*”, por lo que se aprecia, aun más, su relación con espacios determinados del universo, en concreto con el periodo de luz. Una de las posibilidades interpretativas fue concebir la idea de entender estas manifestaciones como guardianes de la lluvia, estas manifestaciones velarían, así, por la comunidad, por el orden. Desde sus respectivos lugares observan los poderes del inframundo. Se podría entender que son los donadores de los agentes atmosféricos, armas con las cuales luchan en la hierofanía cósmica, frente a los poderes del *hurin pacha*. El Ordendor-Hacedor, entendemos, se presenta como una entidad que se sitúa como eje de Creación, pero que a la vez “sostiene” las regiones que la forman, los extremos que lo delimitan, los cinco rumbos horizontales del cosmos mediante sus advocaciones.

De tal manera que estas formas del espacio eran adoradas al igual que otra deidad, y se incluían en el complejo sistema de intercambios rituales para el equilibrio del cosmos. Cada una de las manifestaciones, advocaciones, de la divinidad son regiones del espacio, además, posee rasgos definitorios e individuales que otorgan al universo una caracterización propia.

Para ver algunas muestras más que verifiquen esta segmentación del universo, consultamos las informaciones de las que disponíamos intentando hallar información en la cual se vislumbrase un intento del narrador, o de lo narrado, por separar las formas- perfiles que cada *suyu* poseía dentro del *Tahuntinsuyu*.

II.1.1 Otros aspectos que caracterizan la geometría espacial *hanan-hurin*.

La distribución espacial, como estamos mostrando, se vincula a un proceso *hanan/hurin* que podemos hallar en otros aspectos de la cultura andina. Por ejemplo, el Inca y su esposa aparecen en las crónicas como la personificación del Sol y la Luna en la tierra. Esta caracterización implica una división masculina/ femenina, *hanan/hurin*. El Inca y la *colla* en las fiestas se situaban según esta división primigenia, el inca por encima de la *colla*, que representa la luna y los poderes inframundanos.

De igual forma, el templo de *Coricancha* estaba dominado en su estructuración por estas fuerzas antagónicas que sujetan el cosmos. En el atrio, se situaba la Luna y se realizaban sacrificios de animales, mientras que en el altar, donde se situaba el ídolo mayor, se ofrecían formas más olorosas y mieses; cada deidad ocupaba su sitio según la coordenada espacial que cubría en el cosmos, y además, se la veneraba de diferente manera. El sol estaba por encima de la luna, como el inca se situaba por encima de la *colla*. Esta división vertical se plasmó en la sociedad. Para el investigador Canals la presente estratificación, u ordenamiento, era el reflejo de la consecuencia de la conquista extranjera, la conquista inca, y posteriormente la conquista española. Lo que daba lugar a una dicotomía de dominado y dominador (Canals; 1959:84). La sociedad que domina, explica Canals, reserva sus funciones para estratos superiores de gobierno, administración y sacerdocio. Por lo cual, ésta queda liberada de tener que producir los alimentos. Así, la dominada será la encargada de solventar las necesidades alimenticias e industriales. Esta apreciación se observa en la forma de división social entre los incas, apoyada en los parámetros *hurin-hanan*, representación de la primicia del sol frente a la luna. En última instancia una potencia se superpone a otra.

El cronista Fray Martín de Murúa anotó que el inca tenía dos personas encargadas de representar a éste, llamados *Suyoyoc Apu*, "...los cuales representaban donde quiera que iban su persona como tenientes y virreyes suyos; en Jauja residía el uno y el otro en *Tiahuanaco*, y siempre era personas de su linaje..." (Murúa, Fray Martín de; 2001:87). El texto da a entender que sí había un gobierno dividido, como indican algunos investigadores (Rostworowski, María; 1983), inclusive cuatro representantes del inca en las

cuatro regiones del *Tahuantinsuyu*, aunque opinamos que sólo había un Inca, un hijo del sol, y sus representantes.

Los estudios realizados en la ciudad de Chan Chan suscitan la posibilidad de una organización urbana basada en un sistema de gobierno dual, heredada más tarde por los incas (Laurencich, Laura; 1992:108; Duviols, Pierre; 1997:279). Las investigadoras Liliana Regalado y María Rostworowski opinan que la dualidad del mundo andino se fue convirtiendo en cuatripartición. De esta manera, dos gobernantes se situaban en *Hanan Cuzco* y dos en *Hurin Cuzco* (Rostworowski, María; 1983). Al igual, en *Hanan* se hallaba la potestad política, económica y militar, y en *Hurin* la potestad religiosa (Zuidema, Tom; M^a Concepción Bravo Guerreira; Pierre., Duviols). Los hallazgos localizados en *Tiahuanacu* apuntan a que existió una división semejante a la de Cuzco; o similar a percepciones análogas en otras culturas que poseen este concepto del espacio. Se hallaba en ésta una sección en la parte superior que fue utilizada como área residencial. Entre los restos materiales se hallaron, en el lado nororiental del habitáculo, los cráneos y las mandíbulas superiores de los cuerpos enterrados, mientras que en la parte suroriental se hallaron las mandíbulas inferiores. De igual forma, en la zona en la cual fue llevada a cabo la guerra de los incas contra algunas tribus de la costa de Ecuador; la batalla de *Mullupungo*; los arqueólogos han hallado una separación en los enterramientos entre los restos de la cabeza, posicionados en el norte, y las piernas y el fémur, posicionados en el sur. Posiblemente, estos restos hagan referencia a una división, por igual, en el cuerpo humano, como veremos, regida por los conceptos *hanan-hurin*, y entendida asociada a los rumbos del cosmos.

La ciudad de Cuzco tenía una división *hanan-hurin*. *Hurin* - Cuzco, situado en la región sur de la ciudad estaba demarcado por dos ríos, y, además, en este espacio se ubicaba la Casa del Sol. Sus habitantes eran los descendientes de *Manco Capac*, sólo por línea masculina. Por otra parte, *Hanan*-Cuzco, situado en la región norte de la ciudad, estaba poblada por los descendientes de *Manco Capac*, que podían trazar descendencia hacia atrás por las líneas masculina y femenina, esta última era la que otorgaba los privilegios.

La ciudad se dividía, por lo tanto, en: *Hurin* Cuzco, desde la Casa de Sol hacia la junta de los dos ríos *Puma chupan*. Esta región era habitada por los hijos no legítimos de los señores principales, si bien pertenecían al linaje del inca, pero eran hijos de mujeres de otros territorios. Y en *Hanan* Cuzco, distribuido del *Coricancha* hacia la fortaleza del *SasuHuamán*, habitaban los descendientes del linaje del inca, de su *panaca*. Se aprecia, como estamos viendo, el eje sagrado sur-norte que observamos desde el análisis de la mitología.

Esta forma de dividir el cosmos, ejecutada en la primera separación que se realizó en la creación, también se percibe en otros rituales sociales. Por ejemplo, si un inca se casaba, éste salía de la casa de su abuelo y era acompañado por los grandes del *collasuyu*. Por otra parte, la futura *colla* era acompañada por su padre, y por los grandes del *chinchaysuyu*, *condesuyu* y *antisuyu*. Al entrar al templo cada uno lo realizaba por la puerta que les estaba asignada. Posiblemente, el inca al ser la representación de la estirpe real, de la *panaca* real, era acompañado por los curacas de la región que representaba lo pasado, el *collasuyu*. Él representaba la repetición de los actos que le legitimaban en el poder desde sus ancestros. Por otra parte, la *colla* era acompañada por el resto de los curacas.

Huamán Poma de Ayala escribía lo siguiente sobre las regiones del incanato. El autor anotó que las mujeres de los gobernantes del *chinchaysuyu* eran hermosas y las principales del reino. En el texto se da entender que éstas estaban “domesticadas”. Las mujeres del *andesuyu* poseían buen talle y eran hermosísimas, pero se caracterizan por comer carne humana e ir desnudas, el cronista las relaciona con lo “salvaje” (Figura 7). Las gentes del *collasuyu*, situado en el sur, describió Poma de Ayala, son gordas, flojas, pero poseen tierra rica. Éstos sólo comen y duermen, los caracteriza, por igual como “salvajes”. En el *condesuyu*, oeste, las mujeres son hermosas, de buena condición, pero la tierra es pobre, no hay oro, aunque a las féminas se las califica como “domesticadas” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 168 y sig.). Se podría determinar que el *chinchaysuyu*, región por excelencia relacionada con la creación, se describe como un lugar ocupado por las mujeres más importantes, y lo más significativo, bajo unas normas de conducta que las ubican en un nivel superior a las mujeres del *andesuyu*, región oriental-

hurin, que son salvajes y van desnudas. De igual forma el *collasuyu*, el sur, lugar de la creación, está relacionado con *hurin*, y como se aprecia en los escritos de Poma de Ayala, las características coinciden con las formulaciones realizadas hasta el momento, son gente salvaje, y poco “civilizada”, además, el autor explica que esta región poseía tierra rica, lo que relaciona el *collasuyu* con la fertilidad, con los poderes del inframundo, y con el oro, que se opinaba pertenecía a *supay*. De igual manera se halla de nuevo esta diferencia cuando analizamos las características de las mujeres *condesuyu*, costa, lugar que hemos relacionado con *hanan*, pues, como se aprecia en el texto, se dice que son mujeres “domesticadas”, a diferencia de *andesuyu* y *collasuyu*, pero aquellas no poseen oro, que se ubica en las regiones inframundanas, en las regiones *hurin*. En resumen se observa que la manifestación de lo creado, la ordenación, se puede percibir en cualquiera de los espacios que se analicen. Así, las normas que rigen el universo, los rumbos y su caracterización, otorgada por las deidades, son más complejas de lo que parecía, pues las características de los rumbos denotan un interés por separar los espacios. Estas informaciones, poco a poco, nos irán ampliando el mapa espacial andino.

El norte es la región del inca¹³⁴, del *Hanan*, lo masculino, lo alto, la derecha y el sol, como explicó Juan de Santa Cruz, “... la oración al creador, para que conservase y les ayudase con su poderosa mano derecha...” (De Santa Cruz, Juan; 1968: 308). Mientras que el sur es la región de la *colla*, *Hurin*, lo femenino, lo de bajo, la izquierda y la luna (Hocquengheim, Ana María; 1997:229). De igual modo hemos visto que el eje sur-norte es muy importante porque recrea las formas primigenias de percibir la creación, del cosmos centro-andino. El investigador M. Ossio destaca que las narraciones mitológicas, como se ha explicado en párrafos anteriores, siempre tienen un recorrido sur-norte (Ossio, M.Juan; 1982:108). Éstas aluden a la ascensión de “abajo” hacia “arriba”, en última instancia son una analogía de la ascensión del Sol.

Polo de Ondegardo anotó en sus escritos que lo bueno se relacionaba con la derecha, y lo malo con la izquierda (Ondegardo, Polo; 1584, cap.V),

¹³⁴ El periodo “protohistórico” de la dinastía incaica, desde Manco Capac hasta Capac Yupanui, fue entendido como *Hurin*, el de los ancestros (3,4 5); mientras que a partir de Pachacuti es entendido como *Hanan*, (6, 7,8) lo reciente (Del Busto Duthurburu; 2000).

acepciones que podrían derivar de la ubicación en el plano de las regiones situadas a ambos lados en el transcurso del sol, en el eje este-oeste. En el *collasuyu*, que nosotros vinculamos con el sur, nacieron las primeras formas de vida; y desde allí peregrinaron los primeros pobladores, o la divinidad creadora, por las cumbres Andinas hasta terminar, tras un fatigoso viaje, por desaparecer en el Norte, lugar que relacionamos con las formas sagradas celestes. El sur sería el lugar de “nacimiento”, lugar por el cual la Madre Tierra creó o parió los hijos de la actualidad, es el inframundo. Y el norte es el lugar al cual van las formas creadas, y desarrolladas, tras pasar un largo camino.

Los textos explican que algunos difuntos podían subir al cielo, ir hacia el norte, dato que opinamos podría confundir. Se especularía, entonces, con la idea de que el norte es la morada de los difuntos, pero, el norte es una región exclusiva de los “elegidos”, como explicaremos en el capítulo sobre los destinos de los difuntos. De tal manera que el norte es la región relacionada con lo elevado, y como veremos existe una diferencia jerárquica en torno a la muerte, pues todos los difuntos no tienen el mismo destino.

El investigador Mariusz Ziolkowski señala que se puede observar una oposición básica en el ritual del culto solar entre las celebraciones que tenían lugar durante los solsticios de junio y diciembre, simbólicamente representado por una oposición entre Sol Joven (*Punchaw o Churi Inti*), en junio, que era pequeño y lejano, según dibujos de Huamán Poma de Ayala, y Sol Maduro o Señor Sol (*Apu Inti*), en diciembre, asociado a *Wiracocha* (Ziolkowski, Marius; 1196:51). La relación quedaría de tal manera: el norte relacionado con el sol joven y el sur con el maduro, *hanan- hurin*.

En las crónicas aparece que en el sur, el *collasuyu*, estaba el agua primigenia, segmento del líquido amniótico de la creación. En la época de *Inca Capac Yupanqui*, subrayó Santa Cruz Pachacuti, se decidió ir en busca de agua al lugar de donde procedía *Tunupa*, lugar que sitúan en el lago Titicaca, “... y de allí dicen que las truxo agua para ongir con ella el nuevo infante Yngaruca...en aquel manantial que está encima de las peñas bivas como en una taça, estava el agua llamado capacchana quispisutoc uno, y después dicen que otros yngas suelen mandar traer un pomo, llamado coricacca, y los ponía ante si, para que estuviera en medio de la plaza de Cuzco, llamado Haocaypata Cuçipata, alabando la agua tocada de Ttonapa”

(Mss.3169:fol.146,p19.r. B.N.M, y Santa Cruz Pachacuti, Juan de; 1968:293). El agua tocada por *Tunupa*, anotó Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui, era la utilizada por los incas para bañar a los recién nacidos, que la tomaban del manantial *capachana quispisutoc uno*.

En la región del *collasuyu*, de igual forma, se agrupaban los *collas* y los *charcas*. Las deidades de los *collas* fueron *Viracocha*, *Tunupa* e *Illapa*, mientras que las deidades de los *charcas* fueron *Tanga Tanga* y *Tata Porco*. La investigadora Teresa Gisbert, apoyando su explicación en el análisis de Teresa Bouysse, escribe que el esquema espacial aymara estaba ordenado por el eje formado por la cuenca lacustre del lago Titicaca, Desaguadero y Poopó. Así, el eje era *taipi* o centro. El territorio se dividía en *urco*, en el oeste, representado por la montaña y lo masculino; y *uma*, al este, que representa lo húmedo y lo femenino (Gisbert, Teresa; 2006:17).

En la búsqueda de indicios que apoyasen, o no, la tesis sobre la geometrización y caracterización del cosmos, hallamos que, por ejemplo, en la actualidad existe diferencia entre la tierra cultivada y la tierra silvestre, o no cultivada (Mariño, Xosé; 1989: 93; De la Torre, Ana; 1994:40). Los lugares no cultivados pertenecen a *Supay*, son lugares relacionados con lo estrecho y lo escondido, lugares por los cuales se puede acceder al inframundo. Parece que éstos, a su vez, están habitados por divinidades menores, que en cada lugar son diferentes, y que poseen poderes inframundanos. Esta idea se aprecia en la comunidad de Chaquilla, lugar donde a los *mallkus*, antepasados, por ejemplo, se les ofrece quinua, arroz de las montañas, que es una planta silvestre relacionada con las potencias que alberga el inframundo, y que a su vez forma parte de la creación del hombre en el texto de *Huaro chirí*. Se percibe en esta ofrenda una relación entre las plantas silvestres, que habitan determinados lugares del espacio, y los antepasados; las dos formas se entienden bajo una determinada concepción, *hurin*. Se hace preciso, entendemos, conocer el espacio, su ubicación y sus características, pues imprimen los pasos o los procesos del ritual, como veremos al analizar el oficio del hombre-médico

Hemos advertido que las *huacas*, analizadas en el capítulo sobre el tiempo, que se ubican en los *ceques* del *chinchaysuyu*, el norte, se relacionan con el fuego de los sacrificios, con *Viracocha*, el trueno, la plaza *Haucaypata*,

los sacrificios a *Ticciviracocha*, el marcador del principio del verano¹³⁵, etc. Como vimos en el capítulo anterior, el dios Creador moldea al ser humano concretamente con la sangre del Universo Lejano, el fluido vital de la deidad creadora, junto con la quinua, base de la alimentación de las gentes de la sierra andina. La quinua se entiende como la masa que da vida, la carne misma del hombre. Ésta se convierte en una deidad, por eso hallamos en el *chinchaysuyu* la *huaca* de Capi, que era una raíz muy venerada de quinua. El norte se percibe como una entidad viviente relacionada con el sol y las formas del poder albergadas en el cielo.

En el *collasuyu*, el sur, hemos apreciado que algunas de las *huacas* de estos *ceques* tienen cierta tendencia hacia manifestaciones relacionadas con las potencias de *hurin pacha*. De igual forma se hallaba la *huaca*-adoratorio *Huanacauri*, íntimamente relacionado con los antepasados; la morada de *Manco Capac*, relacionado con el comienzo de la dinastía inca. También se hallaba la momia de *Sinchi Roca*, hijo de *Manco Capac*, la sepultura donde se juntaban todos los muertos, la chácara de *Mama Ocllo*, mujer que se relaciona con la hechicería y los poderes del inframundo, la *huaca* donde se metía el viento y la época de recogida del maíz. Algunas de estas *huacas* conllevan un especial vínculo con el concepto de tiempo primigenio, de antepasados, como vimos al analizar los mitos de creación; aunque no es un predominio absoluto. Existe cierta tendencia de caracterización de las *huacas* de una región y otras; pero no podemos hablar una dominación sistemática *hanan - hurin*. Hay mayor caracterización entre las *huacas* situadas en el norte y en el sur. En el norte las *huacas* están relacionadas con la luz, el calor y el cenit. Y en el sur están relacionadas con el frío, la oscuridad, y el nadir. El sur abarcaba los periodos marcados por el equinoccio de septiembre al solsticio de diciembre, y del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo.

Las teorías del investigador Tom Zuidema defienden que el norte estaría asociado a la derecha, *allauca*; a *Collana*; lo primero, lo principal, al jefe, *capac*; al rico o real, relacionado con *Hanan*, lo de arriba (Zuidema, Tom; 1977:16 y

¹³⁵ José Alcina Franch observó, de igual manera, que los nombres de las regiones del mundo son atributos de carácter temporal que se relacionan con los *ceques*. Así, relaciona *Chinchaysuyu* y *Antisuyu* con la mitad de arriba y *Cuntisuyu* y *Collasuyu* con la mitad de abajo. Teoría que apoyamos, pero desarrollada desde otra perspectiva.

sig.). Mientras que el sur estaría asociado a la izquierda, *ichoc*; a *Hurin*, abajo; a *cayao*, origen, base, y a *huchuy*, lo pequeño¹³⁶. A su vez, lo de arriba está íntimamente relacionado con el tiempo pasado (Zuidema, Tom; 1977:33).¹³⁷

En la actualidad en las mesas que los curanderos preparan para las curaciones se aprecia, por igual, una geometrización y caracterización del cosmos, en este caso del microcosmos que éstas forman. Para preparar las mesas, o missas, la investigadora Ina Rosing explica que, por ejemplo, la coca o el sebo de llama se consignan a las mesas cuyo destino sea el mundo terrestre, y no para el mundo de arriba. En párrafos contiguos explica la investigadora que "...la "tierra" del mundo terrestre no se refiere a la vida terrena, a lo profano, sino a lo sagrado que tiene la Madre Tierra su instancia de invocación más importante..." (Rosing, Ina; 1993:121-123). Posiblemente, la organización del curandero dota al espacio de determinadas características que se manifiestan, en este caso, en la disposición de la mesa como interpretación a pequeña escala del cosmos andino. Por ejemplo, el feto de llama, explica la investigadora, representa la inocencia, quita las culpas, la tierra chupa del cuerpo "...todo lo que podría impedir que el mundo terrestre de protección y bien estar..." (Rosing, Ina; 1993:133). La mesa para el mundo de arriba no posee ni hojas de coca, ni sebo de llama, sino vino que se quema sobre el brasero. La investigadora Ina Rosing, tras analizar los datos obtenidos en su trabajo de campo, concluye que el "mundo terrestre" es el que posee más significado, no falta en ninguna curación ritual, y el "mundo oscuro" es el que recibe menos atención. Además, en las mesas dirigidas al mundo de arriba entran más invocaciones dirigidas al mundo terrestre. Las "mesas", explica, son preparadas para el mundo de arriba, el ámbito del cielo, para el mundo terrestre, el ámbito de lo autóctono, de la Madre Tierra, de los lugares sagrados, y para el mundo oscuro, donde se ubican los espíritus malos. Básicamente se observan tres planos diferenciados con sus correspondientes características, y por consiguiente, con sus características rituales.

¹³⁶ Rasgo que nosotros manifestamos como la principal característica otorgada en las crónicas a muchos de los seres del inframundo.

¹³⁷ El zorro de *Huanacauri*, por ejemplo, como vimos en el capítulo sobre los mitos, el que provenía de "arriba" cuenta el suceso relacionado con el pasado; la causa de la enfermedad. En cambio el zorro de "abajo" comenta los acontecimientos que sucederán; ya que en el inframundo se albergan los gérmenes de los seres que existirán. Pero debemos advertir que existe una diferencia entre el tiempo mítico, cuando nos referimos al análisis de narraciones míticas, y al concepto de tiempo.

Teniendo en cuenta los datos que poseemos y las conclusiones de la investigadora Ina Rosing opinamos que estos datos, posiblemente, hacen referencia a que en las curaciones se busca, o se pretende buscar, que los poderes que albergan las formas de la naturaleza, como por ejemplo los cerros, auxilién al curandero. De esta manera se requieren las formas sagradas del paisaje, como manifestaciones del poder que reside en el mundo de arriba. Pero, una de las particularidades básicas del curandero es que debe conocer las características de las regiones con las cuales se quiere comunicar, para efectuar la curación con efectividad, además de elegir, como veremos, las horas adecuadas. Así, el curandero es uno de los oficiantes que mayor conocimiento tenía sobre las características y segmentación del entorno, pues, debía, en cierta manera saber reproducirlas.

Si entendemos el universo como una entidad viva, caracterizada en sus cinco dimensiones, nos hemos preguntado cómo se comunicarían los hombres con estas entidades, para solicitar, por ejemplo, lluvia. El investigador Federico Kauffman habla de una deidad de la lluvia, *qhoa*, que fue percibida como un felino que surcaba los aires desparramándola. El padre Salas recopiló, además, que Paa-Zuma, "... presidía los destinos del universo", pues, cuando subieron las aguas e inundaron la ciudad de Tiahuanacu, solamente el felino se salvó porque brincó hasta la cima del sol, "... que se convirtió en la isla sagrada en medio de un mar lacustre". Cuando el sol se apagó sólo se veían las verdes pupilas del animal, y fue la única luz que iluminó el lago, hasta que éste murió (citado en Waisbard, Simone; 1977: 103). Algunos de los datos analizados muestran que el felino se pudo haber percibido como un ser mediador del equilibrio cósmico. Pero, además, en la cosmovisión centro andina se podrían haber tenido en cuenta ciertos lugares de unión por los cuales el espacio-tiempo circulase, y se comunicasen los acontecimientos; por donde saliese el anuncio de la lluvia. Algunos de los datos que hemos analizado nos hacen pensar que las *apachetas*¹³⁸ son lugares en los cuales se podría haber ocasionado este encuentro de la geometrización del cosmos. Éstas fueron una

¹³⁸ *Apacheta*, *apachita*, deriva del verbo quechua *apachini* o *apachiy*, "dejar, hacer llevar, remitir o enviar" (Mariscotti, Ana María; 1978:168). En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hemos hallado las siguientes definiciones: *Apani* "Llevar. *Apac*. El que lleua o cargado, o sobre si, o en las manos", *Apachini* "Dexar o hazer lleuar", *Apachito*, "montones de piedras adoratorios de caminantes" (González Holguín, Fray Diego; 2007:51)

de las formas más veneradas por todas las comunidades, y entendemos que podían ser regiones custodiadas por las divinidades de la lluvia. Sobre las *apachetas* Fernando de Avendaño anotó que los hechiceros no sabían quien era el dios que ayudaba y daba fuerzas a los caminantes, "... y sin conocerlo lo llamaron Apachecc, que quiere decir el que ayuda a llevar la carga..." (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:55.B.N.M). En el artículo 99 del II Concilio de Lima, 1567 aparece el siguiente texto: "Destrucción de las apachetas. Montículos de ofrendas que se encuentran en los cruces de caminos, alto de las montañas son dioses de los caminos, de los viajeros, ofrecen coca, maíz, plumas, viejas sandalias, así, se libran de las fatigas del viaje". Como se aprecia en el presente capítulo del II Concilio de Lima las *apachetas* se hallaban en los cruces de caminos¹³⁹, lugares que en los mitos se observó su importancia, custodiados, según la localidad, por formas espirituales relacionadas con el inframundo, con las características de éste; pero además, con características buenas, como es la reposición de energía, la ayuda al viajero en el camino. Dentro de esta concepción de la cosmovisión andina encuadraría la tesis que mantenemos sobre la conexión entre aquellos lugares de convergencia, y la comunicación entre los diferentes planos. En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid hemos hallado la siguiente definición de *apachita*: "montones de piedras en las pampas o encrucijadas, cumbreiras de montes, o sepulcros o mochaderos alias urcup uman." (Lima R/ 39016:76r, B.N.M). Este es un dato muy interesante, y además, apoya nuestra hipótesis, pues *uma* es agua, y *urcup*, pensamos valdría traducirse como interior, así, podría entenderse que existía una relación entre las *apachetas*, y el agua del interior. En la actualidad los familiares de un individuo que comienza un viaje acompañan a éste hasta la primera *apacheta*, deponen piedras e invocan su protección (Marsicotti, Ana María; 1978:186). Al regreso, de igual modo, le esperan en la *apacheta* más próxima, y ofrecen lana multicolor. Sin lugar a dudas la *apacheta* fue un lugar de comunicación de los diferentes planos del universo centro andino.

Las cumbres de las montañas; donde residía el agua del interior (Lima R/ 39016:76r, B.N.M); se relacionan en la cosmovisión andina con los rituales

¹³⁹ El investigador Javier Lajo entiende que "... en lo fundamental para los andinos la existencia sólo es posible por el "cruce" de dos cosmos paralelos y combinados..." (Lajo, Javier: 2004).

petitorios, como veremos. Es decir, posiblemente las *apachetas* fueron divinidades relacionadas con la lluvia; además de las otras características descritas. Además, los rituales actuales sobre el viaje (Marsicotti, Ana María; 1978:186) nos informan de que posiblemente las *apachetas* se pudiesen haber concebido como “conductos” por los cuales circulaba la comunicación, éstas representaban redes comunicativas por las cuales entraban y salían los poderes sobrenaturales. Si bien existe una diferencia entre las aguas terrestres y las celestes existe la posibilidad de entender el circuito encuadrando los dos aspectos de la divinidad Creadora-Ordenadora; lo masculino y lo femenino; en aquellas regiones o límites que se perciban como puntos de unión o conexión de los planos; las *apachetas*. Existe la posibilidad de que la lluvia se demandase a través de algún lugar sagrado, en el cual convergiesen las fuerzas o potencias del universo, así, se reclamaría o se comunicarían los acontecimientos temporales. En la estación seca, por ejemplo, los espíritus residían en las *apachetas*, cuevas, y cuerpos de agua. El dios de la lluvia, del agua, dueño del rayo, señor de las montañas, protector de la *chacra*, residía en la montaña, cuya entrada son las cuevas, u otros orificios. De esta manera concebimos que aquellos lugares de convergencia se entendían como lugares de residencia y comunicación con los espíritus terrestres, y celestes. En la actualidad el investigador Xosé Mariño observó que en la comunidad quechua de Chaquilla, de camino hacia el Mundo, montaña donde se concibe que residan las almas de los difuntos, existen doce *apachetas* donde el alma descansa (Mariño, Xosé; 1989:55).

La mayoría de los adoratorios o *huacas* que poseía el paisaje de los Andes eran manifestaciones de lugares donde se encontraban los diferentes espacios. A través de estas aberturas o canales en el espacio, se manifestaban los poderes sobrenaturales como por ejemplo, el Arco Iris. De igual manera estos lugares fueron en su día aquellos espacios por los cuales salieron las diferentes tribus que se repartieron por el *Tahuantinsuyu*. En el espacio andino existen canalizaciones por las cuales se manifestaba lo sagrado. Se podría entender que éstas eran la boca o matriz por las cuales la Madre Tierra se manifestaba. Los dioses se turnaban, las dos fuerzas que componen el cosmos, en el dominio sobre el mundo. En el texto de *Huarochirí* las fuerzas celestes, personificadas por *Pariacaca*, uno y cinco, vencen por medio de la

lluvia celeste a las fuerzas terrestres, que habían poseído hasta ese momento el poder. El escenario de la lucha y manifestación de estas potencias; apunta el investigador Alejandro Ortiz Rescaniere; es el *Kay Pacha*, los hombres pertenecen al orden de los espíritus triunfantes, por eso las potencias rivales los atacan¹⁴⁰ (Ortiz Rescaniere, Alejandro; 1993:130-131).

Los tres planos del eje vertical, entendemos, se pueden cambiar de posición, como hemos señalado en párrafos anteriores. Las fuerzas de la oscuridad, que ahora están ubicadas en el inframundo, y que en el pasado gobernaban, podrían vencer y ascender de nuevo cambiando el orden establecido por el Creador-Ordenador en los tiempos primigenios. Una crisis, un cambio en el espacio-tiempo, sería la causa de un desequilibrio cósmico que invirtiese los valores establecidos. Sobre el tema hemos hallado en un manuscrito del Archivo General de Indias, Sevilla, la siguiente información: "...oyeron decir a sus padres y antepasados que un Viracocha avia de revolver la tierra y que avia de resucitar a los muertos y que estos avian de vivir en esta tierra entre los vivos después de resucitados y que por esta causa enterraban consigo los dichos tesoros..." (A.G.I. Patronato 294, N.6., 1571:21.). La división y caracterización del universo se entendía en constante lucha, los hombres a través de las ofrendas y de la devoción se implicaban en mantener el orden establecido.

Algunos de los datos que hemos analizado nos muestran el cosmos andino como una sección quíntuple, horizontalmente, con características definitorias. De igual modo se entiende una división vertical, lo de arriba, el centro y lo de abajo, con algunas subdivisiones que amplían el panorama que hasta el momento se tenía de la cosmovisión andina.

Teniendo en cuenta el análisis presente no podemos definir con exactitud las características de los rumbos, pero ofreceremos ciertas características. Las formas de los rumbos se podrían clasificar de tal manera que el este corresponde a la fertilidad, la abundancia y la riqueza. El sur, pertenece a la aridez, al frío, a los antepasados. El oeste es el lugar por donde se oculta el sol, íntimamente relacionado con el mar como entrada al inframundo, se entendería que está vinculado a la declinación, la vejez y la

¹⁴⁰ Característica que analizaremos en el capítulo IV: El hombre-médico. Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

muerte. El norte y sur forman, a su vez, un eje sagrado, representan el camino que recorrió *Viracocha*, o el camino que recorrerá el sol. Al igual que la salida del sol, el renacer de los primeros rayos en el lago Titicaca, los *ceques* marcan las pautas temporales, estacionales, que el gran astro les va indicando. Oriente, arriba y norte se oponen a poniente, abajo y sur. El espacio se ve desmembrado en conjuntos y sustancias que lo caracterizan y le dan forma. Posiblemente estas características se dividan, a su vez, en las características que narran los mitos, adjuntas a la geometría espacial, y las características propiamente geográficas. De esta manera se pueden observar datos contradictorios en las fuentes.

Cuando analizamos los textos, el personaje de *Chapiñamca* se revela en el mito de *Huarocharí* como el símbolo de la Madre Tierra, con rasgos que la caracterizan por su promiscuidad (Marsicotti, Ana María; 1978). Hemos advertido, a su vez, que ésta es representada junto a cinco hermanas, al igual que los cinco hermanos de *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:62 y sig.). Los datos analizados nos hicieron comprender que, quizás, se podría interpretar esta manifestación quíntuple, tanto del factor masculino de la historia como del factor femenino, como manifestaciones sexuales del cosmos. Nos hemos planteado la idea de que posiblemente la cosmovisión andina no sólo concibiese la idea de una división geométrica, sino también sexual, basada en la primigenia concepción binaria de *hanan-hurin*. En cada división, a su vez, se advierten dos subdivisiones que mantienen este singular juego de opuestos-complementarios. En *hanan*, se ubica lo masculino, el sol, el día, el invierno, lo de arriba; mientras que en *hurin*, se ubica lo femenino, la luna, la noche, el verano y lo de abajo. La energía se expresa en cada plano de una forma determinada, así, cada espacio-tiempo es regido por sus propias normas. Posiblemente, las regiones o rumbos están resguardados tanto por agentes de índole masculina, vinculados con la región celeste, como por agentes de carácter femenino, vinculados con las regiones terrestres; ambos custodian la fertilidad de la tierra. La comunicación del individuo con la divinidad, aclamando lluvia, se manifestaría en los espíritus terrestres, parte femenina de esta geometrización, el jaguar o el sapo, por ejemplo, y se materializaría en el *hanan pacha* mediante los fenómenos atmosféricos, la lluvia o el rayo.

Si entendemos la deidad primera desviada en cinco, ubicada en los cinco rumbos, con características diferentes, nos hemos preguntado si existe la posibilidad de entender estas manifestaciones asociadas con denominadores distintivos como es el olor, el viento, algún tipo de diferencia cromática, etc. Si bien, hemos podido percibir cierta tendencia diferenciadora en las regiones que componían el espacio, mostradas con el análisis de las fiestas, las *huacas*, etc. Posiblemente, estas diferencias, o matices, podrían haberse mostrado en cualquier ámbito, en el geográfico, en el físico, en el simbólico. Estas cuatro regiones se podrían conceptualizar con rasgos específicos de cada región. Existe la posibilidad de entender que si los rumbos cardinales se percibían como espacios donde se ubicaba una determinada sustancia, potencia o fuerza diferente. Quizás, de esta manera, los rumbos podrían haber sido entendidos como advocaciones de la Potencia Suprema con características particulares.

Tras analizar y observar que existen indicios por los cuales el cosmos se ve cualificado, para percibir con mayor claridad la geometrización del universo analizaremos detenidamente cada plano.

II.1.2. El concepto de eje cósmico o percepción axial de algunas formas de la cosmovisión centro andina.

Si bien hemos explicado la noción geométrica del cosmos, nos vemos obligados a incluir el concepto de centro u eje cósmico, pues representa parte de esta geometría. El centro alude a la unión o percepción de las regiones en un punto del universo determinado; o a la idea de centro teniendo en cuenta otras partes o regiones. Los mayas, por ejemplo, asocian este lugar con el color verde y con la Ceiba. Pero en este punto de la investigación, nos preguntamos cómo se concibió el “centro del mundo” en la cosmovisión centro-andina. ¿Se determinaba como un centro partiendo de que existían otras regiones límites que posicionaban a éste?

Aunque el universo andino se conciba formado por diferentes capas; como explica el investigador Víctor Vacas Mora; con determinadas características, definidas en su esencia, la combinación de la suma de todas ellas compone un universo armónico. Tal coherencia; comprende el investigador; la otorga el centro, al *axis mundi*; tan importante como cada parte, pues el eje organiza y distribuye el espacio (Vacas Mora, Víctor; 2007:6).

El punto de unión de las cuatro regiones, en las que fue segmentado el plano horizontal del cosmos andino, forma un eje comunicativo que pone en contacto sus diferentes planos: el cielo, la tierra y el inframundo. La convergencia fue denominada *chaupi*¹⁴¹, que entendemos como un vocablo similar al concepto de “*axis mundi*”. El investigador Tom Zuidema ha relacionado este centro con la estructura del *ushnu* (Zuidema, Tom; 1997:151).

Al igual que se nos presentó una gran complejidad para delimitar los organismos y perfiles del cosmos andino; pues participan de agentes multiformales; las formas axiales que hemos analizado se despliegan a modo de complejos sistemas. Por lo tanto, las delimitaciones no existen, sino que se transforman, pues se desarrollan en el ecosistema, que es una entidad viva. De esta manera entender el concepto de eje como una monoforma es, en cierta medida, una percepción falsa, pues participa de los movimientos trasmutativos del universo. Se podría concebir que existan seres o entelequias cuyas

¹⁴¹ *Chaupi*: “centro, medio” (Lara, Jesús; 1971:79); *Chaupi quimray quitin*: El centro (González Holguín, Fray Diego; 2007: 206).

características nos hacen pensar que podrían haber sido concebidos como un eje. Básicamente por su cualidad como vínculo de comunicación de los diferentes planos del mundo andino; como por ejemplo el dios jaguar¹⁴². Todos los datos analizados nos hacen pensar que en la cosmovisión centro andina no se podría hablar de eje, sino de ejes; en plural.

En las crónicas apenas existe información sobre la geometrización del cosmos; y sobre el concepto de forma axial, la mayor información se centra en las narraciones sobre la ubicación de las ciudades. Éstas, como hemos analizado anteriormente, se emplazaban en lugares con una predisposición y conjunción analizada y meditada, a través de la cual la ciudad formaba un centro cívico-sagrado¹⁴³. Así, la percepción de un núcleo como espacio de unión, no sólo abarcaba las manifestaciones materiales, como fue el comercio, sino que abarcaba la unión de las potencias que regían el universo andino. La ciudad, consecuentemente, formaba un eje comunicativo. Por ejemplo, la ciudad de *Chavín de Huantár*, como se explicó, controló los intercambios de alimentos y cerámica entre la costa, la sierra y la selva; pero a la vez fue una ciudad sagrada a la cual se peregrinaba desde territorios lejanos a ésta. Al igual, el santuario de *Pachacamac* se ha destacado por la importancia de su oráculo, pero la ciudad, a su vez, poseyó el monopolio de los productos utilizados en los rituales: las plumas, el *mullu*, etc. Así, como indica Deborah Poole, "... los santuarios están ubicados en áreas limítrofes entre zonas ecológicas o productivas y/o sociales...los santuarios tienen vínculos no solo concretos sino también simbólicos con las actividades económicas..." (Poole, Deborah; 1982:104 y sig.).

La ciudad de Cuzco fue denominada, en las crónicas, como el centro del universo, el "Ombligo del Mundo". El territorio estaba dividido en cuatro grandes regiones o *suyus* ("parte"), a ello debe su nombre *Tahuantinsuyu*, que significa "Tierra de los Cuatro Cuarteles" o de las "Cuatro Partes". Éstos fueron: el

¹⁴² Entrevista a Daniel Morales, en Ortman, Dorotea, *Ciencias de la Religión en el Perú de hoy*, Lima, Perú, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas, Colección Digital, cap.4, 2002-2005.

¹⁴³ Según aumentaba la lejanía hacia la capital del imperio la jerarquía más allegada al Inca se degradaba paulatinamente, al estar formada la distribución territorial en círculos concéntricos. "...representó la plasmación de todo un conjunto de ideas bajo las cuales se ordenó el mundo y se integro a la sociedad con la naturaleza" (Ossio, Juan María; 1992:129).

Antisuyu, tierra oriental andina (Lara, Jesús; 1971:63); el *Collasuyu*, sur; el *Cuntisuyu* oeste; y el *Chinchaysuyu*; norte o septentrión (Lara, Jesús; 1971:83). La percepción del *Tahuantinsuyu* alberga el concepto de “Ordenación” analizada en la presente investigación. Las cuatro regiones, mas la ciudad como centro, como síntesis uní-genética manifiestan el concepto de “Ordenación” monocelular cuya expansión compone las cinco potencias diferenciadoras. Es decir, la ciudad como entidad viva se componía de un núcleo energético; el eje o centro de ésta; que a su vez se integraba en cuatro regiones, o direcciones con sus cualidades esenciales y materiales; los cuatro *suyus*. Cada uno de ellos determinado por un ecosistema, un hábitat y una población.

Las ciudades, en la cosmovisión prehispánica, fueron concebidas como microcosmos. Cuzco poseía en la plaza de *Huaytapata* arena del mar que había sido trasportada hasta la capital del incanato. La ubicación de la plaza y la arena, nos hacen pensar que con este acto se quiso hacer mención al mar primigenio. Además, el sistema de canalizaciones subterráneas representa el sistema hidráulico de las aguas del subsuelo; parte de la red hidrográfica que compone el cosmos andino. Así, la ciudad, como una gran isla, representaba el núcleo o eje desde el cual tanto la vida política, como la devota, fluían hacia otros lugares. Nicolai Grube advierte que la fundación de las ciudades simulaba una nueva creación (Grube, Nicolai; 2001:299).

Respecto a las partes del *Tahuantinsuyu*, Rolena Regalado de Hurtado hace una observación muy interesante entre los términos *saya* y *suyu*. *Saya*, explica la investigadora, era una división jerárquica en las unidades políticas y tierras cultivadas dentro de una unidad o pueblo, con connotación masculina, venía a significar “dentro”. Por otro lado, *suyu* hace referencia a una “división de la tierra fuera de la comunidad que no es poseída o no pertenece a una unidad o pueblo y estaría a disposición del servicio cíclico de los grupos avasallados al centro político, connotación femenina. Fuera” (Regalado de Hurtado, Rolena; 1993:28). Esta aclaración, entendemos, marca el carácter de los rumbos cardinales del plano terrestre, como una segmentación exterior a la comunidad, al servicio cíclico de los grupos vasallos. Ésta, *suyu*, se caracteriza femenina, debido, posiblemente, a que alude al tiempo primigenio, cuando lo ordenado aparece de las profundidades de la oscuridad y el caos. La ciudad,

centro del poder político, religioso y centro del universo, "... representó la plasmación de todo un conjunto de ideas cosmológicas bajo las cuales se ordenó el mundo y se integró a la sociedad con la naturaleza..." (Ossio, Juan María; 1992:129).

Si bien el periodo incaico disfrutó de un gran poderío y extensión territorial, a su vez, habían existido otros "ombligos del mundo", ubicados en otras regiones, cuyo poder había sido ejercido antes de los incas; como la ciudad de Chavín de Huantar, o Tiahuanacu. Es decir, posiblemente Cuzco continuó con un patrón heredado. Además, paralelamente al incanato se establecían ciudades con ciertas disposiciones geográficas, astronómicas, y económicas, pues, se concedía una especial importancia a los Ejes que albergaban lo "civilizado". La ciudad fue la forma de percibir la evolución de un grupo dominante, frente a otro dominado. De esta manera, como vimos, las comunidades asentadas de forma disímil al poder dominante fueron percibidas como salvajes. Fuera de la urbe, de las leyes, de los preceptos y normas que establecían los allegados al poder. Esta manifestación permitía la expresión del poder en un lugar específico, lo que acentuaba el valor de la vida humana sedentaria. La ciudad no fue sólo un lugar de convergencia económica y sagrada, sino un lugar donde se entendía estaba ubicada la Potencia Ordenadora, la que entregó la sabiduría y el orden, a las poblaciones elegidas. Además, como sede de la Potencia Dominante la ciudad conllevaba una serie de complejos estudios para su ubicación y disposición espacial.

En los textos coloniales aparece la fundación de Cuzco relacionada con dos manantiales llamados "*Hurin Gacan y Hanan gacan*" (Mss.3169:fol.132, p1.B.N.M). Se comprende que éstos dividían la ciudad¹⁴⁴ en *Hurin-Hanan*; consecuentemente, la ciudad seguía el esquema *Hanan-Hurin* de subordinación inca de la confederación cuzqueña. Alrededor del núcleo urbano, explicó H.Favre, había una zona periférica para los súbditos del imperio que no pertenecían a la etnia dominante, "...cada etnia tenía su barrio en la sección de

¹⁴⁴La división de la ciudad en *hanan-hurin* se percibe como una herencia de las culturas anteriores, aunque su origen es difícil de precisar. En el Archivo Nacional de Colombia hallamos unas informaciones en las cuales se habla de esta misma división. El texto dice lo siguiente: "en este pueblo de Huamachuco y doctrina de mi cargo se reconocen hoy Guaranga con los nombres de Anansaya y Urinsaya, que parece son comunes en todas las poblaciones, y según comprendo solo quiere decir esta significación la parte de arriba y la parte de abaxo..." (Mss. D.53, hoja 706 recto. AGN)

esta zona que correspondía a la sección del imperio en la que se encontraba situada” (Favre, Henri; 1975:79). El barrio también tenía una residencia para el gobernante de la sección y sus familiares¹⁴⁵. Como advertimos en párrafos anteriores la división primigenia, transmisión de la historia cósmica, hace alusión a la ordenación, además, de las poblaciones. Éstas, por igual, seguían un esquema distributivo basado en los conceptos de *hanan-hurin*.

De igual forma el lago primigenio, las formas primeras del caos junto a la oscuridad, se había considerado en la localización y posterior trazado de la ciudad, no sólo de forma simbólica sino de forma material¹⁴⁶. Al respecto Cieza de León expresó lo siguiente. “En el comedio cerca de los collados de ella [de la ciudad], donde estaba la más de la población, había una plaza de buen tamaño, la cual dicen que antiguamente era tremedal o lago, y que los fundadores, con mezcla y piedra, lo allanaron y pusieron como ahora está. Desta plaza salían cuatro caminos reales...” (Cieza de León, Pedro; 2000:323).

Se concibe que Cuzco, como centro del universo, en ese periodo temporal, fue establecida por su ubicación geográfica, de características sagradas. La particularidad central fue la situación de la ciudad en la confluencia de dos ríos, al igual que Chavín de Huantár. El patrón por el cual se fundaba una ciudad fue concebido como una impronta de la Creación; así como *Viracocha*, o el Ser Supremo, había ordenado y creado el mundo, la ciudad se regía y constituía de forma análoga. Su construcción, posiblemente, se guiaba por un patrón por el cual se concebía vida al núcleo urbano. Éste ostentaba aquellas manifestaciones de la Creación¹⁴⁷: el agua y la arena. Y, además, tenía la forma de un animal, con su parte *hanan* y la parte *hurin*. Su construcción y ubicación fueron actos sagrados. Al igual que la creación del mundo.

¹⁴⁵La lengua administrativa en Cuzco fue una variante *Chinchaysuyu* del quechua o quechua cuzqueño. (Fossa, Lydia; 2000). Según las investigaciones de Sabine Dedenbach-Salazar Sáez el quechua ya se usaba en el Ecuador en el intercambio comercial, anterior a la expansión inca, tal vez una variedad *chinchay*. Los incas, a través de su política unificadora, difundieron el quechua, variedad sureña, hasta los límites del *Tahuantinsuyu* (Dedenbach-Salazar Sáez, Sabine; 1999: 513).

¹⁴⁶ Al igual que en la ciudad de *Teotihuacan*, por ejemplo.

¹⁴⁷ Indistintamente, la ubicación de las ciudades más importantes, en estos periodos, coincide con lugares por los cuales se realizaban las rutas del comercio, con acceso de diferentes ecosistemas.

En el diccionario de Jesús Lara aparece que el nombre primitivo de la ciudad de Cuzco¹⁴⁸ fue *Aqhamama*. El término *Aqha* se refiere a *chicha*, a la bebida fermentada de maíz (Lara, Jesús; 1971:66). Según el autor, Cuzco vendría a significar algo así como *madre del fluido de maíz*. La expresión, en última instancia, posee connotaciones femeninas en torno a la madre del fluido.

Sobre el origen de la ciudad de Cuzco Fray Martín de Murúa anotó lo siguiente:

“Refieren los indios que, antes que Manco Capac entrase en ella y la poblase, se llamaba Acamama, y que tenía moradores naturales...Después que Manco Capac fundó en ella el principio de su monarquía, la puso por nombre Cuzco. Otros dicen que hubo otro Yngá, sin el que fue el primero, llamado Cuzco Huanca, que la conquistó y le puso su nombre llamándola Cuzco Huanca y, porque en ella estuvo el templo más famoso del Perú, consagrado al Sol, la ciudad fue consagrada a él y dedicada como cosa propia.” (Murúa, Fray Martín de; 2001:487).

El antiguo nombre de *Tiahuanacu*; escribió Bernabé Cobo; fue *Taypicala* que en aimará significa “la piedra de en medio”, “...porque tenían por opinión los indios del Collao que este pueblo estaba en medio del mundo, y que del salieron después del Diluvio los que tornaron a poblar” (Cobo, Bernabé; 1956:195). En la ciudad de *Tiahuanacu*, explica la investigadora Linda Manzanilla, los sacerdotes pudieron estar vinculados a las tareas de la producción, supervisión y redistribución de los bienes y servicios que se ofrecían desde la localidad. *Tiahuanacu* pudo ser un centro de redistribución en una amplia red de intercambio con otras zonas de la región (Manzanilla, Linda; 1996:30). El abandono de este centro tan importante, comenta Linda Manzanilla, se pudo deber al reemplazo de las formas de redistribución de los productos, al patrón tributario. Así, el nuevo núcleo, o centro del cosmos andino, se trasladó a la ciudad de Cuzco (Manzanilla, Linda; 1996:35)

Los encargados de elegir el área conveniente para construir los edificios tanto religiosos como civiles fueron individuos especializados, y destinados para esta función. Probablemente los trabajadores habían heredado sus

¹⁴⁸ Según el investigador J. Rowe al valle, donde su ubica la ciudad de Cuzco, llegaron varios grupos: los alcabizas; copalimayta y los culinlima; marasm antasaya; los sahuasiras y los tampus (en Roel Pineda, Virgilio; 2001: 124 y sig.).

conocimientos de las culturas pre-incas, nociones básicas, como por ejemplo estudios para el emplazamiento de las construcciones. El emplazamiento de las ciudades y sus edificios hacen pensar que la disponibilidad de éstos últimos podría haber estado subordinada a su destino. Esta taxonomía de las formas debió responder, además, a la concepción que manifestamos en el presente trabajo sobre el espacio y sus formas esenciales. De esta manera, los edificios responden no sólo a una ubicación territorial, sino a una ubicación espacial de índole mítica, manifestada en las narraciones de la historia cósmica. Los restos que se pueden observar de la antigua ciudad de *Tiahuanacu* muestran este tipo de distribución espacial: torres de medición astronómica, el Templo del Sol, el *Kalასasaya*, etc.

Anthony F. Aveni observó que las mediciones que se realizaron para ubicar el *Coricancha* indican que éste presenta cierta orientación astronómica, además, las salas interiores miran hacia las posiciones de salida del sol, en el solsticio de junio y de la puesta del sol, en el solsticio de diciembre. Las calles principales, añade el investigador, que están situadas entorno al templo se orientan también en estas direcciones (Aveni, Anthony F.; 1997:333; Manzanilla, Linda; 1996: 39 y sig). Es decir, la orientación marca una fecha *hanan*, que coincide con la celebración del *Inti Raymi*, y otra *hurin*, que coincide con la realización del *Capac Raymi*. Estas fechas señalan dos momentos decisivos en la cosmovisión centro andina, como vimos, que resumen el esplendor y la vejez de gran *Inti*, además de otras muchas cosas.

La capital del *Tahuantinsuyu*, Cuzco¹⁴⁹, a su vez estaba dividida en dos planos, como indicamos, el *Hanan* Cuzco, o el alto Cuzco donde residían las autoridades y las construcciones que albergaban a éstos; y el *Hurin* Cuzco, o el bajo Cuzco, que era la zona donde habitaba el resto de la comunidad, y también donde estaban situadas las construcciones religiosas. Esta división significa, para algunos investigadores, entre ellos Tom Zuidema o Maria Rostworowski la posibilidad de que existiesen dos Incas que gobernasen la casta cuzqueña *Hanan* y *Hurin* (Zuidema, Tom; 1991:78; Rostworowski de Diez

¹⁴⁹ Para más información ver el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, nº 9765=Fe 156, donde podemos ver que por encargo real, el Obispo Agustín de Ugarte Saravia habla de esta ciudad, de sus piedras, de las hierbas medicinales que utilizaban, de sus gentes, etc. Desde una visión del año 1650, muy interesante para nuestro estudio, al proyectar la imagen de una ciudad que no existe hoy en día, un Nuevo Mundo.

Canseco, María; 1983:56). Para estos autores dicho sistema diárquico se apoyaba en el esquema andino dual de las divinidades y de toda una cosmovisión cultural. Además, en opinión de estos autores, no tendríamos una historia de los incas, sino, lo que ellos quisieron dejarnos con sus *taquis*, *quipus* y pinturas; sólo episodios de lo más importante, lo que nos lleva a una historia sin cronología. Se destacaban únicamente las hazañas que realmente habían cambiado el *Tahuantinsuyu*, pero desde un punto de vista dual de su gobierno.

Esta afirmación no se resuelve claramente como para hacerla verificable en esta investigación. Pues, no hemos conseguido que las fuentes nos esclareciesen esa diarquía en el gobierno; aunque sí hay que afirmar un constante plano dual en la cosmovisión andina. Bueno, más que dual, la cosmovisión andina percibe aspectos múltiples de la segmentación, pero entendida ésta como un fenómeno monoformal. De esta manera entendemos la posibilidad de un gobierno dividido. Es decir, cuatro gobernantes en los diferentes *suyus*, pero con una unidad hallada en el Inca. Esta percepción conlleva una jerarquía del poder; patente en las crónicas. De tal manera que el aspecto *Hurin* de la ciudad lo relacionamos con las características que posee la figura de la *Coya*. Así, se podría haber concebido un aspecto masculino al poder, una potencia dominante en la figura del Inca, frente a un aspecto femenino, una potencia subordinada, en la figura de la *coya*. Ambos forman el concepto bipolar básico del cosmos. Pero, a la vez, el *Tahuantinsuyu* se rige por las extensiones del poder nuclear manifestadas en los cuatro *suyus* por los representantes y sus esposas, del gran “ordenador del mundo”: el hijo de *Inti*.

Como capital del imperio incaico, en Cuzco se alzaron las más impresionantes construcciones religiosas a modo de residencias para las divinidades andinas. La morada del Sol, el templo *Coricancha*, representó el centro ceremonial, el ombligo espiritual del *Tahuantinsuyu*. En este templo, a su vez, residía el sacerdote principal de la potencia incaica, el *Villcaoma*. Dentro del conjunto arquitectónico, también, se emplazaron las instalaciones de los edificios que acogían a las *acllas*¹⁵⁰ (mujeres escogidas), o vírgenes del Sol.

¹⁵⁰ En el diccionario de Fray Diego González Holguín aparecen los siguientes vocablos. *Acllacuna*: “Las mugeres religiosas que estauan en recogimiento escogidas para el seruicio de su Dios el Sol. Y agora se dira, Diospa acllacuna. Los religiosos o monjas que estan escogidos de Dios para su seruicio”; *Diospa acllantucuni*: “Hazerse religioso; *Acllanichhielluni*:

Cuzco era la capital, y por lo tanto, representaba el núcleo político, religioso y económico de todo el territorio que habían conquistado los incas. Bernabé Cobo escribió que apiadado el Sol del estado miserable del mundo envió a él un hijo y una hija a la Laguna del Titicaca. De la laguna se dirigieron hacia Cuzco, y allí, la pareja, dividió la ciudad en dos barrios, uno para el príncipe y otro para la princesa (Cobo, Bernabé; 1994:63). Los datos analizados nos hacen pensar que las ciudades se percibían, posiblemente, como entelequias vivas compuestas por un principio femenino y otro masculino. Probablemente este fue uno de los motivos por los cuales en Cuzco la parte *Hurin* posee los templos de culto, las residencias de las *acllas*, la confluencia de los ríos, el mar primigenio, en definitiva, los lugares relacionadas con las fuerzas sobrenaturales inframundanas. Y, por otra parte, en la sección *Hanan* de la ciudad se observa una vinculación con el culto estatal, con las divinidades celestiales, patronas del incanato, etc. Aunque, en ambas partes, existen, además, perfiles no tan definidos; es decir, no podemos hablar de los puramente *hanan*, ni de lo puramente *hurin*.

Para expresar el dominio que ejercía la ciudad sobre los pueblos conquistados en Cuzco se hallaban “retenidas” las *huacas* de las diferentes provincias que se anexionaban con la conquista territorial; “invitadas” junto a las divinidades principales del panteón inca. Este acto implicaba un dominio muy importante para la política imperial, pues la sujeción de sus *huacas*, o *pacarinas* simbolizaba el control y gobierno espiritual del *ayllu* al que representaban. Así, en Cuzco residían los poderes espirituales más importantes del *Tahuantinsuyu*: el Inca y su morada; *Inti* y su morada; el *Vilcaoma*; y las *huacas* de las tierras conquistadas.

Cuzco poseía la residencia de su máximo representante, este núcleo personalizó el habitáculo del Ordenador del mundo: el Inca. Como reflejo del poder que ejercían los incas sobre los demás pueblos y como morada de *Inti* y de su hijo el Inca, Cuzco tenía que plasmar físicamente la grandiosidad de su origen divino. A partir de este concepto, algunos investigadores han afirmado

Escoger o elegir o entresacar lo mejor a gusto”. *Acllacuni*, o *acllarccucuni*: “Escoger para sí. Acllatamuni Yrse y dexar escogido. Acllapayani. Escoger demasiado. Acllaytucuni. Ser escogido, o elegido”. *Acllay*: “Eleccion. Acllascca. Escogido. Acllasccapura, o acllasccamacipura. Los eligidos o escogidos” (González de Holguín, Diego; 2007:43).

que el antiguo perímetro de la capital tenía la forma, en su silueta, de un puma (Figura 8), pero su cabeza era la de un halcón (Kauffman, Federico; 2002, tomo VI: 920-924). La cabeza estaba constituida por el conjunto de *Sacsayhuamán*, el ave, y la cola del animal la formaban la conjunción de los ríos *Huatanay* y *Tullumayo*. La ciudad, a su vez, poseía la plaza *Haucaypata*, “plaza del llanto¹⁵¹”, y la plaza de *Cusipata*, “plaza del regocijo” (Kauffman, Federico; 2002, tomo VI: 920-924). La parte que se denomina *hanan*, la región celestial, el investigador ubica al ave, mientras que en la parte baja, *hurin*, ubica al puma. Además, Federico Kauffman explica que el periodo auroral, 2000 a.C- 1500 a.C, destaca, aparte de las construcciones en forma de U con plazas hundidas y galerías interiores, porque los planos de construcción de estas ciudades reproducen, a grandes trazos, una imagen simbólica de los contornos de un personaje que combina rasgos humanos con atributos tanto de felino como de ave (Kauffman, Federico; 2002, tomo VI: 920).

El cronista Sarmiento de Gamboa expresó que Cuzco era la ciudad del león (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1988:135). El investigador Juan Larrea, analizando las crónicas, opinaba que la ciudad, su distribución espacial, correspondía a la silueta de un felino (Larrea, Jesús; 1960:183). El cronista Pedro Cieza de León escribió, al igual, que la cabeza del animal era *Sacsahuamán* (Figura 9) (Cieza de León, Pedro; 2000:322). Obsérvese que el lugar que era relacionado con la cabeza del animal estaba ubicado en el lado norte de la ciudad, región sagrada- *Hanan* por excelencia, y en el cerro mas elevado de ésta. El plano del animal conllevaba el concepto de microcosmos basado en el binomio básico: *Hanan* (*Cusipata*), *Hurin* (*Haucaypata*). El investigador William Isbell explica, en su estudio sobre la plaza de Garay de Chavín de Huantár y la plaza de *Haucaypata* de Cuzco, que la U invertida señala en Cuzco el NE, lugar donde se ubica el templo de *Quishuarcancha*, donde se acoplan la derecha con la izquierda, dedicado a la deidad *Viracocha*. Esta constituido por el vientre del puma, forma que los investigadores otorgan al plano de Cuzco; además de otros edificios en honor al mismo dios. W. Isbell explica que el vientre es la parte que representa el centro del animal, de lo delantero y lo trasero, al tiempo que simboliza la fecundidad. Además, añade

¹⁵¹ Recuérdese que una forma de acto petitorio era la emisión del llanto.

que es factible realizar la identificación de *Viracocha* y el puma (Citado en Lozada Pereira, Blithz; 2003:57-58).

Sobre la división de la ciudad de Cuzco Bartolomé de las Casas señaló lo siguiente:

“Lo primero que cerca desto hizo, fue dividir toda la ciudad del *Cuzco*, que ya era muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó *Hanancuzquo*, que quiere decir «la parte o barrio o bando de arriba del *Cuzco*», a la otra puso nombre *Rurincuzquo* que significa, «la parte o barrio de abajo del *Cuzco*». El barrio y parte *Hanancuzquo*, que era principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró *Cápac aylo*, que quiere decir «el linaje del Rey»; con éste juntó gran multitud de gente y parte de la ciudad, que fuesen de aquel bando; al segundo llamó *Ñaca panaca*; el tercero *Cucco panaca*; el cuarto *Auca yllipanaca*; el quinto *Vicaquirau panaca*; a cada uno de los cuales señaló su número grande de gente, y así repartió por bandos toda la ciudad. Del primer barrio o bando hizo capitán a su hijo mayor y que le había de suceder en el reino; el segundo y tercero señaló a su padre y descendientes por la línea transversal; el cuarto a su agüelo y descendientes también por la línea transversal; el quinto a su visagüelo, por la misma línea”.

Asimismo la parte y bando segundo y principal de la ciudad que llamó de *Rurincuzco* barrio de abajo del Cuzco, subdividió en otras cinco partes o parcialidades: a la primera llamó *Uzcamayta*, y deste hizo capitanes a los descendientes del segundo hijo del primer Rey *Inga*; a la segunda nombró *Apomaytha*, de la cual constituyó capitán y capitanes al segundo hijo y descendientes del segundo *Inga*, a la tercera parcialidad o bando puso nombre *Haguayni*, del cual nombró por capitán y capitanes al segundo y descendientes del tercero *Inga*; al cuarto barrio nombró *Rauraupanaca*, cuya capitanía encomendó al segundo hijo y descendientes del cuarto *Inga*; al quinto barrio llamó *Chimapanaca*, y dióle por capitán y capitanes al segundo hijo y sus descendientes del quinto *Inga*”(De las Casas, Bartolomé; cap.XVII, 1892:146 - 148)

Según la investigadora Laura Laurencich los ayamarca fueron un grupo que se instaló en Acamama, que posteriormente sería la ciudad de Cuzco, y llegaron antes que los Ayar Manco, que los derrotaron (en Bonavia, Duccio; 1992:134). Este primer núcleo estaba dividido en cuatro barrios que más tarde heredaron los incas:

- *Quenti cancha*: barrio del picaflor.

- *Chumbi Cancha*: barrio de los tejedores.
- *Sairi Cancha*: barrio del tabaco.
- *Yarambuy cancha*: barrio mestizo (Rostworowski, María; 1992:180).

Basándose en las informaciones de Garcilaso de la Vega, Virgilio Pineda distingue los siguientes barrios en Cuzco:

- Barrio de *Qolqanpata*: “lugar de los grandes depósitos”. Situado al norte de la plaza principal. Estaba el palacio de Manco Capac y la *huaca* de Sapantiana.
- Barrio de *Qantupata* “lugar de las plantas del *qantu*”. Situado en el lado oriental de *Qolqanpata*.
- Barrio de *Pumakurku*: “el tronco o la viga del puma”.
- Barrio de *Toqokachi*: “hueco o mina de sal”. Al oriente de la ciudad.
- Barrio *Munaysenqa*: “nariz bella o bonita”
- Barrio *rimacpampa*: “lugar donde se habla”. De aquí partía el camino hacia el *Collasuyu*.
- Barrio *Pumaq-Chupan*: “cola de puma”. Confluencia de los ríos *Saphy* y *Tullumayu*.
- Barrio *Kayaokachi*: “existencia salina”.
- Barrio del *Coricancha*: El barrio del *Coricancha* fue uno de los más importantes de la ciudad de Cuzco. Éste incluía la plaza principal de la ciudad, que los incas transformaron, pues, era un pantanal que desecaron por medio de canales de desagüe y arena de mar. El río *Saphy* la dividía en dos partes, el lado oriental, lugar donde se colocaban los *mallkus* en las grandes celebraciones; donde estaba ubicado el *ushnu* y el *suntur huasi* o casa redonda donde se realizaban los ritos para *hanan*, para el cielo. En el lado occidental, *Cusipata*, se realizaban las fiestas que ponían fin a las grandes ceremonias y desfiles militares (Davies, Nigel; 1999:131). Y la plaza de *Haucaypata* estaba reservada para las principales festividades religiosas: como el *Inti Raymi*. Además, en la plaza se ubicaban los palacios de los gobernantes. Por igual, el templo de *Viracocha* estaba construido sobre el antiguo lago que Sinchi Roca había drenado. La arena que tenía la plaza *Haucaypata*, que estaba enfrente de este templo, fue construida por los incas, para colocar el mar

primigenio, entiende la investigadora Jeannette Sherbondy, en el centro religioso y político del imperio (Sherbondy, Jeannette; 1992:47).

Principalmente los palacios fueron:

.- Lado Oriental

- *Qasana*: templo de la *panaca yñaka* de *Pachacuted*.
- *Qoracora*: templo de la *panaca raura* del *Inca Roca*. Colinda con el anterior.
- *Kiswarkancha*: *panaca sujsu* del inca *Viracocha*.
- *Atún Cancha*: residencia *panaca* del *Inca Yupanqui*.
- *Aclla huasi*: casa de las escogidas.
- *Amaru cancha*: lugar de la serpiente sagrada, *panaca* de *Tumipampa*, perteneciente a Huaina Capac.

.- Lado Occidental

- El mercado.
- La zona de almacenamiento, *collcapata*. Situado al norte de la plaza principal, en la ladera del cerro de *Sacsahuamán*.
- *Pucamarca*: “población roja” *panaca* de *hatun ayllu*, Tupac Inca Yupanqui.
- *Hatun Rumiyuj*: *panaca* del *ayllu huaca kirau*, Inca Roca.
- El complejo de *Sacsahuamán*; *Hanan* Cuzco. El diseño es en zigzag, posible imitación del contorno de rayo, *Illapa* (Figura 9).

Como microcosmos, organizador del territorio, la ciudad tenía que poseer en su trazo distinciones regionales. Así, la ciudad era percibida como una entidad viva que poseía tanto características *Hanan*, como características *Hurin*. Estas características, a su vez, marcaban el patrón de asentamiento, las poblaciones se repartían en la ciudad según los barrios, que a su vez eran dirigidos por los *ceques* que cada familia cuidaba. Asimismo, los *ceques* se expandían de igual manera por regiones, respondían a la misma división de las fuerzas antagónicas que componen el universo desde la “Ordenación del Hacedor”.

Hemos apreciado que el cosmos andino se caracteriza por ser una forma compleja, en un continuo movimiento que trasmuta las formas; sin una clara división *hanan-hurin*. Es decir, podemos decir que existen tendencias

hurin en el lado sur, y tendencias *hanan*, en el lado norte, pero no es una división estricta.

Posiblemente se concebía que los seres poseían cualidades, entidades anímicas, pero, además, se ha observado que algunas cualidades humanas, o divinas, podrían haber sido interpretadas como potencias alojadas en los animales. Es decir, los animales son la materialización de una parte de la potencia del cosmos. La ciudad, como entidad viva, fue percibida bajo estos parámetros asociativos (Cieza de León, Pedro; 2000:322; Kauffman, Federico; 2002, tomo VI: 920-924; Larrea, J, 1960:183; Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1988:135). La parte elevada de la ciudad se concibió como la cabeza de un animal, en este caso unos investigadores afirman que era un ave y otros que era un felino; y su parte posterior, la parte *hurin* de la ciudad, se disponía como la parte baja de un microcosmos vivo, de un ser vivo, es decir las partes bajas. Así, la capital del imperio podría haber sido concebida como la materialización, que en muchos casos es asociada al puma o jaguar, como hemos visto; y como consecuencia también a la “Potencia Primera”, o *Viracocha*.

Podemos hacer un recuento de las diversas formas que pueden tomar el concepto de eje cósmico, éste puede expresar seres y entelequias muy variados del entorno: el Arco del Cielo, la Vía Láctea, el *ushnu*, determinadas plantas, el Obelisco Tello, determinadas ciudades, etc. Cuando explicamos la segmentación del universo concebimos la idea de que la *apacheta*, además, podría haber sido concebida como una forma axial por la cual se comunicaban los diferentes planos. Éstas podrían formar “soportes” de las regiones del cosmos, mientras que la Vía Láctea o el Arco Iris forman una especie de columna vertebral del espacio cósmico. Todas estas formas son ejes de comunicación, “soportes” de sustentación por los cuales se podía maniobrar, establecer un diálogo. Su importancia se halla en que fueron formas en las cuales se concebían los conductos del cosmos. De esta manera existieron ciertas formas axiales de mayor importancia, como la Vía Láctea y multitud de formas axiales en el entorno, como son, por ejemplo, los cruces de caminos, de los ríos, etc. Pues, en ellos las confluencias de potencias buscaban un punto de conexión que les permitía formar túneles por los cuales se concebía una comunicación.

Posiblemente determinadas plantas, al igual, fueron identificadas como formas axiales¹⁵². Los diccionarios quechuas y aymarás traducen *mallqui* como planta, árbol y de estas palabras derivan los verbos plantar y germinar. En párrafos anteriores se destaca la importancia de determinados árboles como ejes. En el texto de *Huarochirí*, por ejemplo, aparece el árbol de Lúcuma como eje comunicativo que pone en contacto los poderes celestes y los poderes inframundanos. Por el árbol ascienden y descienden los dioses, las almas de los muertos, y el curandero-chamán. Se percibía como un centro del mundo, eje de comunicación de los diferentes planos del universo (Ávila, Francisco de; 1975: 26)

Los rituales fúnebres se ven intervenidos por medidas auxiliares, a través de los cuales se comprendía que se facilitaba el acceso del difunto a otra región. El mundo de los vivos y el mundo de los muertos se percibió con una estrecha, y necesaria, comunicación. Los sueños, en cierta medida, fueron estados que facilitaban el tránsito, como hemos visto. Las sustancias, los aromas, los hilos, las escaleras de los sepulcros de los infantes, etc. Aquellas ofrendas o actos por los que se pretendía contactar con formas ubicadas en otros planos-regiones viajan por esos conductos. El día de los difuntos, por ejemplo, se asociaba, en el pensamiento andino, a una apertura por la cual los difuntos visitaban a sus familiares (Sullivan, William; 1999:424).

En el estudio de campo que realizó el investigador Xosé Mariño observó que al día siguiente de Difuntos se pone al pie del montículo un arbolito (Mariño, Xosé; 1989:61). Igualmente, cuando un individuo de la comunidad muere, como medida auxiliar, atan una cuerda en la cintura para que un difunto lo ayude a subir, o se hace una escalera de papel para que suban al cielo o ponen al pie de la tumba un arbolito (Mariño, Xosé; 1989:43). En el estudio de campo que realizamos en Potosí, a los infantes difuntos se les pone una escalera, unas alitas o alguna otra cosa que les ayude a subir (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). De igual forma se percibe un túnel conectivo entre el *kay pacha* y el *hanan pacha*, como muestra el dibujo que exponemos en el anexo (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006; figura 23). Por ejemplo,

¹⁵² Por ejemplo, para los *shuar*, del Ecuador, la utilización del yagé tiene un carácter sagrado. Entre muchas razones porque crece de forma simbiótica con algunas especies de árboles. La planta es un "eje" que hará que el acto chamánico sea favorecido; ésta ayudará al oficiante en su viaje como eje; se percibe como un espíritu auxiliador.

casi todas las crónicas parecen coincidir en la afirmación que narra que a los difuntos se les colocaba una caña por la cual se derramaba chicha, y por la cual se concebía que el alma pudiera salir; en este caso hablaríamos de conductos (Cieza de León, Pedro; 2001: 221). En las regiones de Chimborazo los investigadores hallaron cañas rollizas de bambú, llamadas gadúa, en las que se vertían bebidas y alimentos para sustentar a los difuntos; usadas por los antiguos caras en la región de Quito (Cieza de León, Pedro; 2001: 221; Girard, Raphael; 1976, Tomo III: 1771).

Como conclusión al concepto de eje, matizaremos que el principal problema que hemos hallado para realizar un análisis correcto, es que realmente existen multitud de puntos de conexión que fluyen por el cosmos; pues, tanto las energías celestes como las inframundanas se comunican por infinidad de lugares “centrales”. Éstos son los lugares en los cuales se ubicaba una conexión especialmente eficiente. Hemos detectado que los centros que llamaron la atención en las crónicas son algunos que albergan gran peligro; posiblemente habría más de los que nos informaron: los manantiales, las cuevas, las montañas, los ríos, etc. Posiblemente, como explica Mircea Eliade, estas formas axiales son el reflejo del deseo de vivir en el centro del mundo, recuerdese el concepto de ciudad inca, por representar un espacio en contacto con lo sagrado (Eliade, Mircea; 1985: 47)

Las formas axiales se ven incrementadas por algún fenómeno que albergan, o que sucede en el espacio tiempo, como por ejemplo, el Arco Iris. La creación primera; las formas que se perciben en el *kay pacha*; participan tanto del plano celeste como del inframundano. Todas ellas poseen la capacidad de poder comunicarse con los diferentes planos, pues, forman parte de ellos. Entendemos que la diferencia se halla en el acontecimiento, y además, en que las formas del universo se han creado de forma asimétrica. El concepto de eje conlleva seres y entelequias del entorno que podrían concebirse como formas axiales, el Arco del Cielo, la Vía Láctea, el *ushnu*, determinadas plantas, etc. Posiblemente, el cosmos centro andino pre-colonial fue concebido como una gran forma oval recorrida por túneles que comunicaban los planos. Como diría M. Eliade establecer un centro, un espacio sagrado revelado por los dioses que le da sentido cosmológico al mundo y a uno mismo en él (Eliade, Mircea; 1985:45).

II.2. EL HANAN PACHA Y LAS DIVINIDADES CELESTES.

A través de los textos hemos apreciado una división del plano celeste diferente a la entendida hasta el momento. Es más que una parte que compone el plano superior de la cosmovisión centro andina. Éste se presenta como el escenario de las hierofanías primigenias, que se alternan con el movimiento de los astros en el universo. Es el lado antagónico, *Hanan*, de *Hurin*, y medio complementario del resultado de la polarización primigenia de la Potencia Primera, el Huevo Cósmico, Ser Creador, etc.

Hemos advertido que las crónicas tienden a reproducir la información, posiblemente influidas por la doctrina católica, del *hanan pacha* comprendido éste como un solo cielo. En la cosmovisión centro andina pre-colonial aparece la idea de un cielo, un plano superior por donde paseaba *Inti* y otros astros.

Hemos hallado más datos en los textos que confirman la percepción plural del *hanan pacha*. Por ejemplo, en la Oración primera al Hacedor que recopiló Cristóbal de Molina se halla lo siguiente: “...A estos que hiciste, guárdalos que vivan sanos y salvos sin peligro, viviendo en paz. ¿Adónde estáis? ¿Estáis en los alto del cielo o avajo en los truenos en los nublados de las tempestades?...” (Molina, Cristóbal de; 1989:82). En el rezo se perciben dos superposiciones del cielo, “lo alto”, y “lo bajo”, lugar donde se descubren los fenómenos atmosféricos, los truenos, nublados y tempestades. De igual forma en otras oraciones recopiladas por el mismo autor se pregunta por el Hacedor ubicándolo en los confines o cabos del mundo; en la lejanía, en un lugar inaccesible para los otros seres. Algunas de estas expresiones son: “Hacedor que estáis en el cavo del mundo... Vosotros, al Hacedor que está en los fines del mundo...”, “O Hacedor, señor de los fines del mundo¹⁵³, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiciste los hombres...” (Molina, Cristóbal de; 1989:84 y sig).

¹⁵³ Se podría pensar que estas informaciones hacen referencia a las regiones o partes del mundo, denominadas en el texto como cabos. De esta manera la deidad podría haber sido percibida como regidor de las cuatro regiones, o rumbos del universo. El texto alude a los límites inaccesibles de la composición espacio-temporal.

En el diccionario de Fray Domingo de Santo Tomás aparece traducido *Hananpacha* como las formas que se aprecian en el cielo, las formas de la atmósfera, “el cielo es todo lo que parece”. Además, del cielo estrellado, *cuyllornioc o ticci camallipi* (Santo Tomás, Fray Domingo de; 1951:38). De igual forma se podría advertir, en la interpretación de Fray Domingo de Santo Tomás, una referencia a la diferencia entre el cielo que se puede observar, y el cielo lejano, el que no se puede apreciar con la vista: no-visible o Universo Lejano. Es decir las estrellas, los truenos, los rayos, las nubes, etc. aparecen como agentes atmosféricos, como númenes sagrados de una Potencia que se ubica en el interior del Universo. El cielo inmediato, el visible, quizás fue percibido como pequeñas extensiones-manifestaciones de la Potencia Masculina.

Pero, al ver que en los textos existía la posibilidad de descifrar que el *hanan pacha* no era una región mono-nuclear, nos preguntamos si existió alguna división más. Algunos pueblos andinos comprenden una división plural del plano celeste, como en la región de Colombia. Pero la peculiaridad básica que contradecía el análisis que estábamos realizando es que el pueblo andino regía su vida, y su muerte, teniendo en cuenta la observación del mapa celestial. De igual forma, en el Continente Americano existen otros pueblos que poseen una percepción del cosmos mucho más compleja, y esta característica nos sugirió la idea de buscar alguna información que se hubiese pasado por alto hasta el momento. Por ejemplo, en la cosmovisión mesoamericana existía una segmentación por la cual el cielo se dividía en trece separaciones, y el inframundo en nueve¹⁵⁴. De alguna manera el panorama que hasta el momento hemos trazado es revelador, pero ¿existiría otra segmentación del cielo en la cosmovisión andina?. Por el momento, comprendemos dos zonas claramente diferenciadas, un universo lejano y otro cercano.

El cronista Pedro Cieza de León anotó la siguiente información sobre el cielo: “... En cosas naturales alcanzaron mucho estos indios, así en el movimiento del sol como en el de la luna; y algunos indios decían había cuatro cielos grandes y todos afirman que el asiento y silla del gran Dios Hacedor del

¹⁵⁴ Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002.

mundo es en los cielos” (Cieza de León, Pedro; 2000:96). En el texto Cieza de León ha elogiado los conocimientos del pueblo inca, para informar de las concepciones indígenas que tenía. Así, primero se habla del conocimiento que tenían los nativos sobre el firmamento, para después introducir la percepción del *hanan pacha* dividido éste en *cuatro cielos grandes*.

En los escritos de Huamán Poma de Ayala también hallamos otro dato muy interesante al respecto. Éste escribió lo siguiente: “que el dicho inga no tubo tierra ni pueblo que aya parecido ni aver parecido padre ni casta. Dizen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comensó a servir y tratar a los demonios. Y aci que como puede hazer hijo del sol y la luna de treze grados del cielo questa en lo mas alto del cielo es mentira y no le venía por derecho de Dios ni de la justicia...” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:75). Según el cronista se entiende que el grado trece del cielo era el más elevado, donde habitaban el Sol y la Luna. En definitiva, lo que nos interesa de este texto es que el autor de la obra parece introducir una división del cielo, o al menos una ordenación, en este caso segmentado en trece, donde habitan los astros.

Hernando de Santillan escribió lo siguiente sobre el cielo andino: “... lo que comúnmente creían y tenían por fe es que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían descanso; y que el que era muerto por justicia o hurtaba, o hacía pecados, cuando se moría iba al cielo, donde hay fuego, y allí pagaban por ellos...” (Santillán, Hernando de; 1968: 32).

En el diccionario de Glauco Torres Fernández de Córdoba hemos hallado los siguientes datos sobre la segmentación del cielo:

“... hizo en un instante el Sol, i el Día; el cual mandó que con su veloz movimiento rodeáse i diese vuelta a todo el Mundo. Luego hizo la Luna, planetas y Estrellas, que están en el Octavo Cielo, i firmamento. Mas porque podría alguno preguntar, cuando crió este Viracocha la Tierra i Gente, que vivía en aquella oscuridad, i la que salió con él de la Laguna. Dicen los Indios, que antes de eso había salido de la Laguna el Contice Viracocha, i entonces crió el Cielo, i la Tierra, dejándola sin Sol, i sin Luz, que alumbrase, i hizo á los que con él salieron, i la Gente que en aquella sazón había, la cual hizo cierto desercicio al Viracocha; por esta causa salió enojado esta voz postrera...”(citado en Torres, C., William; 2000:8).

Opinamos que existe la posibilidad de que el *hanan pacha* fuese concebido, entre las poblaciones prehispánicas, al menos en dos magnitudes, la cercana y la lejana, y probable, además, segmentado en varias estratificaciones. El cronista Pedro Cieza de León habla de cuatro regiones, Huamán Poma de Ayala de trece regiones, Hernando de Santillán habla de una zona del cielo destinada para los difuntos que habían cometido algún delito, y Fernández de Córdoba escribe sobre, al menos, ocho divisiones. Es decir, posiblemente existió una percepción plural del *hanan pacha*, entendida como una región estratificada. En todas estas divisiones los cronistas han ubicado al gran Ordenador, al Sol, la Luna, las estrellas y demás formas o númenes de índole celestial. Por el momento, no tenemos más información sobre esta división, pero opinamos que expande la percepción que se tenía hasta el momento sobre el cielo andino. Éste, posiblemente, fuese concebido dividido en varios estratos, o al menos no se componía de la imagen mono-nuclear que hemos considerado hasta el momento.

En este punto de la investigación hemos creído conveniente continuar con el análisis del cielo andino examinando las divinidades que han sido relacionadas con este plano del cosmos. Entender sus cualidades sustanciales y tener, así, alguna característica más de este plano.

Antes de comenzar la explicación de cada deidad realizaremos una introducción de cómo entendemos el panteón andino en general. El investigador Segundo Moreno ha escrito lo siguiente sobre el tema:

“Es posible afirmar que el panteón superior andino no se componía de “dioses” y que podría ser descrito como un conjunto divino englobador, constituido por infinidad de aspectos individuales que podían combinarse y permutarse en un número indefinido de formas, entendidas como subconjuntos o grupos de aspectos. El Estado inca concedía gran importancia a tres subconjuntos del dios del firmamento: un organizador o demiurgo, Viracocha Pachayachachic; el dios sol, Inti y el trueno o dios del tiempo denominado Illapa” (Moreno Yáñez, Segundo; 1996; 257)

El autor, como se puede apreciar, destaca el aspecto plural del panteón. Si bien, pensamos que el panteón centro-andino es un acopio compuesto por diferentes formas de aspectos afines, pero no iguales. Estas características-potencias se pueden combinar infinitamente, creando, así, un complejo mapa conceptual de las formas sagradas. Distinguir los dos principios que sostienen el equilibrio cósmico es ir ordenando el cosmos de manera inversa a lo creado-

ordenado por el “Ordenador”. Dentro de los límites que tenemos, intentaremos clasificar y ordenar según estas pautas. El análisis se presenta dificultoso, pues la cosmovisión centro-andina fue reducida en gran parte con la evangelización. De esta manera las deidades se caracterizaron bajo los parámetros del catolicismo, cuando el complejo ordenamiento pre-hispánico fue sustituido por una forma menos elaborada, de la que se había gestado a lo largo de milenios en los Andes.

La complejidad que supone el análisis de las deidades fue descrita en la colonia por Juan de Betanzos, que al respecto observó que : “...como dijese una veces que era el sol, y a otros en otras partes decí que era la luna, y a otros que era su Dios y Hacedor, e a otros que era su lumbre que los calentaba y alumbraba, e que ansí lo verían en los volcanes de Arequipa; en otras partes decía que era el Señor que había dado el ser al mundo, y que se llamaba Pachacama, que dice Dador de ser al mundo...” (Betanzos, Juan; 1968:31). En general es complicada una división con resultados óptimos pues, las crónicas se presentan de manera confusa. Por ejemplo, Diego de Mendoza escribió lo siguiente: “...los mas adoraban al sol, y Luna, mas cada uno tiene en los campos su especial ídolo, y mochadero...y así en común a nadie adoran, y en particular son idólatras grandes...” (Mendoza, Diego; 1664, cap.XIII:fol.81.B.N.M). Se entiende que la confusión que provocaban las creencias indígenas en las poblaciones extranjeras estimulaba estos comentarios, que pudieron, además, influir en los perfiles que tenía la cosmovisión prehispánica.

Para empezar el análisis, nos hemos fijado que las divinidades situadas en el *hanan pacha* se caracterizan por vincularse con los poderes sobrenaturales de carácter masculino, relacionados con el fuego celeste, el rayo, los truenos y relámpagos; con aquellas hierofanías surgidas en la atmósfera. Dentro de estas formas celestes destacamos la información del cronista Bernabé Cobo, el cual escribe que: “...debajo del trueno, o como adherentes a él adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de viento...” (Cobo, Bernabé; 1956:160). Para algunos investigadores estos son dioses de la fertilidad, (la lluvia, los mantenimientos, el aire) porque personifican las fuerzas sobrenaturales que garantizan la subsistencia del hombre (Girard, Raphael; Tomo IV, 1976: 2175).

Dentro de este análisis dejamos dioses de gran importancia, como *Pachacamac*, porque pensamos son aspectos bifocales-antagónicos de la misma divinidad, pero en otros planos del universo, como hemos indicado en el capítulo anterior. *Pachacamac* está relacionado, a nuestro parecer, con las fuerzas tónicas de la tierra. Aclaremos este método divisorio porque algunos autores podían pensar que es equívoco, así, nuestra base no es la división, por ejemplo, en dioses mayores o menores, sino en las cualidades que éstos tienen y el medio en el que las desarrollan. Entre otras muchas razones hemos elegido este método porque es similar al utilizado por el “Hacedor-Ordenador” para realizar la taxonomía existente (Ávila, Francisco de; 1975: 26-301). Y porque tanto en los textos como en el pensamiento de las comunidades andinas se aprecia que la naturaleza fue la madre empírica del conocimiento y clasificación de la cosmovisión, entre otros muchos factores. Comprendimos que entender el medio en el cual los seres, o las potencias sobrenaturales, desarrollaban sus hábitos o funciones, era conocer el ordenamiento primero narrado en los mitos, saber la segmentación del universo por categorías y sustancias. Aunque, la complejidad la hallamos, además, en tener en cuenta que el universo, lo creado, era percibido como una entidad con vida, con transformaciones o movimientos que provocaban el desplazamiento de los seres y las potencias en los diferentes planos. De esta manera una divinidad, o un ser, se ubica en un determinado plano, pero, no es una forma inamovible, sino en constante transformación. Por lo tanto, observamos que teníamos que destacar la complejidad de las formas de la cosmovisión andina, que fluyen y se filtran en el universo.

En el ámbito celestial las divinidades dominan el cielo inmediato, la atmósfera y sus fenómenos. El investigador Federico Kauffman considera que existió una deidad suprema en el panteón andino, y escribió lo siguiente: “... la permanencia de una misma imagen esencial de la deidad suprema, que en el transcurso de los milenios sólo experimentó modificaciones formales de segundo orden...es el Dios del agua andino...” (Kauffman, Federico; 2002, tomo I: 23). El investigador basa su tesis en el entorno áspero y seco de los andes, y añade que éste carece de tierras fértiles. Esta carencia se demandaba, al igual

que la lluvia, a las deidades. Así; explica el autor; los dioses supremos son los del sustento, los que proporcionan las lluvias.

Como hemos indicado, las formas de la naturaleza, tanto las manifestaciones de los dominios celestes, como de los dominios inframundanos, son muestras del poder del Hacedor-Ordenador, son hierofanías de las fuerzas antagónicas que rigen el ordenamiento actual. El cronista Bernabé Cobo observó que las estrellas eran tenidas como arquetipos de los seres de la tierra. “...la adoración de las estrellas procedió de quella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había un Criador señalado...de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas.” (Cobo, Bernabé; 1956:159). Cada estrella velaba por los seres que tenía bajo su tutela. Por ejemplo, los pastores adoraban a Lira, *Urcuchillay*, en el que veían un carnero de muchos colores que les ayudaba en la prosperidad y aumento del rebaño. También adoraban a *Catachillay*, y a otra estrella que hay junto a ella menor, pues veían un carnero y su hijo. En las montañas, y en la zona de yungas, adoraban a *Chuquichinchay*, que protegía al “tigre”, al oso, y al león, y a los viajeros que tenían que pasar por tierras frías y de intenso bosque. La estrella *Machay* velaba por la conservación de las culebras, serpientes y víboras, “... de cada especie de animales conocían una estrella en el cielo...” (Cobo, Bernabé; 1956:160).

La información analizada nos indica que, quizás, las manifestaciones, el poder del cielo, se relacionaban con un animal, que a su vez, velaba, como ser arquetípico, de las formas ubicadas en el *Kay Pacha*. Pero, las estrellas velan tanto al bueno como al malo, por ejemplo, en el diccionario de Fray Diego González de Holguín hallamos la siguiente definición: *Mirccuni*, traducido como “comer a su padre o madre que por ser peccado estupendo le dieron vocablo propio, y en el cielo vieron una estrella contraria a este peccado y que influye contra los que lo hazen, que llaman *Maman mirccuc cuyllur*, que dize Estrella de los que comen a su padre o madre” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 169)

No sólo se albergaban en el cielo las estrellas que velaban como formas arquetípicas de los seres del *Kay pacha*, sino que además, creemos que el

cielo era el destino de ciertos individuos. Este rasgo lo veremos cuando analicemos el capítulo sobre el *Hurin pacha* y el viaje del difunto. De esta manera encontramos estrellas que se opinaba ostentaban cierta afinidad con animales que poblaban el plano terrestre, y que además eran sus custodios, estrellas que se pensaban eran antepasados, estrellas que se relacionan con determinados difuntos, seres “elegidos”, y quizás, otras características de estrellas que desconocemos. Pero, en cualquier caso los datos analizados nos informan de que el cielo, y sus seres o manifestaciones, se comprendieron como potencias que custodiaban el *kay pacha*.

Cualquier manifestación natural es sustento de los seres que ordenó el “Hacedor”. Por ejemplo, las manifestaciones meteorológicas son representaciones sagradas, divinidades que sustentan lo creado, parte divina del germen creador. El hombre se adaptó a su territorio porque pertenece a éste, la divinidad le suministró las pautas para explotarlo: acequias, andenes, pozos, canales, etc. Y la *Pachamama*, u otra divinidad según la fuente consultada, se sacrificó para alimentar a las poblaciones.

Blithz Lozada Pereira entiende que el concepto de divinidad en los Andes trasciende cualquier límite conceptual “...adquiriendo una fisonomía ambigua, ocupando varios espacios y provocando en los hombres y la comunidad efectos contrarios” (Lozada Pereira, Blithz; 2003: 10). Además, cada deidad incluye configuraciones opuestas, así, *Tunupa* o *Viracocha* son “términos complejos” que incluyen oposiciones de creación y conservación (Lozada Pereira, Blithz; 2003: 10). La investigadora diferencia dos formas de deidades, por un lado se hallarían aquellas que corresponden a la “configuración meteorológica”, donde se ubican las deidades asociadas a lo de “arriba”, el exterior, lo atmosférico, el movimiento inyectivo, el agua y la fecundidad. Por otro lado, opina la “configuración uterina” que es aquella que representa los poderes de las deidades asociadas a lo de adentro, lo de abajo, lo ctónico, el movimiento eyectivo, la oquedad, la luz y el agua vinculada a la producción (Lozada Pereira, Blithz; 2003:15).

Rafael Larco opinó que no existía una jerarquía entre las divinidades andinas, sino un culto, extendido por todos los pueblos del antiguo Perú, hacia el dios felino antropomorfo, así, “...en el templo de Pachacamac residía el gran Dios Pachacamac, que no es otro que Viracocha, y que el ídolo que se

encontró en ese templo es la divinidad felino antropomorfa” (Larco, Rafael; 1966:234). Posteriormente el Dios de los Varas de Chavín fue asimilado por la cultura de *Tiahuanacu*. Carlos Ponce sugirió que los templos monumentos “adoptaron” la iconografía “típica”, en *Tiahuanacu*, pues originalmente no tenían la imagen del Dios de los Báculos, y fueron renovados, hacia el Horizonte Medio, con fachadas y esculturas repletas de esta figura (citado en Davies, Nigel; 1999:63).

De la región de Huancavelica se demandaba obsidiana para hacer cuchillos en Chavín y Cupisnique, llegando hasta el sur de la costa, donde tomaron contacto, los de la región de Huancavelica, con el Dios de las Varas, que Luis Guillermo Lumbreras asocia al algodón. El investigador comprende que el Dios de las Varas es un una deidad sureña (Lumbreras, Luis Guillermo; 1999:235 y sig.).

Para Julio Tello en el arte mochica se aprecian representaciones del dios felino portador de lluvia, granizo, trueno, rayo y fertilidad, en última instancia representa una manifestación de *Viracocha*, como ha señalado el investigador Federico Kauffman (Kauffman, Federico; 2002, tomoV: 744). Además, como vimos en el texto de *Huaro chirí, Pariacaca* dona en representación de su persona, un gato (Kaulicke, Peter; 2001:348). Imbelloni y Kauffman estiman la importancia del felino en la figura del *Qhoa, titi* (Kauffman, Federico; 2002, tomoV: 747).

Walter Alva opinó que el Dios de los Báculos se extendió desde la costa norte de Perú, hacia la costa sur y de allí subió al altiplano, donde se manifiesta en la cerámica de *Pukara, Tiahuanacu* o *Huari* (según Kaulicke, Peter; 2001:299).

De todos estos rastreos culturales se puede afirmar que el felino¹⁵⁵ se hace patente desde las primeras manifestaciones materiales de la cultura andina. Éste es un animal que hace referencia tanto al mundo celeste como al inframundo, por lo tanto no es de extrañar, opinamos, que fuese una

¹⁵⁵ No podemos asegurar con certeza el felino al cual se refieren los textos, las cerámicas, etc. Por este motivo hemos generalizado con la palabra felino. Esta metodología puede parecer poco específica, pero, preferimos decir felino que no hacer referencia a un animal que no es correcto. Por ejemplo, en Mesoamérica deben distinguirse el jaguar del puma, que son contrastantes, quizás opuestos entre sí. El puma es un animal solar, mientras que el jaguar es un animal terrestre. En este caso no se puede generalizar. Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002

representación animal de los poderes de la divinidad creadora, ya que el felino, el felino mítico, al igual que *Viracocha*, podía trasladarse por los diferentes planos del cosmos. Hemos considerado la idea de que el felino fuese una manifestación de las potencias sagradas del cosmos, con cualidades bipolares que le caracterizan como un animal de gran contenido sobrenatural. Éste representa tanto el agua como la oscuridad, principios de lo creado.

El Ordenador suele aparecer en los textos como el dador de vida, de *camac* o impulso vital. En el texto de la Doctrina Cristiana, que se realizó para el Concilio provincial celebrado en Lima en 1583, situado en la Biblioteca Nacional de Madrid, observamos la siguiente cita, "...Ruraqueman, es el Criador, adviertase que en el Creador se puso ruraque, que es Hacedor, y no camaquen. Lo uno porque es equivalente a camaque o camac que también significa el alma, y podría entender el indio que Dios es alma del mundo, lo cual es inconveniente grande." (Lima R/ 39016:77r, B.N.M). Esta explicación nos ha hecho pensar si el texto se refiere a una adaptación de las doctrinas causada por la evangelización, para evitar, así, confusiones y simplificar el pensamiento nativo sobre el concepto de *camac* y su origen. Pero también hemos evaluado la posibilidad de que para las creencias prehispánicas el Criador, ubicado en el *Hanan Pacha*, fuese el encargado de otorgar sustancia celeste, *camac*, percepción ésta que se adapta a la tesis planteada en el capítulo sobre el *Kay pacha*.

Los investigadores Federico Kauffman, Pierre Duviols, María Rostworowski y Henrique Urbano opinan que el mito de *Viracocha* fue manipulado para catequizar a las poblaciones. En extensión nosotros opinamos que la cosmovisión andina fue reducida y reelaborada por los párrocos de indios para adoctrinar a las poblaciones mediante similitudes elaboradas artificialmente.

Existen numerosas hipótesis sobre la identificación de la deidad, o deidades "supremas". Para el investigador F. Kauffman, por ejemplo, *Viracocha* es lo mismo que *Illapa* o *Inti-Illapa*, es una de las representaciones del Dios del Agua (Kauffman, Federico; 2002, tomoV: 747) Si bien se puede afirmar que *Viracocha* responde a la denominación de un héroe cultural, cuyo trasfondo aparece en la capa celeste como el Sol, opinamos que estas divinidades son dos formas sinónimas de un mismo concepto. Hallamos similitud entre *Illapa*,

Inti, y *Viracocha* porque son númenes, formas sagradas de la región celeste, pero entendemos que son hierofanías diferentes de un mismo germen creador. Por lo tanto, son entidades celestes, pero representan perfiles diferentes en la cosmovisión. Por ejemplo, el Sol no produce la lluvia, mientras que *Illapa* sí; pero *Inti* marcó el comienzo, el renacer de un nuevo periodo. Quizás esa deidad Suprema no es sólo el Dios del agua, sino que podría existir una diferencia entre los fenómenos atmosféricos, como fraccionamientos de la Potencia Primera, pues disfrutaban de poder sobre los fenómenos diurnos, identificados éstos, a su vez, con diferentes deidades: *Illapa*, *Inti*, felino volador, etc. Y una potencia que habita el Universo Lejano. De esta manera todos los fenómenos del cielo visible se podrían identificar como uno solo. F. Kauffman opina que *Illapa* es el Dios Agua, también *Yaro*, *Libiach*, *Catequil*, *Paricaca*, *Chuquilla*, *Tunupa*, *Viracocha*, *Pachacamac*, *Inti*. Pero esta división habría que matizarla, pues, si bien los fenómenos atmosféricos responden a una misma ubicación, *hanan*, algunos de éstos tienen connotaciones femeninas, como muestra el Cosmograma de Juan de Santa Cruz. En éste se aprecia que el granizo, por ejemplo, lo ubicó el autor en el “lado femenino”, siendo expulsado por la boca del felino. Posiblemente, como hemos indicado, ciertos fenómenos atmosféricos tengan su origen en el inframundo. Es decir, las nubes, la lluvia, el granizo, son productos inframundanos, por eso en el Cosmograma aparecen en el lado femenino, pero al trasladarse por el espacio se masculinizan.

El felino se identificaría con las manadas de *supay*, pues es un animal silvestre, que se ubica en la montaña, y que escapa por los aires. Pero, si analizamos el rayo, el sol o cualquier otro fenómeno caracterizado con atributos *hanan*, observaremos que también posee atributos femeninos. Por ejemplo, el sol se transforma, pierde potencia celeste, y se introduce en el inframundo por el *contisuyu*; el rayo desciende de las capas celestes para introducirse en el *hurin pacha*. Se podría interpretar que, si bien el cosmos fue segmentado bajo unas formas y leyes determinadas, éste a su vez responde a una determinación genética que caracteriza las divisiones como potencias vivas, sagradas y andróginas. De esta manera podemos ubicar a los dioses como formas femeninas o masculinas, por ejemplo, pero no podemos afirmar que estén compuestos de una esencia mono-formal, sino de formas cambiantes y ambiguas: ejemplo es el arco iris. Es decir, una deidad no se la puede definir

con unos parámetros milimétricos y exactos, sino como una entidad que tiene rasgos característicos, al igual que el universo. De esta manera podemos entender por qué las deidades tienen varios aspectos: el sol joven, el sol maduro y el sol viejo.

En el capítulo trece de *Dioses y Hombres de Huarochirí* hemos hallado una narración en la que *Pariacaca* y *Chaupiñamca* se presentan como hijos de el Sol y de *Hananmacla*, la Luna (Ávila, Francisco de; 1975:70). De esta manera se concebía, además, que tanto *Pariacaca*, *Cuniraya*, *Viracocha* y *Chaupiñamca*, son, en última instancia las manifestaciones terrenales del Sol y de la Luna, como se aprecia a lo largo de todo el mito. Así se entendería que las formas que existen en el Universo centro-andino se transforman y adaptan según los planos en los cuales se ubican, a sus caracteres primigenios. De esta manera, en el plano celestial se ubican las formas primigenias de existencia de forma etérea, ya que, como explican las crónicas, el cuerpo es demasiado pesado, solo se eleva la “energía”, primigenia, masculina, el fluido, ígneo (Ávila, Francisco de; 1975:119). Por otro lado, en el plano terrestre se presenta la energía de forma material; en el plano intermedio se manifiesta con diferentes niveles de fluidos y equilibrios sagrados. Esta idea defiende que los seres se componen de diferentes ánimas. Nos hallamos ante un constante movimiento que muestra la hierofanía de la creación, los pasos de *Viracocha*, o cualquier otra apelación del ordenador. Es una constante metamorfosis del universo.

En párrafos siguientes analizaremos con detenimiento las características de las deidades ubicadas en el *hanan pacha*; según las nominaciones encontradas en las fuentes coloniales.

II.2.1 Illapa

Es una deidad que fue adorada, principalmente, en la Sierra Sur, en la costa se le denominó *Chuquilla*, y *Libiac* en la sierra norte-central (Rostworowski, María; 1983). Polo de Ondegardo anotó que era la divinidad celeste por excelencia, y escribió lo siguiente: “fingiendo que es un hombre, que está en el cielo con una honda, y una porra, y que esta en su mano el llover, y granizar, y tronar...y pertenece a la región del aire...” (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.I, fol.8) Por igual, José de

Arriaga anotó en sus escritos que *Illapa* era el señor y criador de la lluvia (Arriaga, P.José; 1968:274).

Los rayos del cielo, observó Cristóbal de Molina, los llamaban *Acapana* y los temían y *mochaban*. Las ofrendas que se utilizaban en sus sacrificios fueron las plumas de quechuas, relacionadas como vimos con el agua (Kauffman, Federico; 2002, tomo. I: 143 y sig.). Éstas eran quemadas, y su ceniza la soplaban hacia el rayo; las plumas mayores se ponían en las flechas. También, es una deidad que el cronista asocia a los torbellinos, y pensaban, señaló, que eran mensajeros de los males (Albornoz, Cristóbal de; 1989:166).

En el diccionario de Jesús Lara aparece la siguiente definición: *Chaupichurin Illapa*: “Rayo hijo medianero. El dios del centro en la trinidad del Rayo” (Lara, Jesús; 1971:79). Éste es uno de los tres aspectos que poseen casi todas las divinidades celestes. De igual forma, bajo tres nombres, o aspectos caracteriza Bernabé Cobo al trueno. Así, advierte *Chuquilla*, como resplandor de oro, *catuilla*, e *intiilla* (Cobo, Bernabé; 1956:160). Huamán Poma de Ayala anotó que tres personas formaban el rayo: *Yayan yllapa*, el padre que hace sufrir al hombre; *chauoi Churin yllapa*, su hijo medio, el que tiene compasión de los hombres; y *sullca churin yllapa*, hijo menor del rayo, el que da vida y comida para el bien de la comunidad (Poma De Ayala, Felipe Huamán;1987:52)

Además, *Illapa* tenía tres estatuas como el sol, pues tres son los aspectos de las divinidades celestes, como tres son las divisiones del cosmos. Así, en cada una de las fases que se divide éste, por medio del cómputo temporal que marca el ritmo del universo, estas deidades adquieren características diferentes. El sol, por ejemplo, es el *Apu inti*, cuando sale del inframundo cargado de energía renovada; es el *Churin inti*, cuando alcanza el mediodía, y es *Punchao* cuando regresa hacia el inframundo cargado de energía fría, de poderes inframundanos.

El templo del trueno se hallaba en el barrio de *Totocacha*, en Cuzco, ubicado en la zona *Hanan* de Cuzco, en la zona designada a los poderes y deidades celestiales; al culto de las potencias sagradas que dominan la atmósfera y el movimiento del cosmos.

II.2.2 *Inti*

La deidad *Inti* fue el símbolo del orden, del movimiento constante y regular, de calor y luz, en última instancia, éste fue el regulador del tiempo. Según las informaciones que hemos hallado en un manuscrito, de la Biblioteca Nacional de Madrid, de F. Bernado de Cárdenas, la deidad se concebía como el "...padre material de la luz..." (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.43.v.Mss.2450, B.N.M)

En los mitos se observa que el Sol funda el tiempo y el espacio dando sentido al universo. La identificación del inca con el sol, se apoyaba en el concepto de renovación. De esta forma se entendía que el imperio incaico renacía con cada nuevo Inca. Todo cambio de estado hacía retroceder a la historia hasta los oscuros comienzos, pues, el poder no fue un objeto de transferencia, opinó H. Favre, sino de conquista (Favre, Henri; 1975:60).

El Sol, a su vez, nos muestra la geometría del mundo, según las esquinas por donde sale y se pone éste, con un punto de encuentro, el cenit: eje central del universo. Entendemos su recorrido como una hierofanía de la vida, el sol nace y muere, su poder de transformación, de regeneración energética, fue la inspiración del poderío incaico, que le nombró suprema deidad, y padre del linaje real.

Además, es uno de los pilares de las formas básicas de la cosmovisión, pues, a través de la observación del astro, durante milenios, las poblaciones hallaban los periodos que ofrecían sus alimentos.

En los mitos se ha destacado el papel del astro; gracias a él ocurrió el nacimiento de la época actual, así, la primera salida heliaca fue el principio de la vida humana ordenada. Éste hace germinar y crecer las plantas, padre de la comunidad, su acción es indispensable para el mantenimiento de ésta.

Fue adquirido por los incas como origen y emblema de éstos. El inca era hijo de *Inti*, lo percibían como el "...dios Hacedor que el sol cuyo asiento es el cielo." (Cieza de León, Pedro; 2001:214-215). Por esta causa, entendemos, que en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, el padre Vicente de Valverde adjudique la idea de que entre los indígenas el Sol era el Criador (Valverde, Fray Vicente de; Mss 3216. B.N.M) Además, éste es un texto de comienzos de la conquista, y el padre Vicente de Valverde se halla ante una

cultura nueva y extraña, la inca, que veneraba a *Inti* como la deidad protectora del *Tahuantinsuyu*.

En los mitos se advierte que tanto el Sol como la Luna faltan en una primera fase de la creación. Si bien, la idea principal que se propone es que éstos representaban los marcadores del tiempo presente, por lo tanto, su aparición representa el punto de partida. Son la estructura propia del cielo. Así, *Inti* sale del inframundo por el este, en su recorrido llega al cenit, relacionado con el norte, y muere tragado por las aguas del oeste. De esta manera se entendía que *Inti* marcaba un eje de vida, y un eje geográfico: este-oeste; mientras que el Hacedor había marcado un eje sagrado sur-norte. (Reacuérdesse la persecución de *Cavillaca*-Luna por *Cuniraya*-Sol en el texto de *Huarochirí* de Francisco de Ávila; 1975:33).

La ausencia de *Inti* fue muy temida, pues implicaba la muerte del astro, y la consecuente oscuridad; el fin de la humanidad del tiempo presente. Además, se entendía que era el patrón de la salud de las comunidades, a diferencia de la Luna que es la patrona de la enfermedad. Se hallan, por lo tanto, numerosos documentos donde se narra la percepción que tenían las comunidades, a la llegada de los españoles, sobre los eclipses, como catástrofes muy temidas. En la región de Tuysuri, Tinquipaya, narra la maestra Patricia Fuertes que antiguamente cuando había un eclipse de luna, se pegaba a las mujeres, y cuando había un eclipse de sol, se pegaba a los hombres. Ésta es la explicación que nos dio: "...los abuelitos dicen que cuando hay eclipse que los gallos empezaban a cantar, y cuando había de sol castigaban a los varones, cuando había eclipse de luna castigaban a las mamás, para que la luna no se muera, para que la reacciona, luna es la mujer, y el sol es el hombre..." (Trabajo de campo, Tuysuri, Bolivia, 2006)

Como hemos indicado, el sol manifiesta tres aspectos: es *Apu Inti*, entendido éste como "Señor Sol", perteneciente al solsticio de diciembre. *Churi Inti*, "Hijo Sol", relacionado con el inicio del año, y con el solsticio junio. *Inti Guaqui*, "Hermano Sol,", Señor de los días. El investigador Silverman- Proust entiende que el motivo del rombo en los tejidos de Quero, departamento de Cuzco, representa el Sol en sus cuatro complejidades: *Inti Lloqsimushan* o sol

del amanecer, *Inti Chinkapushan*, sol del atardecer, *Hatun Inti*, sol del mediodía e *Inti Cocha* o sol de medianoche (Gisbert, Teresa; 2006:246).

El sol, si bien fue una deidad muy adorada, relacionada con la salud, el bienestar y la sabiduría, tenía un aspecto relacionada con el *hurin pacha*, que le caracterizaba como una deidad temida. Analizando las acepciones que posee el diccionario de Jesús Lara se encuentra la siguiente definición: *Wach'iruphay*: “rayo del sol”, y *Wach'i*: “arco, saeta, dardo, y aguijón de los insectos que pican” (Lara, Jesús; 1971:304). Se advierte la posibilidad de entender que *Inti*, cuando salía del inframundo, se percibía cargado de poder terrestre, y sus rayos se asemejaban a flechas, dardos o aguijones de ciertos animales. Se distingue, posiblemente, una relación directa entre los animales que pican, peligrosos, con cierto vínculo con el Inframundo, y las flechas hirientes de *Inti*; posiblemente cuando salía del Inframundo. Lamentablemente no tenemos alguna cita más que nos ayude a distinguir si la luz, en general, era relacionada con dardos, o si, por el contrario, era ese único momento en el cual se percibía que los rayos de *Inti* podían herir.

En el diccionario de Jesús Lara está la siguiente información sobre el Sol: *wasichakuy*: “Construir una casa propia. Rodearse de halo el sol y la luna” (Lara, Jesús; 1971:315). Hemos concebido la idea de que la aureola, o halo, que poseía *Inti* se podría haber entendido como la casa de éste. La forma de concebir la “casa” de *Inti*, o de *Quilla*, es de suma importancia, pues se detecta la idea de que tanto el cerco de *Inti* y *Quilla*, como la placenta o como el huevo, fueron formas que se idearon como el germen protector de la vida. Es decir, como el habitáculo de la divinidad.

La morada principal en el plano terrestre, de la deidad, se ubicaba en Cuzco, en el *Coricancha*, todo lo que allí se albergaba pertenecía al sol. Reginaldo de Lizárraga escribió lo siguiente sobre el tema: “... la huerta de nuestra casa era la Huerta del Sol, y la tierra della dicen fue traída en hombros de indios del valle de Chíncha, por muy buena...” (Lizárraga, Reginaldo de; 2002: 170).

II.2.3 Chasca

A través de las crónicas hemos advertido la idea de que *Chasca*, o Venus, fue entendida como una estrella que presentaba, al menos, dos manifestaciones: estrella de la mañana y estrella del atardecer. Fue adorada, además, porque presentaba al sol, y algunos ciclos estacionales. Por lo general, en las informaciones suele aparecer con mayor frecuencia su manifestación matutina. Sobre el tema hemos hallado la siguiente información: *Chasca coyllur*: “*lucero i pacari coyllur*” (Lima R/ 39016:76r, B.N.M). La definición tiene dos vocablos, *coyllur*, que es estrella, y *pacari*, que es comienzo, principio o nacimiento (González Holguín, Fray Diego; 2007:183)

Como aparece relacionado el astro con el acompañamiento del Sol, y con algunas formas de predecir ciertos acontecimientos atmosféricos, hemos creído conveniente apreciar algunos rasgos de *Chasca* en relación con el *Hanan Pacha*.

El cronista Blas Valera escribió sobre Chasca que “y por la estrella no se entiende la de la noche sino la de la mañana, que es el lucero llamado Chasca, y ayunaban desde el día antes hasta que aquella estrella no parecía con la presencia del sol; y entoces comían su comida ordinaria, no carne de perros, como Polo quiere significar, sino de venados y pájaros y corderos” (Valera, Blas; 1956:10).

En los párrafos anteriores Blas Valera hace mención a la estrella de la mañana, no de la noche; además añade que esperan hasta que la estrella no aparecía¹⁵⁶, quizás porque solía aparecer junto a la presencia del sol. Se desprende, de tal información, que la estrella acompañaba al sol en unos periodos y en otros no. Los dos periodos eran observados y computarizados ritualmente. Venus es un planeta interior ubicado entre la Tierra y el sol, y posee periodos de invisibilidad. Los mayores extremos norte y sur de éste coinciden, prácticamente, con el principio y fin de la temporada de lluvias (Bricker, V.y Harvey Bricker; 1996:192-205).

El periodo sinódico de Venus se puede dividir en cuatro partes: doscientos treinta y seis días de visibilidad, en el este como estrella matutina, y noventa días de paso tras el sol o conjunción superior. Doscientos cincuenta

¹⁵⁶ Es decir, no era visible, mas que desaparecía.

días de aparición por el oeste, como estrella vespertina y ocho días de paso no visible entre la tierra y el sol, conjunción inferior (Bricker, V.y Harvey Bricker; 1996:192-205). Comprendemos que estas exposiciones de *Chasca* dividen sus manifestaciones bajo dos segmentaciones conocidas: *hurin-hanan*. De esta manera, quizás, una de las apariciones estaba íntimamente relacionada con los poderes celestes, como estrella matutina que acompaña al sol cargado de energía, tras salir del inframundo, relacionada, a su vez, con el este. Y la otra aparición es relacionada con la estrella vespertina y con los poderes inframundanos, con el oeste y la vejez, el declive.

Pablo José de Arriaga destacó, además, que *Chasca* tenía dos fases junto al sol y dos junto a la luna: *Pachahuarac* y *Coyahuarac* (Arriaga, Pablo José; 1968:273). De igual forma se creía, consecuentemente, que existía un lucero macho, relacionado con el sol; y un lucero hembra, relacionado con la luna. Huamán Poma de Ayala anotó las siguientes calificaciones: *Chuqui Ylla*, lucero macho, y *Chuqui Cuyllor*, lucero hembra (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 256).

II.2.4.Yacana.

Según las informaciones, recopiladas por Francisco de Ávila, *Yacana* era como la sombra de la llama que camina por el centro del cielo, que al llegar a la tierra nada por debajo de los ríos y en su cuello tiene dos ojos (Ávila Francisco de; 1975:125). Es el *camac* de las llamas (Taylor, Gerald; 1987: 520) Los investigadores coinciden en afirmar que *Yacana* es la Vía Láctea (Galindo Trejo, Jesús; 1994:233).

En la cosmovisión andina la Vía Láctea concentró un gran valor, pues, como veremos, se opinaba que ésta velaba por el bien de la comunidad, evitando un gran cataclismo de agua. Es tal la importancia que ostentó, que podemos hallar en la actualidad información sobre el dominio que mantiene *Yacana* en los cielos, como mostraremos en párrafos posteriores. Cuando realizamos el trabajo de campo en la región de Potosí, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“...los animales de arriba guardan, es una representación futura del que tiene el poder, mucho poder. Hay gente que sabe lo que va a pasar leyendo las estrellas...nuestros abuelos lo han manejado bien, conocían las estrellas, las estrellas no son así por así, saben cuando va haber

buena producción, las estrellas les indica, son pequeños... sirven para pronosticar..." (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006)

Para Gerald Taylor *Yacana* impide el diluvio bebiendo el agua, se relaciona, consecuentemente, con el equilibrio cósmico (según Lozada Pereira, Blithz; 2003:29). Esta hipótesis es la misma que sostienen los investigadores Gary Urton y Tom Zuidema¹⁵⁷, que opinan que la Vía Láctea era percibida como un río celestial que fluía desde el mar cósmico al cielo como una banda. La llama que se ve dentro contribuye, al tomar el agua, al equilibrio evitando el *Pachacuti* de la unión de todas las aguas, "... la llama desciende al horizonte y desaparece durante la estación seca y reaparece en el horizonte durante la estación lluviosa" (citado en Sherbondy, Jenette; 1992:90). Esta misma idea aparece en los escritos de Fray Martín de Murúa, pero, refiriéndose al arco iris (Murúa, Fray Martín de; 2001:41-42). Quizás, las dos entidades sagradas se percibieron como controladoras de los ciclos hidrológicos, pero cada una dominando un periodo: la Vía Láctea la noche, y el arco iris el día.

Existen multitud de alusiones a la llama, y su relación con el agua. Por ejemplo, Cristóbal de Molina anotó que en la región de Ancamarca narraban la siguiente fábula:

"... dicen que quando quiso venir el diluvio, un mes antes, los carneros que tenían mostraron gran tristeza que de día no comían y de noche estaban mirando a las estrellas, hasta tanto que el pastor que acargo los tenía les preguntó que qué avían, a lo qual le respondieron que mirase aquellas junta de estrellas las quales estaban en aquel ayuntamiento, en acuerdo de que el mundo se avía de acaver con aguas." (Molina, Cristóbal de; 1989:57).

Pensamos que la Vía Láctea pudo haber sido percibida como un lugar de paso, de origen divino, que enlazaba los mundos divino y terrestre. La Vía Láctea es percibida como un cordón umbilical cósmico, un canal entre el cielo y la tierra (Morales Pazos, Daniel; 1996:37). Para el investigador Sullivan, de igual forma, la Vía Láctea es el camino por el cual marchaban las almas de los difuntos, camino precedido por la llama y por el zorro.

¹⁵⁷ En Aveni, F., Anthony; 1997:333.

Representada como la Gran Serpiente¹⁵⁸, el gran río, el árbol del mundo, concebida la Vía Láctea de esta manera, se podría especular con la idea que ésta fuese un instrumento comunicativo.

II.2.5. Las *Pléyades*.

Al igual que el resto de las manifestaciones que aparecen en el Cosmograma de Juan de Santa Cruz Pachacuti, las *Pléyades*, advertían de los periodos que dominaban el entorno natural. Parece ser que el tamaño y la intensidad de éstas informaban de la calidad del año que se acercaba. Por ejemplo, Francisco de Ávila recopiló en sus escritos que cuando éstas aparecían de gran tamaño se percibía de la siguiente manera: “Este año vamos a tener maduración excelente de los frutos, pero cuando se presentan muy pequeñas, dicen, vamos a sufrir” (Ávila, Francisco de; 1975:125).

Se las denominaba de dos maneras, *Collca*, “depósito de alimentos”, que eran las que aparecían en el solsticio de diciembre, anunciando el invierno; y *Oncoi*, “enfermedad”, que fueron las del solsticio de verano, pues traían las lluvias (Taylor, Gerald; 1987: 520). En la costa se las denominaba *Fur* (Von Hagen, Víctor; 1966:121). En *Huamachuco* las cabrillas eran llamadas *chuchococ*, “*adoran porq.andan cerca de ataguju...*” (San Pedro, Fray Juan; 1992: 205).

En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hallamos la siguiente definición: “Cabrillas del cielo”: *Collca cuyllur, o ccapac collcca cuyllur* (González Holguín, Fray Diego; 2007:278)

La importancia que adquiere el agrupamiento estelar se debió, principalmente, a que éstas anunciaban las lluvias. Por ejemplo, los *achuar*, de Colombia, creen que éstas cuando caen provocaban las lluvias y la putrefacción de sus cadáveres hacían crecer los ríos (Descola, Philippe;

¹⁵⁸ La serpiente en el arte prehispánico muisca, de Colombia, cuando se representan dos serpientes unidas, está relacionada, según el investigador David Morales Pazos, con el agua y la Vía Láctea. Este aspecto coincide con los datos recopilados por Fray Pedro Simón durante el periodo colonial, en la misma región. Éste recopiló que *Bachue* fue la madre del pueblo muisca. Ésta surgió de la laguna de Iguaque para, tras poblar el mundo, retornar allí para convertirse en serpiente (Morales Pazos, Daniel; 1996:1y sig). Así, *Bachue*, diosa acuática, lunar, que surge de la laguna, es fertilizada por Iguaque, el sol; es de este acto sagrado, apunta el investigador, de donde provienen todos los seres, “... la unión de la energía del sol la tierra y el agua en la laguna, en la montaña sagrada, son todos los fundamentos de la existencia del universo muisca” (Morales Pazos, Daniel; 1996: 11).

1987:75) La relación de la putrefacción, la enfermedad, se aprecia también en las festividades que se realizaban durante el incanato. El mes que festejaban la fertilidad, dedicado a *Quilla*, realizaban, además, un ritual por el cual se expulsaban los males del pueblo. Además, como ha destacado G.Taylor, una de las manifestaciones de las Pléyades fue llamada *Oncoi*, “enfermedad”, y estaba relacionada con el periodo de lluvias.

Benjamín Orlave afirmaba que los Moches, yungas y agricultores chimú podían saber los cambios climáticos observando las Pléyades, principalmente, porque éstas se presentaban rodeadas de una neblina que pronosticaba irregularidades climáticas (según Ortmann, Dorothea; 2002).¹⁵⁹

Las Pléyades fueron unos marcadores astrales. Los investigadores Gary Urton y Tom Zuidema destacan dos grupos de constelaciones en la astronomía del antiguo Perú. Por un lado las Pléyades y Orión, la llama celestial con su bebé, y la Cruz del Sur. Aquéllas marcan las dos épocas de mayor interés para la comunidad: el tiempo de secas, en el solsticio de junio, y el tiempo de lluvias relacionado con el solsticio de verano, en diciembre (Citado en Lozada Pereira, Blithz; 2003:29) Además, Galindo Trejo entiende que el inicio del año fue señalado por las Pléyades en el mes junio (Galindo Trejo, Jesús; 1994:233)

II.2.6 *Illa Ticci Pachayachachic*

Sobre la designación *Illa Ticci Pachayachachic* tanto la crónica Anónima como Pablo José de Arriaga coincidían en definirle como el Dios creador del universo, a él le pertenece todo lo que existe, además, lo caracterizan como un ser invisible e incorpóreo. En la crónica Anónima hemos hallado, al respecto, la siguiente información:

“... también dijeron que el gran Illa Tecce Viracocha tenía criados invisibles, porque al invisible le habían de servir invisibles. Dijeron que estos criados fueron hechos de la nada por la mano del gran Dios Illa

¹⁵⁹ Un aspecto importante del ecosistema de la Costa Central fue la neblina y su aprovechamiento para la agricultura. Gracias a las "lomas", fenómeno que consiste en utilizar la humedad producida por la neblina baja que se concentra en los contrafuertes de la cordillera de los Andes. A su vez el sistema permitía, a estas zonas áridas, contar con una densa cobertura vegetal en los meses de junio a septiembre, que es cuando se produce este fenómeno de grandes nieblas.

Tecce, y que dellos unos permanecieron en el servicio suyu (Huaminca), soldados y criados constantes. Otros prevaricaron y se hicieron traidores enemigos, y a estos llamaron Çupay, que propiamente significa adversario maligno. Por manera que a los Huamincas adoraron como a dioses, y aun hicieron estatuas e ídolos dellos...” (Anónima; 1968:154).

A través de los textos entendemos que fue la deidad primera que establece el ordenamiento de lo creado, bajo sus bases y formas morales, de él, por lo tanto, deriva lo “bueno” y lo “malo”. Es la deidad de la cual participan todas las formas creadas, ubicada en el Universo Lejano, fuerza motora del espacio-tiempo presente. Sus características lo presentan como una deidad lejana, incorpórea, invisible. Existe la posibilidad de que fuese implorado sólo en caso de calamidades grandes, alejado éste, por lo tanto, de la vida material, de la agricultura y de la subsistencia del pueblo. Cabe la posibilidad, por lo tanto, de que estos aspectos fuesen ocupados por *Illapa*, *Inti* o la *Pachamama*. De esta manera se entendería que existe diferencia entre una deidad motora, y los númenes atmosféricos y los terrenos.

Otra de las formas que suelen acompañar en la nomenclatura al “Ordenador” es *Yachachic*. En el diccionario de Jesús Lara este aspecto está relacionado con el “preceptor, el que enseña, del verbo enseñar, yachay: conocimiento, saber, noción, noticia” (Lara, Jesús; 1971:57). Entendemos, en esta clasificación, una connotación tanto de héroe civilizador, como hacia la personificación de una deidad suprema que instauró las normas y leyes que regiría la sociedad que creaba; que enseña. Se podría especular con la idea de dos manifestaciones de un mismo concepto. Si entendemos el universo como una gran creación segmentada, y con formas en constante mutación, se podría apreciar que la cosmovisión incluía dos aspectos del mismo concepto, pero ubicados éstos en diferentes planos. De esta manera se concebiría la idea del héroe civilizador, en su plano material, pero que es, a su vez, la deidad celeste. Pero, como se apreció en las crónicas, las características y formas del héroe civilizador suelen personificar al sol, por lo tanto, sería erróneo pensar que éste es una personificación de la deidad primera. Así, hemos considerado la posibilidad de que este héroe conlleva tanto aspectos de la gran deidad, como es la creación de los rumbos del cosmos, como la caracterización en su persona de *Inti*. En todas las manifestaciones aparece como una potencia que regía el universo, como “época nueva”; gracias al movimiento del sol. Pero,

como casi todas estas informaciones, se presentan muy confusas. En las crónicas se advierte que el héroe civilizador hace alusión tanto al sol como a la deidad primera; pero, afirmar qué manifestación fue en concreto, es bastante dificultoso. Opinamos que en algunos relatos se presenta como el astro, y en otros como la gran deidad¹⁶⁰, pero, en última instancia, hace referencia a las potencias albergadas en el *hanan pacha*. Como héroe civilizador, éste fue el primero que repartió el conocimiento, “la luz”, a las poblaciones que permanecían en la oscuridad. Estas poblaciones persistían “fuera de la civilización”, sin el conocimiento necesario para poder vivir en un orden establecido, característica ésta acentuada durante el incanato, principalmente, porque a los incas, en cuanto a la doctrina incaica se comprende, se les atribuía el desarrollo de la cultura andina.

En un momento concreto, el Ordenador asumió el gobierno del cosmos, frente a las potencias de la oscuridad. La oscuridad precede al periodo de luz, relacionado con la nueva potencia dominante. Como indicó Juan de Santa Cruz, “...a media noche oyeron que los hapiñuños [seres de la noche] se desaparecieron...” (Santa Cruz Pachacuti, Juan de; 1968: 282). La deidad realiza un mundo de luz, lo ordena, y posteriormente enseña su funcionamiento a los hombres; para que éstos sepan distinguir entre su creación, la ordenada, y la fuerza antagónica que lucha por destruir lo creado, el caos, los poderes inframundanos que luchan por obtener de nuevo su posición sobre el plano terrestre.

II.2.7 *Pariacaca*

Casi todos los investigadores coinciden en afirmar *Pariacaca* es una deidad cuya ubicación se sitúa en la sierra central. Es una divinidad relacionada, como vimos, con las lluvias torrenciales (Ávila, P.José; 1975:53). El santuario de la divinidad estaba situado en un cerro nevado, *Anan Pariacaca* (Rostworowski, María; 1983). María Rostworowski opina que es númen nacido de cinco huevos, dueño de las tempestades, relacionado con las montañas

¹⁶⁰ Recuérdese la persecución de la doncella *Cavillaca* por *Cuniraya* (Ávila, P.José; 1975:32). Ésta puede ser interpretada como el recorrido del sol que nunca alcanza a la luna; los personajes proto-luna y proto-sol del investigador Alfredo López Austin, 1997. Al igual *Pariacaca* aparece como el gobernador de las direcciones del cosmos, desde las cuales manda lluvia de colores (Ávila, P.José; 1975:53).

nevadas. (Rostworowski, María; 1997:645). Esta interpretación aparece en el texto de *Huarochirí*, en el cual se especifica, como vimos, que *Paricaca* nació de cinco huevos y su relación con las lluvias torrenciales (Ávila, P.José; 1975:42).

II.2.8. Con

Con o *kun* es una deidad, según Raphael Girard, de origen chibcha-ecuadoriano, cuya personificación como Ser Supremo aparece desde el horizonte cultural antiguo hasta el incanato (Girard, Raphael; 1976, Tomo III: 1676). El investigador J. Luis Pallarés opina que en la costa designa al sol, pues deriva de *Cconi*, que significa calor (en Pallarés, J.Luis; 1996:46). De esta manera la deidad alberga la característica *hanan-calor*, que estamos analizando en la presente tesis.

II.2.9 Tunupa

En el diccionario de Jesús Lara se encuentra la siguiente información sobre la deidad *Tunupa*: *Thunupa*, *Tunapa*: “divinidad primitiva de la zona del Titicaca, sustituida con Qhön Illapa Tijsi Wiraqöcha por los Inkas y confundida por los cronistas del Coloniaje con el apóstol Santo Tomás” (Lara, Jesús; 1971:292).

Para las tribus de la familia Tupi, del Amazonas, el sol es llamado *Tupan*, como se advierte, éste es un término afín al vocablo *Tonopa*, *Tunupa* (Granda Paz, Osvaldo; 1998:125).

J.Luis Pallarés opina que el término *Tunupa* se utilizaba en las regiones de la costa y sierra sur y es una deidad anterior a *Viracocha*. Tenía poder sobre los truenos, rayos y relámpagos “... que está en su mano llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hace los nublados...” (en Pallarés, J.Luis; 1996:62). Varios investigadores coinciden en afirmar que es una deidad relacionada con el fuego, y la lluvia que fecunda la tierra. La investigadora M^a Rostworowski sitúa a la deidad con anterioridad a *Viracocha* en el área del *Collasuyu*, por lo tanto opina que es un dios sureño yuxtapuesto por *Viracocha* en el devenir religioso (Rostworowski, María; 1997:202). Arthur Demarest opina que *Tunupa* es el Dios de las Varas de *Tiahuanacu* (según Wachtel, Nathan; 2001:513).

Para William Torres el rayo era la potencia sagrada del fuego, cuyo cuerpo es una serpiente luminosa que avanza por las nubes para adentrarse en el inframundo. De igual manera es un guerrero celeste que al sacudir con su honda produce el estallido que gestaba fuego, luz y ruido. Éste en su otra mano lleva una porra con la cual producía la lluvia y el granizo. También es *Yacumama*, que da origen a los grandes ríos. *Yacumam* cuando sale del inframundo surge, como se aprecia en el mito recopilado por Luis Valcárcel, como la serpiente madre de las aguas de los ríos (Valcárcel, Luís. E; 1967: 53-57).

La deidad se representaba portando un bastón de mando, que atribuye a la deidad, como ha indicado W.Torres, el poder de la lluvia, de las formas materiales de manifestación atmosférica en general. *Tunupa*, anotó Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui, cedió su palo a Manco Capac, de esta manera le otorgó una relación directa y particular con los poderes celestes.¹⁶¹

II.2.10 *Viracocha*

El cronista Pedro Cieza de León recopiló en sus escritos que la divinidad *Ticiviracocha* fue el héroe civilizador que formó la humanidad, con rasgos similares a las descritas hasta ahora.

Sobre *Viracocha* hemos localizado la siguiente información: "...confesava este principe que el sol y las demas Guacas, esto es deidades, recibian el ser de el Viracocha, y Pachacamac, que es lo mismo..." (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.47.v.Mss.2450, B.N.M). En el texto se manifiesta que *Viracocha* y *Pachacamac* son la misma deidad, como hemos indicado en párrafos anteriores.¹⁶²

En el Archivo General de Indias, Sevilla, en las averiguaciones que mandó realizar el virrey Francisco de Toledo, destacamos estos datos sobre la deidad:

¹⁶¹ Algunos chamanes o llamadores de lluvia llevan bastones en forma de serpiente, o un hacha. Los *chachapumas* u hombres-puma de los aymarás, que son los "llamadores de la lluvia", por ejemplo, portan en las manos una cabeza y un hacha.

¹⁶² Éstas representan dos manifestaciones del ser que anima el cielo, *Viracocha*, y el inframundo, *Pachacamac*. Hasta el momento se observa que casi todas las deidades especificadas son aspectos, advocaciones, avatares de una misma deidad, pero, en tanto aspectos distintos, también deben tener alguna diferencia, deben representar facetas distintas, o al menos regionales.

“...adoraban a un Viracocha por hacedor de todas las cosas y otros como el Sol y apachacama los adoraban porque los tenían por hijos de Viracocha y por cossa muy allegada suya y a otros adoraban también por antecesores suyos propios que tenían en sus mismos cuerpos o con muertos y algunas fuentes o árboles o ríos o piedras como Guanacaure y otros cuerpos de yngas...” (Patronato-294, N6, 1571:4.A.G.I).

En la información presentada se entiende que hubo un dios, *Viracocha*, distinguido como una divinidad superior a otras deidades, o númenes. Superior o diferente a *Pachamama* o el *Sol*, pues los consideraban como hijos de *Viracocha*. Éste fue el Hacedor de las cosas, entendido como un agente movilizador que participó de la segmentación y ordenación de lo Creado. Si bien, la deidad es el Ordenador de lo establecido, existen otras formas de veneración que corresponde a cada *ayllu* o comunidad como origen y principio de ésta, como árboles, piedras, antepasados; todos originados por *Viracocha*.

*Viracocha*¹⁶³ creador, se relaciona con los primeros incas, explica Teresa Gisbert, cuya doctrina realzó el poder del sol, que lo venció (Gisbert, Teresa; 2006:179). Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui llamó a la deidad Creadora *Tonapa* o *Tarapacá* águila, *Viracochanpachayachicachan*, o *Pacchacan*, siervo o criado, *Vicchaicamayoc*, predicador, *Bicchhaycamayoc cunacuycamayoc*. Además, el autor comentó que la deidad predicó por el *Collasuyu*, en la peregrinación que realizaba dando la luz del saber a las gentes. En su viaje se enfrentó a la *huaca* femenina *Cachapucara*, y arrojó fuego sobre el ídolo. También fue capturado y trasquilado junto a la laguna de *Carapuco*, lugar del cual desapareció volando sobre su manto. Juan de Betanzos afirmaba que el creador fue *Con Ticci Viracocha* (Betanzos, Juan; 1968:9).

Casi todos los estudios coinciden en opinar que *Viracocha* suplantó a *Tunupa*, que fue una deidad anterior. M^a Rostworowski ubica a la deidad en la sierra sur de Perú, además, añade que *Pachacuted* reafirmó el culto al sol y desplazó el culto que se rendía a *Viracocha* (Rostworowski, María; 1983: 30). El investigador Pierre Duviols adjudica la figura de *Tiahuanacu*, la llamada Puerta del Sol, a la deidad *Viracocha* (Figura 10) (Duviols, Pierre; 1977:62).

¹⁶³ Los charcas adoraban al dios trino *Tanga Tanga*, relacionado con las tempestades, los rayos y los relámpagos, José de Acosta lo relaciona con el *Chuquilla* de los cuzqueños, “...es el dios que preside en la región del aire donde trueno, llueve y nieva” (en Gisbert, Teresa; 2006:216-217). Teresa Gisbert opina que es una deidad panandina, adorada como *Chuquilla* entre los incas y como *Pusicaca* entre los aimarás.

El Dios de las Varas, también llamado el personaje central de *Tiahuanacu*, y otras muchas representaciones que aparecen con similares rasgos, poseen, esencialmente, características que participan de la idea de divinidad, o de la percepción de un alto oficiante con atributos de poder. Las varas o bastones son el símbolo de poder y dominio.

En el diccionario de Jesús Lara hallamos la siguiente información: *wira* que significa “grasa, sebo, gordo”. *Wirapirikuj*, “el que ve en la grasa. Sacerdote arúspice que agoraba quemando sebo de llama y coca”; *wiraqocha*: “segundo nombre de *Kuniraya*, dios supremo de *Waruchiri* preincaico”, también “dios, hacedor supremo de los inkas” (Lara, Jesús; 1971:324).

Nathan Wachtel analizó el significado de *Viracocha* a través de los textos del cronista Juan de Betanzos. Entiende que el nombre de la deidad alberga el significado de “reserva de sustancia vital”, “principio ordenador, creación, conocimiento, orden y sabiduría” (Wachtel, Nathan; 2001:506). Además, se halla el hijo malo de *Viracocha*, *Taguapaca*, relacionado con *Imaymana Viracocha*, el camino *Condesuyu* y la mano izquierda. *Tocapu Viracocha*, por el contrario, está relacionado con el camino *Antisuyu*, y la mano derecha. De esta manera Natal Wachtel comprende que *Tunupa* es lo mismo que *Viracocha*, solo que invierte la obra de éste (Wachtel, Nathan; 2001:508).

Robert Lehmann-Nitsche explicó que *Viracocha* era el nombre de un volcán, que según las antiguas creencias se había transformado. Así, se entiende que *Illaj Tijsi Huirakocha*, se traduzca por “lago de lava relumbrante”. De esta manera; explicó Robert Lehmann-Nitsche; *Cacha*, donde está el templo de *Viracocha*, no fue el pico de la montaña el objeto de devoción, sino la laguna, donde nacen el río *Vilcamayu* y el río *Pucara*, que alimentan al lago Titicaca. Además, hacia el norte el río *Vilcamayu* se ramifica en *Urubamba*, *Ucayali* que forman el manantial del río Amazonas. Por lo tanto, se opina, según esta teoría, que *Viracocha* participa de los principios vitales de fuego y agua, éste fue una deidad originaria de la laguna de *Vilcanota* (en Larrea, Jesús; 1960:224 y sig). Juan Larrea consideraba, posiblemente influenciado por las teorías de Robert Lehmann- Nitsche, que “...el huirakocha de la suma altura, (divinidad local en un principio), tendería a convertirse, (merced de los incas del alto Cuzco que lo personificaban y aprobándose el prestigio ancestral de Tiahuanaco), en la deidad soberana del Perú” (Larrea, Juan; 1960:226).

Jan Szeminski advierte la idea de que *Viracocha* fue un dios creador hermafrodita (Szeminski, Jan; 1993:181 y sig.). Y Enrique Urbano destacó que *Viracocha* poseía cuatro aspectos, porque es un dios único y polimórfico: *Pachayachachi*, *Chinchaysuyu*; *Tunupa*, *Collasuyu*; *Imaymana*, *Andesuyu*; *Tocapu*, *contisuyu* (Según Wachtel, Nathan; 2001:515). Aspecto que concuerda con algunos de los rasgos que hemos otorgado a la deidad en la presente investigación; su relación con la geometría del espacio y sus advocaciones.

Rafael Karsten opina que *Viracocha* es una nomenclatura utilizada en la sierra, y *Pachacamac*, es un nombre utilizado en la costa, son, consecuentemente, dos nombres diferentes de la misma divinidad (según Pease, Franklin; 1973:34) Esta divinidad, además, es primitiva y anterior al Estado¹⁶⁴.

Franklin Pease opina que el culto a *Viracocha* se extendía desde el altiplano Perú-boliviano hasta la región central de Perú. En las narraciones míticas, la dirección que toma *Viracocha* queda a sus espaldas, él marcha hacia el norte, la región que éste forma con su presencia es lo creado, es el futuro. Al igual, entiende que el lugar del sol es ocupado por *Viracocha* (Pease, Franklin; 1973:14y sig.).

Pedro Clemente Perroud juzga que el creador es *Illa Tiksi Wira Kocha*, y explica que: “*Illa* significa luz, relámpago, tiksi, fundamento, wira kocha, reunión de todas las cosas. En quechua, el mar de espuma” (Perroud, Clemente; 1965:211). La deidad tenía dos hijos, *Imaymana Wiracocha*, el primogénito que daba nombre a los árboles, flores, frutas, etc. Y *Tokapu Wiracocha*, que fue por el camino de la costa también otorgando el nombre a los seres y objetos. El autor añade que *Illa Tiksi Wira Kocha* compuso el modelo de la futura humanidad, pero que fue la deidad *Kon* la que creó la especie humana (Perroud, Clemente; 1965: 212).

José Toribio Polo cita a Minddendorf, tras disertar sobre *Huiracocha* y *Pachacamac*, y llega a la conclusión que *Kon ticci huiracocha* fue el dios del fluido interior de la tierra, el dios de la lava, apoyándose en la base de que *Kon* puede ser derivado de *Koni*, caliente (Toribio Medina, José; 1900:30).

¹⁶⁴ Opinión que entendemos diferente, pues, comprendemos que pueden llegar a ser una misma manifestación, desde un génesis similar, pero, *Pachacamac* lo ubicamos en el inframundo.

Toribio Mejía Xesspe escribió que *Illa Teksi* fue el ser supremo, invisible, creador del universo. Éste iluminó la tierra, que estaba sumida en oscuridad, es “origen o fundamento de la luz natural” (Mejía Xesspe, Toribio; 1980:356). El investigador comprende que *Viracocha* es hijo de *Illa Teksi*, creador de la humanidad, primer hombre nacido sobre la tierra.

Teresa Gisbert advierte que *Tunupa* fue una deidad celeste relacionada con el fuego, mientras que *Copacabana* asumía el papel de señor de los peces. *Tunupa* muere en el lago Titicaca y su cuerpo abre el río Desaguadero (Figura 11). Opina que *Viracocha* ocupó el lugar de *Tunupa*, y posteriormente el Sol, *Inti*, ocupó el de *Viracocha*. Así, explica, *Tunupa* cedió aquellos atributos positivos a *Viracocha*, la creación, mientras que los atributos negativos fueron atribuidos a *Illapa*, rayo y destrucción por fuego (Gisbert, Teresa; 2006:8). Además, la investigadora cita a Ludovico Bertonio, el cual escribió que “...en otras tierras o provincias del Perú le llaman Ecaco. Tunupa es un dios relacionado con el fuego celeste” (citado en Gisbert, Teresa; 2006: 73).

II.2.11. Atagaju

Aparece como una deidad relacionada con la adoración de *Catequil* y *Piguerao*. *Huamánsiri* sedujo a una joven, *Captaquani*, que parió dos hijos *Catequil* y *Pinguerao*. Éstos fueron venerados desde la región de Quito hasta Cuzco (Rostworowski, María; 1983). *Atagaju* aparece como el Criador de todas las cosas, del cielo y la tierra. Pero, viéndose sola la deidad crío otros dos seres para que “estos tres tuviesen una voluntad y un parecer...” (San Pedro, Fray Juan, 1992:161) *Sagadzabra* y *Ucumgavrad*. Además, tenía tres servidores: *Uvigaicho*, *Vustiqui* y *Huamánsiri*.

En este texto, como se aprecia una vez más, la deidad primigenia aparece como un ser único, pero con segmentos intrínsecos que caracterizan la creación. Normalmente los acompañantes de éste son divinidades celestes vinculadas con la lluvia, el rayo y el relámpago.

II.2.12. Otras presencias estelares

Las estrellas, en general, fueron llamadas *Coyllur*. Éstas se pueden entender como almas, pero de determinados individuos, no de todos; o bien como la segunda materia establecida en el *hanan pacha* por el Ordenador para velar por la conservación y el aumento de los seres que habitan el *Kay Pacha*. En el cielo, en las estrellas y de más constelaciones, se ubica el principio generador de la vida en el plano terrestre: el camac de la llama, del oso, del zorro, etc. En el cielo existía una parte componenete de lo creado, como vimos al analizar la geometría del universo.

Sobre el resto de los astros apenas hallamos noticias en las crónicas. Blas Valera menciona que *Pirua*, era Júpiter; *Aucayoc* el planeta Marte, el cual ejercía dominio sobre la guerra y los soldados, íntimamente relacionado con los leones y las serpientes. *Catuilla*, Mercurio, se relacionaba con los mercaderes, caminantes y mensajeros. *Hancha*, Saturno, fue relacionado con la peste, la muerte, el hambre, los rayos y los truenos (Blas, Valera; 1956:8). Pero, como se estima, es una gran coincidencia la que se aprecia entre los astros mencionados por Blas Valera y las ideas del Viejo Mundo; podría tratarse de una interpretación del propio cronista.

Chacana, escribe Jesús Lara, era la escalera y constelación de libra (Lara, Jesús; 1971:75). *Chukichinchay*: la constelación de Leo (Lara, Jesús; 1971:87). *Aqöchinchay*: un cometa, estrella fugaz (Lara, Jesús; 1971:65).

Las fuentes que hemos consultado nos han mostrado que el *hanan pacha*, lejos de ese aspecto monolítico que aparentaba hasta el momento, tenía durante la colonia, al menos, una división en dos “estratos” (Figura 12); además, de sus características particulares. Posiblemente en el Universo Lejano se ubicase la Potencia Primera, pero, sin entrar en los múltiples nombres que pudo recibir la divinidad allí ubicada, a demás de los regionalismos, sus características básicas se resumen en: creador de lo establecido, percibido como demiurgo, luz que alumbra a los seres que habitan el plano terrestre, y los calienta; dador del ser del mundo.

De igual forma, como señala el investigador Tristan Platt la cosmovisión andina reconoce el papel engendradora de las fuerzas ubicadas en el *hurin*

pacha, gestación de vida, junto con su relación de constante lucha por el dominio con las potencias superiores (Platt, Tristan; 1996:16). Entendemos que la idea base, posiblemente, consistía en comprender una Potencia Superior que desplaza a otra de manera cíclica en el tiempo; junto a una serie de características que invaden el espacio-tiempo que corresponde a cada periodo.

II.3. EL KAY PACHA Y SUS HABITANTES.

Como hemos indicado, en la cosmovisión centro andina el suelo que se pisa, que se cultiva, en el cual el hombre andino habitaba, se podría haber comprendido como el plano intermedio¹⁶⁵. Situado éste entre el *hanan pacha*, el cielo y el *hurin pacha*, el inframundo. El *Aka Pacha*, apelativo que alude también al plano intermedio, explica la investigadora Oliva Harris; es el tiempo-espacio en el cual concurren tanto las fuerzas de convergencia y unión como las de disolución (citada en Lozada Pereira, Blithz; 2003:42). El *kay pacha* se podría concebir como el escenario de las manifestaciones materiales de la energía creadora. Esta zona intermedia recibe del cielo los dones celestiales, principalmente, recibe la luz y la lluvia. Pero, también recibe manifestaciones del *hurin pacha*, como veremos.

La tierra se denominaba, según el investigador Tom Zuidema, igualmente *p'uku*, plato hondo, porque se entendía que flotaba en un mar que lo circula (citado en Lozada Pereira, Blithz; 2003:22). Si bien la tierra es el escenario de la hierofanía sagrada, en las narraciones, sobre la creación, se percibe un vínculo inseparable con el agua. Algunos de los datos analizados nos hacen entender que los elementos agua-tierra forman lo creado, la tierra parece concebirse como una gran isla que flota en las aguas de la gran laguna del Titicaca, sin el agua, no se concibe la tierra.

La superficie del *kay pacha* se percibió segmentada por cuatro grandes sectores situados alrededor de un punto denominado "ombbligo" o centro del mundo. Los Incas materializaron esta percepción en el *Tahuantinsuyu*, que era la estructura formada por lo cuatro *suyus*, terrenos exteriores de las comunidades, y que formaban una unidad dentro de la diversidad de cada región. Pero, dada la amplitud que tiene cada una de las características que se manifiestan en este plano, *kay pacha*, hemos reducido el estudio en algunos

¹⁶⁵ En las informaciones analizadas que manifestaban la creación a partir del huevo podríamos entender que la energía primera, el germen creador, andrógino, que se percibe en el Huevo Cósmico, se partió, o rompió para formar partes, posiblemente tres, del universo: la parte etérea, el cielo, la parte material o pesada el inframundo y el plano intermedio (Chevalier, J., y Gheerbrant, A.; 2003:581).

puntos, que nos parecieron de suma importancia. Así, hemos centrado el estudio del *kay pacha* en el análisis de tres puntos principales:

- Análisis del individuo y su posición en el *kay pacha*.
- Análisis de los puntos sustanciales referentes a la *Pachamama*.
- Análisis de los puntos sustanciales referentes a los *Apus*.

II.3.1. *El individuo y su posición en el kay pacha.*

Si bien las formas del universo se nos presentan en la cosmovisión andina de manera difusa, o analizadas en superficie; el hombre, producto y parte del cosmos, ha sido casi excluido de las investigaciones. En el presente apartado del estudio intentaremos mostrar de qué manera fue percibido el hombre en la cosmovisión centro andina. Principalmente el objetivo del capítulo es saber cómo se formó el hombre, su composición anímica y material, y la relación de éste con el entorno.

Como vimos al analizar los textos, el hombre fue creado por la divinidad, Creador-Ordenador del mundo, para rendir culto y alimentar a las potencias sobrenaturales que componen el cosmos. Este ser posee en su “composición” tanto sustancia celestial como sustancia ánimo-vegetal, pues, al igual que el resto de los seres participa de lo creado. En el texto de *Huarochirí* la composición que forma al hombre fue la sangre del Universo Lejano, y la quinua (Ávila, Francisco de; 1975: 106,119). El hombre se entiende como un ser complejo compuesto por diversas sustancias y materias, por definir. Posiblemente, la fuerza que fue enviada desde el Universo Lejano, de alguna manera, relaciona a los habitantes de este plano, *kay pacha*, con las deidades del *hanan pacha*.

En los textos se da a entender que en el cielo existe una forma arquetípica de lo creado, y que además, resguarda aquellos seres que provienen de su ser (Valera, Blas; 1956:9). El cielo, de esta manera, no es sólo un habitáculo que alberga las formas del *hanan pacha*, sino que alberga el resguardo de aquellas formas que se materializan en el plano terrestre, en el *kay pacha*.

En primer lugar nos decidimos por analizar las referencias sobre la composición, espiritual y material, del hombre. Teniendo en cuenta los datos analizados parece ser que todos los seres están formados por una parte de esencia mundana y parte de esencia divina, sobrenatural. Como expresó el padre Blas Valera “tenía [Viracocha] comunicada su divinidad y potencia a diversas criaturas” (Valera, Blas; 1956:7). Pero, ¿cuántas entidades etéreas tenía el hombre que habitaba los andes-centrales? ¿Una, dos, tres, multitud de ellas?.

Por el momento existen algunos artículos y trabajos que han investigado las partes etéreas del cuerpo humano, las formas no percibidas, y de las que se pensaba emanaba la fuerza, el motor impulsor de éste. La mayor parte de los trabajos se refieren a estudios de campo en comunidades andinas de la actualidad. Pero, poco sabemos sobre la composición anímica del hombre y su relación con el cosmos, o no, durante el periodo pre-colonial.

Fray Domingo de Santo Tomás recopiló sobre el tema aspectos muy importantes. El autor explica que los indígenas entendían que había tres aspectos del alma: el *camac* que representaba la fuerza vital, el *songo*, el *noyan* material del cuerpo que la recibe y el *soufflé*, que era la emanación visible de esta vitalidad que deja el cuerpo por la boca (en Taylor, Gerald; 2001: 421) En la cosmovisión aymará se entienden tres formas espirituales que componen el individuo, en su aspecto anímico. Estas son: el *ajayu*, el espíritu de una persona, el ánimo y el alma (Cadorette, R.; 1982:123).

Si bien, en las informaciones se aprecia una clara tendencia a manifestar la posibilidad de entender varias entidades anímicas, diferentes partes etéreas que completaban al hombre. Éstas no están explicadas con exactitud en los textos coloniales, pues eran conceptos sumamente complejos. Además, falta información por la cual podamos percibir un panorama más amplio de la problemática cuestionada. Pero intentaremos realizar una explicación lo más profunda posible.

En el diccionario de Fray Diego González Holguín hallamos los siguientes términos, relacionados con la parte o partes anímicas:

- “Animar dar vida”: *Cauçachini* (González Holguín, Fray Diego; 2007: 260).
- *Callpa*: “las potencias”. *Animap quim can callpan*. “Las tres potencias del alma” (González Holguín, Fray Diego; 2007:59). Posiblemente este término se refiera a lo que nosotros llamamos en general “entidades anímicas”.
- *Cai*: “El ser y el estar corporal, y espiritual. *Diospamanari curik cayñin*, o *manaricurik cascaccaynin*. El ser de Dios invisible, o do los angeles. *Runap ymahaycappas ricurik cayñin*, o *cascancayñin*. El ser visible del hombre y

todas las demas cosas corporales” (González Holguín, Fray Diego; 2007:61).

- *Cay*: “El ser esencial de naturaleza, o esencia. *Diospacayñin*. El ser de la diuinidad, o esencia diuina. *Runap cayñin*. El ser humano, o de hombre, y añadido casca na cay, se haze el ser de existencia, o el ser existente que es el modo de estar de cada cosa. *Diospacascancayñin*. La existencia de Dios. *Runapcascancayñin* el ser existente de hombre, que es el modo de estar el primer ser que es la essentia que en Dios y los Angeles y el hombre, es modo personal, y assi *Diospacascan cayñin*. La persona de Dios. *Quinça Dios pacascancaynin*. Las tres personas Diuinas: *Yayapcascancayñin*. La persona del Padre Angelpa cascan caynin. La persona del Angel. *Runap cascancayñin*. La persona del hombre. *Iesu Christop cayñinca yscayui Dios cayñimpas runacayñinhuampascascan cayñin kana hucllam Dios pacascancayñillanmiari*. El ser de naturaleza en Christo es doblado que es Dios y hombre, mas el ser de existencia es vno, que es vna persona Diuina del hijo d Dios” (González Holguín, Fray Diego; 2007:61).
- *Çami*: “suerte buena, o mala por ventura por dicha” (González Holguín, Fray Diego; 2007:412).
- *Çami*. “La dicha o ventura en bienes de fortuna y caso” (González Holguín, Fray Diego; 2007:77).
- *Çamaycuni*: “Infundir Dios el alma y en ella gracias o virtudes, o luz o inspiraciones buenas” (González Holguín, Fray Diego; 2007:77).
- *Çamay*: “El descanso o el huelgo, o inspiración”

- *Callpa*: “Las fuerças y el poder y las potencias del alma, o cuerpo” (González Holguín, Fray Diego; 2007:77).
- *Callpaçapa*: “forzudo, *hinantincallpayoc*. Dios todopoderoso” (González Holguín, Fray Diego; 2007:77).
- *Callparuna*, o *callyoc* o *cinchi*: “Fuerte” (González Holguín, Fray Diego; 2007:59).
- *Camani*: “Lleuar fructo producir, o criar” (González Holguín, Fray Diego; 2007:60)
- *Camak Dios*: “Dios criador” (González Holguín, Fray Diego; 2007:60).
- *Soncco*: “el coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento” (González Holguín, Fray Diego; 2007:216).
- *Sonccocta hapicuni o yuyayta hapini*: “Cobrar juyzio o razon hazerse entendido”.
- *Sonccocta hapicuni*: “Cobra esfuerço animo brio”
- *Sonccocta hapipayani*: “Cobrar auilantez y brio demasiado contra su superior”.
- *Soncco hapipayascayquictam hurcusayqui*: “Yo te quitare la auilantez y brio”.
- *Soncccon*: “los intentos y determinación”.
- *Sonccoyttanicun ñam*: “Ya estoy desenojado”.
- *Sonco huanmi*: “El estomago me arde del calor del agi, y del calor del mucho beuer, rupahuanmi”
- *Soncoçapa*: “El brioso animoso o el prudente y cuerdo o hombre de mucha razon” (González Holguín, Fray Diego; 2007:216).

- “El que carece de *soncco* no tiene”: *Sonccohonta o soncoyoc, o yuyak*.
- *Sonccohonta o soncoyoc, o yuyal*: “El que tiene vso de razon” (González Holguín, Fray Diego; 2007:217).
- *Sonccoyoc o ccacchayoc*: “Brioso animoso esforçado, o *soncohonta*” (González Holguín, Fray Diego, 2007:217).
- *Ssonconnak, o manasonccoyok, o pisoncco, o chusak soncco*: “El necio ydiota ignorante, y el que no tiene vso de razon y el timido sin brio sin animo sin esfuerzo” (González Holguín, Fray Diego; 2007:217).
- *Sonccoy disipan*: “Faltame el animo o brio o desmayarse” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 217).
- *Sonccoypittiy, o yuyayppitiy vncuyniyok*: “Desmayado” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 217).
- *Sonconanay*: “la yra, o enojo” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 217).
- “Anima racional”: *Sonccoyoc Alma, o yuyak, o yuyayniyoc* (González Holguín, Fray Diego, 2007: 260).
- *Soncco hapik, o huma hapik*: “La memoria” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 218).
- “Animarse tomar anima el niño”: *Runayan, las aues, Pichiuyan, los pescados Challhuayan, los animales, Cauçakyacun* (González Holguín, Fray Diego; 2007: 260).
- *Chauracmi cauçani*: “Aun estoy viuo, o aun tengo el alma en el cuerpo” (González de Holguín, Fray Diego; 2007:89).
- *Kaçanmi cayhuaci huaciyoc huañuptin, o chincaptin*: “Desde que murió, o se ausento la cabeza de esta casa toda esta perdida y todo lo bueno caydo y resfriado” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 106).

- “Persona corporal estatura o apariencia”: “Runap sayaynin, mas en angeles y Dios no ay sayaynin, porque no ay estatura” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 384).
- “Persona substancial: Runap cascancay nin o tiascancaynin el ser existente”.
- “Persona en Dios assi como dezimos: “Dios caynin el ser de la essencia, assi Dios pacaskan o tiyaskan caynin, el ser personal de la existencia que es las personas, porque, Cani, o tiyan es estar o existir en si”
- “Personalmente pareceras es tanto como corporalmente: Ricurimunqui sayayniyquihuan runa casca o tiyascayquihuan, y porque Dios y el angel no aparecen como son” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 384).
- “Persona Diuina, no es: Ni ay Diospa sayaynin, que no ay en Dios sayay, que es estatura, sino en Quisto solo por ser hombre, y en el angel no ay sayaynin, sino es quando aparece en cuerpo visible” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 384).

En el manuscrito sobre la *Doctrina Cristina y Catecismo para la instrucción de los indios*, que se elaboró en Lima para el Concilio Provincial de 1583, ubicado Biblioteca Nacional de Madrid, aparece el término *Cama* traducido con varios significados. Como verbo aparece la siguiente aceptación “criar de la nada o señalar para oficio o dignidad”. De igual modo aparece *Inde Camac y rurac camasca*, como Criador (Lima R/ 39016:75r, B.N.M).

Tras analizar los datos opinamos que, teniendo en cuenta que posiblemente estén mediados por la doctrina católica, el hombre se percibía como un ser que, al igual que el resto de las existencias, poseía una forma no táctil, etérea, de la cual dependía su vida¹⁶⁶. Uno de los conceptos base, que

¹⁶⁶ En la actualidad la investigadora Palmira Riva ha escrito lo siguiente al respecto: se percibe que “...el animu se considera de manera general como una fuerza que anima, que mantiene el

se halla en el diccionario de Fray González Holguín, es que existe una diferencia entre el ser esencial y el ser corporal. Además, varios datos apuntan a comprender una pluralidad de la composición anímica, es decir parece que existen varias entidades anímicas que componían al individuo. Esta entidad anímica, o entidades, podrían haber sido entendidas como una especie de “potencia” que ajusta el mosaico anímico de los seres del *kay pacha*, pues no sólo el hombre poseía ánimo.

Hemos divisado que en la cosmovisión andina el hombre se percibe compuesto por una “mezcla” entre una parte celestial y etérea, y una parte ánimo-vegetal, hallada en su entorno. El hombre posee una parte inmortal y otra mortal que habitan el cuerpo humano. Éstas se acomodan y coexisten, dos áreas sagradas muy diferentes en el hombre. Como se observó al analizar la información de Huamán Poma de Ayala, en la cosmovisión andina se entendía que había personas que poseían un índice mayor de salvajismo que otras; posiblemente teniendo en cuenta su ubicación espacial (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 168 y sig.). Esta clasificación de lo civilizado frente a lo salvaje se determinaba, principalmente, por los actos cotidianos, por las costumbres y por el entorno (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 288). Algunos datos apuntan a comprender que la segmentación del universo otorgaba a los seres una segmentación de espíritu y de materia. De alguna manera los hombres civilizados eran aquellos que habitaban bajo unas determinadas leyes, establecidas por las deidades desde los tiempos remotos. Estos individuos eran aquellos que vivían en comunidad, en el *ayllu*, frente aquellos que vivían bajo otras normas o leyes que se juzgaban, desde la doctrina incaica, como salvajes. La conducta, los hábitos y el entorno de las gentes que basaban su alimentación en la explotación de los lagos, por ejemplo, los *urus*, eran percibidos como salvajes, pues se relacionaban directamente con los poderes

cuerpo en vida y que se posee desde el vientre de la madre, un estudio detallado y minucioso de las distintas representaciones gráficas y descripciones que dan los informantes de la misma, así como su relación con otras sustancias corporales, atesta la ausencia de una concepción única e unívoca. En efecto, las representaciones del animu, así como el número de entidades anímicas en el cuerpo, pueden variar de una región a otra o de un individuo a otro según el género. Además, la presencia del animu varía a lo largo del ciclo de vida de un individuo en un proceso paulatino de adquisición de fuerza anímica y fijación de la misma en el cuerpo para decrecer con la edad hasta la pérdida total con la muerte. La pérdida de principio vital va de par con la “degeneración” de la sangre...” (en la Riva González, Palmira; 2005: 41.)

húmedos e inframundanos, con el cuerpo del agua; caso similar eran aquellas personas que explotaban las minas. Por otro lado, aquellos individuos que mantenían una alimentación basada en el trabajo agrícola, se relacionaban con la cultura, con lo civilizado, en última instancia con el conocimiento que había expandido *Viracocha*, se percibían como civilizados. Varios de los datos analizados nos hacen pensar que, independientemente de las características que los sujetos tenían, el entorno y sus hábitos incitaban a éstos a tener una mayor relación con ciertas potencias de las cuales eran afectados.

Por ejemplo, los vocablos *camac*, *cai*, *cay*, *cami* se relacionan con una serie de términos muy interesantes:

- Animar-dar vida, durante el periodo de gestación.
- Infundir con esta entidad anímica el destino del individuo.
- Infundida por una divinidad relacionada con la Fertilidad, posiblemente por una divinidad del *hanan pacha*.
- Su ausencia se relaciona con la muerte.
- Se relaciona con la fuerza y con la valentía, aspectos que posiblemente eran ubicados en la cabeza.

Esta entidad, *camac*, se concebía intrínseca al individuo, no-muerto, y en algún caso “suministrada” por la Divinidad. Esta característica es de gran valor porque otorga al ser que la posee un aspecto atemporal e inmortal.

El *camaquen*, explica M^a Rostworowki, es la fuerza vital presente en el universo, lo que anima a los seres (Rostworowski, María; 1997:210). Ésta nos otorga identidad personal, y no se transmite. A diferencia de lo que propone la investigadora, si bien el *camac* otorga identidad personal, como vimos, es un fluido celeste muy cotizado por las fuerzas terrestres, que carecen de él. Opinamos que este sí podía ser transmitido, robado, como veremos. Es más, mantenemos la hipótesis de que esta sustancia vital se entendía como una sustancia preciada desde periodos muy tempranos. Así, la cabeza sería o representaría el órgano de mayor complejidad e importancia del individuo, poseer cabezas, equivaldría a poseer energía celeste.

Olinda Celestino ha escrito que en el ciclo mítico de *Pariacaca*, *Pachacamac*, y otros héroes de los Andes centrales, se hallan nociones tales

como *casca*, *camac*, y *callpa*. Conceptos que opina se refieren a la fuerza vital que:

“...anima el universo sagrado de los héroes y de los antepasados y que lo transmiten a los hombres y las cosas animadas. Al parecer cada héroe poseía en diversos grados la capacidad de animar y de dar vida, los beneficiarios podían aumentar la calidad de su *camac*, proveyéndose a través de varios héroes con el heredado de sus ancestros y los que más acumulaban podían llegar a ser *ancha camasca*, poderosos y capaces de animar, lo que correspondería a los especialistas es decir a Chamán, curandero, adivino, brujo, hechicero (Celestino, Olinda; 1997:6).

Gerald Taylor opina que el *camac* es como la transmisión de fuerza, de la fuerza vital de una fuente animante, *camac*, generalmente de un dios regional o de un antepasado, a un ser u objeto animado, *camasca* (Taylor, Gerald; 1987:2). De igual forma Serge Gruzinski y Carmen Bernard opinan que el *camac*, como el participio presente del verbo animar, es la transmisión de una fuerza vital (Gruzinski, Serge y Bernard, Carmen; 1998)

Por otra parte, aparecen ciertas diferencias con otro vocablo que denota una relación primordial con el individuo, nos referimos al término *soncco*. Las definiciones del *soncco* se relacionan:

- Con el corazón.
- Con las entrañas.
- Con el interior del cuerpo.
- Poseer esta entidad anímica es sinónimo de vigor, de inteligencia, se relaciona con el juicio, la razón, la memoria, la determinación.
- Su ausencia provoca la ira, la locura y el desmayo; teniendo en cuenta las fuentes consultadas.

Sobre el concepto de alma el cronista Pedro Cieza de León anotó que:

“El creer que el ánima era inmortal, según lo que yo entendí de muchos señores naturales a quien lo pregunte, era que muchos decían que si en el mundo había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus padres y hecho plegarias y sacrificios al Sol y a los demás dioses suyos, que su *songo deste*, que ellos tienen por corazón, porque distinguir la natura del ánima y su potencia no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan: y si por el contrario ha sido malo, inobediente a sus padres,

enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebroso...” (Cieza de León, Pedro; 2000:28).

Pedro Cieza de León es uno de los pocos cronistas que relaciona el *songo* o corazón con una entidad anímica. El corazón se entendía ubicado en el centro del cuerpo humano, e impulsaba la vida de éste. Según el cronista, el *songo* es la parte anímica que cuando moría el individuo realizaba el viaje inframundano.

El término *soncco* para el Dr. Olano, “... quiere decir centro del organismo o quizá órgano profundo,... más o menos sentimiento...lo consideraban como órgano profundo o central del cuerpo” (según Valdizán, Hermilio; 1915:12). Hermilio Valdizán añade que en el vocabulario quechua encontró que el *soncco* se entendía como sede de actividad síquica, pues la ideación y la conciencia se expresaban como *sonkon* y *sonconnac*, que quiere decir loco, necio o idiota. Además, el carácter se halla representado, además, en el diccionario de Fray González Holguín, como *Pitu soncco*, el de corazón doblado, *Pisi soncco* y *Llaclla soncco*, pusilánime, poco corazón, cobarde. También, es la residencia de la memoria, el recuerdo de los antepasados, el desmayo, la locura, por la pérdida del corazón, *Chincay soncco*. Se distingue entre el alma de la cabeza y el alma del corazón. *Soncco* expresa funciones de actividad, afectiva e intelectual, mientras que *uma*, donde nosotros situamos el *camac*, es sinónimo de inteligencia, sede de la formación crítica, los impulsos voluntad y las manifestaciones de carácter individual (en Valdizán, Hermilio; 1915:24).

Los datos analizados nos hacen pensar que existía una relación del hombre con una geometría del alma respecto a su ubicación corporal, que mostraremos a lo largo del capítulo. Es decir, la relación de las entidades anímicas no es la misma que la ubicación de los órganos.

Al igual, en estas definiciones hemos detectado que el vocablo *Cam* se relaciona con lo primero, con el impulso inicial, y con destino del individuo. Hemos considerado la idea de que podría haber existido una estrecha relación entre el nacimiento y las entidades anímicas que componen la geometría anímica del individuo, aspecto que iremos destacando a lo largo del capítulo.

II.3.1.a *Datos hallados sobre entidades anímicas.*

Trabajo de campo realizado en Bolivia.

En este punto de la investigación valoramos que era necesario saber de qué manera era introducido el *camac*, o cómo se formaba el complejo humano. La composición anímica de los seres que habitan el *Kay Pacha* es un dato difícil de averiguar, para el periodo comprendido en la presente tesis; pues son cuestiones que no podemos definir dada la escasez de datos. Era un gran aporte para la investigación la posibilidad de realizar un trabajo de campo que mostrase algunas pautas sobre el origen de las formas esenciales del individuo. De esta manera las informaciones obtenidas, posiblemente, podrían ayudarnos a interpretar los escasos datos de los que disponemos¹⁶⁷. Básicamente para el trabajo de campo nos interesaba conocer la percepción que se comprende respecto al nacimiento, y la importancia en sus fases. Para el trabajo realizamos una serie de entrevistas a matronas y médicos tradicionales de Potosí, Bolivia. Creímos oportuno buscar información, para la presente tesis, sobre el nacimiento y sus características porque opinamos que el proceso que conlleva éste; como se aprecia en los diferentes testimonios; es uno de los rituales que menos ha cambiado desde periodos prehispánicos. Principalmente esto es debido, entre otras muchas cosas, a que desde la evangelización ha sido un proceso en el cual los párrocos de indios no podían participar, era sólo para las mujeres. Se habían detectado, en las campañas de idolatría ciertas formas de paganismo, como la asignación del nombre o la preparación de la cuna, pero no se había elaborado un análisis sobre el nacimiento. Por ejemplo, Pablo José de Arriaga destacó el problema que hallaba en el ritual que se realizaba para elaborar una cuna, o poner un nombre a un bebé (Arriaga, P.José; 1968:248). Pero, el acto del nacimiento no pudo ser intervenido, pues era un oficio de mujeres.

¹⁶⁷ En la actualidad se tienen más datos sobre estos temas. Por ejemplo, la investigadora Palmira la Riva González ha observado que entre las poblaciones aymara hablantes de Bolivia se distinguen tres almas llamadas en aymará "*axayu, el janayu y el ispiritu*". (Citado en Riva González, Palmira; 2005: 44).

Por ejemplo, una de las características que más nos llamó la atención, durante el trabajo de campo, fue la percepción que se tiene respecto a la fragilidad, “delicadeza” y peligro que poseen los bebés al nacer. Al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“... el aliento, como tiene la frontanela [el bebé], es bien delicadito. La frontanela es de mucha importancia en el mundo andino, también para la persona adulta, cuando está enferma, muy mal, primero se protege la frontanela, para que no salga el aire, el aliento, el alma de la cabeza se va perdiendo, se dice está saliendo vapor, tienen que cubrirle, lo protegen con las tutumas, son frutos de árboles en forma de casco, se le pone, se le cubre a la guaguas...”(Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Como se puede ver en el texto existe la posibilidad de comprender que el bebé nace con la composición etérea de forma intrínseca, ésta se alberga en la cabeza.

Los datos hallados sobre la gestación muestran que el acto del nacimiento es un proceso que alberga peligrosidad. En la actualidad se opina que tanto el bebé como la madre se hallan en una situación de debilidad. Como consecuencia más directa de esta situación sus entidades anímicas pueden ser robadas, y producir la enfermedad hasta la muerte. Bajo esta situación, para proteger a los bebés, se les cubría con unos pañuelos, llamado chulo de los niños, para que el alma, el *camac* entendido como un aliento que se escapa, fuese resguardado. El médico Alberto Camaqui dijo lo siguiente al respecto: “...a las niñas se las cubría con una pañoleta...hay uno para niños y otro para niñas” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). En la información recopilada se comprende que existe una diferencia entre el nacido mujer y el nacido varón. Si bien los dos poseen un alto índice de peligro, cada uno de ellos conlleva una forma profiláctica diferente para salvaguardar su salud.

La doctora del pueblo de Tuysuri, Tinquipaya, Zulma Rosis Pinaya Chambi nos suministró una información muy interesante sobre el nacimiento. Las mujeres cuando van a dar a luz toman mates calientes y se amarran el cuerpo para que no escape “la almita”. Para cortar el cordón umbilical utilizan un trozo de cerámica, cuyo motivo explicó la doctora que era “para no envejecer”. De igual manera tanto a los chicos como a las chicas se les amarra la cabeza para

evitar que escape el alma. Cuando las mujeres han dado a luz no se pueden levantar, tienen que guardar un reposo de siete días, más o menos, para evitar que les entre la enfermedad, el viento. De igual manera no pueden comer *Chuño*, arroz, porque les haría daño. Posteriormente, entierran la placenta del bebé (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006)

La partera Plácida Quiroz nos informó de las siguientes características relacionadas con el parto. La mujer que está de parto hay que abrirla bien, y darla de tomar productos calientes. Las mujeres no deben tomar agua, porque es fría, sino productos calientes. En cambio sí pueden comer papas y cordero, pero no oveja hembra, ni arroz, ni sal. Tras el parto la mujer deberá permanecer recostada en cama durante quince días. Si la habitación se deja abierta y entra el aire frío la mujer puede contraer enfermedad, ella no puede tocar el frío. Por esta razón las casas que tienen las mujeres en las zonas rurales las prefieren sin ventanas, para evitar el viento en el parto, la enfermedad del inframundo. Durante el parto no se abre la puerta de la habitación, y se pone un brasero con agua en un caldero dentro de ésta. Si se abriese la puerta chocarían las dos corrientes de aire frío y caliente. Además, se entiende que la puerta deberá permanecer cerrada para que no entre el Diablo en la habitación, pues, el Diablo es visto como un agente de la enfermedad; por esta razón nadie sale del cuarto. Además, la mayoría de los partos son de noche, y se entiende que los espíritus terrestres “están en sus horas”, por lo tanto peligra la vida de la madre y del niño (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Cuando el niño ha nacido, explica Plácida Quiroz, es abrigado muy bien, se le envuelve hasta que tiene dominio de su cabeza, y extremidades. La placenta se entierra porque es la vivienda del niño, el alma del niño. La partera explica, además, que se “muere el útero porque busca su ánima, su placenta” (Figura 13). Ésta se entierra en la casa, en una de las esquinas o patio, dentro del hábitat de la familia. El agujero se *challa*, pensando en el futuro del niño, y se introducen cuadernos, ollas, según el sexo del recién nacido (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Sobre el papel de la placenta y el nacimiento el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“...cuando nace la guagua, primero la placenta no se le saca a fuera, queda enterrada dentro de la casa, si es mujer cerca de la cocina, para que cuando sea grande sea una buena cocinera, o en las esquinas de la casa, porque es donde ha nacido, el ambiente. Es parte del cuerpo de la madre, es su ambiente, esta guardado, protegido. Otros, cuando nacen los varones la placenta se les adorna, lapicitos, papeles, para que cuando sea grande sea estudioso... la placenta tiene que ver con el futuro de la guagua. Otros lavan la placenta para que cuando sea grande no tenga manchas, sea bello...” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Nos interesaba, igualmente, saber cómo se les asignaba el nombre a los bebés, y si era posible saber esta información con los recuerdos que tuviesen de los abuelos de nuestros informantes. Si bien la pregunta se nos presentó sumamente compleja, pues la formulación requería una precisión que desconocíamos. En un primer momento no obtuvimos resultados óptimos. Pero entendimos que la pregunta se debía realizar desde un punto de vista estacional, es decir, preguntar sobre la relación entre el día del nacimiento y el nombre no conllevaba una información valiosa. Debíamos reformular la pregunta. Valoramos que preguntar sobre la relación entre el nacimiento, el nombre del individuo, y la época, la estación o periodo del año sí era el camino correcto. Comprendimos que el nacimiento se veía influenciado no por el día, sino por el tiempo de la Naturaleza, por la estación.

Casi todos nuestros informantes coincidieron, al igual que en lo demás, en opinar que el nombre de los bebés es muy importante pues se relaciona íntimamente con la época en la cual se ha nacido. Determinan que los nombres se asignan por su relación con sus “antepasados”; hoy en día los progenitores se ayudan con el almanaque. De igual forma el nombre no se puede cambiar. El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente sobre la asignación de los nombres:

“... antes de la llegada, en la cultura inca, los nombres eran distintos, de las plantas, de las flores, llegó los españoles se cambio, se basaba en los santos, Juana, María, pero basado en el calendario que indica. Con el tiempo va cambiando, esto pasa en las comunidades, se ponen nombres de la televisión. Lo que a mí me contaron mis abuelos es que el nacimiento está siempre relacionado con la época, la época sí, el que nace en la época de la lluvia, cuando viene la lluvia, porque llega mucho, tu puedes soplar, pasa, pasa, no hacen caso a los que han nacido en tiempo de seca, hace caso a los que han llegado en tiempos de lluvia, si soplas llega más la lluvia, esto está relacionado hasta ahora. En agosto,

es bueno generalmente los que nacen mes de agosto, cuando sea grande va a tener riquezas, el peor es el mes de todos los santos, es seco, es el mes de las almas.” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006)

De igual modo que el médico tradicional Alberto Camaqui, la doctora Zulma Rosis entendía que había meses “mejores” para nacer, y otros “peores”. La doctora opinaba que el mes de agosto pertenecía al diablo, y es, por lo tanto, un mes “malo” para nacer, en cambio el mes de febrero es una época “buena” para los nacimientos (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006). Aunque el dato concreto es opuesto, se puede observar que es la misma lógica.

Los datos analizados, tanto de la colonia como de la actualidad, nos han hecho pensar que el nacimiento del universo andino mantiene una serie de pautas, como la distribución de las fuerzas, o la segmentación, asignación y ordenamiento de las formas, semejantes, en cierta medida, a la gestación de un individuo. Al igual, el nacimiento, a imitación de las fuerzas creadoras, en cierta medida podría participar de estas bases. Concebíamos que existiera la posibilidad de apreciar ciertos conceptos sujetos a la hipótesis, pero asombrosamente el nacimiento en comunidades de tradición andina, como se aprecia en las narraciones, ofrece gran información sobre la cosmovisión, mayor de la que esperábamos.

El investigador Tristan Platt ha desarrollado un estudio de campo en la comunidad de Macha, Potosí (Bolivia) y ha comprendido, al igual que nosotros, que la gestación y el parto tiene un paralelismo entre la formación temprana de la persona y los orígenes mito-históricos de la sociedad (Platt, Tristan; 2002:127).

El nacimiento, entendemos, es un acto que evoca la creación de un nuevo ser, por lo que la ritualidad es muy cuidada, pues, se requiere un espacio-tiempo determinado que puede ser interrumpido por la lucha de las fuerzas, de las corrientes de frío-calor que dominan el cosmos.¹⁶⁸ En un

¹⁶⁸ El gobierno italiano está cooperando con algunas regiones campesinas de Bolivia para realizar unos hospitales y evitar el alto índice de defunciones que existen durante el parto. En los proyectos las salas de parto son los lugares más complejos de realizar y adaptar a las percepciones de las comunidades. La arquitecta Rut Velasco nos comentó que uno de los muchos problemas que se han planteado es adaptar la arquitectura, y la disposición de los edificios, al pensamiento de las comunidades. Por ejemplo, comenta Rut Velasco, las salas de parto se realizaron bajo unos planos que conllevan la formación de habitaciones junto a

instante toda la percepción de la cosmovisión se pone de manifiesto en el nacimiento, en la evocación de los tiempos primigenios. La concepción de un nuevo ser refleja la forma de percibir el cosmos y las fuerzas que lo rigen. El espacio-tiempo al ser dominado por una divinidad le otorga un conjunto de fuerzas específicas, una personalidad, un carácter diferente, etc. Caracterizado en la época del año. De esta manera el tiempo era destino, y nacimiento se vincula a un espacio-tiempo determinante en la vida-muerte de un individuo.

La metamorfosis evolutiva, que hemos explicado anteriormente, se hace patente en estas primeras formas. El bebé en el vientre es un ser en gestación, una forma de vida que flota en líquido amniótico. La placenta simboliza el microcosmos que protege a la criatura, su alma. Opinamos que en cierta medida, hemos apreciado las fases de la evolución de la cosmovisión andina en la percepción de la gestación-nacimiento. Se podía comparar, así, con las hipótesis que derivan el mundo de un gran huevo, a modo de placenta. El ser que se está gestando, explicamos, va derivando hacia la luz, por lo tanto en los primeros días de su nacimiento, el bebé, es un ser acuoso, pertenece a un mundo acuático y oscuro, al vientre de su madre. Los hombres cambian, se produce una metamorfosis, posiblemente de ritmo muy lento, cambian su composición inicial.

Quizás, la metamorfosis evolutiva, el estado o composición del individuo desde la niñez hasta la edad madura, influyese en la percepción y composición anímica de éste. Pero, sobretodo, en su ubicación espacio-temporal dentro del cosmos andino. Por esta razón, entre otras, es por la cual se lee en los diccionarios coloniales relaciones de conceptos respecto a un vocablo. Es decir, en el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparece, por ejemplo, *Unu* traducido como “agua”, *Unu Killa* traducido como “luna llena” y *Unuykir* traducido como “niño que no ha llegado aún al periodo de la dentición”, es pura agua todavía, y se alimenta de sustancias líquidas. También aparece el

grandes ventanales y tonos de pintura muy claritos, de “forma europea”. Esta disposición espacial es rechazada por las mujeres de las comunidades, pues el parto se realiza en un lugar oscuro, con paredes de tonos oscuros, para que reflejen y ahuyente al mal. De igual manera las ventanas tienen que ser pequeñas, no puede entrar el sol, pues puede dañar al bebé. Las nuevas instalaciones pretenden, con grandes esfuerzos por parte de la arquitecta Rut Velasco y de la C.O.P.I., realizar edificios que se adecuen a las perspectivas y visiones de las comunidades de esta región.

vocablo *Yahuar antay quiru*, o *yahuar quiñi*, traducido como “niño sin dientes, o recién nacido” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 235). “Niño de leche. *Antay quiru llullu huahua vnuyquiru, oñuñucuk huahua*” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 347). *Antayquiru*. “Niño recién nacido”. *Antayquiru soncoyoc*. “El inocente sin malicia y el vocablo” *Antayquiru soncco cay*. “La inocencia” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 50).

Existen varios nexos que unen estas palabras. Todas ellas relacionan el agua, el inframundo, la luna, y el bebé, como se puede observar. El recién nacido, no posee dientes, se alimenta de leche, de líquido. Éste, según vaya creciendo, irá aumentando y añadiendo en su dieta productos más sólidos, pero cuando llegue a la vejez, de nuevo volverá a tener una alimentación más líquida. Por ejemplo, las crónicas narran que cuando el niño se destetaba era un gran acontecimiento familiar. Se celebraba una fiesta en la que el tío, de más edad, le cortaba al niño las uñas y el pelo, y después le daba un nombre que era el primero en su vida, que utilizaba hasta la edad madura (Alden, Manson, John; 1969:146). Los datos nos informan de que posiblemente la gestación del individuo se relacione con una serie de cualidades adscritas a los planos del cosmos. El niño, en este caso, es un ser acuoso relacionado con el inframundo y con las características de éste, como por ejemplo, la luna.

Nuestros informantes destacan la idea de que las mujeres deben tener cuidado con el frío, relacionado con el inframundo y la enfermedad. En la actualidad las mujeres de las comunidades no quieren parir en las sillas de parto europeas, ni en lugares abiertos, pues la abertura pondría en peligro la salud de su hijo y la suya. De esta manera la corriente fría, el fluido inframundano, tendría mayor posibilidad de penetrar en su cuerpo. Cuando el bebé sale a la luz es una criatura acuosa, fría, débil, que debe ser protegida para evitar que las fuerzas del inframundo, posiblemente por su debilidad o porque le robasen la sustancia más deseada, su ánimo. Bajo estas circunstancias las medidas profilácticas, en el parto y en el posparto, pretenden evitar este robo: lugares cerrados, colores oscuros, amuletos, etc.

De igual modo nos han informado que el nacimiento de los bebés puede estar bajo la influencia de la época del año, de un determinado espacio-tiempo. La composición del ser nacido se ve influida por su forma material y por su cualidad espacial que viene determinada por las fuerzas que rigen el periodo

de nacimiento. Esta época, que indicaba la calidad del sujeto, se revelaba mediante el nombre. Antes de la conquista, probablemente, el nombre hacía referencia, como indican los textos, a las aves que predominaban en ese periodo estacional, a un antepasado, o una manifestación de la atmósfera. Si bien, como determina el médico tradicional Alberto Camaqui, la estación, el periodo en que se nacía imprimía cualidades específicas al individuo que marcaban su destino, "...el que nace en la época de la lluvia, cuando viene la lluvia, porque llega mucho, tu puedes soplar, pasa, pasa, no hacen caso a los que han nacido en tiempo de seca, hace caso a los que han llegado en tiempos de lluvia, si soplas llega más la lluvia, esto está relacionado hasta ahora...." (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia. 2006). Si el sujeto nacía en épocas de lluvia, sería en el "periodo de *supay*", tendría mayor posibilidad de poseer riquezas, como el oro, pues se cree que éste es poseedor de los minerales. En cambio, si nace en un mes seco, como es el mes de todos los santos, este acontecimiento marcará su futuro, como un futuro poco fructífero. Algunos datos apuntan a comprender que los fluidos que se hallan en el ambiente impregnan al bebé de esencia que domina su composición, su carácter y su futuro.

Xosé Mariño halló en su trabajo de campo información muy valiosa que vamos a citar. Explica que cuando una persona nace en la comunidad se tiene que mirar en el calendario y ver las cualidades, pues "el día del nacimiento es el día de la suerte del niño y que si se le cambia el nombre se le cambia la suerte" (Mariño Ferro, Xosé; 1989: 103).

El nombre, además, conllevaba en el periodo pre-colonial referencias sobre el linaje, antepasados, y transmitía una información sobre su nacimiento: si habían nacido gemelos, si habían nacido de pie, malformaciones, etc. Serge Gruzinski y Carmen Bernard entienden que nunca se nombraba al individuo, sino que se le clasificaba; por lo tanto, el nombre cambiaba según la relación de un individuo, madre o padre, corte de pelo, etc. (Gruzinski, Serge y Bernard, Carmen; 1998).

Parece ser que en el día del nacimiento se introducía una sustancia celeste, el tiempo en esa persona, la energía que le impulsaba. Ese acto se realizaba en un punto concreto del cosmos, con su momento espacio-tiempo. Esta manifestación se podía entender en el *rituchico*. Por ejemplo, las crónicas

explican que si nacía el bebé en condiciones especiales, tormenta, en las estancias o en el campo, ese individuo poseía mayor sustancia sagrada que los demás (Arriaga, Pablo José; 1968:250) El día del nacimiento lo entendemos, como estamos anotando, como un símil sagrado a las primeras manifestaciones que el “Hacedor” realizó cuando ordenó el mundo. Estableció las diferencias por el nombre, “...éstos se llamaran los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblaran en ella, y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombraran los fulano...” (Betanzos, Juan; 1968:9). Posiblemente el nombre asignaba una información relacionada con la época del año y su ubicación espacial, un sujeto de tal comunidad, un sujeto gemelo, un futuro hechicero, una partera, etc.

En la cosmovisión andina parece que los individuos eran dotados de un nombre cuando nacían, nombre que le otorgaría una serie de características, propias de un bebé, y se les asignaba otro nombre cuando llegaban a la edad adulta. El individuo nacía con un principio inmortal de naturaleza celestial, explican Chevalier y Gheerbrant, brillante y a la vez potente. Además, el hombre se compone de sombra y de nombre (ser íntimo) (Chevalier, J., y Gheerbrant, A.; 2003:77 y sig.). La sombra es la manifestación de la energía, del *camac*, que se introduce en el individuo en su nacimiento. Así, el nombre del individuo forma parte de su personalidad. Tiene que ver con la conciencia del hombre, con el valor anímico. El hecho de poner los nombres de los antepasados, de las aves, o plantas, creaba un vínculo entre el recién nacido y lo creado. El nombre guardaba su potencia, como dirían las crónicas, este dato nos hizo pensar en la posibilidad de entender que el nombre representa, en cierta medida, parte de la sustancia del individuo. A través de esta deducción comprendimos un dato hallado en la crónica de Blas Valera, por el cual advertimos que cuando se realizaba un sacrificio, un animal podía sustituir a un individuo determinado, principalmente por el nombre de la persona a la que el animal sustituía: “...porque este ganado había de morir por los hombres...” (Valera, Blas; 1956:17).

En el trabajo de campo que realizamos los informantes han destacado la importancia que posee la placenta, tanto en el nacimiento, como en el futuro del individuo. Ésta es la casa, el habitáculo que ha hecho posible la germinación del ser. La placenta, es sinónimo de seguridad, y posee una

estrecha vinculación con el futuro. Ésta debe de ser bien cuidada, pues velará por el recién nacido, enterrada en la casa familiar. La placenta lo protege como casa y cubículo que fue, durante toda su vida.

Si el nacimiento estuviese vinculado a una o varias sustancias o potencias, adjuntas al individuo por el periodo en el cual éste había nacido, se podría especular con la idea de que la persona, en su composición, poseyese una forma anímica cuya actuación fuese mas o menos afortunada. Este concepto es similar a la percepción que se posee de los periodos temporales. Nacer en un periodo temporal es “mejor” que nacer en otro. Las potencias, si tenemos en cuenta la influencia de los dioses bajo la forma de tiempo calendárico, podrían repercutir, en su composición; ya que como hemos analizado la geometría del universo se caracteriza por la deidad que lo gobierna. De esta forma podemos comprender la información que Bartolomé de las Casas anotó: “...Afirmaban que tuvo un hijo muy malo, antes que criase las cosas, que tenía por nombre Taguapica Viracocha, y éste contradecía al padre en todas las cosas, porque el padre hacía los hombres buenos y él los hacía malos en los cuerpos y las ánimas...” (De las Casas, Bartolomé; 1958:433). Posiblemente el ánimo se relacionaba con la forma sustancial del individuo. Por ejemplo, en las entrevistas realizadas en la comunidad de Tuysuri, Tinquipaya Bolivia, y en la propia ciudad de Potosí, nadie sabía explicar la relación del nacimiento y el tiempo, pero todos coincidían en manifestar que era desafortunado nacer en la época de todos los difuntos, que es un mes seco. La época en la cual nace una persona la dota de una personalidad que le diferencia de los demás, y que marca, de igual modo, su futuro, su destino.

En esta parte de la investigación se nos presentó una duda que nos parecía muy interesante. Qué pasaba con aquellos niños que se entendía habían nacido un día percibido por la familia como malo. ¿Existía algún ritual para remediar el nefasto nacimiento? De momento ésta es una cuestión que no somos capaces de contestar, la dejamos para futuras investigaciones.

Las explicaciones de las comunidades actuales nos han servido para comprender una de las manifestaciones más perseguidas por los extirpadores de idolatría: el nombre. Roel Pineda explica que antes de la conquista española el niño era presentado a los cuatro días de nacer, *ayusca*. Su placenta era guardada como amuleto vital. Y la cuna que lo guardaba, *quirao*, sustituía al

útero materno, al vientre de la Madre Tierra, por lo que era construida con una gran ritualidad. Cuando el bebé dejaba de mamar, se le cortaba el pelo y se le asignaba un nuevo nombre. De igual forma cuando éste llegaba a la pubertad se realizaba un ritual, el de los niños se llamaba *quicuchi* y el de las niñas *huarochico* (Roel Pineda, Virgilio; 168 y sig.)

La cuna era un microcosmos que albergaba al bebé y lo protegía de los peligros del exterior, su fabricación requería un ritual que fue percibido por los extirpadores de idolatrías. Era una especie de útero fabricado, y con vida propia, para cuidar del bebé (Arriaga, Pablo José de; 1968. C.II)

En las visitas, los extirpadores de la idolatría habían observado que el nombre se ponía a los recién nacidos, y que este acto involucraba la adoración a sus *huacas*. Además, junto con la nominación del recién nacido se perseguían una serie de rituales. La vida y la transformación nominal de un individuo se juzgaron como muestras de idolatría (Arriaga, Pablo José; 1968:223).

Hasta el momento se entendía que los extirpadores buscaban, o querían eliminar, aquellos rituales que unían a los recién nacidos con sus antepasados, pero no se había comprendido el sentido tan profundo que tenía el nacimiento, como hemos observado.

Por ejemplo, sobre el ritual de *rituchico* Cristóbal de Molina anotó la siguiente información:

“ El rutuchico es quando la criatura llega a un año, ora fuese hombre o muger; le daban el nombre que avía de tener hasta que fuese de hedad: si era hombre queando lo armavan caballero y le davan la guaraca, entonces le davan los nombres que avían de tener hasta la muerte; y si era muger, queando le venía la primera flor, le davan el nombre que avían de tener para siempre; u así cumplido el año, la criatura que tresquilavan, y para avella de tresquilar llamavan al tío más allegado, y a éste le cortava el primer cavello y ofrecía para la criatura, y por esta horden yban hasta que los parientes hacían la ofrenda, y después la hacían los amigos de los padres; y bebían este día, y el tío más principal le dava el nombre que vía de tener hasta que fuese de hedad, como dicho es” (Molina, Cristóbal; 1989:119).¹⁶⁹

Al respecto Cieza de León escribía lo siguiente:

“...una cosa noté en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner

¹⁶⁹Cristóbal de Albornoz escribió también sobre el *rituchico* (Albornoz, Cristóbal; 1989:177).

nombres a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duraba hasta ser de diez o doce años, y desde tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado el regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila ala mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos, guardan con gran cuidado. Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos y de aves, o hierbas o pescado...nombres de sus padres o abuelos” (Cieza de León, Pedro; 2000:260).

En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hemos hallado los siguientes términos relacionados con los rituales de nominación:

- *rutuchicuni*: “hazer trasquilar el niño con supersticion y borrachera”.
- *rutuchicuy*: “la junta y borrachera para trasquilarle”.
- *rutuchiy ñisca*: “sentenciado a trasquilar” (González Holguín, Fray Diego, 2007:213).
- *Huanllasca ccallpantam hurcuk*: “El que no tiene nombre ni apariencia de fuerte y vence a otros sin pensar” (González Holguín, Fray Diego, 2007: 133).
- *Suti*: Nombre generalmente (González Holguín, Fray Diego, 2007: 218).
- *Sutiyachini*: Bautizarle, o ponerle nombre el padre (González Holguín, Fray Diego, 2007: 218).
- *Sutiyacun, o sutiyachicun*: Bautizarse, o ponerse nombre (González Holguín, Fray Diego, 2007: 218).
- *Sutiyok sutiyachisca*: Bautizado o puesto nombre (González Holguín, Fray Diego, 2007: 218).

Parece ser que el niño era trasquilado, ritual de *rituchico*, y se le cambiaba el nombre. Los cabellos se donaban a la *huaca* o se los quedaba la familia.

Este ritual se entiende como un paso de la niñez a la adolescencia, pero se ha pasado por alto, dato hallado en las campañas de evangelización, que los párrocos de indios observaron que la mayor humillación para los nativos era raparles la cabeza como castigo. Como ejemplo hemos elegido el siguiente extracto de la visita de Pedro Pérez Laredo Otáñez, en el cual se puede apreciar que los indios que informaran del estado de su *ayllu*, de los individuos casados, las defunciones, eran beneficiados, en cambio los que "... ocultando la verdad maliciosamente les serán dados ducientos azotes, y trasquilados, y desterrados al socavón de Huancavelica por un año..." (Laredo Ontañez, Pérez; 1696:214). Desvinculados de sus antepasados.

Los datos analizados, los rituales, y demás informaciones que existen de periodo pre-colonial nos hacen pensar que el corte de pelo era más que una expresión. Si entendemos el corte y la ritualidad, junto a la humillación, o miedo, que se sentía con el acto, deberíamos hablar de una vinculación entre el pelo, poseedor de un tipo de energía, quizás parte del *camac*, y el individuo. Quizás la práctica tan puntual por la cual se cortaba el pelo en determinadas fechas y para determinados rituales, como el de la transición a la madurez, los rituales para los viajes, se entendía como un ritual de consagración a las deidades. Igualmente, cortar el cabello, fuera de estos rituales, era una ofensa, y un peligro para la salud del individuo.

La relación de la cabeza como agente de energía aparece en las informaciones del nacimiento. Por ejemplo, los niños al nacer corren peligro porque pueden perder su *camac*, pues su cabeza es muy delicadita y ésta tiene que ser tapada. Pero los adultos también pueden perderlo a través de la ira, o por el corte de pelo, o durante el sueño. De esta manera comprendemos, como se aprecia en las crónicas, que los cabellos eran importantes para la conservación del *camac*. Puede ser que el cabello impidiese la salida del *camac* y por eso fuese perjudicial el no tenerlo. Además, aquellas personas que tenían que mantener una gran fuerza para su oficio, los mercaderes para los viajes, como vimos, o los hombres-médico, se especifica que no se lavasen ni cortasen el pelo, entendemos, para resguardar toda la capacidad potencial.

Estas características dirigen la posibilidad de entender el *camac* como una fuerza albergada en la cabeza. Es muy importante que intentemos ubicar el lugar dónde se concebía habitaban las diferentes potencias del individuo,

porque, a modo de microcosmos, la segmentación del hombre informa sobre aspectos de la cosmovisión andina. De tal manera que existe una división natural del cuerpo humano, situación de los órganos, y una segmentación no empírica de las sustancias etéreas, que unen al individuo con otros planos del cosmos. La cabeza se puede entender como un habitáculo, como centro de vida espiritual del ser humano, “sede de fuerza vital...al cortar la cabeza se apropia de la fuerza vital y sus aspectos benéficos...” (Chevalier, J., y Gheerbrant, A., 2003:352).

Por otro lado, hemos observado que una de las características de los espantos fue que éstos se enganchaban a la cabeza para robar esa fuerza vital, de la que carecían. Esta información nos hizo pensar que, quizás, el *camac* podía ser introducido en un ser que no fuese su poseedor, pues incrementaba su fuerza vital.

En un manuscrito del padre Fray Vicente de Valverde, éste había observado que “...tenían por costumbre cortar las cabezas...” (Fray Vicente de Valverde, Mss3216. B.N.M). En general hemos advertido que la guerra posee una característica, aparte de la bélica, mágica que tiene que ver con la posesión de la potencia o alma del enemigo. En general el corte de la cabeza era una de las peores muertes que podía tener un individuo.

Posiblemente cortar la cabeza en la guerra tuviese una percepción similar a la mantenida en otras regiones de Suramérica. En los rituales jíbaros, el ánimo del enemigo era atrapado, encarcelado en su habitáculo craneal. Por ejemplo, un conquistador observó, respecto a la posesión del ánimo en la captura bélica, que “...si uno matava a otro riñendo era señor de aquel cuerpo y de su heredad y un tiro de piedra alrededor de honda este cuerpo le balla mucho que le curava y quedava en susto como embalsamado y teniale en su casa y que consentise que le biniesen arreberenciar y adar de comer que era una de las vanidades...” (Mss.9447:79.v.B.N.M). El agente anímico ubicado en la cabeza fue percibido como una potencia, transferible y beneficiosa, si se controlaba. De esta manera el *camac* fue muy cuidado y reverenciado.

Hemos buscado algunos indicios que apoyen la hipótesis que estamos planteando sobre la cabeza y el *camac*¹⁷⁰. Por ejemplo, en *Chavín de Huantár*,

¹⁷⁰ Consultar anexo II: Construcción de una cosmovisión: antecedentes.

o en la plaza hundida de *Tiahuanacu* (Figura 14), se aprecia, como se explicó en el capítulo sobre antecedentes, un interés especial por la parte superior del individuo, por la cabeza, en los cultos.

Sobre algunas antiguas prácticas rituales funerarias del distrito de Santiago de Lucanamarca, Flavio Estrada escribió que se retiraba del difunto sólo el esqueleto apendicular, y se conservaba el cráneo (Estrada Moreno, Flavio; 2004: 275). El cráneo quizás representó, en algunos enterramientos, una forma de segmentación humana relacionada con el concepto *hanan* y sus características relacionadas con la cosmovisión andina.

Miguel de Estete y Agustín de Zárate observaron que las cabezas de los difuntos eran conservadas con cierto bálsamo en la costa de Ecuador. El investigador Max Uhle expresó que en los vasos pintados de Ica y Nazca se representaba la escena de las “cabezas trofeo”, lo que afirmaba; subrayó el autor; una relación entre las tribus del Este y del Oeste (Larrea, Carlos; 1968:5).

En el arte mochica se aprecia, explica L. Roselló, cómo son apresados por el pelo los cautivos, lo que se atribuye a un acto de prisión y además, de toma del alma (Roselló Truel, Lorenzo; 1980:237).

De igual forma, en las visitas realizadas en las campañas para la extirpación de la idolatría los párrocos de indios observaron que los ídolos eran enterrados con la peculiaridad que la tierra les cubría sólo hasta las cabezas. Algunas veces tardaban tres días, treinta personas, en desenterrarlos. Quizás, la forma de ubicar las *huacas*, y especialmente la cabeza, el *uma*, la parte elevada del cuerpo humano, como microcosmos, albergaba parte de la potencia que le vinculaba con el plano celeste. En cambio, la parte más baja del microcosmos humano era enterrada pues, se vinculaba a las regiones inframundanas.

Peter Kaulicke explicó; sobre la simbología que existe entorno al concepto de cabeza; que a finales del periodo arcaico los rituales de muerte están ligados a un centro: “...los individuos destinados a convertirse en ancestros se identifican con este centro y su transformación ya no se expresa corporalmente sino a través de objetos asociados con la cabeza. Esta parece ser el centro de poder de transformación y regeneración, tema repetido de una manera incesante en el arcaico final y en el formativo” (Kaulicke, Peter; 2001:

320). A finales del formativo esta transformación constituye una identificación con las deidades, este cambio se debe, añade, a la presencia de una élite poderosa que garantizaba el bienestar y control sobre el agua, y eran percibidas como ancestros divinizados (Kaulicke, Peter; 2001: 321).

Claudio Rinaldi observó que entre los ayoreodes de Tobité y San José de Chiquitos, zona oriental, se distinguía en la constitución del cuerpo dos formas, principalmente (Rinaldi, Claudio; 2004:305 y sig.). Un cuerpo material, físico, tangible, llamado *aóí*; y una entidad anímica, llamada *camac*, que también llama cuerpo emocional. Este cuerpo emocional, apunta, se divide, a su vez, en *oregate* que “es una imagen refleja de una persona o cosa, metafórica y sensible a la vista y al oído” (Rinaldi, Claudio; 2004:308). Ésta no tiene una localización en el cuerpo, pero posee la propiedad de desligarse y viajar a lugares inaccesibles. El chamán utiliza esta potencia para realizar sus viajes, y acceder al inframundo. La otra división del *camac* es el *ayipiyé*, éste se ubica en el corazón, y rige el pensamiento y entendimiento, es la fuerza vital y motora. Por otra parte, el autor añade que el estudio de la medicina tradicional diferencia entre el alma de la cabeza y el alma ubicada en el corazón; aspecto que concuerda con la hipótesis hasta ahora mencionada sobre la energía ubicada en la cabeza, y la ubicada en el corazón, el *songo*, como veremos. Las dos entidades se van acomodando en el ser desde su niñez, a medida que abandona el seno materno, procedente de sus antepasados míticos, “... transformados en elementos vivos de la naturaleza circundante...” (Rinaldi, Claudio; 2004: 308).

El concepto de *camac* andino lo hemos percibido semejante al concepto de *tonalli* del área mesoamericana; sin entrar en un análisis en profundidad. El *tonalli* es como el destino particular del individuo, viene de la región celeste, está compuesto de sustancia celeste. Los animales tienen *tona*, por eso pueden adivinar, porque pueden viajar a otras regiones del cosmos. Los niños corren peligro porque pueden perder su *tonalli*, los adultos también a través de la ira o por corte de pelo; se puede escapar. Esta sustancia se relaciona íntimamente con el sol y el calor. También, se entiende como un aliento, similar

al concepto andino¹⁷¹. El *camac* está en la cabeza, lo que coincide con las informaciones obtenidas hasta el momento; y permite el crecimiento, es potencia. Otorga al individuo conciencia, valor, ánimo, temperamento particular, y un vínculo del hombre con la voluntad divina, de manera temporal.¹⁷²

¹⁷¹ Sobre la relación entre el *camac* y el aliento hemos hallado en el diccionario de Fray Domingo de Santo Tomás esta definición: *camani gui* “espirar echar el huelgo” (Santo Tomás, Fray Domingo; 1951:9)

¹⁷² López Austin, Alfredo, Seminario: *La construcción de una visión del mundo* del posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria por el profesor Alfredo López Austin. Año 2005; Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002.

II.3.1.b. Posibles entidades relacionadas con el ánimo.

Si bien las composiciones anímicas son similares, en cierta medida, para todos los seres, y quizás para los objetos, hemos hallado indicios por los cuales podemos apreciar que existían ciertas entidades especiales que también se relacionan con la composición anímica de los seres. En concreto hemos hallado información que nos hace pensar en la posibilidad de atribuir un agente anímico “especial” para determinados seres. Por ejemplo, los chamanes, como veremos, poseen una formación diferente al resto de los individuos. Al igual, el régimen que dominaba la sociedad, en este caso el Inca, introducía ciertas distinciones en cuanto a la composición anímica del dirigente, el Inca. Es decir, el Inca, como hijo de una deidad, no podía atribuirse un origen similar al resto de la población andina.

Una de las primeras distinciones que hallamos es el llamado *Huauque*. El cronista Blas Valera explicó en sus textos que los *Huauque* fueron estatuas del dios particular que poseía cada familia, nación o casa de donde procedía, o algún dios que le favorecía (Blas, Valera; 1956:19). Los *Guáques*¹⁷³ son, explicaba Bernabé Cobo, estatuas del Inca que tomaban por hermano de éste, como un retrato (Cobo, Bernabé, 1956:162). Polo de Ondegardo entendió que el *Huauque* era la estatua de los incas (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.I. Fol.8).

En la crónica *Anónima* hallamos la siguiente información sobre el *Huauque*: “...las señalaban sacrificios, ministros y renta; mas no eran las estatuas suyas de su nombre y representantes de su persona, sino del dios que tenía particular la familia, o nación, o casa de donde procedía, o de algún dios particular que él imaginaba la había sido favorable...” (*Anónima*, 1968: 160).

Federico Kauffman opina que está “estatua” no representaba un ser abstracto, sino un soberano y personaje de la nobleza, un “gemelo mágico” que ofrecía buenaventura y protección (Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 777). Alden Manson opinaba que el *Huauque* era una *huaca* personal, en la que se

¹⁷³ Cada autor utiliza una forma diferente para determinar la misma palabra.

suponía residía el espíritu tutelar hermano o gemelo del poseedor (Alden Manson, John; 1969:195).

Alguno de los datos analizados muestran que el *Huauque* representó una función espiritual de un ser, un protector. Y que estaba unido a su protector por medio de lazos espirituales.

Pero hemos hallado que no sólo el Inca poseía *Huauque*, sino que además, por ejemplo, el Sol, al igual, posee su propio *huauque*; que es una función de éste mismo. Como ya hemos dicho, el Sol poseía tres aspectos: *apu inti*, entendido como “Señor Sol”, perteneciente al solsticio de diciembre. *Churi inti*, “Hijo Sol”, relacionado con el inicio del año, y con el solsticio de junio, e *Inti Guaqui*, “Hermano Sol,” Señor de los días. Según los escasos datos de los que disponemos, parece que el *Huauque* fue una especie de “gemelo” de ciertos sujetos o entidades divinas. O un aspecto de ese ser que representaba.

En las crónicas se percibe que el *Huauque* había sido entendido como el hermano de los individuos importantes, y de algunas divinidades; no de resto de la población. Según las informaciones recopiladas por Fray Martín de Murúa, “...todos los Yngas, en su vida, tenían cuidado en hacer una estatua suya, que representaba su persona, llamada huaoqui...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:402). Nos hemos fijado, al igual, que el *Huauque* recibía veneración en las campañas de guerra, ya que aconsejaba al inca. De igual modo el *Huauque* aconsejaba y guiaba al difunto en el viaje inframundano. Se podía entender que era una deidad que favorecía a determinados individuos, una especie de *Alter ego*, en momentos críticos de la vida, en la guerra y en el viaje inframundano. Estos elegidos, normalmente gobernantes, poseían unos “poderes sobrenaturales” que les diferenciaban del resto de la población. Cada uno de ellos poseía un *Alter ego* que le comunicaba y guiaba en las batallas, durante el viaje inframundano, era una ayuda de suma importancia, como veremos.

El investigador J.L Pallarés entiende los siguientes Incas con su *Huauque*:

- .- Manco Capac: el pájaro *inti*
- .- Sinchi Roca: el pez de piedra *Huanachiri Amaru*
- .- Loque Yupanqui, el *Apu Mayta*, que era el nombre del jefe *Alcaviza*.
- .- Capac Yupanqui: el *Ayllu*, “familia”.
- .- Inca Roca, el nombre de su *panaca*, *Urco*.

- .- Viracocha, el *Amaru*.
- .- Pachacuti, una imagen de oro que representaba una serpiente bicéfala, el arco iris, llamada *inti illapa*.
- .- Topa Inca, fue el *Cusi Churi*, “El hijo Afortunado”.
- .- Huaina Capac, el *Huaraqui* inca (Pallarés, J.Luis; 1996:81).

Por el momento, podemos entender dos formas que componían el individuo, por un lado el cuerpo material, y el cuerpo no visible. El cuerpo no visible se entendía segmentado en zonas donde se albergaban determinadas potencias. Éstas se manifestaban en el sujeto desde su nacimiento. A través de las crónicas hemos hallado dos entidades anímicas, el *camac* y el *songo*. El *camac* era la potencia celeste que vinculaba al individuo con la región *hanan pacha*, y le otorgaba un carácter particular, pues se relaciona la entidad anímica con el nacimiento. Por otro lado, el *songo* es una potencia ubicada en el centro del cuerpo, que ayuda al individuo, lo impulsa; y la relacionamos con el *kay pacha*. Sin embargo, como se explicará en el capítulo de la enfermedad, el hígado también se percibió como un habitáculo de energía, pero relacionado con el hedor, con el inframundo, el *hurin pacha*.

Posiblemente, estas tres entidades anímicas compartían la composición del individuo, la sustracción de una de ellas provocaba la enfermedad, y en algunos casos la muerte. No obstante, existen otras formas del individuo que posiblemente se percibieran como entidades anímicas, como es la sangre o la grasa. Carecemos de datos que amplíen el panorama que poseemos, pero, en los textos se percibe la idea de que existían seres que robaban el alma, pero también la sangre o la grasa, provocando la muerte.

La relación de las entidades anímicas y los seres se examinará en el capítulo sobre el inframundo.

II.3.1.c. Los Apus.

Los *apus* o montañas son una de las manifestaciones del *kay pacha* que mayor importancia poseen en la cosmovisión andina. Éstos se percibían como una matriz hueca en la cual se genera la vida, y en la cual habita vida. Los *apus*, además, son el lugar de unión entre los diferentes planos del cosmos. Poseen en su ser dos características, por un lado son las cimas elevadas cuya cúspide se relaciona con el *hanan pacha*, y por otro lado, su interior, se percibía como un gran cobijo de la flora y la fauna silvestre, de *supay*. Posee, consecuentemente, dos cualidades, una relacionada con *hanan pacha*, la zona de arriba, y otra con el *hurin pacha*, el interior de la montaña.

El interior de la montaña se percibía como un habitáculo inframundano, allí estaban los corrales de las manadas de los señores del inframundo. Las montañas representan; en el paisaje andino; como lugares cargados de energía sobrenatural, además de personificar un camino de conexión con los diferentes niveles del cosmos. A los cerros se les entregaban las ofrendas de noche, cuando actúan las deidades terrestres (Szeminski, J. y Ansión, J., 1982:193). Se entiende que la noche transforma la naturaleza: los animales hablan, los cerros se abren y se comunican unos con otros. Se evoca el orden de los tiempos primigenios, cuando el sol no estableció el espacio-tiempo presente, como se observó en el capítulo sobre historia cósmica. De esta manera, se concibe que antes del orden presente dominaba la oscuridad, y los animales hablaban, pues, tenían un vínculo de comunicación. Los *apus* albergan en su interior los animales salvajes, los que no eran “domesticados”, los rebaños de *supay*. Por ejemplo, el investigador Flores Ochoa, describe dos tipos de camélido, los silvestres, que no son domésticos, por lo tanto no atienden al control de los hombres, y son propiedad de los *apus*, al igual que el zorro, el venado o el puma. Por otro lado, están los camélidos domesticados, que salieron de las profundidades de la tierra y producen lana (en Gisbert, Teresa; 2006:54).

Durante el incanato los cronistas anotaron, en casi todas las obras de la época colonial, un sacrificio muy importante que se realizaba en las montañas llamado *Capahuca*. En este sacrificio se ofrecían niños pequeños a las montañas, en las crónicas se resaltaba, de esta manera, el estado bárbaro que

era necesario aniquilar con la aculturación de las poblaciones indígenas. Los animales salvajes, y demás formas sobrenaturales, estaban ubicadas en el “mundo de abajo”. En general se podría afirmar que el *hurin pacha* fue percibido por las poblaciones prehispánicas como un lugar de tamaño pequeño, así, la mayoría de las ofrendas que se realizaban para este plano del cosmos se realizaban especialmente de tamaño pequeño.

Durante la colonia, la información sobre el inframundo se transformó y adaptó a la doctrina católica. En cierta medida el *hurin pacha* y sus habitantes fueron simplificados en su ser, y desde entonces se acomodaron a una nueva enunciación: el infierno. Desde entonces *supay*, y por extensión los *apus*, fueron identificados con el demonio. Hemos elegido la siguiente anécdota que ilustra, a nuestro parecer, esta transformación doctrinal:

“fue pues, el caso, que afligido de pobreza en España un Extremeño, y hallándose casi desesperado, se le apareció el demonio, aunque con disfraz, y comunicados sus intentos, le dixo: quieres que te lleve a un monte muy abundante de oro, en que a poco trabajo puedas tenerle? Respondióle que sí, y dispuesto a seguirle, y caminar con el de noche, cogiendo unas hogaças, se halló como adormecido, y boviendo en sí, quando ya amanecía, se vío a las faldas de aquel monte, y a vista de las estancias de Chuquipata, y baxando a una de ellas, con espanto, y extrañes de el sitio, halló alvergue en la que era de aquel paysano suyo, que sabiendo lo era, y Chapeton (recien ido de España) le combido a al morçar, y el huésped, sacando de las alforjas sus hogaças, las puso en la mesa: reconoció el vecino de alli, era de españa aquel pan, y admirado, apreto en saber el misterio; confesole ingenuamente el recien llegado, y se conocio averle llevcado el demonio: y por esto, desde los principios de aquellas fundaciones, llamaron: supayurcu, a aquel monte, quequiere decir, cerro del Demonio, que supay, significa en la lengua del Ingá, el demonio, y urcu, el cerro o monte...” (Rodríguez, Manuel; 1684, libro II, cap.V:92)

Existen multitud de narraciones que hacen referencia a las riquezas que poseen los *apus*, y al peligro que ocasiona la entrada a uno de estos lugares. La gran potencia que alojan los cerros era personificada por los seres terrestres

que habitaban en él. Éstos pueden robar el ánimo, además, por sus orificios, pueden entrar y salir los espíritus que habitan el *hurin pacha*. Éstos, por su gran potencialidad, podían enfermar a los habitantes del *kay pacha* mediante el espanto. Durante el trabajo de campo que realizamos en Bolivia uno de nuestros informantes, la maestra Patricia Fuertes del colegio de Tuysuri, Tinquipaya, nos contó que su padre enfermó por un espíritu de la montaña:

“...mi abuela dice que se llama Moço Curaca, un día mi tía la mayor de mi papá la había mandado con el ganado, y mi papá no había cuidado bien a los animales, y mi tía los echó en falta. Y como había paseado por el cerro fue allí, y mi papá estaba llorando. Había salido una gringuita de cabellos rubios y la había dicho pasar, y él había entrado y la casa era de puro oro, y se había sentado en una silla de oro y no había entrado mas adentro, todo era lujoso, como un palacio. Ya que no salía la chica, él dijo que salía y todo era oscuro, al día siguiente había ido a mi casa y no podía hablar. Durante un mes había dejado de hablar” (Trabajo de Campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia. 2006).

El padre de la maestra adquirió una de las características del espanto, la mudez, que requiere una cura del médico tradicional. El interior del cerro era percibido como un lugar perteneciente a *supay*, a las potencias inframundanas y el acceso a éste ponía en peligro a los habitantes del *kay pacha*. Como se aprecia en el texto el padre de la maestra fue seducido por un espíritu terrestre, femenino, que le llevó hacia los palacios y ciudades que éstos poseen en el interior de la montaña. Por lo general, las narraciones coinciden en expresar la riqueza que los cerros poseen, minerales preciosos, y que se manifiesta en determinadas circunstancias, y a determinadas horas, como se aprecia en el siguiente texto que hemos consultado en la Biblioteca Nacional de Madrid “...una vez les dixo, que era el Señor Rico, y por esso aquellos en su lengua le llaman Capac Iqui, que quiere decir Rico Señor, y que el cerro de Potosí era su hijo, y asi le adoran los Indios, y que el les dava la plata...” (Cárdenas, Fray Bernado de;1629:p.9r.Mss.R/39624, B.N.M)

Los cerros fueron los lugares en los cuales se efectuaba uno de los sacrificios más importantes para la cosmovisión incaica, la *Capacocha*. La ofrenda era realizada en ocasiones especiales, y consistía, básicamente, en ofrecer una pareja de niños a la montaña. Por ejemplo, uno de estos sacrificios se realizaba durante las estaciones secas, opinamos que se sacrificaban niños

en este periodo porque las montañas¹⁷⁴ son los santuarios de las divinidades inframundanas, y con este “pago” se demandaba lluvia para las cosechas. De igual modo, se entiende que los dioses que residían en las montañas controlaban los fenómenos atmosféricos (Reinhard, Johan; 1993: 291). Los datos apuntan a comprender que la lluvia procedía del interior de los cerros, del inframundo.

La base por la cual se sacrificaban niños¹⁷⁵, entendemos, se debía, entre otras muchas cosas, a que éstos se asemejaban al tamaño de los seres que supuestamente habitaban el inframundo: eran pequeños; además, se realizaba un matrimonio ritual y éstos poseían una gran pureza en su formación tanto espiritual como física. Juan de Betanzos escribió que cuando un Inca obtenía el poder del *Tahuantinsuyu*, “... se sacrificaban muchos niños y niñas, a los cuales enterraban vivos muy bien vestidos e aderezados, los cuales enterraban de dos en dos, macho y hembra...con mucho servicio...con todos los demás menesteres que un indio casado suele tener...”(Betanzos, Juan;1968:53). El cronista destacó la imitación que se realizaba en este ritual con el matrimonio ritual que requería el sacrificio

Los diccionarios quechuas traducen *mallqui* o *mallqu*, como difunto, pero además, como planta, árbol, y de estas palabras derivan los verbos plantar y germinar. Posiblemente, el difunto que se enterraba en la montaña, o en el interior del *hurin pacha*, se percibía como una semilla, que era introducida en el seno de ésta para que germinase.

¹⁷⁴ Las concepciones sobre el complejo cerros-lluvia-fertilidad no sólo existen entre los Andes y Mesoamérica, sino o también con los mapuches, más al sur. En Mesoamérica, comenta el Doc. Gabriel Espinosa Pineda, la base natural es la Sierra Volcánica, como la Sierra Madre Occidental de México, es decir la semejanza en la geomorfología sería la base material principal para que concepciones tan parecidas se hubieran enraizado en regiones culturales tan alejadas. Es una base común muy antigua, que al ser puesta en dos medios idénticos, o por lo menos muy semejantes, desarrolla concepciones sumamente parecidas. Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002.

¹⁷⁵ Hemos hallado un manuscrito en el Archivo General de Indias, Sevilla, en el cual se explica que los sacrificios de niños se empezaron a realizar en los andes peruanos por influencia del ritual que se hacía en la región del *Collao* (Patronato 294, N.6., 1571:74). En el área Mesoamericana, explica el Doc. Alfredo López Austin, los niños se percibían como cuerpos fríos, en constante gestación de crecimiento, por lo tanto tenían mucha carga acuática, al contrario de los viejos, que están más secos, se acercan más al cosmos, van ganando calor y perdiendo frío. Seminario: *La construcción de una visión del mundo* del postgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria. 2005

Según las fuentes documentales las cuatro provincias que componían el *Tahuantinsuyu* se reunían y traían de cada región uno o dos niños pequeños, ropa, ganado, *mullu* y demás ofrendas para efectuar dicha inmolación. Esta ceremonia se realizaba para que el Inca tuviese paz y prosperidad durante su mandato y en todas las posesiones que dominaba. Posiblemente, esta ofrenda era la máxima expresión de devoción del Inca hacia sus *huacas* y dioses, ya que, a través de su mensaje etéreo, éstos le aportaban el equilibrio necesario para la prosperidad del *Tahuantinsuyu*. Opinamos que es un acto de petición para que no hubiese ni fuertes sequías, ni hambrunas, ni epidemias, etc. En definitiva, que hubiese fertilidad, así, el inca realizaba el sacrificio de mayor solemnidad para obtener un periodo fructuoso en el poder.

A través de los textos coloniales hemos advertido algunas fases del sacrificio. Para realizar la *capahuca* el Inca se sentaba en la plaza de *Aucaypata*, y los niños andaban alrededor de las *huacas*. Posteriormente, el Inca mandaba llamar a los encargados de los sacrificios de los cuatro *suyus*, y delante de las *huacas* ahogaban a los niños, que consecutivamente eran enterrados junto con las ofrendas de oro y plata. Estos sacrificios humanos se realizaron por el comienzo de un nuevo año, para que las *huacas* le diesen salud y paz en sus dominios al Inca. Aunque no se puede eliminar la posibilidad de pensar que éstos se hiciesen en otras ocasiones.

Las crónicas destacan que no quedaba ni una *huaca*, por pequeña que ésta fuese, sin recibir su sacrificio. Cuando algún sitio era inaccesible, por su impenetrabilidad, se tiraban con unas hondas unos pequeños vasos con sangre, para derramarla por la ladera. Para realizar dichos sacrificios, con total y absoluta devoción, sin la ofensa de *huacas* olvidadas, el Inca tenía a los *quipucamayos* que llevaban la contabilidad de las inmolaciones que se tenían que hacer en cada provincia, y los encargados de esta misión. Para una empresa de tal magnitud se comenzaban los sacrificios en Cuzco, primero para el dios Sol, posteriormente para *Viracocha*, *Illapa*, para la Luna, el cielo y la tierra. No se realizaban sacrificios humanos a todas las deidades, sino a las *huacas* principales del imperio.

Se han hallado restos de estos sacrificios en multitud de cerros, en el Cerro El Plomo, Chile; Anconcagua, Argentina; Monte Ausangate, Oriente

Cuzco; Nevado de Ampato, sureste de Cuzco; Isla Plata, Ecuador; Túcume, Costa norte de Perú y en la isla del Sol, en el lago Titicaca.

Existen numerosas interpretaciones sobre el acto ritual de la *capahuca*. Willian Sullivan, por ejemplo, opina que el acto de sacrificar niños, durante la *capahuca*, fue la forma de mandar mensajeros a las estrellas, pues, cada *ayllu* poseía una correspondencia en el cielo con una estrella (Sullivan, William; 1999:434-438). Estos emisarios pedían generosidad para mantener el equilibrio del *Tahuantinsuyu*. Otros autores coloniales piensan que esta *capacocha* o *capahuca* era una ofrenda que se donaba una vez al año para la manutención y mantenimiento de los diferentes cultos, un "diezmo" para el estamento religioso (Cieza de León, Pedro; 2001: 106).

Juan B. Leoni ha descrito, respecto a la cosmovisión prehispánica de la región centro andina, que las deidades que habitan en las montañas¹⁷⁶ se percibían como controladoras de los fenómenos meteorológicos, son dueñas de los animales y las plantas, salvajes y domésticas (Leoni, B. Juan; 2005:152). Cada deidad, a su vez, poseía su área geográfica correspondiente. Estas deidades eran veneradas, comprende Juan Leoni, citando al investigador Reinhard, para asegurar el suministro de agua (Leoni, B. Juan; 2005:153). Anders explica que el culto a las montañas servía como base de la organización territorial y política (en Leoni, B. Juan; 2005:154).

En las narraciones hemos apreciado que los seres son gestados y protegidos por los cerros. Durante el Diluvio, por ejemplo, el cerro de *Huillacoto* protege a los animales y hombres que se salvan; o en el cerro de *Condorcoto* nace *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:32-35). Pero aparecen dos aspectos del cerro, el cerro-alto, donde se ubica el nacimiento de *Pariacaca* o la salvación de un determinado sector de la población afectada por el Diluvio; y el cerro-interior que alberga los poderes intra-terrenos (Ávila, Francisco de; 1975: 31-101). Estas secciones, de alguna manera, comprenden una geometría del cerro que adquiere características definitorias de gran utilidad para la presente investigación. Por ejemplo, Pierre Duviols relaciona la

¹⁷⁶ Recordamos la semejanza, altamente coherente, con otras áreas culturales montañosas. En área de Mesoamérica, por ejemplo, la investigadora J. Broda indica que las fiestas, efectuadas en febrero, se realizaban en los cerros en honor de los muertos y ancestros. Los niños sacrificados simbolizaban el acto propiciatorio más antiguo de Mesoamérica, por el cual se solicitaba lluvia a las deidades atmosféricas (Broda, Johanna; 1997:49).

divinidad atmosférica con el puma o león, y los cerros como habitáculos terrestres de la divinidad.

Analizando algunas de las interpretaciones de los investigadores y la información de la colonia, hemos deducido que el sacrificio de la *capahucha* no se realizaba siempre, no era usual, pero sí fue un sacrificio oficial. Éste se realizaba como un acto de máxima devoción. Las características de las ofrendas, sobre todo el tamaño y el lugar, nos hacen pensar en un ritual por el cual se solicitaba a las divinidades relacionadas con el inframundo, con la fertilidad y sus dominios, es decir, con el control de los fenómenos atmosféricos. Se trata, en nuestra opinión, de un ritual de comunicación con el inframundo para reclamar eventos fructíferos, entiéndase lluvia, paz, buen gobierno, cosechas, etc. A través de la información de las fuentes, se podía confirmar que en el seno de las montañas se creía que habitan los señores de la tierra, los genios de las minas, los animales del inframundo, animales salvajes, y ciudades realizadas de oro, cargadas de tesoros, de fertilidad, etc. La entrada a estas ciudades inframundanas se realizaba a través de la abertura de la montaña, cueva u otro orificio.

En cierta medida en el seno de las montañas se albergaba lo que será, lo que se manifestaría. Se entendía que por su interior corrían ríos, la sangre de la *Pachamama*, que más tarde se convertirían en la lluvia (Figura15). Es más, los cerros dominan el ciclo hidrológico de la región centro-andina, de éstos nacen todos los ríos. Basándose en los trabajos de campo de José María Arguedas, el investigador William Torres cita los siguientes párrafos, a través de los cuales considera, igualmente, que el agua era un producto que se ubicaba en el interior de los cerros. Éstos se percibían como grandes receptáculos que albergaban, entre otras muchas cosas, la lluvia, así refiriéndose al *uma*, agua, José María Arguedas anotó que:

“El Aguay Unu es un don de los wamanis, "Wamanikunamantan llogsimuchkan yawar bena, Uno. Ima wawanchikpag, todo, lliopag, riki", dijo el regidor y auki menor de Chaupi: "De los wamanis brota la vena sangre, el agua. Para nuestros hijos de toda especie, todo, para todos, pues". "Orqotaytapa venan, riki unuqa, aguay unu", afirma don Viviano: "El agua es la vena del Padre cerro, el aguay unu". En el relato del mito de Inkarrí, el mismo Don Viviano dijo: "Taytanchik wamanikunamamtaqa aguay unullata chaskinchik" ("De nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, el agua solamente"). Porque la lluvia es obra de Dios.

El Aguay Unu es, pues, el agua que brota de la tierra" (Arguedas, J. M; 1989: 49). Este mismo informante le comentó a Arguedas que en el cerro Pedrorqo, de cuyas laderas brota un manantial que fluye al estanque de Moyalla o Qorecocha, junto a esta fuente, existen tres figuras pequeñas, antropomorfas, las cuales son los espíritus del agua. El Aguay Unu es la sangre fecundante de los wamanis y pertenece tanto a los humanos como a todos los animales. "El Aguay Unu recibe las ofrendas más preciadas: el corazón de una llama y el corazón de una oveja de Castilla. Don Viviano nombra a la oveja "castilla" a la llama "Qoyllor" (Estrella). Los aukis declaran que a los wamanis se les paga frutos de la tierra y el llampu, "Plankuchallata", elementos incruentos, blancos. Pero el Aguay Unu es un don de los wamanis (...) Los corazones aún palpitantes de las víctimas, no son arrojados en el ojo del manantial que brota del Pedrorqo, sino más debajo de la corriente, en Pallqa, donde el agua es más profunda. Los aukis afirman que el agua, allí, devora las ofrendas, pues desaparecen al instante, hundiéndose" (*Ibid.*: 50-51) (Citado en Torres, C., William: 2000: 58).

La gran montaña se percibía como un eje terrestre, albergador de las formas de vida inframundanas. En el poema de *Illimani*, por ejemplo, se halla una concepción indígena, escribe José María Arguedas, más abstracta sobre el mundo:

"en las entrañas del Illimani, cerro nevado que se levanta sobre el altiplano del Titicaca, están el khuru, el hhuya, el wahi y el inqa. El Khuru, gusano, representa la forma más elemental de la vida; el Khuya, derivado de la palabra Khuya, amor y piedad, es el "doble", la imagen fiel de cada cosa que está sobre la superficie de la tierra; un doble vigilante piadoso y amante de su imagen objetiva terrena. Wahi significa origen, meta, madre... nombra al hermano, al modelo germinante de cada cosa que hay en el mundo. El inqa es la figura perfecta hacia donde se dirigen las cosas, al que pretenden imitar, el que los atrae y con el cual no llegan a confundirse nunca, porque es demasiado perfecto..." (Arguedas, José María; 1987:312)

Tukuy kausaq aywakunaq. De todo ser viviente

Inqakuna, khuyankuna, el principio, el germinal arquetipo

Khurukuna, wahinkunan la semilla elemental, el amor creante, amado

Ukhuykipi puñushanku. en tu honda entraña duerme.

Casi todas las informaciones coinciden en concebir una relación entre el interior de los cerros y un lugar muy fértil, con flores y vegetación, lagos, palacios, etc. Lugar donde habitaban las deidades de la lluvia. Otra

característica muy común es que los cerros se relacionan entre sí, poseen ganados, y otros animales silvestres, de *Supay*, de los poderes acuáticos y desorganizadores del mundo. Pero, sobre todo en su “honda entraña duerme” la semilla o principio de la vida que será, del modelo que nacerá.

Cada cerro¹⁷⁷ posee su espíritu. Éstos espíritus que alberga la montaña se perciben como los *apus*, los padres que velan por el bienestar de la comunidad, por eso son tan venerados. Pero, sólo un maestro posee la capacidad de hacer hablar a los cerros, de comunicarse con ellos. Tanto la investigadora Ana M^a Mariscotti como José María Arguedas, por ejemplo, recogieron en las informaciones de campo que en las montañas residían espíritus, concebidos con apariencia de hombres adultos, que podían transmutarse en aves, (el colibrí era el ave simbólica de algunos de ellos) y aparecerse a los chamanes como espíritus auxiliares (Mariscotti, Ana M^a, 1978: 193). Algunos de los datos analizados nos hacen pensar que en el seno de la montaña se pudiesen albergar ciertos depósitos ligados estrechamente con el espíritu o ánimo de los hombres.

En definitiva, podríamos considerar que los *apus* hallaban en su ser un aspecto bipolar, por un lado se halla la cúspide, que era el segmento más cercano a los poderes sobrenaturales celestes, en ella se realizaban sacrificios y ofrendas para las divinidades celestiales. Por otro lado, se localizaba la parte interna de la montaña, por la cual se podía entrar a través de una cueva u otra apertura, entendida ésta como una región inframundana, rica, en cuyo seno se albergaba la fertilidad, los rebaños de animales salvajes, la lluvia, los palacios, etc. Todo un sistema conectado por caminos subterráneos que comunicaban el inframundo con el mundo terreno. Posiblemente, los *apus* eran entendidos como pequeños microcosmos, compuestos por una cúspide, un interior perteneciente a *Supay*, y una energía creadora, la cual se relaciona con el futuro, con lo que surgirá. Esta circunstancia nos hace pensar que al igual que el resto de lo creado, los *apus* eran manifestaciones sagradas, que se componían de dos formas antagónicas básicas en la creación, pero que poseían un agente potencial, o una forma anímica, que unía al cerro con el

¹⁷⁷ Como se aprecia en el trabajo de campo de José María Arguedas en Puquio y en las encuestas que hemos realizado en algunas comunidades quechuas de Potosí.

hombre mediante un vínculo sagrado. El interior del cerro, era un lugar de “semillas”, de formas prototípicas, y el lugar más alejado de éste, el *hanan pacha*, era un lugar de la potencialidad de lo creado. De igual forma los dos planos mantienen una potencia que alberga vida de una manera u otra; las dos regiones mantenían un equilibrio de la creación. Así, en el *hurin pacha* se hallan aquellas formas relacionadas con *Supay*, con formas prototípicas de potencia inframundana, y en el *hanan pacha* se halla una potencia celeste ligada a *Viracocha*, o dios Ordenador. Las dos manifestaciones potenciales rigen el cosmos, las dos no se complementan, pero sí se fusionan para formar seres vivos.

Por otra parte, podríamos decir que las formas precursoras que existen en el cielo o en el inframundo no lo son completas. La llama del cielo, por ejemplo, no es una llama, sino el depósito de la parte celeste de su complejo anímico. Las almas-semillas del inframundo no son arquetipo del ser, son su parte anímica inframundana o quizás terrestre o ambas.

Hallamos potencia en el individuo que le relaciona tanto con el *hanan pacha*, la potencia celeste, el *camac*, como con el *hurin pacha*. De tal manera que existe un vínculo entre el individuo y el *hanan pacha*, y entre el individuo y el *hurin pacha*, con los *apus*. Quizás, la composición anímica del individuo se entendía formada en la cabeza por el *camac*, que regía lo ordenado, la potencia relacionada con lo celeste. Y una energía inframundana hallada, pensamos, en las partes no altas del individuo, potencia que regía sus actos no domesticados, los relacionados con lo salvaje, con *supay*, materializados en el interior de la montaña con el resto de la fauna salvaje. En Puquio, capital de Lucanas, Departamento de Ayacucho, José María Arguedas describía cómo el indígena creía que los bienes que el hombre disfrutaba provenían de los *wamanis*. En su interior, en un palacio, además, viven los niños que murieron, rodeados de jardines y golosinas. El wamani protege al hombre día y noche, es su espíritu auxiliar, desde que nace (Arguedas, J. María; 1987:311). Los datos que hemos analizado nos hicieron pensar que quizás el individuo poseía, en cierta medida, su composición anímica, y una manifestación espiritual, salvaje, que se hallaba en el interior de los cerros. Pero son datos que todavía no podemos confirmar con exactitud dada la escasez de datos que poseemos sobre el periodo pre-colonial.

Podríamos decir que la “mezcla” de entidades anímicas, que componen un ser, conlleva una serie de distinciones:

1. Materia pesada que es derivada de la yerba, del alimento que la llama ha comido en su vida; en última instancia, parte del cuerpo de la *Pachamama* misma.
2. El alma más celeste, que viene del depósito celeste, cuya imagen es una estrella o una constelación y desde ahí se implanta en ese cuerpo, alterándolo.
3. El alma que viene del depósito del cerro, que siendo parte del inframundo, podría ser, no obstante el alma intermedia, un alma-cerro, que no proviene del inframundo.
4. Quizás, hubiese la posibilidad de hablar de un alma proveniente del inframundo profundo.
5. Diversos componentes anímicos informes: la sangre, la grasa.
6. Un alma exclusiva de determinados seres como los chamanes y el Inca.

III.3.1.c. *La Pachamama*

El concepto que conlleva la *Pachamama* y sus principales características han sido analizadas en multitud de investigaciones. Por esta razón, en la presente sección del estudio sólo presentaremos lo más distintivo de la divinidad y algunas aclaraciones. La investigadora Ana María Mariscotti apuntó que el origen de la palabra *Pachamama* es aymará, pero fue un vocablo muy difundido por la expansión del *Tahuantinsuyu* (en Mariscotti, Ana M^a, 1978: 28)

El inframundo lo concebimos, como se explicó, segmentado en varias partes. Teniendo en cuenta la presente tesis situamos a la *Pachamama* en una primera zona, que podemos calificar como intra-mundo, el *hurin pacha*. En la parte fértil, la que donaba el sustento a la comunidad.

La tradición señala que la *pachamama* normalmente va acompañada, como numen ctónico, de animales inframundanos, la serpiente, el sapo y el perro. Hemos advertido que estos animales son los mismos que portan la enfermedad, en el texto de *Huaro chirí*, por ejemplo, al cacique que se hace pasar por una divinidad cae enfermo y su enfermedad se relaciona con éstos animales. En la narración el sapo es ubicado debajo del mortero, donde se realiza la comida, relacionado con las plantas domesticadas (Ávila, Francisco de; 1975:37). De igual manera, en la actualidad son animales relacionados con el inframundo y con la enfermedad (Figura 16). Estos animales están íntimamente conexos con el peligro, con la enfermedad, porque las comunidades prehispánicas concebían la idea de que la Madre Tierra reclamaba su pago a través de éstos. En los mitos, como hemos observado, se relaciona el sacrificio de una deidad, masculina o femenina, con la creación y origen de algunos frutos. La expiación de la deidad engendra las plantas cultivables, la alimentación de las comunidades. Este acto conlleva un “contrato” de correspondencia con las divinidades, que obligaba a las comunidades a mantener una relación de reciprocidad. Si este acto de mutua ayuda era olvidado, es posible que la *Pachamama* se apareciese en forma de sapo, por ejemplo, y la persona se enfermará.

Por el momento, esta primera imagen; *Pachamama* con su fauna; concuerda con las informaciones e ilustraciones grabadas en la cerámica

preincaica, opinamos que podría haber sido una forma o *concepto base* que nació en los Andes mucho antes que el desarrollo inca (Figura17).

Se ha observado en los textos que los hermanos *Ayar*, tras el Diluvio, donde perecieron todos los hombres, salieron de una cueva, “por una ventana de piedra, que esta en la boca o respiradero de la dicha cueva...” (Cobo, Bernabé; 1956:62). Éstos escaparon del gran aguacero porque el “Hacedor del Mundo” los envió por las cavernas de la tierra. Fueron utilizados los conductos subterráneos para salir y establecer la humanidad presente. Los hermanos se dirigieron hacia el Cuzco con las semillas del maíz y otros mantenimientos, las plantas que ayudan al desarrollo de la comunidad. Y el hermano mayor, *Manco Capac*, tiró una honda con cuatro piedras hacia las cuatro partes del mundo. Él, como unidad dividió las cuatro partes del plano terrestre. La *Pachamama* aparece, pues se hace necesario volver a recalcar esta idea, como la gran madre que a través de sus conductos subterráneos parió a la humanidad. En última instancia, *Pachamama* representa lo fructífero, frente a la esterilidad del mundo subterráneo. Bernabé Cobo observó lo siguiente “...tenían por abusión que las mujeres preñadas o que estaban con el mes pasasen por los sembrados” (Cobo, Bernabé; 1956:234).

La *Pachamama*, al igual que el resto de deidades andinas, se personifica como una entidad viva. La deidad aparece como un ser hambriento, pues se concibe el perfil de que ésta poseía un gran apetito para terminar su germinación, “... cuando temblaba la tierra, decían que tenían sed ella y las huacas, y que querían beber, y con esto hacían mil ceremonias, y le echaban agua para que bebiese y se hartase.” (Murúa, Fray Martín de; 2001:427). Además, al igual, se ubica un espacio-tiempo que es poseído por las fuerzas inframundanas, de tal manera que en agosto, por ejemplo, se entendía que el mundo estaba bajo estos influjos. Esta época, como hemos visto, es el periodo de lluvia, cuando la *Pachamama* es fecundada, es un periodo en el cual ésta se percibe receptiva.

Normalmente, como hemos explicado en párrafos anteriores, aparece como la creadora de ciertos cultivos que dan el sustento a las comunidades, es la representación de la fertilidad del vientre de la tierra. Consiguientemente, la divinidad posee un carácter materno, es guardiana del mundo de los muertos, diosa de la fertilidad, la vegetación y de las plantas cultivadas. Vilar Cordoba

recogió un mito en el cual *Pachamama* era la viuda de *Pachacamac*, y la madre de los gemelos que se transforman en el Sol y la Luna (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 38). De este modo se podría entender que la *Pachamama* sería, en cierta medida, la parte femenina de la pareja del *uku pacha*, así formarían un binomio inframundano *Pachacamac-Pachamama*. En las crónicas, como se analizó, *Pachacamac* aparece tanto como divinidad creadora, como divinidad terrestre. Por ejemplo, Francisco de Ávila anotó lo siguiente: “Cuando él se irrita, el mundo se mueve, que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el Universo” (Ávila, Francisco de; 1975:101). Se entiende que la deidad habitaba en el interior de la tierra, y poseía el poder de trasformarla o moverla. Aparece como una divinidad terrestre, rasgo que posiblemente le uniese a la *Pachamama*.

El investigador Gerald Taylor basándose en la raíz *camac*, *camaquen*, *camasca*, ha deducido el significado de *Pachacamac* como el “animador”, el “trasmisor de fuerza vital” (Taylor, Gerald; 1987:24-25). Mientras que Alfredo Torero le otorga un significado relacionado con “animador” y “regulador” del mundo, y no la de creador o hacedor (Citado en Manga Quispe, Eusebio). Rafael Karstein y Franklin Pease consideran que *Viracocha* y *Pachacamac* son dos nombres diferentes de la misma divinidad, pero se utilizaron para asignarle uno en las regiones de montaña y el otro en costa, así, indican la oposición entre montaña y costa. Por otro lado, Eusebio Manga Quispe entiende que *Cuniraya* y *Pachacamac* son dos divinidades independientes, y que *Viracocha* - *Cuniraya*, no tiene nada que ver con *Pachacamac*.

Pachacamac fue una deidad inframundana, pero, si mantenemos la hipótesis que ubica en el *hurin pacha* una potencia-sustancia germinante, podría considerarse que *Pachacamac* poseía esa cualidad, frente a *Viracocha*. De esta manera, *Viracocha* era poseedor de potencia-sustancia celestial, mientras que *Pachacamac* fue una deidad que poseía potencia inframundana. Las dos divinidades aparecen como agentes reguladores de la creación, pero cada uno ubicado en un plano diferente del cosmos, con unas cualidades desiguales. Así, las características de las dos deidades se confunden, pues, las dos animan el universo.

Por otro lado, si consideramos a *Viracocha* como fluido celeste capaz de crear o engendrarse a sí mismo, como vimos, existe la posibilidad de que *Pachacamac*, entendido como fluido intra-terrestre, fuese una deidad andrógina, y no ocupase un binomio con otra forma femenina. En algunas crónicas la deidad aparece acompañada, con *Pachamama* o con *Urpaiñamca*, y en otras aparece como creador, por lo tanto, se perfila en determinadas ocasiones de manera confusa. La adaptación de las tradiciones prehispánicas a la doctrina católica orientó, en cierta medida, los rasgos de las divinidades andinas hacia un monoteísmo intrínseco, que no debemos olvidar.

En esta parte de la investigación nos preguntábamos si *Viracocha* fue una deidad que ordenó, desde su unidad, los cinco rumbos del cosmos, entre otras muchas cosas, se podría entender que *Pachacamac*, por ejemplo, pudiese haber originado cinco rumbos en el inframundo. Esta cuestión nos serviría para comprender mejor la geometría del inframundo, pues carecemos de datos sobre esta región, pero no somos capaces de responder la cuestión, por el momento.

Como se aprecia en los mitos el “Ordenador” clasificó animales domésticos, y plantas cultivadas para el sustento de la comunidad, a través de la *Pachamama*. Frente a los animales y plantas silvestres que son relacionados con el espíritu del inframundo, la deidad suele ser personificada como una joven pastora, una vieja anciana caníbal o una anciana hilando. Los investigadores Ana María Mariscotti, Trimborn y Kelm llegaron a la conclusión de que diversos aspectos de *Pachamama* eran representados por diferentes personificaciones: *Mamaquilla*, *Mamacocha*, *Chaupiñamca*,... (En Mariscotti, Ana M^a; 1978: 43). Éstas concebimos que sean personificaciones femeninas de los elementos relacionados con los poderes fertilizantes del inframundo, del vientre creador. Pero la *Pachamama* no es lo mismo que la *Mamacocha*, si bien son aspectos del inframundo, el cuerpo del agua y el cuerpo de la tierra, la luna, cada una de ellas se debe entender como una forma caracterizada.

La Luna, *Quilla*, es una manifestación de los poderes inframundanos, de la *Pachamama*. La separación primigenia de las fuerzas que rigen el mundo, la de “arriba” y la de “abajo”, se manifiestan de forma hipostática en diferentes nomenclaturas sobrenaturales. Entendemos la división, consecuentemente, en númenes con características celestes, y númenes con características

intraterrenas. En la geografía sagrada que ordenó el Creador, la *Pachamama* se relaciona con lo creado, con el pasado, los difuntos, y en consecuencia, la relacionamos con el sur, frente al norte que es la región sagrada de dominio celestial por antonomasia.

Los aymaras, por ejemplo, conciben el origen del mundo desde la *Pachamama*, la Madre Universal que posee la facultad de convertirse en Gran Serpiente (Granda Paz, Osvaldo; 1998: 17). Esta característica coincide con la representación que se halla en los vasos mochicas, y con el culto que *amuru* poseía durante el incanato. Las formas que la deidad poseía en la región terrestre son identificadas en el plano celestial con fenómenos atmosféricos, como el rayo, el trueno, el relámpago, la lluvia, el arco iris y el viento. Estas expresiones naturales ponen de manifiesto el concepto circular que tenían las comunidades andinas sobre el universo y su interrelación. Si bien, el interior de la *Pachamama* albergaba la vida, y por ella corrían las aguas, éstas a su vez, se masculinizaban y se convertían en lluvia, en rayo o en otro fenómeno atmosférico. Como dicen en la actualidad “lo femenino no funciona sin lo masculino” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006)

Tras analizar los mitos y las informaciones coloniales entendimos que el ser humano se podría analizar no como una entidad individual y ajena a la Naturaleza, sino como un ser más de lo creado. El vínculo que posee éste con el contexto que le rodea es más que de simple observador, pues, el hombre, al igual que el resto de los seres, participa de la Naturaleza. El hombre es hijo de la Naturaleza, de la *Pachamama*, ésta le parió, como se evalúa en las crónicas. No es cuestión de hallar una profunda interrelación del hombre con el entorno, el hombre participa, al igual que el resto de lo creado, en la creación.

Hemos elegido una entrevista recogida y recopilada por Rosalind Gow y Bernabé Conde porque opinamos que estos datos aportan una valiosa información para entender algunos aspectos que todavía se desconocen sobre la cosmovisión pre-hispánica (en *Kay Pacha*: 1982). El texto es el siguiente:

P: ¿Sabe hablar o no la Pacha tierra?

C: En los tiempos antiguos sabía hablar la pacha tierra. Existía gente sabia que sabía hablar con los lugares sagrados y las ñustas. Los apus hablaban al llamado sabio.

P: ¿Desde cuando vive?

C: en agosto del primero al seis, después en Navidad no más también la tierra vive...

P: ¿Cómo cuida a todos?

C: De repente puede venir un mal, entonces en secreto a todos hace entenderlo. No hace caer no hace enfermar, no niega. Se revela en sueños en día de su fiesta.”

A través del texto y de las crónicas, se observa, por ejemplo, que en los tiempos primigenios existía una comunicación entre el individuo elegido, el oficiante-sabio, y la naturaleza. Éste fue un vínculo comunicativo de reciprocidad existencial. Se considera además, que la vida de *Pachamama*; los periodos naturales de las fases en las que produce, o en las que “pare”; es vista en el plano terrenal, al igual que se computaba en los tiempos pre-coloniales. Esta manifestación estacional, que rige la vida, confirma nuestra hipótesis de trabajo, en la que afirmamos que el tiempo es dividido en *Hanan* y *Hurin*, en un dominio de los poderes celestiales, regidos y ordenados a través de las *huacas*-ídolos de los *ceques*.

Otro de los aspectos del texto es la importancia que se da a los sueños. Si bien la comunicación se ha perdido en el espacio-tiempo en el que habitan los humanos, el vínculo de unión, o la única forma de comunicación entre los poderes sobrenaturales y éstos, era a través del sueño. El cuerpo, cuando duerme está en una posición peligrosa, en una forma de muerte transitoria donde el alma o *camac* puede viajar y comunicarse con las formas etéreas, con los poderes inframundanos. En el diccionario de Jesús Lara hemos hallado *wañuy*: “morir”, relacionado íntimamente con *wañuypuñuy*: “sueño muy profundo” (Lara, Jesús; 1989:311). Se podría concebir la idea de que tanto el sueño como la muerte implicaban la separación del cuerpo y de alguna entidad anímica. La *Pachamama* para comunicarse utilizaría el sueño.

La *Pachamama* fue concebida por las poblaciones prehispánicas como la madre de la humanidad. Por sus conductos, el Ordenador envió a las poblaciones, y las ubicó en los lugares por los cuales paría la engendradora. Estos orificios fueron la *pacarina* de las comunidades, las regiones de nacimiento, lugares de culto, como *Pacaritambo*. Pachamama, en los mitos, se personifica como una anciana, una tejedora o una caníbal, esta caracterización

hace referencia a muchas de las cualidades que hallamos en el *hurin pacha*. Por otro lado, se la vinculaba con animales ctónicos, y con la primera parte del inframundo, con la región fértil. Además, el hombre posee una relación de mutua reciprocidad, ya que su sacrificio se relaciona con la creación de las plantas domésticas que alientan a las comunidades. Al igual que para el resto de las divinidades, existen periodos temporales que pertenecen a la *Pachamama*. Además, hemos presentado la posibilidad de comprender un binomio inframundano entre *Pachacamac-Pachamama*; o una deidad andrógina inframundana.

II.3.2 *El paisaje como manifestación de lo sagrado*

Si entendemos que la cosmovisión andina percibía el tiempo adscrito al espacio, el *kay pacha*, al menos representa, en cierta medida, un escenario sagrado. Tras analizar los mitos comprendimos que el *kay pacha* se pudo haber pensado como un gran espacio, como muestra, por ejemplo, el episodio de la lucha de las divinidades rivales mediante lluvia y fuego en las recopilaciones de Francisco de Ávila (Ávila, Francisco de; 1975:51). En este capítulo matizaremos algunas de las pautas derivadas de la influencia del entorno, en la cosmovisión andina. El paisaje, como escenario del *kay pacha*, muestra una gran información sobre entidades sagradas adscritas a zonas del paisaje, vientos, *huacas*, *pacarinas*, montañas sagradas, cuevas, piedras, árboles etc. La información que hemos analizado nos hace comprender que el conocimiento del *kay pacha*, en cierta medida, repercute en el conociendo de otros planos. Esta idea podría parecer obvia, pero, si tenemos en cuenta que en la cosmovisión prehispánica el individuo muerto realizaba un viaje en otro plano de la geometría espacial, como aclararemos en el capítulo sobre el *hurin pacha*, cualquier información que resultase útil, para este viaje, sería de gran valor.

Hemos querido comenzar con el análisis, a grandes rasgos, de la evolución de los asentamientos en los Andes; para poder visualizar cuáles fueron los lugares elegidos¹⁷⁸.

El proceso de poblamiento de los Andes se podría resumir desde una primera presencia de grupos de cazadores recolectores, hacia 10.000 a.C-7000 a.C, con yacimientos estudiados, expone el investigador Gerardo Ardilla, en áreas de selva tropical, que indican adaptaciones muy antiguas, como por ejemplo, Pedra Pintada, Monte Verde, Brasil (Ardilla, Gerardo; 1999:67). A partir del Neolítico, o periodo formativo, 8000-2000 a.C, se establecen rutas de intercambio entre los asentamientos que han ido surgiendo en estas primeras fases de ubicación territorial humana. Estos

¹⁷⁸ Recomendamos leer el anexo II: Construcción de una cosmovisión: antecedentes.

núcleos muestran tempranas concepciones relacionadas con elementos de la cosmovisión, patentes en periodos posteriores de la historia de la región andina. En la selva de Ecuador, por ejemplo, explica el investigador Francisco Valdez¹⁷⁹, (refiriéndose al yacimiento que está excavando llamado Moya Chinchipe, formativo temprano), ha observado que la dualidad se encuentra omnipresente en todo el yacimiento. Desde este periodo el *spondylus* es una de las ofrendas más importantes utilizadas en diversos rituales, y posiblemente representó lo “masculino”. En el yacimiento también han hallado cultivo del maíz y existen elementos, como el mortero de la selva tropical, que son asimilados por estas poblaciones, y que fueron transmitidos a otras regiones.

Los indicios apuntan a comprender que ciertas formas de organización social, el pastoreo, la recolección de minerales, aparecen como la base, o cimiento, de un tráfico a larga distancia para obtener materiales, en su mayoría exóticos; para los grupos que poseen el poder, asentado bajo un dominio divino. Las ofrendas traídas de lejanos lugares son el alimento de las deidades que mantienen a los dirigentes en el poder, y que mantienen estos primeros asentamientos; sometidos a relaciones de reciprocidad con otros núcleos poblacionales.

Para tener una pequeña idea del espacio- entorno que estamos analizando, base referencial para la cosmovisión, hemos resumido los segmentos naturales que posee; teniendo en cuenta los trabajos del investigador Federico Kauffman Doig (Figura 18) (Kauffman Doig, Federico; 2002). Los Andes peruanos, o centrales, “... están determinados por presentar denominadores culturales comunes a lo largo de milenios, conformando así, un área de contracción” (Kauffman Doig, Federico; 2002:62). A su vez este eje de los Andes centrales selva-sierra-costa se subdivide en otras áreas.

En los andes costeros se aprecia la costa norte, que se extiende desde Piura hasta Lambayeque; la costa central, que abarca desde Huarmey

¹⁷⁹ Intervención de Francisco Valdez, en 52º Congreso Internacional de Americanistas, jueves, 20 de junio, 2006, Sevilla.

hasta Turín; la costa sur, se extiende desde el valle de Mala hasta el de Lomas (Kauffman Doig, Federico; 2002:65 y sig.).

Por otra parte la sierra está dividida a su vez en: la sierra norte, desde la frontera ecuatoriana hasta Huanuco. La sierra central desde el Lago Junín hasta La Raya. La sierra Suroriental, que se extiende desde el altiplano peruano-boliviano y parte de la sierra de Bolivia y del noroeste de Argentina. Se extiende desde los ríos Ayaviri y Azángaro, prosigue por el altiplano del Titicaca, hasta alcanzar parte de la sierra boliviana. Sierra sur occidental: desde el curso superior de las vertientes occidentales que desaguan en el Pacífico y el norte de Chile. Se extiende desde el Ocoña, hasta Arica y Tarapacá.

Los andes amazónicos se dividen de la siguiente manera: zona norte: desde la Cordillera del Cóndor hasta el Huallagan en el sector de Huanuco, y por el este hasta el Marañón. Región centro: desde el curso superior del Pozuzo hasta la confluencia del Mantaro y el Apurímac. Región Sur: desde el sur de la confluencia del Mantaro y Apurímac, hasta las Yungas, Bolivia.¹⁸⁰

Como podemos observar los andes centrales abarcan ecosistemas ubicados en la costa, la sierra y la amazonía; lo que nosotros hemos denominado el “eje espacial” base de la cosmovisión. Además, existen tres grandes regiones hidrográficas que suministran de agua al eje selva-sierra-costa: los cincuenta y dos ríos que nacen en la sierra y descienden hasta la costa; el río Amazonas y sus afluentes; y la cuenca del Lago Titicaca. Los Andes son recorridos por el agua a través de las cadenas orográficas de las cimas nevadas; las altiplanicies con cuerpos de agua, los lagos, y las cuencas interandinas (Kauffman Doig, Federico; 2002, tomo I: 68-89).

Esta inmensa y diversa extensión territorial fue el escenario en el cual se desarrolló la cultura andina. Además, el contacto entre las diferentes regiones produjo un intercambio que afectó, en nuestro caso, en el desarrollo de la percepción del hombre, su entorno y regiones limítrofes. Algunos datos nos hicieron pensar, como mostraremos, que la evolución de la cosmovisión

¹⁸⁰ Para más información sobre el tema ver Federico Kauffmann Doig, *Historia y arte del Perú antiguo*, Lima, edit. PEISA, Tomos del I al VI, 2002.

fue un proceso complejo que abarcó no sólo aspectos inmediatos sino perfiles heredados, transmitidos o adaptados en el tiempo.

El ecosistema andino está formado por la Cordillera de los Andes que es la cadena montañosa de Sudamérica que se extiende casi paralela a la costa del Pacífico. Se podría decir que forma la gran columna vertebral de los asentamientos andinos desde periodos muy tempranos. Los desniveles ocasionados por la montaña han formado ecosistemas variados, integrados, principalmente, por la zona de montaña, zona fría, la zona de los valles, o yungas, clima cálido, y la costa. Posiblemente la columna vertebral de los andes plasmó una gran masa de biodiversidad comprendida en los tres planos que posee lo ordenado; con la información que tenemos. Teniendo en cuenta las concepciones de la cosmovisión andina esta división se podría percibir de la siguiente manera: la parte elevada, la parte media y la parte baja del gran escenario del *kay pacha*. Esta diferencia de biodiversidad influyó notablemente en las concepciones de las poblaciones que se asentaron en cada región. El cronista Cristóbal de Molina describió de esta manera la relación del hombre andino y el ecosistema:

“... estos valles, y cuan fértiles y abuelosos eran, y creo yo que los más hermosos que en todo lo más de la redondez se pudieran figurar y más bien labrados y de grandes edificios, abundosos de riquezas de oro, plata, ropa y ganados, algodones y hermosas labranzas, todas por sus acequias e obradas a mano, que cada valle parecía un jardín muy hermoso y muy bien trazado, donde jamás, a dicho de los naturales, el agua del cielo enojó, porque no llueve en esta tierra de los llanos, ni la de la tierra le falta, porque en cada valle hay un río perenal que nunca le falta agua y donde no lo hay, hay sus manantiales con que riegan sus tierras y huertas y otras maneras nunca oídas con que siembran sus semillas y maíz, como es en algunas partes de esta costa, donde porque no tiene agua ni les llueve pescan una sardinilla como anchoa y hechas sus labranzas, en cada sardina que entierran en la heredad echan dos o tres granos de maíz y hacen muy gentil maíz y cogen sementeras buenas tres o cuatro veces al año...” (Molina, Cristóbal de (Almagrista); 1968:67).

Los datos que hemos analizado nos hicieron pensar que el eje marcado costa- sierra- selva influyó notablemente en el desarrollo de los conceptos culturales, económicos y naturales que poseían los habitantes, como muestra el texto de Cristóbal de Molina. Cada comunidad que habitaba una región poseía una forma de relacionarse con la naturaleza, y una forma de entenderla.

La economía agrícola de estos asentamientos demanda lluvias para fertilizar las cosechas, las inclemencias del tiempo, la regularidad de la naturaleza, los ciclos anuales, estacionales, lunares, diarios, etc. Fueron observados, posiblemente, desde el periodo de los cazadores recolectores, a través de un cuidado y complejo sistema de ritos agrícolas, junto a la base de la cosmovisión centro andina. Los investigadores profesan que durante esta fase, formativo temprano, aparece el más temprano culto a la diada andina, simbolizada por el principio masculino y femenino del *pututo* y el *mullu*¹⁸¹, en los asentamientos de Ecuador, por ejemplo en Real Alto (Lumbreras, L. Guillermo; 1999:233.). Esta temprana manifestación de la cosmovisión se repetirá tres mil años más tarde en Chavín de Huantár, debido a los intercambios comerciales originados desde periodos tempranos (Marcos, J.G., 1999:137). Desde el tercer milenio, explica L. Guillermo Lumbreras, ya existían contactos entre los valdivianos y los pueblos pre-cerámicos de la costa de Perú, por ejemplo en Huaca Prieta (Lumbreras, L. Guillermo; 1999:229). Durante estas primeras etapas de la historia de la civilización andina se están formando las sociedades urbanas (Lumbreras, L. Guillermo; 1999:229). Además, los intercambios comerciales de lujo, a grandes distancias, abastecían las necesidades de los templos que aparecen como las moradas de las potencias naturales divinizadas. Por ejemplo, de la región de Huancavelica se demandaba obsidiana para hacer cuchillos en Chavín y Cupisnique, llegando hasta el sur de la costa, donde tomaron contacto, los de la región de Huancavelica, con el Dios de las Varas, que Luis Guillermo Lumbreras asocia

¹⁸¹El cerro Narrío, costa Ecuador, fue un centro importantísimo de redistribución del *mullu*, hacia los centrales, y foco de control del excelente de productos exóticos (Moreno Yáñez, Segundo; 1996:263). Pero, la distribución del molusco no es una mera comercialización. Por ejemplo, observar la mayor o menor presencia en el mar de la concha *spondylus*, asociada a las variaciones climáticas causadas por la corriente cálida de El Niño, proporcionó el conocimiento empírico del entorno. La investigadora Dorotea Ortmann escribe lo siguiente sobre le *mullu*: “El fenómeno de El Niño, que influye sobre las lluvias en los Andes, también era conocido y supuestamente previsible desde épocas muy antiguas. Este fenómeno se caracteriza por la alteración de la temperatura de las aguas marinas y de la atmósfera, modificando, además de la temperatura del Océano Pacífico, el régimen de las precipitaciones en los Andes centrales y en las laderas occidentales. Aparece en intervalos de dos a siete años y se prolonga entre doce y veinticuatro meses. El proceso de calentamiento se produce cuando los vientos alisios, procedentes del Pacífico suroriental, se debilitan al tomar contacto con el agua cálida del Pacífico occidental y fluyen modificando el clima de las costas americanas. Esta capa de agua, de unos 150 metros de profundidad, desplaza la corriente fría de Humboldt impidiendo que emerja a lo largo de la costa americana y obliga así a la fauna marina a emigrar” (Ortmann, Dorotea; 2002).

al algodón. El investigador concluye que ésta deidad es una deidad de origen sureño (Lumbreras, L. Guillermo., 1999:235 y sig.). Además, concibe que con el proceso de regionalización, siglo IV a.C-I d.C, aparecen centros que se desarrollan de forma independiente pero con influencias ocasionadas por estos contactos. Por ejemplo, del siglo VI al V a.C se construyó el Templo nuevo en Chavín, y se introdujo la Divinidad de las Varas, y la Estela de Raimondi, procedentes del Sur (Lumbreras, L. Guillermo., 1999).

Glowacki y Malpass escribieron que desde tiempos pre-incas existen yacimientos arqueológicos que fueron construidos con una estrecha asociación física y simbólica donde se tenía en cuenta montañas y otros aspectos de la naturaleza que formaban un paisaje sagrado "...que buscaba asegurar el control simbólico de las diversas huacas regionales asociadas con el suministro de agua..." (en Juan, B. Leoni;2005:153). El ecosistema determinó, posiblemente, no sólo una fuente natural de suministro, sino además un medio de control ideológico. Por ejemplo, Fray Martín de Murúa anotó, respecto al clima y las pautas de asentamiento de las comunidades, que: "...gobernando estos indios conforme pide su naturaleza y condición, y acomodando las leyes a las tierras y temples de ellas y a las inclinaciones de los indios..." (Murúa, Fray Martín de; 2001:339).

Pero el ecosistema, en este extenso territorio, determinaba no sólo el control ideológico y económico, sino que además, contemplaba determinadas variaciones, que posiblemente, se trasladaron con los intercambios. En la costa, junto al mar, por ejemplo, el calendario estaba dispuesto teniendo en cuenta las fluctuaciones del mar, los peces y ciertos mariscos "avisaban" del fenómeno denominado el Niño (Lumbreras, L. Guillermo; 1999:235).

Dentro de esta inmensa área geográfica el investigador Javier Vidal a definido ocho regiones naturales, sin contar el mar; mientras que Antonio Brack Egg a diferenciado once eco- regiones (Kauffman, Federico; 2002, tomo I: 50). Para el presente trabajo hemos limitado el campo de investigación a los andes centrales, o peruanos. Esta limitación atiende, principalmente, a criterios de índole metodológica, pues, no es recomendable analizar la cosmovisión de una cultura sin utilizar las posibilidades ideológicas que pueden ofrecer los entornos vecinos. De esta manera, la región centro andina se presenta como el foco de atención de la presente investigación,

pero las limitaciones de la Naturaleza, y de los movimientos migratorios, no responden a la delimitación que hemos elegido. Consecuentemente, en la investigación nos ayudaremos de información derivada de las zonas limítrofes a la elegida, pues opinamos, que con esta averiguación añadida se enriquece la exposición. Por otro lado, los andes peruanos poseen una gran extensión, la cual no se analizará por regiones, sino que se determinará el trabajo mediante un patrón generalizador del mapa conceptual de la cosmovisión en el periodo prehispánico. Principalmente, porque nos interesa conocer el entorno en el cual se desarrolló la cultura andina descrita en las crónicas coloniales y la interacción del hombre con éste; que comprendemos integrado en la cosmovisión.

Las migraciones de tribus confederadas salidas de la región de Pacaritambo; que más tarde formaron la Confederación Cuzqueña; para los investigadores Cossio de Pomar y Julio Tello fueron *ayar* (Cossio de Pomar, Felipe; 2000; Tello, Julio). El investigador Cossio de Pomar ha escrito que éstas procedían de regiones cálidas de la amazonía y tuvieron que aclimatarse a la región fría andina. Una vez establecidos se inició un nuevo orden de gobierno, el *ayllu*, y el Ser Supremo reemplazó al tótem (Cossio de Pomar, Felipe; 2000). Quizás esta tesis, con un perfil claramente evolucionista, limita la explicación de los cambios ideológicos antes del apogeo de las culturas clásicas del antiguo Perú, pues, se presenta como un error común pensar que el tótem es propio de culturas primitivas, o poco evolucionadas. Por ejemplo, como veremos, se perciben rasgos totémicos en la ideología incaica. Por otra parte, es posible que la hipótesis quisiera explicar que los animales totémicos de las selvas amazónicas¹⁸² adquiriesen otros rasgos con el cambio de poder, lo que se presume muy factible. El nexo común, la idea que nos interesa es que la amazonía influyó en la evolución

¹⁸² Para algunos investigadores, por ejemplo Gerold, E., el simbolismo totémico de un culto selvático de dioses antropomorfos fue incorporado en la cosmología andina por los arawak (Gerold, E. Harry; 1987:131). Al igual, Manson Alden y Julio Tello opinaron que fue llevada una influencia a la costa por una migración procedente de los andes, que era originaria de la región del Amazonas, manifestada en el estilo Chavín. Teniendo en cuenta que el punto geográfico más septentrional es el río Putumayo, al norte de Göepi; el meridional, la Pascana del Hueso, costa de Tacna; el occidental, Punta Balcón, en Piura. El oriental, los ríos Heath y Madre Dios (Kauffman, Federico; 2002, tomo I: 46). La amazonía ocupa más de la mitad del territorio peruano, la inmensidad de su territorio nos hizo pensar que, posiblemente, la región hubiese poseído gran importancia para cualquier formación económico-cultural.

de la cosmovisión andina, y que se puede apreciar, por ejemplo, en algunas de las características que aparecen en los asentamientos tempranos, y en los materiales que aparecen en las excavaciones.

La segmentación del cosmos se plasmó, al igual, en la segmentación de los núcleos dominantes, como metodología proporcionada por el modelo Natural (Anders 1986:782-788, en Juan, B. Leoni; 2005:154). Los cuatro *suyus* que componían el *Tahuantinsuyu* fueron:

- El *Chinchaysuyu*, que abarcaba desde el río *Vilcanota* hasta Quito.
- El *Collasuyu*, que abarcaba desde Urcos hasta Charcas.
- El *Andesuyu*, que abarcó desde Abisca por toda la cordillera de los Andes.
- El *Condesuyu*, que abarcó desde Cuzco hasta Arequipa.

Dentro de estas zonas, además, se pueden apreciar ciertas diferencias. En el *Chinchaysuyu* estaba el valle sagrado, y se podría decir que era la zona con mayor predominio *hanan-hanan*, mientras que el *Condesuyu*, por el contrario, se ubica la zona con un predominio *hanan-hurin*, relacionada con la *Mamacocha*. Por otro lado, el *Collasuyu* y *Andesuyu* eran las regiones que hemos apreciado con mayor predominio *hurin*. El *Collasuyu* sería *hurin-hurin*, pues, es el lugar donde se ubicaba el inframundo, la zona más baja del cosmos, y los habitantes que mayor desprecio soportaron por parte de las poblaciones dominantes¹⁸³. El *Collasuyu* podría haber representado el rastro de las formas pasadas, de las poblaciones eliminadas por cataclismos. Pero, a la vez es el lugar sagrado por excelencia, pues evoca a las formas primigenias, a la primera manifestación de la ordenación tras el gran cataclismo de agua (Betanzos, Juan; 1968: 9 y sig). Su economía se basaba en la pesca, el agua producía su mantenimiento, pero su hábitat se asemeja a las características que se vinculan con el *hurin pacha*. De esta manera, probablemente, la vida de

¹⁸³ Al poseer formas de vida que para el resto de las comunidades eran de “salvajes”, frente a la socialización que dominaba en otras zonas (Poma de Ayala, Huamán; 1987:288). Esta percepción de lo “social” se debe, principalmente, a que los hábitos de las poblaciones, de los seres en general, determinan la ubicación de éstos en la segmentación del cosmos, como veremos. La taxonomía de lo “Ordenado” se manifiesta en las narraciones mitológicas proporcionada por la Potencia Dominante, llamada *Viracocha*, *Pariacaca*, etc. (Ávila, Francisco de; 1975: 26-30).

estas comunidades se percibió, y se percibe, como una forma de vida inferior, como se aprecia, por ejemplo, en el texto de Huamán Poma de Ayala (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1997:288). Al igual, algunos datos nos señalan que la región del *Andesuyu* se distingue bajo las propuestas de *hurin-hanan*, porque está la salida del Sol del *hurin pacha*, con el concepto de regeneración, con la selva, el *otorongo* etc. (figura 5)

El *ayllu* es una organización que ejemplifica la importancia del ecosistema en el análisis de la cultura andina. El *ayllu* poseía una economía de autoabastecimiento, economía que se apoyaba en los intercambios de productos con los *ayllus* vecinos. Esta economía se centraba en la agricultura, a pesar de la dificultad que tienen las tierras andinas para su explotación, los incas lograron desarrollar¹⁸⁴ un sistema de cultivo por terrazas y canales que permitió un fructífero sistema agrícola: patata, maíz, quinua, fréjoles, etc. La patata destacó, entre los demás cultivos, porque resistía las fuertes heladas de la puna andina¹⁸⁵. En las zonas costeras y en las terminaciones de los grandes lagos, como el Titicaca o el Poo, la economía se desarrolló junto a los productos que ofrecía *Mamacocha*. El mar, para las poblaciones cercanas a las costas, y los lagos en el interior, representaron una fuente inagotable de alimentos.

A cada familia le era designada una parcela de tierra, *topo*, para tener su pequeña huerta o *chacra*. El campo se trabajaba con unas azadas de madera que se llaman *taclla*, de las cuales tenemos conocimiento por las ilustraciones de la época (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:47).

La economía del *ayllu* fue de autoabastecimiento, basada en la agricultura por terrazas a través de microclimas. Se explotaron dos tipos de agricultura, principalmente, la agricultura de costa, que producía maíz; y la de sierra, que producía arroz. En las tierras altas, las elevadas temperaturas no permitían un cultivo extensivo, por este motivo en estas zonas la economía se apoyaba en la cría de ganado. La llama, la vicuña y la alpaca siempre fueron sustento de los habitantes de estas gélidas áreas. Su cría era de gran importancia, y la

¹⁸⁴ Este sistema de cultivo fue desarrolladas en tiempos pre-incas (Murra, V.Jonh; 1975).

¹⁸⁵ En la actualidad se sigue utilizando el *chuño*, que es patata deshidratada (Trabajo de Campo, Bolivia, Potosí, 2006)

lana que se obtenía de ellas proporcionó una rica artesanía entorno al tejido andino (Figuras 19).

Las investigaciones sostienen que el intercambio entre los diferentes niveles climatológicos fue imprescindible para la subsistencia de la totalidad del *Tahuantinsuyu* (Murra, Jonh; 1975). La costa proporcionaba maíz, algodón y guano. La montaña, a su vez, aportaba madera y coca; y la sierra facilitaba los rebaños de llamas. Como explica el investigador J.Murra "...el control vertical de un máximo de pisos ecológicos..."¹⁸⁶ proporcionaba una rica y variada economía de autoabastecimiento. Este sistema de cultivo por terrazas era regado por canales que formaban los sistemas hidráulicos que podemos apreciar hoy día en los trabajos de prospección, que se apoyan en materiales como la fotografía aérea.¹⁸⁷

Los contrastes territoriales que originaron sistemas de explotación diferentes, y la red de caminos que se había desarrollado en tiempos pre-incas, produjeron una red de intercambios de productos a lo largo y ancho del *Tahuantinsuyu*. Pero, hallar una relación entre el *ayllu* y la Naturaleza no sólo abarca una segmentación meramente geométrica, sino que además nos informa de una relación de clasificación mas profunda. Por ejemplo, en el

¹⁸⁶ Murra, V.Jonh; 1975:59.

¹⁸⁷ Los incas heredaron todo un sistema de vida panandino; y entre sus herencias se encuentra la canalización del agua. Esta aclaración sirve para negar aquellas afirmaciones que presentan a los incas como los primeros en utilizar obras de canalización. Las excavaciones han sacado a la luz otros núcleos poblacionales de la zona andina que ya utilizaban el sistema hidráulico y con técnicas mucho más desarrolladas. Un ejemplo es la "cultura de los mojos". El lugar elegido para el asentamiento de los mojos no era el propicio para la economía de autoabastecimiento, y éstos desarrollaron un complejo y extenso sistema de explotación mediante una red de canales artificiales. Para desarrollar una rica producción construyeron un complicado sistema hidráulico que consistía básicamente en: controlar el agua de los ríos, fertilizar las tierras estériles, conducir el agua potable por más de 1500km y la construcción de lagunas a modo de reservas de agua potable y de alimentos piscícolas. Además, estos canales también servían para la comunicación entre los pueblos vecinos mediante embarcaciones pequeñas. En el departamento de Beni quedan resquicios de estas obras y existen 1500km de canales en una extensión de 323000km²; incluso tenían un sistema por el que descontaminaban las aguas fecales con plantas acuáticas, el "tarope". En Grupo de estudios del Noroeste Boliviano Amazónico, " Agricultores prehispánicos en la fertilización de la tierra en pampas estériles en la amazonía boliviana, práctica de una cultura desaparecida.", en García Jordan, Pilar, *Conquista y resistencia en la historia de América*, Barcelona, edit. Universitat de Barcelona, 1991. R. Lizárraga escribió que cuando llegó al puerto de Guayaquil, en los llanos, rodeados de agua había elevaciones de tierra, "que son como islas, donde los indios tienen sus poblaciones con abundancia de comidas y mantenimientos..." (Lizárraga, Reginaldo de; 2002:58) De los escritos del dominico llama la atención la alusión a la navegación que se hacía en esta región de Quito, parece que sus habitantes se dedicaban al comercio con barcas desde tiempos remotos. Cuando llegó el cronista los *Huancavillcas* poseían el monopolio del comercio por mar. Además, añade, los pescadores tenían una lengua diferente y dificultosa.

diccionario de Fray González Holguín hallamos las siguientes definiciones *Ayllu*: “Parcialidad genealogía linaje, o parentesco, o Casta” y *Ayllu*:” El genero, o especie en las cosas” (González Holguín, Fray Diego; 2007:56). Es decir, pertenecer a un *ayllu* probablemente significaba más que una mera división territorial, en cierto modo conllevada una clasificación vinculada a los segmentos a los que hacíamos mención al analizar los textos coloniales. Quizás, ésta sea otra de las razones por las cuales los *ayllus* del norte, por ejemplo, no poseían la misma categoría que los *ayllus* situados en el sur; entre otros factores.

En los andes, explica la investigadora Blithz Lozada Pereira, los ritos de incorporación social son análogos al ciclo que se renueva con la siembra para la producción agrícola. Así, existen seis meses que podríamos relacionar con los poderes femeninos de germinación y fertilidad, en los cuales las plantas están en pleno desarrollo de crecimiento y germinación, “... se abren para recibir el fluido vital...” (Lozada Pereira, Blithz; 2003:5). Y una segunda etapa que podría ser denominada masculina. La idea es formulada, igualmente, por el investigador T. Zuidema, que mantiene la idea que el cielo, como entidad masculina, y la tierra como femenina, se unen para dar lugar a la creación. El primero de agosto se abre la tierra, y aunque ese día la *Pachamama* descansa, a partir del día siguiente comenzaría el año agrícola, mediante las lluvias y el calor del sol (citado en Alcina Franch, José; 1997:664).

El agua en la cultura andina es de suma importancia. Posiblemente evocaba al líquido que ponía fin a un ciclo y daba inicio a un nuevo ciclo vital, como se analizó en los mitos (Ávila, Francisco de; 1975:42), y como se comprende en la actualidad a través del ciclo masculino-femenino que mantiene el equilibrio en la agricultura, etc. (Alcina Franch, José; 1997:664; Lozada Pereira, Blithz; 2003:5).

En este movimiento natural del entorno es donde hemos hallado la manifestación, entre otras muchas cosas, pues no queremos determinar la tesis a un planteamiento ecologista, de la evolución de parte de la cosmovisión andina. Esta gran extensión territorial, el abastecimiento del agua, y la interacción de los diferentes ecosistemas fueron el escenario elegido.

En la cosmovisión andina la percepción espacio-tiempo se concibe, al menos en el *kay pacha*, como una continua lucha de los opuestos; marcada por

la observación del tiempo; tiempo de lluvias, de sequía, el día, la noche, etc. Por ejemplo, la temporada de lluvias estaba invadida por las fuerzas de la muerte-humedad. Ana M^a Marsicotti ha escrito que el modelo cósmico centro-andino reproduce las condiciones ecológicas del entorno (en Marsicotti, Ana M^a, 1978: 136). De igual forma el cómputo del tiempo se media por unidades naturales, el día, a través del recorrido del sol, el mes, por el periodo entre dos lunas nuevas y el año solar; pero de este tema hemos hablado en el capítulo sobre el tiempo. La idea a la que queremos derivar es que el tiempo en el *kay pacha* se manifiesta en un gran escenario cuyos personajes son los elementos naturales: el sol, la naturaleza, los ríos, montañas, etc. De esta manera, el espacio, el *kay pacha*, posiblemente se percibió, entre otras muchas cosas, como un gran calendario.

Galindo Trejo opina que la estrella polar, por ejemplo, fue la guía de los mercaderes, el norte, el punto más alto del cosmos (Citado en Galindo Trejo, Jesús; 1994:250). En Nazca, el patrón organizativo de las líneas recuerda al F. Anthony Aveni al sistema de *ceques* incaico. Según el investigador casi todas las líneas parecen conectadas a puntos en el paisaje, relacionados al descenso del agua de las montañas hacia el mar. Y desde el punto de vista astronómico, además, piensa que podría existir una correlación significativa entre la orientación de las líneas y la posición de la salida del sol en el día del paso cenital a fines de octubre. Época que coincide con el inicio de las lluvias de primavera, que preceden la época de siembra (Citado en Galindo Trejo, Jesús; 1994:255).

Las principales *huacas* de Cuzco estaban ordenadas bajo un plan preciso, regido por los *ceques*; norma, que a la vez, regía todas las *huacas* de los pueblos que formaban el *Tahuantinsuyu* (figuras 5). Los lugares sagrados que rodeaban Cuzco, manantiales, rocas, elementos del paisaje, por ejemplo, pertenecían a las familias de la ciudad (Niles, Susana; 19:364). Éstos se encargaban de alimentar y cuidar los santuarios bajo un estricto orden calendárico, como explicamos en el capítulo del Tiempo (Cobo, Bernabé; 1956:169). Polo de Ondegardo, por ejemplo, estudió la relación de los *ceques* con las formas geográficas del entorno andino (Duviols, Pierre; 1977:120). Bernabé Cobo redactó la siguiente información: "...en cada uno de aquellos *ceques* estaban por su orden las *huacas* y adoratorios que había en el Cuzco y

en su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general para todos...” (Cobo, Bernabé; 1956: 169). Los cultos estaban limitados a las parcialidades de cada *ayllu*, por la Naturaleza, ya que estaban ligados a la tierra, a la topografía, lo que implicaba la existencia de ídolos fijos, los *mallquis*. De esta manera los sitios de origen no podían ser cambiados¹⁸⁸ (Duviols, Pierre; 1977:319).

Los extirpadores de idolatría observaron un dato que para nosotros ha sido de gran valor. Durante las campañas de extirpación de las idolatrías éstos comprendieron que era predecible la secuencia de la ubicación de las *huacas*, y que las comunidades poseían una *pacarina* de la cual habían nacido, y era venerada como madre y progenitora de éstos (Arriaga, Pablo José; 1968:246). Así, cuando se realizaron las encuestas en las visitas para la extirpación de las idolatrías, se les preguntaba a los “hechiceros”, si eran “*llecuaz*”, que quería decir si eran trasladados de otras provincias, y por lo tanto, desconocían la *pacarina*. O bien si eran *huari* o *llactayoz*, es decir, si eran naturales de aquel pueblo y conocían la ubicación de la “boca por la que había nacido” la comunidad interrogada (Arriaga, Pablo José; 1968:248). Para más información se preguntaba a los hombres-médico si la *huaca* poseía hijos de piedra como ella, padre, hermano, mujer, porque los extirpadores habían observado que los elementos de la Naturaleza poseían relaciones similares a las de las familias entrevistadas. La relación de las *huacas*, el tiempo, adscrito a su vez al espacio andino, y las comunidades andinas se puede interpretar como una relación de reciprocidad, más compleja de lo que se había ideado hasta el momento.

En la crónica *Anónima* hemos hallado la siguiente observación sobre la naturaleza y la relación que el cronista entendía entre la comunidad y ésta:

“ ...los cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbres de montes; todas las cuales cosas fueron por ellos reverenciadas no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o que fuese cosa viva sino porque creían que el gran dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquellas tal cosa y señalándola con cosa particular y singular, fuera de lo que comúnmente tienen los otros lugares de aquel genero, para que sirviese de lugar

¹⁸⁸ Esta es una peculiaridad muy importante de la cosmovisión centro andina, pero que matizaremos en el capítulo sobre el *hurin pacha*.

sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados...”(Anónima, 1968:155).

Determinados espacios, como veremos, se percibían como encuentros de potencias por los cuales existía una comunicación con los diferentes planos, como indica la crónica “... para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados...” (Anónima, 1968:155).

Alguno de los datos analizados nos hace pensar que ciertas regiones de la naturaleza podrían haber estado relacionadas con determinados seres, con cualidades intrínsecas que definirían al segmento con características sutiles. Lo que más nos llamó la atención durante la investigación es que algunos de los principales núcleos de enfermedad, están ubicados en las regiones geográficas de la naturaleza¹⁸⁹. Por ejemplo, algunas de las enfermedades más temidas fueron, según Huamán Poma de Ayala: *pucyo oncuy*, enfermedad del manantial; *pacha panta*, enfermedad del horizonte; *chirapa uncu*, de la lluvia con sol; *pacha maca*, abrazo tierra; *ayapacha oncoycona*, debidas a los cadáveres, a los ancestros; *uaca macasca*, herido por una *huaca*; *puyop tapyascan*: maldecido por un manantial; *sara papa acoya ormachiscan oncoycona*, por el maíz o papal malditos. (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 244, 245 y 272). Muchas de las enfermedades que padecía el hombre andino se hallan ubicadas en las formas naturales: cuevas, manantiales, ríos, etc. Pero, otro de los aspectos característicos es que estas enfermedades poseen un origen no-natural. Es decir, son enfermedades con un origen sobrenatural para el concepto de las comunidades, un castigo de una entidad sagrada adscrita a estas zonas de la geografía. También podría ser que parte de esas zonas compartían potencia-sustancia que podía dañar.

Una de las entidades anímicas que compone el ser del hombre es robada, arrebatada por un aspecto geográfico de la naturaleza, que a su vez se relaciona con una entidad sagrada: el mal viento, el olor fétido, cueva, ríos, etc. Bajo estas circunstancias conocer el medio, el hábitat, las montañas, los ríos, era conocer una forma de vida, y conocer, además la muerte. El paisaje se mostraba, cargado de potencia-sustancia que era necesario conocer, pues, en algunos casos podría dañar.

¹⁸⁹ Subcapítulo IV.5. La enfermedad

El tiempo, como espacio, se presenta en una de sus múltiples extensiones en el *Kay pacha*. Por otra parte, la enfermedad se relacionó a una entidad sagrada adscrita a un segmento de la geografía natural, pero, a su vez, el tiempo delimitaba ciertas enfermedades, enfermedades que se ligan a los ciclos de la naturaleza y que implican al hombre en éstos. Al respecto, hemos hallado estas definiciones “Furiosamente como loco”, *Vtekhina*, “Furia o locura que viene a tiempos o lunas”, *Chayapuy vncoy*, “Furioso que de cuerdo vino a ser loco”, *Vtek chanak* y “Furioso a tiempos lunático”, *Chaya puqueyok vtek o chayapu vnccoyniyok* (Holguín, González, Fray Diego; 2002:330). Otro aspecto interesante de la enfermedad lo hemos hallado en el diccionario de Fray Diego González Holguín. La definición es *chayapuc rupay unccooy*, traducida como “*calenturas que acuden a sus tiempos. Tahua ñeqquen ppunchaupi chaya pukrupay. La quartana quimça ñeqquen ppunchaupi chayapuc rupay. La terciaria*” (Holguín, González, Fray Diego; 2002:89). Como se aprecia en la información existe diferencia entre ser loco, y ser loco a tiempos; pero, a tiempos relacionados con la divinidad *Quilla* y sus fases, la “quartana”, la “terciaria”.

Esta percepción de lo inmediato, el paisaje (montañas, ríos, etc.), alberga dimensiones invisibles que en ciertas ocasiones, o con ciertos métodos, apunta Jacques Mabit, pueden manifestarse, o ser alcanzados, en sueños, por espíritus, cantos animales, etc. Esta relación se construyó gracias a la intimidad de hombre con el medio (Mabit, Jacques; 1998:1-16). Alguno de los datos que hemos analizado, y el trabajo de campo, nos hacen pensar que los actos de la Naturaleza fueron comprendidos bajo los códigos identificatorios de la cosmovisión andina, bajo formas de unión o guerra de las fuerzas que dominaban en el cosmos. En la actualidad el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó una concepción que se percibe semejante a los aspectos prehispánicos. La explicación narra lo siguiente:

“...las últimas lluvias que van cayendo nos demuestran que nosotros...la neblina, en el mundo andino no es la neblina...mire que hay un choque con los de arriba y los de abajo, se está produciendo la engendración. Ha habido los ríos, los lagos en tiempos de lluvia se ha acumulado, como han bajado lo mismo van subiendo y toda la tierra se cubre de neblina, poco a poco se va subiendo, se sube para arriba y abajo ha habido un choque una engendración. En invierno empieza el viento, se lleva todo tipo de semillas se lo lleva para que la madre sea engendrada

¿qué hace? Esa neblina baja, echa unas regaditas caen las semillas, se introducen y empiezan a brotar, en el mes septiembre, mes de las germinaciones, siempre ha funcionado en pareja. El urco suyo son machos, generalmente no producen nada, es un lugar seco necesita de los femenino, siempre se relacionan las dos, nunca a uno sólo...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006)

Entendida la Naturaleza, la ínter-actuación del hombre y ésta, se podían comprender muchos aspectos de la cosmovisión centro andina, pues como ha señaló Begoña Souviron, “...los mitos son utopías geográficas...” (Souviron López, Begoña; 1196:199). De esta manera, se puede entender el pacto entre el hombre y los poderes sobrenaturales que la naturaleza posee, para asegurarse una mejor adaptación, una mejor supervivencia; así, la colaboración mutua garantizaba la persistencia del entorno en general. Estas relaciones simbióticas alcanzan un complejo sistema de valores, así, de igual modo que el hombre se enferma, se percibía la enfermedad del entorno. Una plaga, lluvias en exceso, requerían la intervención del hombre-médico para curar el entorno. Asimismo, en cualquier curación se invocaban los lugares sagrados, como espíritus auxiliares de los médicos. El entorno protege al hombre y viceversa.

Las pautas de la Naturaleza se podían observar en los acontecimientos astrales, y en el *kay pacha* a través de la transmutación- movimiento de la Naturaleza. Al respecto, hemos hallado en una de las primeras recopilaciones que se hicieron sobre las costumbres de las poblaciones del Perú, que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid, la siguiente observación de Antonio Bautista de Salazar:

“...para el sembrar de sus mantenimientos tenían sus tiempos muy conocidos que no discrepaban cosa ninguna de lo hordinario...ser notable la variedad de tan diferentes temples que acada legua ay en este rreyno que para cuatro leguas ay que esta menester tener gran conocimiento del tiempo y costelación muy diferentes los unos de los otros. Ansi tenían sus tiempos en cada lugar para el sembrar...e para ello tenían quenta con unos cordones espinosos que echan unas flores amarillas y otros rramones que echan sus flores rramas a sus tiempos y al tiempo que las echan es el tiempo de sembrar...” (Bautista de Salazar, Antonio; Mss2010:f.11r. B. N. M).

La relación del hombre andino con la *Pachamama* era una relación de adoración, pero a la vez de conservación. Desde el punto de vista de la

cosmovisión centro andina la geografía, las cuevas, los manantiales, los montes, parieron, o fueron las aberturas por las cuales la Madre Tierra “dio a luz” a las diferentes poblaciones. Esta forma de entender el entorno es más que una mera unión de intereses recíprocos, pues la *Pachamama* es madre. Durante el trabajo de campo que realizamos en Bolivia, Potosí, observamos que esta relación perdura en determinados sectores de la población. Por ejemplo, sobre la relación del hombre y su entorno el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“Nosotros decimos que somos los hijos de esta naturaleza. Nosotros somos hijos de esta naturaleza, el hombre domina [en otros lugares] la naturaleza, puede construir ríos, es distinto el hombre domina...en el mundo andino nosotros somos hijos de la naturaleza, la naturaleza nos cuida, nos da gran producción, tenemos sembradíos. Salen de abajo, los espíritus malos, el Tata Santiago nos controla, el Tata Santiago él manda a través del rayo, a través de pelea los esta introduciendo a que se escape el supay para adentro...” (Trabajo de campo, Bolivia, Potosí, 2006.)

Como se puede observar en el texto el *kay pacha*, al igual que en los textos coloniales analizados, se percibe como un gran escenario de lucha, el escenario de la lucha de dos potencias. Además, es en *el Kay pacha* donde se ubicó al hombre, la fauna y la flora, ordenada y “animada” teniendo en cuenta los criterios del Ordenador o Hacedor de las cosas. Cristóbal de Molina escribió lo siguiente al respecto:

“...Y acabado de pintar y hazer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así, a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase; y así dicen que los unos salieron de cuevas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles y otros desatinos desta manera; y que por aver salido y enpeçado a muntiplicar destos lugares y aver sido de allí el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su guaca vestían” (Molina, Cristóbal de; 1989:51).

El Gran Dios, como indica la crónica *Anónima*, se presenta como la potencia que otorga *ser y ánima* a la propia Creación. Por otra parte, la Madre

Tierra aparece como encargaba de su gestación y posterior expulsión; en su adecuado habitáculo geográfico. Cristóbal de Molina recopiló que el Hacedor:

“...fuese dando y puniendo nombres a todos los árboles grandes y pequeños, y a las flores y frutas que avían de tener, y mostrando a las jentes las que heran para comer y las que no, y las que heran buenas para medicinas; y asimismo puso nombres a todas las yervas y flores, y el tiempo en que avian de producir sus frutas y flores y que esto mostró a las jentes las yervas que tenían virtud para curar y las que podían matar” (Molina, Cristóbal de; 1989:54).

Las características del entorno promovían una serie de cultos que respondían a la cadena construida por el Ordenador- Hacedor durante la gran ordenación, animales domésticos, plantas cultivables, etc. El hombre, a la vez, que participaba como ser de la creación, mostraba adoración a las formas que le rodeaban como materializaciones, en última instancia, de la Potencia Sagrada que domina ese espacio-tiempo.

Ciertas partes del paisaje tenían mayor concentración de potencias-sustancias que otras. Por ejemplo, aquellos lugares de mayor peligro, las quebradas, las cuevas, los barrancos, lugares de confluencia de potencias tanto celestes como inframundanas, se tenían como lugares de adoración, entre otras muchas cosas porque eran temidos, pues, se concentraban las potencias. En las averiguaciones de Cristóbal de Albornoz, las *huacas* corresponden a lugares de la geografía que podrían ser denominados como peligrosos: las *apachitas*, *ormaychico*, *pacarina*, etc (Albornoz, Cristóbal de; 1989:168 y sig). Se podría afirmar que la materialización de la Naturaleza, en el *kay pacha*, posee grados de sacralidad, dependiendo de su ubicación espacio-temporal.

La investigadora Verónica Cereceda opina que el tejido chipaya repite la concepción espacial del paisaje. Los bordes azules de todas las piezas textiles, por ejemplo, representan el río Lauca. Por extensión, el paisaje se plasma en el tejido a modo de organismo vivo: la franja central de la talega, *chhima*, quiere decir corazón, los bordes verticales son llamados *laqa*, boca, y se considera “el cuerpo” de la talega a toda la superficie tejida de la bolsa. La investigadora Teresa Gisbert advierte, al igual, que “Este cuerpo, a semejanza de uno humano o animal, consta de dos lados simétricamente opuestos. Si doblamos

la bolsa por la mitad, ambos lados se enfrentan como si se miraran en un espejo” (Gisbert, Teresa; 2006:209). En la cosmovisión andina el tejido, el acto de tejer, engloba una compleja percepción del mundo pasado y presente. Los datos que hemos analizado nos hacen pensar que realmente el acto de tejer conlleva una fuerte simbología relacionada con la imitación de los tiempos primigenios, así, se imita un acto mágico que crea un ser sagrado, vivo.¹⁹⁰ Es una manifestación de los poderes de creación, sagrados, cuya criatura es capaz de transmitir, de comunicar, un mensaje gracias a las características de las que es cualificado: color, disposición de los hilos, etc. A semejanza de la creación de *Viracocha*. El dios creador, de igual forma, dotó a las diferentes *ayllus* de una estructura que les sirvió para diferenciarse y para comunicarse (Molina, Cristóbal de; 1989:51).

Las relaciones entre el individuo y la Naturaleza se ven mantenidas por un “contrato tácito” cuyo sustento es una relación de mutua reciprocidad, mantenida por el ritual (Ávila, Francisco de; 1975:63). Los contactos entre los *ayllus*, cuya base eran los lazos de parentesco, tenían un sentido colectivo más que individual, eran relaciones de reciprocidad mutua. Si una persona caía enfermo, por ejemplo, se pensaba que algo funcionaba mal dentro de esas relaciones integradoras. Posteriormente, se reunían los sacerdotes-hechiceros para supervisar y analizar las relaciones colectivas y, así, poder encontrar el problema que rompió el equilibrio establecido en dichos núcleos. Estas características nos hacen pensar que los pueblos andinos concebían la justicia profundamente relacionada con el cumplimiento de las relaciones de obligación mutua. La reciprocidad, en un sistema integrador, fue la base esencial para mantener el equilibrio; entendido bajo un sistema formado por la Naturaleza. En el trabajo de campo que realizamos en Bolivia, Potosí, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó conceptos que presumiblemente se presentan herederos de la cosmovisión andina: “...todo la cosmovisión ha tenido mucha importancia, en el mundo andino se ha dado vida a todo, el cerro...nuestra gente se acuerda de esto, piden, les hacen una ofrenda les entregan ceremonias y ellos responden a esto. Algunos la salud, velan para los animales, producción, granizo, por eso la gente en el mundo andino siempre se

¹⁹⁰ En el capítulo sobre el *kay pacha* analizaremos la importancia del nacimiento como imitación de los acontecimientos pasados, y su relación con el acto de tejer.

recuerda de esto.” (Trabajo de Campo, Bolivia, Potosí, 2006). Los rituales; medio por el cual se recuerda la relación con las divinidades; más importantes fueron los ritos petitorios para mantener el orden establecido y la prosperidad de las comunidades. Básicamente éstos fueron: la invocación de lluvias, buenas cosechas, buenos rebaños; además, del culto de las comunidades y el culto individual. Esta percepción de la vida mantenida, no sólo en un plano material, mediante el cultivo, por ejemplo, se apoyó en un plano espiritual del hombre que se sustentaba en el recuerdo de sus obligaciones, y en el sueño. Comprendimos que otra característica importante de la cosmovisión centro andina prehispánica fue que la geometrización y taxonomía del entorno no sólo responde a una división empírica de ésta, sino que además se deben tener en cuenta aspectos no visibles que le otorgan cualidades, que posiblemente desconozcamos. Por ejemplo, Bernabé Cobo recopiló “que con sola su palabra [del Criador] hacía nacer el maíz y demás legumbres...” (Cobo, Bernabé; 1956:150). Posiblemente, los criterios clasificatorios de lo circundante, utilizados en los primeros niveles, son la selección y clasificación teniendo en cuenta las cualidades empíricas, partiendo de las cualidades sensibles, pero, además, éstas estaban sometidas a una interpretación alegórica convirtiendo tales cualidades en símbolos que compartían una doble génesis. La percepción de la Naturaleza se determinó a los ámbitos materiales e espirituales que formaban lo ordenado-creado.

En las crónicas aparece la asociación del entorno ecológico, además, como una forma materializada de algún difunto. Las formaciones naturales de mayor importancia, las montañas, los ríos, las rocas, las cuevas, etc. Se percibían cargadas de una potencialidad pasada, relacionada con los antepasados míticos, o por héroes culturales. En los sermones de Fernando de Avendaño, 1640, se lee la siguiente explicación sobre las *huacas*, “...vuestros sabios dizen, que estas huacas antes que fueran piedras y se convirtieran en hombres, eran hombres como nosotros de carne, y huesos, y que el Contiuiracocha; como dizen los Ilacuaces, o el Huichama, como dizen los Tuncas, los convirtieron en piedras...que antiquisimamente en el Purumpacha eran hombres...” (Avendaño, Fernando; sermon IIII, 1640:43.B.N.M). Las *huacas* albergaban la potencia de los tiempos primigenios, los tiempos salvajes, *purumpacha*, cuando se vivía en la oscuridad, antes de la intervención

del Ordenador. Representaban el pasado, y compartían algunos rasgos del entorno ecológico que a su vez delimitaban el espacio- tiempo, como se aprecia en la explicación sobre los *ceques*.

La importancia que poseía el entorno en el desarrollo de la cultura, y sobretodo en la percepción del individuo fue comprendida en la colonia. Por ejemplo, en el Concilio de Lima de 1584, para *Instrucción contra las ceremonias y Ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* (B.N.M, manuscrito nº R\ 39016), hemos advertido que la información de la cual disponían las autoridades eclesiásticas era suministrada teniendo en cuenta el método clasificatorio de los encuestados, cuyo referente era el entorno ecológico. Por ejemplo, en el capítulo primero de dicha instrucción, que trata sobre las idolatrías, dividen las divinidades, más importantes, teniendo en cuenta el ecosistema que las rodea. El texto explica, por ejemplo, que los serranos adoraban al relámpago, al trueno y al rayo; los de los llanos, al Arco del Cielo, las tempestades, los torbellinos, remolinos de viento, la lluvia y el granizo; y los yungas, y las tierras donde había montañas, adoraban a los leones, los tigres, los osos y las culebras (Instrucción Concilio de Lima, 1584, Cap.I, fol. 4 - 6). De igual modo Huamán Poma de Ayala describió la “religión” andina, cuando realizó las observaciones sobre las deidades de los incas y las cuatro regiones que componían el *Tahuantinsuyu*, teniendo en cuenta el ecosistema (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 256-264). En la obra de Huamán Poma de Ayala hemos advertido una serie de asociaciones de animales a regiones del *Tahuantinsuyu*. A través de los datos del cronista se puede advertir que los incas asociaron los poderes atmosféricos con el norte, entre otras muchas cosas, el oriente era asociado con el jaguar y la serpiente, ancestros de la tribu (Figura 7). El oeste fue asociado a la *mama cocha* y a *urco coropora* (llama macho) y el sur se asoció al canero blanco y negro. Si fijamos nuestra atención en estas informaciones advertiremos que poseen cierta relación con el sistema de *ceques* y las *huacas* distribuidas en las regiones del *Tahuantinsuyu*¹⁹¹.

¹⁹¹ subcapítulo I.5: El tiempo.

Los animales¹⁹² fueron adorados por las comunidades andinas con diversos rituales, esta muestra de devoción fue perseguida durante la colonia porque era asociada, por los párrocos de indios, con el paganismo y los ritos demoníacos. Las expresiones artísticas que mostraban esta “idolatría”, apunta la investigadora Teresa Gisbert, fueron condenadas, “...y por cuanto dichos naturales también adoran algún género de aves y animales, y para el dicho efecto los pintan e labran en los mates que hacen para beber de madera y de plata, y en las puertas de sus casas, y los tejen en los frontales, doseles de los altares e los pintan en las paredes de las Iglesias” (texto citado en Gisbert, Teresa; 1992:71). Si bien los animales fueron objeto de devoción durante el periodo prehispánico, éstos apenas despertaron interés en los cronistas. Por ejemplo, muestra de esta incompreensión son estas líneas del P. F., Bernardo de Cárdenas, que dice al respecto: “...y lo que más lástima es, hasta las hormigas, adorándolas en sus necesidades, llamándolas, mi hacedor, y mi remediador...” (Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.7.r.Mss. R/39624, B.N.M). Fray Laureano de la Cruz escribió lo siguiente: “...consagrando con engañado culto desde el Sol y la Luna, hasta la yerba mas vil y la sabandija (de tierra y de agua) más torpe” (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.41.r. Mss. 2450, B.N.M). La fauna y la flora fueron determinadas, en las crónicas, teniendo en cuenta aspectos de la doctrina católica; característica que posiblemente influyó en la escasez de datos que existen sobre la flora y la fauna en detalle.

¹⁹² Teniendo en cuenta los datos que íbamos recopilando comprendimos que la taxonomía sagrada implicaba que cada segmentación del cosmos andino poseyese una materialización animal, entre otras muchas cosas. Es decir, de esta manera existirían animales que se vinculaban al inframundo, con aspectos inframundanos, y otros animales se vinculaban al plano celeste (Ávila, Francisco de; 1975:30). Sobre los animales Fray Martín de Murúa observó lo siguiente: “... porque tuvieron creído que todos los animales y aves de la tierra tenían en el cielo otro semejante suyo, a cuyo cargo estaba su generación y aumento...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:412). Por otra parte, Ruy Díaz de Guzmán escribió que las culebras “... eran objeto de veneración entre aquellos habitantes, no solo por su magnitud, sino porque los consideraban, lo mismos que los tigres como los más antiguos dueños de su tierra. En el Cuzco había un barrio, llamado Amaru-Chancha donde los incas, por magnificencia, mantenían estos animales” (Díaz de Guzman, Ruy; XXVII, 1612). Los datos apuntan a comprender que cada uno de los planos podría haber tenido potencias detectadas en sus seres. Los animales tenían un papel fundamental en la cosmovisión andina, pues equilibraban el movimiento del cosmos como un todo (ejemplo característico es el papel de la llama celeste o Vía Láctea en el ciclo hidrológico andino).

El sustento que ofrecía la *Pachamama* proporcionó el cuerpo material e espiritual al hombre andino. Por ejemplo, en el texto de *Huarochirí* el hombre es creado con sangre del Universo Lejano y quinua, como hemos indicado (Ávila, Francisco de; 1975:106). Al igual, las plantas que suministran el alimento, las plantas domesticadas, se perciben originadas por el sacrificio de una deidad. Por ejemplo, en el texto del mito de *Pachacamac*¹⁹³, o de *Achkay*, del sacrificio de una deidad, de su cuerpo, nacen las plantas útiles, el alimento de la comunidad (Peruana Letterae annuae, TII. Perú 14, fol. 54 54 v; en Duviols, Pierre; 1983; De la Torre, Ana; 1994:87). Como ejemplo ilustrativo hemos elegido un texto que hemos hallado en el Archivo de Indias, Sevilla, sobre la coca, planta sagrada, cuyo origen se atribuye a una mujer. El texto dice lo siguiente:

“hera una muger muy hermosa y por ser masa de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembararon y de ella avia nacido un arbol al que llamaron macoca y cocamama y desde ally la comenzaron a comer y que se dezia que la trayan en una bolsa y que esta no se podia abrir par comerla sino hera después de aver tenido copula con muger en memoria de aquella...” (Patronato 294, N.6., 1571:77).

Los datos analizados nos hicieron pensar que, posiblemente, la Naturaleza se materializaba en potencias sagradas que donaban el sustento al hombre, las plantas, etc. Pero el hombre, a su vez, se materializa, desde las potencias sagradas, que se manifestaban en un espacio-tiempo determinado, en su nacimiento.

La Naturaleza se podría haber concebido como la manifestación perceptible de la creación divina, realizada por la Potencia Primera. Al igual, cualquier manifestación que es perceptible se podría haber comprendido como hierofanía de la creación primera. Advertimos que explicar la cosmovisión andina como una sacralización de las formas, o una socialización de la naturaleza, o de la ritualización de los actos del hombre, nos limitaba realmente el alcance y la profundidad que hallábamos en los

¹⁹³ Del sacrificio de *Pachacamac* aparecieron los siguientes alimentos: de los dientes, el maíz; de las costillas y huesos, la yuca; de la carne, los pepinos y demás frutos. J Tello halló una influencia de la mitología de la floresta amazónica en esta información (en Cossio de Pomar, Felipe; 2000).

textos sobre las percepciones de la cosmovisión. Continuar juzgando la cosmovisión teniendo en cuenta las características que se habían realizado en otros estudios podría limitar el estudio de la cosmovisión centro-andina a una manifestación de la religión, con un enfoque tradicional. Las perspectivas tradicionales se ciñen a determinadas manifestaciones que limitan el sentido del entorno, se estudia sólo la dimensión de las divinidades, los actos rituales, las formas que se conciben como “sagradas”. No se profundiza en las dimensiones naturales, en los poderes que se manifiestan en los fenómenos atmosféricos, ni en las pautas de la Naturaleza, pues sólo se analizan las formas que se creen religiosas. En este punto nos preocupaba la predeterminación que existe entorno al conocimiento de lo sagrado en las culturas prehispánicas. Comprendemos que muchos estudios parten juzgando una cuestión fundamental, el concepto de sagrado. Pero lo sagrado, la percepción de formas no materiales, de númenes y de parcelas espirituales, se presentan en la cosmovisión andina con una gran complejidad. Esta característica nos mostró una cuestión revelante: cómo delimitar lo sagrado de lo no sagrado durante el periodo prehispánico. Teniendo en cuenta que toda manifestación es hierofanía de la Creación Primera, y que los seres participan de las dos fuerzas que rigen el universo, se podría afirmar que “todo es sagrado”. Esto quiere decir que todo es “venerable”, pues todo ha participado de la Creación divina. Pero dentro de esta “ordenación”, en cierta medida no-natural, nos hemos fijado que algunas de las manifestaciones materiales poseen una mayor concentración de sustancias, celestes o inframundanas, y unas son más veneradas que otras. De igual forma nos dimos cuenta que no podíamos discutir de una manifestación “mala” o una “buena”, pues se participa de las dos. En realidad hemos observado que todos los seres y formas son una manifestación de la potencia que rige el universo en constante transformación, pues lo sagrado es eterno, se transforma, pero no se extingue, teniendo en cuenta los datos que poseemos. Posiblemente, las “realidades”, la materialización de lo creado se percibiese de forma diferente en cada plano de la segmentación espacial. Entendimos que el problema se centraba, básicamente, en la percepción que se posee de sagrado. Igualmente, otro obstáculo era la manifestación de las percepciones de dos culturas diferentes, que, por otra parte, era un problema

que ya se había presentado durante la colonia. Por ejemplo, Anelo de Oliva observó que:

“a las pacarinas, que es donde ellos descienden, reverencian también como dioses que , como no tienen fe ni conocimiento de su primer origen de nuestros padres Adán y Eva, tienen en este punto muchos errores, y todos, especialmente las cabezas de ellos, saben y nombran sus pacarinas, y ésta es una de las causas por que repulsan tanto la reducción de sus pueblos...y la principal razón que daban porque vivían en aquellos riscos era que estaba allí su pacarina; es aquella clase de objetos materiales que el salvaje mira con supersticioso temor, creyendo que entre él y cualquiera de estos objetos existe una relación íntima y especial” (Anello de Oliva en Pallarés, J.Luis; 1996:27).

De esta manera, desde el periodo colonial la información que se recopilaba delimitó el campo de investigación. En este periodo explicar y entender relaciones complejas que se basan en la comunicación de un individuo y otro ser no-social, entidad, o abstracción de la potencia circundante se presentó, comprendemos, de manera extraña, pues fueron conceptos que los párrocos de indios desconocían, percibían un culto pagano, animista o naturalista, que fue la consecuencia de la simplificación en las recopilaciones. Esta delimitación de la información, de la cosmovisión andina, obtenida durante la Colonia, es, posiblemente, uno de los motivos principales de la pérdida de gran parte de información sobre el periodo prehispánico.

En los textos advertimos que existía una relación no sólo de ayuda mútua entre el individuo y el entorno, sino mucho más. Por ejemplo, Anello de Oliva escribió que “...entre él [individuo] y cualquiera de estos objetos existe una relación íntima y especial.” (Pallarés, J.Luis; 1996:27). Teniendo en cuenta que algunos accidentes geográficos, aquellas manifestaciones de la Naturaleza, fueron realizados por las potencias primigenias, el ser Ordenador. Su manifestación, o manifestaciones, presumiblemente, eran sagradas. Así, otra cosa es que fuesen benéficas o perjudiciales, por su contenido potencial. Un relato contemporáneo expone lo siguiente:

“fue tiempo del diluvio. Llovía día y noche. Todos con sus rebaños, se ahogaron, menos un llamero bueno que se salvo...cuando paso el

diluvio, creció...toda la vegetación que alimentaba, cura y da fuerzas al hombre. Pachakamaj, por orden de Inti, empezó a rehacer a las criaturas: hizo levantar a la llamita acariciándola. El espíritu del mal, que vive en el fondo de la tierra, y en las tinieblas del otro lado del lago (Titicaca), quiso imitarlo...Y así supo hacer el Creador a sus hijitos, frente a otros malignos y ridículos, que hacía el espíritu del mal. Y se levantaron el pajarito frente al murciélago. El perro frente al jarrunkka. el conejo frente al ratón. La llama frente al huanac. El condor frente al águila. El zorro frente al zorrino” (Frontaura Argandoña, María; 1935:101 sigs., en Mariscotti, Ana M^a, 1978: 40)

Consideramos que fue muy importante adorar el entorno, solicitar sus favores, pero es imprescindible conocer la relación del entorno con el ser humano. Este entorno auxilió, o favoreció, al hombre, o bien, por otra parte, obstaculizó a éste. Es decir, la lluvia, por ejemplo, es un don divino deseado, pero el granizo es un don no deseado.

En la actualidad se han elaborado trabajos de campo que presentan determinadas percepciones que manifiestan la complejidad que existe entre la relación del hombre y su entorno. Al igual, revelan que en periodos prehispánicos se podría haber hallado de forma similar, o parecida; o simplemente manifiestan que hay un vacío en cuanto a la información recopilada en el periodo colonial. Por ejemplo, en un interesante trabajo de Ana de la Torre, *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*, Lima, edit. CIED, 1986, se han recopilado algunos aspectos reveladores para la historiografía andina. La primera distinción que se realiza de la flora, por ejemplo, es por flora silvestre, que son aquellas “... que se paren solitas...”, y flora cultivada, que son las “tapaditas”, las semillas que son enterradas. A su vez la flora silvestre es muy apreciada por los recursos que suministra, sin la intervención del hombre, sino de las fuerzas sobrenaturales, y por los poderes mágicos que contiene. Crecen en zonas inaccesibles para la agricultura, en lugares donde se ubican los espíritus auxiliares del inframundo: en quebradas, abismos, escondrijos, etc. Pero, quizás lo más interesante del trabajo es que cada una de las plantas descritas se vincula a una entidad sobrenatural. Estas entidades son dos, el *Amito* (*Yaya*) y el *Shapi*. Éstas son dos fuerzas antagónicas que rigen el universo. De la Torre advirtió que las plantas del *Amito* son aquellas con una apariencia física regular y simétrica, sin espinas. Son alimenticias, su uso

es doméstico. Por el contrario, las plantas pertenecientes a *Shapi* tienen espinas, se pegan a la ropa, tienen una abundante vellosidad, una morfología irregular, asimétrica, son insípidas, y son tubérculos no-cocinables. Entre éstas se hallan aquellas que tienen un uso mágico, las que sirven para realizar objetos artesanales, para tejer petates, y las plantas tintóreas. Por otro lado, la flora cultivada se caracteriza por ser dependiente del hombre, y tener un cultivo ordenado por las fuerzas sobrenaturales, a través de las formas temporales que el calendario agrícola marca a lo largo del año. Los cultivos se diferencian por su forma simétrica, líneas rectas, mientras que los cultivos del *Shapi* son desordenados (De la Torre, Ana; 1994:40 y sig.).

Con los datos contrastados, opinamos que la taxonomía que se utiliza en la actualidad, recopilada por Ana de la Torre, podría ser similar a lo planteado en la presente investigación, que hemos extraído de las pautas que revelan los mitos y la historia cósmica. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala asocia el *yuyo* a un periodo determinado de lluvias, es una planta acuática que provoca la muerte a los ancianos y a los niños, etc. (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:230). Al igual existieron plantas para matar, con una serie de características que utilizaron los hechiceros, etc.

Son muy interesantes este tipo de estudios, por ejemplo el de Ana de la Torre, porque con ellos se aprecia que el pensamiento andino, el pre-colonial, continúa en muchas comunidades, pero, además, nos ayuda a comprender ciertos aspectos de las informaciones coloniales, arduas en descifrar sin otras averiguaciones. Este planteamiento que comprende el mundo bajo una serie de pautas, que posiblemente fueron mucho más complejas de lo que nos suponemos, lo hemos advertido en otros aspectos. En las narraciones coloniales se averigua que el hombre andino pertenecería al planteamiento estructural, o extensión divina, de *Viracocha*. En nuestros días esta estructuración-ordenamiento pertenece a los poderes del *Amito*; tras varios intentos fallidos. Todas las aves, explica Ana de la Torre, son adscritas a la entidad *Amito*, sólo tres son adscritas a *Shapi*, y tienen la cualidad de ser aves acuáticas y sumergirse en el agua. Esta distinción es característica de los seres que habitan el inframundo, son seres acuáticos; mientras que las aves son seres celestes, cálidos, frente a los seres húmedos

del *Hurin pacha*¹⁹⁴, “viven solamente en los ríos, por las lagunas se sumergen en el agua, desaparecen, se van al Shapi, el jilguerito es el pato del diablo” (De la Torre, Ana; 1994:47). Se incluyen también a la entidad *Shapi* los gusanos, insectos, serpientes, larvas de sapo, y demás animales que habitan bajo tierra, el inframundo, o que tienen una relación mayor con los fenómenos “salvajes”, con *Shapi*. Así, los animales domésticos se relacionan con el *Amito*, menos la mula, el gato y los cerdos. La mula, teniendo en cuenta la información que poseemos de la colonia, es un animal de carga relacionado estrechamente con el viaje del difunto por el inframundo, y con las apariciones de *Shapi* por la noche. La mula, además, es un animal híbrido, formado del apareamiento de dos especies diferentes, que no puede procrear.¹⁹⁵ El gato es un animal asociado a la lluvia, al inframundo. Y el cerdo es un animal vinculado a la noche, la impureza, y la tierra.

Los animales se catalogan, a parte del conocimiento empírico que posee la comunidad, bajo las pautas que rigen desde el orden primero. Tanto las tradiciones orales, como los conocimientos del campo, expresan las manifestaciones de la naturaleza animal, y su relación o comunicación con la comunidad. La ordenación, como hemos indicado, es la manifestada en los tiempos primigenios, pero, como revelan los trabajos de campo la relación del hombre con el entorno se observa mucho más compleja que una simple analogía de ayuda mutua. Esta nomenclatura biológica se halla, por ejemplo, en el texto de *Huaro chirí*. El cóndor, el “león”, y el gavián son animales que *Cuniraya Viracocha* predestina a una vida favorable, mientras que el zorrillo, el zorro y el papagayo son animales que la deidad destierra; es decir, se presentan fuera de lo ordenado-*hanan*, junto al caos y las potencias ubicadas en el *hurin pacha* (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.118.B.N.M). Hemos observado que las cualidades de estos animales, además, están íntimamente ligadas con el concepto de *hurin-hanan*. Así, los animales aceptados por *Cuniraya Viracocha* se catalogan bajo una perspectiva *hanan*, son animales relacionados con las alturas, por ejemplo el cóndor fue un animal asociado al

¹⁹⁴ Para comprender las diferencias entre los seres húmedos y los cálidos consultar el capítulo III: El *hurin pacha* o inframundo andino.

¹⁹⁵ Aunque parezca contradictorio los animales del inframundo, de la región que hemos relacionado con la fertilidad, destacan por su incapacidad para procrear.

sol, al igual, el “león” es un animal que se utilizaba como emblema de los guerreros valerosos, éstos son animales de las regiones celestes, del calor, la guerra, etc. Por otra parte, el zorrillo, el zorro y el papagayo tienen hábitos catalogados como *hurin*, tienen costumbres nocturnas y se entendían como mediadores del inframundo. Por ejemplo, en el mismo texto dos zorros se encuentran en un camino y expresan los comunicados de las regiones encontradas. Además, declaran las consecuencias que tienen las actitudes de los humanos, se presentan, en cierta medida, como portadores de las noticias que enferman el mundo (Ávila, Francisco de; Mss. 3169: fol.123.B.N.M). En la actualidad, al igual, de los animales silvestres el zorro es un animal que se vincula a *Shapi*. El venado, también relatado en los mitos (Ávila, Francisco de; 1975:42), es un animal del *Shapi*, además, dice la investigadora Ana de la Torre, el rebaño que “patea” por las tardes en el “sol de venado”, es de *Shapi*. Este periodo comprende las horas de no-sol, es decir es un espacio-tiempo infra-mundano. A lo largo de la investigación observamos que todo este entramado de información se iba acoplando a modo de gran puzzle. Pero entendimos que dentro de lo poco que podíamos vislumbrar existían grandes lagunas, vacías.

Algunos mitos muestran la catalogación animal realizada por el Ordenador, que responde a una catalogación sagrada, de la deidad que se presupone dominante en ese espacio-tiempo. Además, los animales al tener cualidades que se mostraban parte de las potencias sagradas ubicadas en las distintas formas del paisaje. El felino se relaciona con el agua y con las cuevas, por ejemplo, las llamas se relacionan con el interior de los cerros, etc. Algunos de los datos señalan la idea de que los animales fueron tomados para explicar fenómenos naturales, lluvia, rayo, etc., ubicados en sus correspondientes lugares. Pero, también concebimos la idea de que las deidades tuviesen advocaciones animales. De esta manera las potencias de la naturaleza, sagradas, se comunicaban a través de los animales que servían de mediadores. Por ejemplo, en una parte del texto de *Huaro chirí* se narra que de cinco huevos apareció la deidad *Pariacaca*, y además de éstos surgen cinco halcones, que posteriormente se transforman en “humanos”. El texto dice: “...de los cinco huevos volaron cinco halcones, que se convirtieron en hombres

y se echaron a andar y como supieron...se alzaron [los cinco halcones] convertidos en lluvia y arrastraron al mar todas las cosas, llamas, sin permitir que ni un solo pueblo se salvara..." (Ávila, Francisco de; 1975:42).

Sobre fenómenos meteorológicos y su asociación a ciertos animales mitológicos Juan de Santa Cruz, escribió que

"...como un yamirca o amaro abia salido del serro de Pachatusan, muy fiera bestia, media legua de largo y grueso, de dos braças y medio de ancho, y con orejas y colmillos y barbas, y viene por Yuncaypampa y Sinca, y de alli entra en la laguna de Quibipay; entonces salen de Asoncata, dos sacacas (cometas) de fuego y passa a Potina (el volcán de Arequipa), y otro viene para mas abaxo de Guamanca, que está y tres o cuatro serros muy altos cubiertos de niebes, los cuales dicen que eran animales con alas y orejas y colas y quatro pies y encima de las espaldas muchas espinas como de pescado, y desde lejos dicen que les parecía todo fuego..." (Santa Cruz, Juan; 1968:299).

Algunos datos nos hacen pensar que para la cosmovisión andina existía una comunicación de las potencias que habitan los diferentes lugares naturales, sagrados, representadas por los animales, en este caso por bestias míticas, cuyas funciones se fusionan con poderes abstractos, que sirven de espíritus auxiliares para la comunidad. En el texto las culebras-míticas se trasladan por los aires; además poseen la facultad de transmutarse en los elementos sagrados por antonomasia. Tras ubicarse en la laguna, el tercer paso de la "gran culebra", narrado en el texto, fue transformarse en fuego, en cometa, para introducirse en el volcán Potina; posiblemente, como representación de los poderes que posee en su interior. El otro cometa, a su vez, se dirigió a otros cerros, de los cuales se dice en el texto eran animales con alas, orejas, colas y espinas. Hemos creído oportuno describir este pasaje como una explicación local de las fuerzas que albergan los accidentes geográficos, las montañas, lagos y volcanes, vinculadas a ciertos animales-míticos que caracteriza el texto como una hierofanía de las fuerzas albergadas, posiblemente, en el inframundo.

El hombre como microcosmos, al igual, está formado por sustancia etérea que podría haber sido trasmutada, tras la muerte, por formas de animal, como ejemplifica el texto de *Huaro chirí* (Ávila, Francisco de; 1975:121). Estos animales, posiblemente, se tenían por almas anunciadoras que provenían del inframundo, su comunicado, por lo general, se temía. Al respecto Huamán

Poma de Ayala escribió lo siguiente: "... se me acercó una mariposa, escarmentaré...una niña niña ha arrastrado un gusano, mi mujer va a morir...el zorro arrastra al demonio, arrastra a su creador...infortunia de serpiente, esta nuestra casa será abandonada..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 274 -275).

De igual forma, los animales mostraban características relacionadas con potencias que ayudaban al hombre. Por ejemplo, los guerreros más valerosos eran aquellos que poseían cualidades de ciertos animales. Al respecto Huamán Poma de Ayala escribió lo siguiente: "... y se hicieron grandes capitanes y valerosos príncipes de puro valiente. Dicen que ellos se tornaban en batalla en leones y tigres y sorras y buitres, gavilanes y gatos de monte. Y así sus descendientes hasta hoy se llaman poma (león), otorongo, (jaguar) atoc,(zorro)..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:60). Inga Roca, dice Huamán Poma de Ayala, había tenido contactos con la zona oriental de los Andes, y era capaz de convertirse en *otorongo*, "... izen que se tornaba otorongo él y su hijo..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 96). Suponemos que no todos los individuos tenían la capacidad de transformación, sólo, quizás, los guerreros, los Incas, y los chamanes. Pero el dato de mayor importancia, a nuestro parecer, es que la región oriental posee unas características determinadas, relacionadas, en la mayoría de los casos, con el jaguar, *otorongo*, que se repiten en numerosas informaciones. De igual forma, ciertas regiones de la geometría del cosmos, como vimos, fueron relacionadas con determinadas potencias animales, en este caso, la región este es relacionada con el jaguar. El hombre, posiblemente compartía la misma sustancia que los animales (Ávila, Francisco de; 1975:106). Además, como se indicó al analizar los mitos de origen, el hombre, al igual que el resto de los seres, surgió del interior de la Madre Tierra, y de otras formaciones naturales como los ríos, las montañas, las cuevas, o como en el presente texto de los árboles: "...tenían estos indios un árbol donde decían había nacido el curaca principal de toda aquella provincia y así los della queriendo hacer algún viaje largo iban primero a velar este árbol y pedíanle licencia salud y fuerzas para volver..."(en Polia, Mario; 1994 :207).

En las campañas de extirpación de idolatría los visitantes se encargaron de destruir las pervivencias de los ídolos, o manifestaciones

materiales, que tenían las comunidades. Entre los objetos más recogidos, para su posterior destrucción, se hallan las *conopas*, o *chancas* que eran "...sus dioses lares y penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa" (Arriga, P. José; 1968:203). En su mayoría fueron objetos producidos por la *Pachamama*, que sobresalían por algún aspecto particular. Éstos estaban caracterizados por albergar una potencia sobrenatural, por ejemplo, dos mazorcas de maíz unidas. En el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparece la siguiente definición, "Maçorcas pegadas: Pitumurir, o aya apa murir, era abusion y señal de muerte de alguno" (González Holguín, Fray Diego; 2003:355). En cambio Fray Martín de Murúa advierte que las *zaramamas*, o madres del maíz, se concebían como las "madres del maíz" y tenían la capacidad de engendrar y parir mucho; además, si nacían dos juntas, gemelas, se percibieron como potenciadoras de la fertilidad (Murúa, Fray Martín de; 2001: 438). Para Pablo José de Arriaga éstas no eran ni *huacas*, ni *conopas*, sino *cosa sagrada*. El propio objeto-cosa, en este caso el maíz, resaltaba sobre otros objetos de su misma categoría. Ésta era una posesión que se heredaba, secreta y particular, al contrario que las *huacas* que recogían una devoción común del *ayllu*, pueblo o provincia, dependiendo de su importancia. También estaba la *cocamama*, que era utilizada para el aumento de la coca; se utilizaban piedras que poseían la forma de una mazorca de maíz, etc.

El entorno, sus manifestaciones materiales, tenía aspectos abstractos y desconocidos y eran un medio de comunicación de la potencialidad aclamada. Es decir, si se demandaba una abundante cosecha se utilizaba en los rituales una mazorca de maíz que manifestase una gran potencia, abundancia y capacidad de engendrar, frente a una mazorca de maíz pequeña y endeble, que era todo lo contrario de lo deseado.

Uno de los métodos que son descritos en las crónicas para resolver los problemas que padecían las comunidades fueron las revelaciones en grupo. Éstas se realizaban a la Naturaleza circundante, a las manifestaciones de sus poderes, "oídme los cerros dealrededor, las llanedas, los cóndores que volais, los buhos y lechuzas, que quiero confesar mis pecados" (Arriaga, Pablo José de; 1968:214). Pablo José de Arriaga escribió que durante el ritual de confesión el confesante tenía una cuentecilla de *mullu* metida en una espina con dos

dedos de la mano derecha, levantando la espina hacia arriba decía los pecados. Tras terminar la confesión, se rompía sobre una manta la espina, hasta que se quebraba la cuenta, y se miraban las partes en que se quebró. Si fueron en tres partes la confesión se daba por válida, en cambio si fue en dos partes la confesión no era válida. También para estas confesiones se utilizó paja, la rocía de la cabeza del confesante con harina de maíz blanco y la purificación de los pecados mediante el ritual de lavatorio en una encrucijada de ríos. Estos rituales manifiestan la vinculación del hombre, su vida y el equilibrio del cosmos con la Madre Naturaleza. La Naturaleza fue la principal fuente de inspiración y su mayor fuente de temor. Pablo José de Arriaga escribió que se ponían piedras, "... a las cuales hacen la misma reverencia antes de sembrar y después de pasadas las aguas, porque las acequias no se les quiebren y les falte el agua" (Arriaga, Pablo José de; 1968:204).

Pero la geografía espacial responde no solo al entorno inmediato. Por ejemplo, los Andes constituyen una columna vertebral de aquellas civilizaciones que se desarrollaron en su entorno. Existe una gran diversidad de contrastes entre una región de Perú y otra. Se aprecia una notable diferencia entre las abruptas montañas de los Andes con las zonas selváticas de su lado oriental y la desértica costa. En el "eje imaginario" que hemos trazado, selva-sierra-costa, la selva se presenta como un lugar oscuro, oculto, sumergido en el agua durante gran parte del año. En el oriente peruano, explica el investigador Máxime Kuezyński, desde el mes de enero hasta mayo, la selva está bajo el agua (Kuezyński, Máxime, 39). Un entorno de este tipo, donde la selva impone su forma de vida y de muerte, no pudo pasar desapercibido por las poblaciones limítrofes que intercambiaban productos desde épocas tempranas. Este entorno representaba un mundo acuático, con seres acuáticos. Cada región, principalmente, posee un dominio climatológico que impera en la necesidad de los habitantes, de los seres en general, por lo tanto, cada sector elegido, como asentamiento, produce una vida diferente pero que se acopla perfectamente a la región, como un eje de diversidad biológica y cultural, mantenida por una perfecta simbiosis de subsistencia. Estas zonas han sido vecinas y han mantenido contactos desde tiempos muy antiguos. Estos ecosistemas se percibían como opuestos, pero, en cierta medida, complementarios para la creación y desarrollo de la cultura centro andina. Al

respecto Bartolomé de las Casas observó que “...las provincias de las sierras con las de los llanos estaban compuestas y proporcionadas, combinadas y hermanadas, que correspondían una de los llanos a otra de las sierras, y una de las sierras a otra de los llanos...” (De las Casas, Bartolomé; cap.XVII, 1892:166). Tenemos que tener en cuenta que el análisis de la cosmovisión andina puede comprender perspectivas heredadas y trasladadas, lo que dificulta las peculiaridades de su investigación. Es decir, lo inmediato no sólo es un factor a determinar, sino que existen otras posibilidades que influyeron en su evolución.

Los datos nos hacen pensar que no sólo el *kay pacha* era un gran escenario, sino que la geometría vertical del cosmos andino poseía varios planos-escenarios, con un micro-universo a su vez, que en determinados periodos, noviembre, por ejemplo, o por determinados accesos, una cueva, se interconectaban. Por ejemplo, en el capítulo sobre el *hurin pacha* explicaremos que el viaje del difunto es una manifestación repetitiva del viaje realizado por los antepasados, y del viaje realizado en vida en el *kay Pacha*. El conocimiento del entorno conlleva no sólo el mantenimiento de la comunidad, sino todo un sistema de valores que se extienden, inclusive, a las percepciones topográficas del viaje inframundano, y de la topografía anímica del hombre. Como explicaremos en el capítulo mencionado para poder realizar el camino inframundano el difunto debía conocer su *pacarina* de origen. A la vez que ésta le había parido, la *pacarina* era la entrada hacia el *hurin pacha*, inicio del camino del difunto¹⁹⁶.

El contexto ecológico es la base, entre otros muchos factores, de las concepciones de la cosmovisión centro-andina en la etapa pre-colonial. Por ejemplo, el *Antisuyu*, el este, los andes orientales, eran relacionados con el jaguar, el *Condesuyu*, oeste, con los peces marinos y el *mullu*, el *Collasuyu*, sur, con ciertas plumas de pájaros y las llamas. El *Chinchaysuyu*, norte, se relacionó con el cóndor (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 256-264). Esta información coincide a su vez con las referencias que poseemos de las *huacas*

¹⁹⁶ Similar al concepto que hemos explicado en el capítulo sobre mitología. Explicábamos que *Viracocha* había nacido y desaparecido por el norte. Esta región, el norte, podría haber sido la *pacarina* de la deidad: lugar por el cual había nacido y lugar al cual debía dirigirse para dejar el *kay Pacha*.

que había en los diferentes *suyus*, posiblemente estos datos no respondan a una simple matización, sino una caracterización del entorno y sus cualidades.

Para algunos investigadores, por ejemplo Philippe Descola, el conocimiento del ecosistema responde a la socialización de la naturaleza. Nosotros interpretamos el conocimiento de la Naturaleza como un factor más del saber que comprende la cultura indígena. Creemos que la socialización responde a conceptos de acomodación de la propia especie humana en grupos cada vez más numerosos; mientras que la Naturaleza no se socializa, sino que se comprende porque se depende de ella, y se es de ella. Si bien, para dicho autor la interpretación desde un punto de vista ecológico niega el campo simbólico, apreciación que nosotros no somos capaces de descartar en el pensamiento andino del periodo prehispánico, teniendo en cuenta los datos que poseemos. Las interpretaciones del investigador P. Descola nos parecen muy sugestivas, pero la ecología es solo un punto de apoyo para el desarrollo de los conceptos culturales; en nuestro caso para el desarrollo de la cosmovisión (Descola, Philippe; 1987:23 y sig.)

El entorno proporcionó el sustento, pero, a la vez, proporcionó las calamidades que influyeron en la percepción de la vida. El hombre intentó adaptarse, como un ser más de la Ordenación primera, intentaba entender, saber o comprender las pautas que la Naturaleza mostraba.

El conocimiento del paisaje correspondía a criterios mucho más complejos de lo que se supone, como por ejemplo la enfermedad, etc. Los relieves, los ríos, las montañas, no sólo eran accidentes geográficos de la Naturaleza, sino entidades vivas, sagradas, que albergaban una gran potencialidad. Ésta, a veces era benefactora con la comunidad, las lluvias, y a veces correspondía mediante catástrofes climáticas, granizo. La relación que se producía, consecuentemente, con las formas naturales, era un binomio basado en la mutua reciprocidad; dentro de un complejo sistema de percepciones y valores del cosmos andino. El hombre donaba, ofrecía, aquellas cosas de las que carecía, alimentaba con los rituales la fertilidad y el equilibrio de las potencias que gobernaban el cosmos. El acceso y conocimiento de la naturaleza era mucho más que su mero entendimiento,

pues, suministraba una fuerza motora de vida mantenida por las relaciones de reciprocidad.

Posiblemente, el paisaje, entendemos, fue percibido por las poblaciones como la muestra de la organización primigenia. La composición anímica del cosmos, la Potencia Sagrada, se albergaba en la topografía de la naturaleza, en los *apus*, y se entendían como fuerzas sagradas, o fluidos que emanaban de las regiones *hanan- hurin*. Estas fuerzas, fluidos y entidades anímicas que pueblan la segmentación espacial regían la vida del hombre andino. El conocimiento de la naturaleza era el conocimiento del cosmos, de lo circúndate y del hombre en cuestión. Los fluidos que regían el universo andino era los mismos que regían en el interior del individuo, por lo tanto, las constantes amenazas del hombre fueron las constantes amenazas de la Naturaleza (Ávila, Francisco de; 1975: 106).

En conclusión, podríamos afirmar que las formas de adoración de la comunidad, cuya base de vida se apoyaba en la agricultura y en los intercambios con otros ecosistemas, se centran, básicamente en aquellas formas que la naturaleza “paría” de una manera extraordinaria. Estos “hijos”, la cosecha, dotaban al campesino, la comunidad o la familia, de una pequeña porción de potencia que le ayudaba y protegía; al igual que la producción de las poblaciones que se asentaron en zonas cercanas a cuerpos de agua. La Naturaleza se presenta como la gran Madre de la humanidad. El hombre había sido parido por la *Pachamama*; el Sol había creado el espacio-tiempo presente, las montañas abrigan ciertas características anímicas de lo creado, los ríos, el aire, la lluvia, etc. Además, los datos nos hacen pensar que las manifestaciones del poder y de la potencia de la Naturaleza fueron materializadas en los rasgos animales, en las tormentas, en el arco iris, en los acontecimientos inesperados, etc. Los datos que hemos hallado en los archivos y en las crónicas nos hicieron comprender que la relación entre el medio y el hombre, entre otras cosas, imprimió muchas de las pautas que forman el mapa conceptual de la cosmovisión centro andina: fisonomía de los planos del universo, fisonomía y caracterización de los ídolos, estructura de los mitos, estructura de las patrones vitales del hombre adyacentes a las de la naturaleza, yuxtaposición del macro (universo) y micro cosmos (seres vivos), etc. De esta

manera, conocer el espacio, sagrado, es conocer el pasado, los ancestros¹⁹⁷, el presente, pues, es el ecosistema que rodeaba al hombre andino, y el futuro, pues está en constante movimiento-transformación. Hemos comprendido que la relación del hombre, hijo de la *Pachamama*, y su entorno se percibía de manera compleja, abstracta. La segmentación espacio-territorial se delimitaba por una serie de cualidades, que, no solo abarcaban la división geográfica, sino que conlleva una división espiritual, sagrada, con cualidades no perceptibles que la definían, y de las que apenas tenemos conocimiento.

¹⁹⁷ Reacuérdesse, por ejemplo, la transformación en piedra de algunos de los personajes que narran los mitos (Ávila, Francisco de; 1975:42).

II.4. LOS RUMBOS DEL COSMOS Y SUS POSIBLES TONALIDADES.

Si aceptamos la idea de que el cosmos andino se percibió segmentado, no solo estamos cualificando el universo de una geometría, en cierta medida delimitadora. Sino, que además estamos calificando, dotando al universo de actitudes, cualidades y calidades diferenciadoras¹⁹⁸. Estas cualidades podrían ser el olor, el grado de humedad que una región posee a diferencia de otra, el viento que posee, la calidad de sus plantas, la intensidad lumínica, y por extensión una diferenciación cromática representada en los colores. Si bien el color es una muestra ilimitable de una actitud simbólica, que siempre atrajo al hombre como medio de expresión, además, en ciertas culturas éste adquiere y se comporta como una deidad que dota de esencia al universo. De esta manera el color posee un contenido que delimita, o ayuda a delimitar, los espacios de la cosmovisión pre-colonial. Otorga cualidades a modo de código.

Tras entender el universo andino segmentado en tres planos, el *hurin pacha*, *kay pacha* y *hanan pacha*, y posiblemente en cuatro rumbos, más el eje central, hemos advertido la posibilidad de hallar información que declarase diferencias de unas regiones frente a otras; cualidades diferenciadores. Estas diferencias se presentan muy complejas, pero en el presente capítulo hemos analizado los aspectos esenciales, cualitativos, de las regiones del cosmos. Principalmente hemos indagado sobre las regiones del cosmos y su relación con los colores.

Una investigación sobre la segmentación del universo apenas se reconoce, pero si además, pretendemos incluir en estas formas geométricas del cosmos características diferenciadoras que se obtienen, entre otras muchas

¹⁹⁸ Por ejemplo, entre los Kogi, indios de Santa Marta, Colombia, los cuatro puntos cardinales están asociados a una larga serie de conceptos, personajes míticos, animales, plantas, colores y actitudes. En un primer lugar se hallan los progenitores de los cuatro clanes principales con sus mujeres "dueños". Y en segundo lugar se hallan las relaciones de los animales: el norte se relaciona con el marsupial y con su mujer el armadillo; el sur se relaciona con el puma y con su mujer el venado; el este se relaciona con el jaguar y con su mujer el cerdo salvaje y el oeste con el buho y su mujer la culebra. Además, el norte se relaciona con el color azul, el sur con el rojo, el este con el blanco y el oeste se relaciona con el color negro (Reichel Dolmatoff, Gerardo; 1991:533).

cosas, a través de los colores, resulta un acto muy arriesgado. Esta razón nos hizo especular con la idea de buscar en las fuentes coloniales, y en los trabajos actuales de campo, si tal percepción pudo existir en el pensamiento andino prehispánico; si los colores fueron percibidos como esencias relacionadas con periodos espacio-temporales. Pero, hasta el momento, hablar de regiones del cosmos y de esencias intrínsecas resulta demasiado insólito en el estudio de la cosmovisión andina.

Entendimos que comprender algunas características que poseían los colores era de suma importancia para obtener una mayor información de la división y percepción de la Naturaleza. Así, analizaremos en el presente capítulo de qué manera se aprecia esta influencia en las fuentes coloniales, y cómo nos pueden ayudar los trabajos actuales de campo. El mundo simbólico de los colores otorga condiciones, esencia a los espacios-tiempo en los cuales se ubicaba, de esta manera su análisis nos podría auxiliar para acceder a determinados aspectos, apenas entendidos en la cosmovisión centro-andina; ya que apenas existen trabajos que investiguen dicha percepción, entre otras muchas opciones, porque la información es escasísima. Pero opinamos que nosotros podemos ampliar, en la medida de lo posible, el arco iris conceptual que se poseía en el periodo prehispánico.

II.4.1. Datos hallados sobre los colores.

En los textos hemos apreciado que los textiles representaban, por medio de los colores y sus figuras, el origen de las comunidades. El cronista Bernabé Cobo redactó que el Criador formó de barro en *Tiahuanacu* a “las naciones todas que hay en esta tierra, pintando¹⁹⁹ a cada una el traje y vestido que habia de tener...” (Cobo, Bernabé; 1956:151). Podríamos pensar que en el texto se manifiesta la idea de que los colores marcan la diferencia de las naciones ubicadas en diferentes regiones del plano terrestre. La disposición geográfica, es decir, los cuatro rumbos del *Tahuantinsuyu*, se ven caracterizados por los colores, que diferencian a los individuos allí ubicados. El color, de esta manera, se presentaría como un factor a considerar en las narraciones.

Juzgamos que sería un dato de gran valor conocer el procedimiento “por el cual *Viracocha* señaló, quizás, en la topografía la ubicación de las diferentes comunidades”, y los colores de su distinción; pero es un aspecto que no está a nuestro alcance. Esta metodología taxonómica de las sustancias-potencias auxiliaría a entender las cualidades de las regiones que conforman la segmentación del cosmos andino. El cronista Juan de Betanzos narró lo siguiente sobre el origen de los incas “...y se nombraran los fulanos y poblarán en tal parte y ansi como yo los tengo pintados y hechos de piedra ansi han de salir de las fuentes y ríos ella y así serán aumentados y estos saldrán de una cueva y se nombrarán”.

Pero en las narraciones apenas hemos hallado más información sobre los diferentes colores de las naciones del *Tahuantinsuyu*, que no sea otra referencia que pintar a las poblaciones; que en el contexto de la narración la percibimos como colorear. En los textos de Pedro Cieza de León hemos encontrado algunas consideraciones más sobre distintivos de color. Por ejemplo, en la región de Piscobamba, escribe el autor, traían en la cabeza “... unas pequeñas maderas de lana colorada” (Cieza de León, Pedro; 2000:302). Ésta región está ubicada en el noroeste.

¹⁹⁹ Si bien se aprecia una conformidad en cuanto al término pintar, como expresión que determina colorear, existe la posibilidad de que en estas informaciones se refiriesen a la aplicación del color al referirse a pintar (Comunicado personal Doc. Gabriel Espinosa Pineda). Juan de Betanzos y Bernabé Cobo redactaron el mito señalado con la particularidad de que el Ordenador caracterizaba a las poblaciones, quizás, por el color, al referirse a “pintar.”

En Tarama cuando los señores mueren "...las mujeres que quedan se tresquilan y ponen capirotos negros, y se untan los rostros con una mixtura negra que ellos hacen..." (Cieza de León, Pedro; 2000:305). La región mencionada se halla en el sur. En este caso la mujer viuda se distingue de los demás por llevar un capirote negro, que manifiesta su estado de viudez.

En Urcos, explica Pedro Cieza de León, los indios cavinás "... andan vestidos con ropa de lana, los más dellos sin cabellos, y por la cabeza se dan vuelta con una trenza negra." (Cieza de León, Pedro; 2000:335). De igual modo iban vestidos los canchis, "...y traen por señal en las cabezas unas trenzas negras que les viene por debajo de la barba..." (Cieza de León, Pedro; 2000:335). Estas regiones se sitúan en la cordillera oriental.

Pero el problema fundamental que hemos hallado es que faltan datos que verifiquen la propuesta por la cual el color se vincula a un espacio-tiempo; es decir un color cardinal. Las informaciones no dejan de ser simples ejemplos que no pueden dar solidez al supuesto por el cual se une el color de las vestimentas a la situación de la región. Se distinguían los habitantes, de las diferentes regiones, por las tonalidades de sus atuendos, pero no podemos concluir que éstos respondan a la segmentación del espacio geográfico.

Las muestras, como los supuestos utensilios de brujería, que fueron recogidas en las causas fiscales son una fuente de información, de la colonia, muy interesante; pues son descritas con sus colores. De esta manera se observa la importancia de los colores, de los objetos, de los individuos "relacionados con la hechicería", como práctica de las antiguas costumbres pre-coloniales. Al respecto hemos hallado que muchas de esas costumbres, además, se repiten; es decir, son objetos muy utilizados desde el periodo pre-colonial. Algunos de estos objetos son: petacas con envoltorios de trapos de lana de colores²⁰⁰, sebo de llama, coca y estiércol, plumas amarillas²⁰¹ y

²⁰⁰ Por ejemplo, en la actualidad las *sepjjas*, amuletos blancos son benéficas, conservan la salud, atraen las riquezas, poseen múltiples poderes bienhechores. En cambio, las *sepjjas* negras son utilizadas para provocar el mal, la enfermedad, además, los brujos dedicados a causar el mal, preparan sus amuletos con hilos de color negro hilados con la mano izquierda (Gisbert, Teresa; 2006: 146).

²⁰¹ La tonalidad amarilla de las plumas es una de las ofrendas que más se utiliza desde tiempos pre-hispánicos. Las plumas del polluelo, *suwamari*, son utilizadas, explica Verónica Cereceda, para las ceremonias llamadas "mesa *qollu*", destinadas para las fuerzas subterráneas, "...a la inversa de las ceremonias normales: con lana negra y no blanca, con oveja y no con llama" (Cereceda, Verónica; 1990:80).

coloradas; eran los ungüentos más utilizados. Una de las descripciones expresa lo siguiente: "...tres leguas deste pueblo en un paraje llamado Anay Pujo donde ai una cueba en compañía de Juana Mayguay...saco tierra anaranjada y revolviéndola con ciertas yerbas y flores deçian que lavándose con ellas las querrian a las mugeres los hombres y asimismo ternian mucha ropa y que cada mes avian de dar de comer a todo esto rebuelto con sango de maiz blanco y si no lo dieran se avian de morir" (García, J.Carlos; 1994:395).

Estas hechicerías concuerdan con las fórmulas prehispánicas de *huacanqui*, que eran rituales para "atraer el amor". La elección, como se puede observa, se basaba, entre otras muchas cosas, en los colores de las ofrendas, que casi siempre son los mismos: lana multicolor, plumas rojas y amarillas, y tierras de colores. En otro texto hemos hallado la siguiente información: la informante dijo que Catalina Yauca Choque pidió "... sebo de llama y lanas de color amarilla i colorada, y le dixo a esta declarante que saliese del aposento adonde estaba..." (García, J.Carlos; 1994:395). En casi todos los textos se confirma la importancia de la tierra amarilla, *anaipui*, pues se ofrecía para la reproducción de las llamas, y de las tierras. Estas ofrendas se debían renovar cada cierto tiempo, teniendo en cuenta el contrato de reciprocidad que existe entre el individuo y la deidad o númen solicitado.

Para deshacerse de los hechizos hemos observado que se utilizan expresiones como "atar" o "desatar los hechizos". Posiblemente, los hechizos comprendían la idea de que con éstos se pretendía atar el ánimo del individuo afectado; se ataba el alma con hilos de colores. Estos lazos por los cuales se unía, se amarraban, basándose en un principio de reciprocidad, debían de ser correspondidos, cuidados. De esta manera las deidades o númenes solicitados eran gratificadas con ofrendas, pagos, "... poniéndose sebo de llama; sango de mays blanco, que desto dise de comer a la tierra cada ves porque si no lo asia se a de morir" (García, J.Carlos; 1994:409).

En las listas de las pertenencias de las hechiceras se destacan las lanas de colores, pues eran utilizadas para sus ofrendas: "dies ataditos de manos labrado de azul, dies ataditos de lana colorada, pollera verde, anaco negro, lanas de colores, lana blanca, lana negra, lana azul..." (García, J.Carlos; 1994: 418). Posiblemente, con los colores elegidos se pretendía utilizar el poder,

quizás, la esencia, o simplemente un código identificativo, que poseían éstos para atrapar con los hilos el alma, o ánimo, que se llamaba, “para que tuviese virtud la dicha tierra anaranjada la avia de dar de comer sebo de llama y también mays blanco molido cada mes...” (García, J.Carlos; 1994: 427). De esta manera el color y las entidades anímicas se caracterizarían de un ritual simbólico complejo, que desconocemos.

Como vimos al analizar el Tiempo, posiblemente cada espacio-tiempo poseía una relación con determinados númenes, seres, plantas, etc. Por ejemplo, las crónicas narran que el periodo llamado *purun pacha* se caracterizó por la ausencia de luz solar, un predominio de la oscuridad, periodos temporales de vida-muerte, etc. (Ávila, Francisco de; 1975:15; 53 y sig.). Cada espacio-tiempo era separado por un cataclismo llamado *pachacuti*. Éste mostraba el fin de un periodo y el principio de otro. El vocablo deriva de *pacha*, que en los diccionarios aparece como tierra, mundo, espacio-tiempo; y el vocablo *kuti*, que en hace referencia a la pérdida de algo, o a la vuelta a otro estado, y en algunos casos a la pérdida de color²⁰². Se podría considerar que un *pachacuti* era un periodo de cambio, en el cual se comprendía, posiblemente, una relación, en cierta medida, con aspectos de “color”.

Las aguas podrían haber sido diferencias por el color, pues en las informaciones, recopiladas por J. García, aparece el siguiente dato sobre los hechizos: “...usado del agua blanca i de la tierra anaranjada...” (García, J.Carlos; 1994:442).

En el Concilio de Lima de 1584 aparece una información que manifiesta la utilización del color relacionado, al igual, con actividades concretas. El texto dice lo siguiente: “con otros colores de tierra que llaman llimpi o sihuayno, y los aymares llaman Sama, se suelen embadurnar en tiempo de sus fiestas, o para otros fines malos añadiendo ceremonias y supersticiones” (Instrucción, Concilio Lima, 1584, Cap.V, fol.10. BNM). El texto manifiesta que la tierra, amarilla, se

²⁰²*Cutipuni*: “Boluer alla otra vez”; *Cutichina cupuni*: “Boluerse vno a otro lo suyo o lo Comprado, deshazer la venta”; *Rantiscanta cutichina cupun* o *yaymi cutin, cutipun*: “Demudarse, o perder la color”; *Cutisca aya hina*: “El descolorido, desfigurado”; *Cutinmi llimpi*: “Desflorarse, borrarse, desdezir la color”; *Cutinmi curinhasca*: “Desdorararse”; *Cutiscapuca*: “Colorado gastado, o que desdize”; *Cutisca cori*: “Lo desdorado” (González Holguín, Fray Diego; 2007:66)

utilizaba tanto con fines buenos, como malos; desde el punto de vista del informante. Es decir, se utilizaba como identificación del ritual.

En el diccionario de Fray Diego González Holguín hemos hallado los siguientes términos al respecto.

- Color, *Llimpi*, o *ricchak* (González Holguín, Fray Diego; 2007:285).
- *Ñauraymitta kahua*, traducido como “todo género de colores de texer y *llimpi*, colores de tierra para pintar” (González Holguín, Fray Diego; 2007:107).
- *Llimpiscacaquero*, “el labrado de colores” (González Holguín, Fray Diego; 2007:153)
- *Ñauray llimpicuna* “todos los colores aunque *llimpi* es vn solo color colorado” (González Holguín, Fray Diego; 2007:179).

De las plantas se obtenían los colores. La *Villca*, por ejemplo, fue una planta muy adorada, se utilizaba, principalmente, por su tinte y por sus cualidades de curación, pues es un purgante (Albornoz, Cristóbal de; 1989:172). Además, aparece en numerosos enterramientos, en algunos de éstos, las caras y toda la cabeza eran impregnadas con cinabrio. Por ejemplo, en la actualidad una de las formas por las que son identificadas las plantas es por su color, a parte de su olor y sabor. El color manifiesta el sexo y su calidad, su sustancia (De la Torre, Ana; 1994:19). El amarillo se asocia a la mujer, “*warmi wanqa* es amarillita...sirve pa las mujeres”, “*ollqo* es el negro...pa los hombres, pa su rueca, si de no, no vales cuando se ponen del mujer su rueca” (De la Torre, Ana; 1994:21)

En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid aparece información en la cual se explica que los llamados *Tanti camayoc* fueron los encargados de sacar los colores de las hierbas; e *Ychima camayoc* era el encargado en labrar tierras de colores (Falron, Francisco; Mss2010., fol.226.B.N.M). Si bien podemos observar que existían encargados para ciertas tareas relacionadas con el color, lamentablemente el texto no especifica nada sobre los colores y su utilización.

Un interesante estudio de Eleonora Mulvani analiza la iconografía de los *keros* basándose en estudios etnobotánicos y etnohistóricos. La investigadora

explica que han observado que las flores fueron incorporadas en diferentes actos rituales vinculados a la organización social, y observa vinculaciones entre el calendario ritual y el calendario floral. Por lo que entiende que las flores en los *keros* coloniales fueron metáforas polisémicas, relacionadas con conceptos significativos de mediación y orden. Los *keros*²⁰³ se relacionaban con poderes mágicos y por ello tenían un carácter sagrado. Éstos eran heredados de padres a hijos. Además, el Inca, otorgaba como presente el recipiente sagrado en situaciones de alianza con diferentes etnias, en su política de expansión territorial (Mulvany, Eleonora; 2002)

La investigadora Ana de la Torre ha observado que en la actualidad las plantas tintóreas, en general, se adscriben a *Shapi*, al inframundo. Las plantas pertenecientes a *Shapi* tienen espinas, explica Ana de la Torre, pero también las que poseen ciertos colores, como el verde esmeralda y el violeta. También las plantas que curan los salpullidos ocasionados por el Arco iris. Además, la investigadora advirtió que los suelos se clasifican basándose en su fertilidad, cuyo indicador es el color, "... el grado de fertilidad se conceptualiza como una actitud voluntaria, como una preferencia voluntaria de las plantas hacia determinado tipo de suelo. Por este motivo los informantes al señalar las clases de suelos consideraron imprescindible señalar también el grado de aceptación que estos tienen, por parte de las plantas" (De la Torre, Ana; 1994:60). Los colores oscuros, negro, azul, marrón, están relacionados, de esta manera, con el inframundo, con la fertilidad y con el grado de humedad de agua que estos contienen; por otro lado, los suelos claros, amarillo, blanco, están relacionados con la sequía, no son fértiles porque carecen de agua, y las plantas no los quieren (De la Torre, Ana; 1994:65)

De la misma manera, determinadas plantas pueden provocar la muerte, o la curación. Así, el color de éstas, su aspecto físico, es un determinante para su clasificación y utilización.²⁰⁴ Por ejemplo, en la actualidad la hoja de coca

²⁰³ Respecto a la pintura de los *queros* en el diccionario de Fray Diego González Holguín hemos hallado los siguientes términos. *Quero cuscusca o llimpisca o quero quescasca*, "pintado de colores"; *Chumpi Quero*, "pintado, o acintas, o a vetas travessadas"; *Llimpiscca Quero*, "vaso teñido todo de colores" (González Holguín, Fray Diego; 2007:204)

²⁰⁴ La COOPI, Cooperazione Internazionale, es una ong italiana que lleva a cabo programas de proyectos de ayuda humanitaria y de desarrollo. Uno de los proyectos que ha realizado la COOPI en Bolivia es un trabajo conjunto entre médicos italianos y médicos tradicionales de Bolivia, en el cual se ha recopilado información sobre las plantas y sus cualidades. Agradezco

cuando se utiliza para rituales conlleva una selección; de esta manera el tamaño, el color y la calidad, de las hojas de coca, son factores determinantes para el ritual (Mariscotti, Ana M^a; 1978: 93). Al respecto Ana M^a Mariscotti ha escrito lo siguiente: "... nociones simbólicas se asocian, indudablemente, al color de estas sustancias [minerales], en Cuyo Grande (dep. Cuzco) Casaverde Rojas verificó que los lugareños diferenciaban dos variedades de taku, una rojiza, lloq' e taku o taku izquierdo, y una negruzca, paña taku, o taku derecho" (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 101).

El *quipu*²⁰⁵ es otro de los medios que opinamos puede arrojar cierta información sobre la utilización de los colores. Estos *quipu* solían estar fabricados con lana o algodón. Se clasificaba la información por nudos, simple, flamenco, compuesto, etc. Y por colores: el color negro, por ejemplo, tenía relación con el tiempo, el verde con la conquista, el carmesí, era para los asuntos relacionados con el Inca. Si el sistema en sí resulta complicado hay que añadir que, además, cada *quipucamayoc* poseía sus propias abreviaturas,

la gran ayuda que me han suministrado algunos de los miembros de la COOPI, Ines Agneses, y Ruth Velasco, para la presente tesis.

²⁰⁵ Para referirnos al *quipu* respetaremos la nomenclatura que cada investigador utiliza, de esta manera el lector podrá observar que varía. Algunos investigadores han afirmado que no se conoce un sistema de escritura que desarrollasen las culturas andinas. Pero hacen mención a un sistema de "almacenamiento" de sucesos o acontecimientos acaecidos en el transcurrir de la historia del imperio inca. Este método de almacenamiento se realizó con los llamados *quipu*. En las crónicas se hace alusión, en múltiples ocasiones, a estos *quipu*, y a sus encargados, el *quipucamayoc*, como método que se utilizó para poder guardar conocimientos y transmitirlos: conocimientos religiosos, históricos, guerras, censos poblacionales, etc. En definitiva, la contabilidad de todo el *Tahuantinsuyu*. El problema que ocasionó su difícil interpretación hizo pensar que este procedimiento no era un sistema valioso de transmisión cultural, por no entenderse como escritura propiamente dicha. Pues, a diferencia de lo que se concibe como método de almacenamiento, el *quipu* era un sistema de numeración basado en el valor de la posición de los signos, éstos, en forma de nudos situados a lo largo de una cuerda matriz o madre. El término *quipu* procede del verbo *quipumi* que significa anudar, contar por nudos. Este sistema de acumulación de datos no era un método fácil de realizar, pues, contaba con la realización de complicados nudos, y de gran variedad; y toda una red de trabajadores que se encargaban especialmente de su realización y desciframiento, los *quipucamayoc*. Las últimas investigaciones han aclarado que estos nudos no se utilizaban para ejecutar cuentas, como se creía anteriormente, sino que estas cuentas se hacían utilizando unas piedrecillas sobre un panel y posteriormente trasladaban los resultados obtenidos al *quipu*. Así, para realizar los cálculos utilizaban la *yupana*, que normalmente era de arcilla. Esta *yupana* era una especie de tablero, o caja con diferentes depósitos, en cuyos extremos se ponía lo que se debía de pagar y lo que se iba recaudando, por este motivo se llamó el ábaco incaico. El investigador Gary Urton opina que los rasgos físicos debidos a la manipulación de las fibras durante la construcción de los *kipus* constituyen secuencias codificadas binariamente. De esta manera para leer los *kipus* se necesitaría una tabla de claves que diera los valores de traducción de las secuencias binarias codificadas. Para el investigador los incas no desarrollaron un sistema de escritura sino un medio para registrar los códigos de escritura binarios. Primero se analizaba la naturaleza de la información a codificar, y luego se reunía, transformaba y procesaba, mediante el teñido, la hilada, plagada, los nudos (Urton, Gary; 2002: 9-68)

lo que complica, aun más, el acceso a este tipo de información. En el Archivo de Indias, Sevilla, aparece la siguiente siguiente información sobre el *quipu*: “...que ellos (los viejos curacas), vieron una tabla y quipus donde estaban asentadas las edades y años que tuvieron los dichos Pachacuti...”²⁰⁶

Los colores de los *quipus* indican la calidad de las cosas numeradas. Así, el *quipu* negro, observaron ²⁰⁷Teresa Gisbert y José de Mesa, indica tiempo, se refiere a un *quipu* histórico; mientras que el *quipu* carmesí es el color relacionado con el inca (Gisbert, Teresa; Mesa, José; 1992:570-576). El *quipu* blanco, explica Carlos Radicati Di Primeglio, se refiere a la plata; el *quipu* amarillo se vincula con oro, el rojo está relacionado con el guerrero; el negro al tiempo; el *quipu* verde a la conquista; el morado al curaca; el pardo al gobierno;

²⁰⁶ A.G.I; Patronato 294, N.6 /1/1.

²⁰⁷ Sobre los *quipu* la investigadora Teresa Gisbert ha realizado algunas conclusiones de la obra de Raimondo de Sangro, príncipe de Sansevero, el cual indicaba que en los *quipus* a cada palabra maestra le corresponde un trozo textil, con un signo. La palabra *Pachacamac*, por ejemplo, poseía un espacio rodeado por un borde amarillo. Así, la lectura del *quipu* se basaba en el conocimiento de las palabras maestras, en el supuesto de encontrar un *quipu* compuesto por *tocapus* (Gisbert, Teresa; 2006:28). Lo que más nos importa, en el presente estudio, es que la autora llega a la conclusión de que los colores indican “... *tan solo la calidad de las cosas...*”. Hasta el momento la *calidad de las cosas* se ha pasado por alto, pues se entiende que no guarda información tan válida como es, por ejemplo, la cantidad de cosas, el estudio cuantitativo. Realmente no se ha intentado profundizar sobre la calidad o cualidad de aquellas referencias del color, siendo un dato de gran interés, como estamos viendo en el presente estudio. La calidad o la esencia taxativa otorgada a los elementos, que concede un significado al espacio, a la geometrización y clasificación del mundo conceptual de la cosmovisión andina (Gisbert, Teresa; 2006:150). Los *quipus* podrían proporcionar información de gran valor para el estudio del área cultural andina; empresa que valoró durante la colonia el gobernador Vaca de Castro. Éste ordenó buscar a los *quipucamayoc*, escondidos por las fuertes represalias que recibieron de la Iglesia católica, por el territorio del Perú. El objetivo era localizar a estos últimos trabajadores del *quipu* para extraerles aquellas informaciones del legado inca. Los encargados de la elaboración del libro, que narraría las informaciones obtenidas, fueron Juan Betanzos y Francisco de Villacastín, cuya obra se tituló *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Estas narraciones, y otras muchas, han servido para certificar que los *quipus* no fueron simples instrumentos de contabilidad, sino, que su función abarcaba un plano mucho más amplio, quizás bastante desconocido. Además de este método, el *quipu*, se tiene constancia de otras técnicas, que hoy en día se encuentran extraviadas. Nos referimos a las noticias que existen en las crónicas sobre una serie de dibujos que mostraban la genealogía de los Incas. Diseños que a su vez, probablemente, fueron los que sirvieron como soporte a Huamán Poma de Ayala y a Fray Martín de Murúa para realizar las ilustraciones que acompañan sus crónicas. Estas ilustraciones ocasionaron una gran polémica por saber quién pudo copiar a quien en las láminas que enriquecieron sus textos. Las investigaciones afirman que probablemente los dos autores copiasen de un mismo patrón. El original se hallaba en el recinto religioso *Coricancha*, en Cuzco, colocados allí por orden del Inca *Pachacutec*, el Reformador. Por otra parte, existen noticias de una serie de paños o tejidos andinos. Sus artesanos se inspiraron en los dibujos del templo del sol, *Coricancha*. Las últimas noticias que se tienen de dichos paños fue su embarcación como obsequio para la corte española, pero se extraviaron. No se sabe si en el viaje, o bien cuando llegaron a España, o existe la posibilidad de que jamás hubiesen embarcado. Durante la investigación en el Archivo General de Indias, Sevilla, nosotros hemos localizado únicamente el inventario donde se hace mención de estos paños, la ubicación de éstos se desconoce.

y el carmesí al Inca. El investigador advierte, además, que cuando se mezclan el azul, amarillo y blanco es por la fiesta del Sol. Los *quipus* narrativos, añade, se realizaron mediante rayas de colores llamadas *quilca*, que expresaban ideas no numerales, de carácter abstracto; que sólo se pudieron manifestar mediante el paralelismo (Radicati Di Primeglio, Carlos; 1964: 190). Además, Carlos Radicati di Primeglio entiende que en los *quipus* la posición de los números, y los colores poseían un significado propio (Radicati di Primeglio, Carlos: 1992:191). F. Cossio de Pomar concuerda en el significado de los colores, teniendo en cuenta pequeños matices (Cossio de Pomar, Felipe; 2000).

Sobre el *quipu* Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente:

“...eran un género de nudos, hechos en unos cordones algo gruesos de lanas y colores diferentes. Por éstos contaban y referían los días, semanas, meses y años, por éstos hacían unidades, decenas, centenas, millares y millones de millares, y para las cosas que querían decir, diferenciarlas, hacían unos nudos mayores que los otros, y ponían diversas las colores, de manera que para una cosa tenían un nudo colorado, y para otra amarillo o verde o azul o negro, según la calidad y según el número así era el nudo más o menos grueso. Por estos nudos contaban las sucesiones de los tiempos y cuando reinó cada Yngá, los hijos que tuvo, si fue bueno o malo, valiente o cobarde, con quién fue casado, qué tierras conquistó, los edificios que labró, el servicio y riqueza que tuvo, cuántos años vivió, dónde murió, a qué fue aficionado...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:360)

Los datos analizados nos hacen comprender que, posiblemente, los colores en el *quipu* poseyeron un significado propio, y que además, como narra F. Martín Murúa, se añadía unas calidades ligadas al temperamento de la persona descrita (Murúa, Fray Martín de; 2001:360). Sería interesante conocer si estos colores, como ha demostrado E. Mulvany respecto a la utilización de los tocados y su información intrínseca²⁰⁸, aportaban adjetivos esenciales, es decir, informaban sobre aspectos como: bueno, malo, etc. Pero nos vemos incapacitados para concretar en profundidad dicha hipótesis; aunque se insinúe en los textos coloniales.

Fray Martín de Murúa también escribió sobre los colores y su utilización ritual. Por ejemplo, sobre el ganado advirtió, al igual que otros cronistas, que

²⁰⁸ Mulvany, Eleonora, Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado. Chungará (Arica). [online]. jul. 2004, vol.36, no.2 [citado 02 Diciembre 2008], p.407-419. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

“...En los ganados que sacrificaban tenían cuidado en la gravedad del negocio para que se ofrecía, la edad y el color, para conformar la causa” (Murúa, Fray Martín de; 2001:408). En párrafos posteriores el fraile anotó que “... las conchas de la mar, que llaman mollo, ofrecían a las fuentes y manantiales, diciendo que las conchas eran hijas de la mar madre y origen de todas las aguas; y según los colores diferentes, así tienen los nombres y los efectos que se usaban dellas, y aun en el día de hoy echan deste mollo molido por superstición en la chicha.” (Murúa, Fray Martín de; 2001:409). El color y el nombre otorgan, como vemos, individualidad y esencia a los seres; características que se transmitían, mediante el sacrificio, al objeto, divinidad, o región solicitada.

Por ejemplo, algunos cronistas coinciden en narrar que para los sacrificios efectuados hacia *Viracocha* se sacrificaban carneros pardos de color de guanaco; blancos para el Sol, y además, “...matabanle al sol en la ciudad de Cuzco un carnero rojo cada día, el cual se vestía una camiseta colorada...” (Cobo, Bernabé, 1956:202; Murúa, Fray Martín de; 2001:418, Molina, Cristóbal de; 1989:98 y sig.). Fray Martín de Murúa observó lo siguiente, sobre la selección de los sacrificios: “...cualquiera res chica o grande que querían matar para víctima, la tomaban encima del brazo derecho, y le volvían los ojos hacia la imagen del sol o hacia el nacimiento suyo, diciendo las palabras diferentes, conforme era lo que sacrificaban porque, si es pintado, dirigían las palabras al trueno, llamado chuquilla, para que no le faltase agua y, si era pardo, dirigían las palabras al Viracocha y, si era blanco el carnero y raso, ofrecíanle al sol con una palabras y, si era blanco y lanudo, con otras, pidiéndole que alumbrase el mundo y criase las plantas ” (Murúa, Fray Martín de; 2001:417-418).

De muchos colores fueron las ofrendas elegidas para el Trueno, para que no faltase el agua; parda para *Viracocha* y blanco para el Sol. Para la guerra, relacionada con la muerte, se sacrificaban carneros negros y perros negros. A la mar le hacían sacrificios de harina de maíz blanco y almagre (rojo), “...sacrificar conchas de la mar, especialmente cuando ofrecían a las fuentes...por ser las fuentes hijas de la mar, que es madres de las aguas, y conforme tenían el color, las ofrecían para diferentes intentos” (Cobo, Bernabé; 1956: 204).

El *llauto* era una banda trenzada anudada varias veces alrededor de la cabeza, de la cual colgaba un fleco rojo con borlas unidas de canutillos de oro; por sus colores servía como distintivo tribal o local. Las insignias manifiestan una actitud de clasificación y ordenación teniendo en cuenta los colores que éstas portaban. Por ejemplo, el *llauto* o cuerda de la *mascapaicha* del inca era de varios colores; que posiblemente aludía al arco iris (Larrea, Juan; 1960:123). Hemos observado que el hijo, heredero del imperio, cuando pasaba la fiesta de *Huarachicui* se le entregaba una *mascapaicha*, o insignia "real", pero ésta era más pequeña que la del inca, y de color amarillo. Además, en la fiesta que se celebraba en noviembre, *Capac Raymi*, el *llauto* que este día portaban los incas era de color negro (Molina, Cristóbal de, [el andaluz] 1989:99).

El *llauto* de los Incas era denominado, también, explica la investigadora E. Mulvany²⁰⁹, *Pillu*, y *Chhantascca Pillu*, que es lo mismo que una "corona de flores". Por su parte, *Chhantani* significaba "Hacer ramilletes", o "Componer por orden cosas varias en una", como "Componer un altar con joyas, ramilletes o un santo o unas andas" y componer "toda cosa galana". Al igual, *chantani* también era "Criar de nada y dar forma de nada y de cosa sin ser" (González Holguín, Fray Diego; 1989, parte I: 95-96; en Mulvany, Eleonora; 2002)²¹⁰. Pero, añade E. Muldavi, "...chantani también se relaciona con otras cualidades, que definían características personales, particularmente las que definían una persona como "acertada, compuesta, concertada", es decir, alguien cuyas cualidades personales son cordura, tino, destreza, medida, circunspección, moderación y capacidad para componer y acordar diferentes partes. Los varones adultos usaban estos tocados con flores durante las celebraciones rituales, y se esperaba que entre sus cualidades personales tuvieran cordura, tino, destreza, medida, circunspección, moderación y capacidad para componer y acordar entre diferentes partes" (Mulvany, Eleonora; 2000-

²⁰⁹ Mulvany, Eleonora, Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado, Chungará (Arica). [online]. jul. 2004, vol.36, no.2 [citado 02 Diciembre 2008], p.407-419. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

²¹⁰ Mulvany, Eleonora, Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado, Chungará (Arica). [online]. jul. 2004, vol.36, no.2 [citado 02 Diciembre 2008], p.407-419. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

2002)²¹¹. Hemos considerado, gracias a las definiciones halladas por E. Mulvany en el diccionario de Fray Diego González Holguín, la estrecha vinculación que opinamos existía entre los colores y los actos creativos de la hierofanía de la Creación²¹², como hemos expresado en párrafos anteriores. Éstos son un conjunto de gestos relacionados con actos de ordenación de la Potencia Suprema.

Una posible interpretación sobre el uso de las flores, propone Eleonora Mulvany, es que permitirían establecer una comunicación visual a través de la cual se conocían ciertos rasgos del individuo que portaba determinadas flores; principalmente por su color. Entre estos colores la investigadora destaca, como colores predominantes, los fucsias, rojos, naranjas, amarillos, cremas y blancos. Algunas especies de plantas son simultáneamente rojas y amarillas como *Kantuta* y *Chiwanway*. Eleonora Mulvani ha percibido que en varias fuentes “estos tonos estaban asociados con la persona del Inka. Eran los colores de las borlas que colgaban de la mascapaicha real, rojo para el Zapa Inka y amarillo para su heredero²¹³”; idea que hemos explicado en párrafos anteriores. Lo interesante de este juego de colores, explica E. Mulvani, es que nos ofrece un fuerte contraste óptico entre el rojo y el amarillo, y cita a Flores Ochoa el cual relaciona el contraste de colores oscuros y claros con el concepto de *missa*²¹⁴.

Al igual que la diferencia cromática que existía en el *llauto* hemos observado que casi todos los textos coinciden en la información, que las andas del Inca se diferenciaban por su color. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala

²¹¹ MULVANY, Eleonora, “Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado”, *Chungará (Arica)*. [online]. jul. 2004, vol.36, no.2 [citado 02 Diciembre 2008], p.407-419. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

²¹² Tristan Platt ha observado que la gestación de una vida, el embarazo, se relaciona, igualmente con el acto de tejer, de crear con hilos. Creemos que sería un dato de gran valor entender si se considera, al igual, que la gestación esta unida a hilos de diferentes colores, o si ciertos colores no son relacionados con el acto creador. Platt, Tristan, *El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes*, en Estudios Atacameños, nº 022, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile, 2002, pag.127-155.

²¹³ Mulvany, Eleonora, “Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado”, *Chungará (Arica)*. [online]. jul. 2004, vol.36, no.2 [citado 02 Diciembre 2008], p.407-419. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000200013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

²¹⁴ Concepto que analizaremos en las informaciones, que opinamos, se relacionan con la bipolaridad cromática.

describe que las andas del Inca eran de color rojo, mientras que las del *capac apo*, el gran señor que le remplazaba, eran de color pardo (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 336).

Los rituales que realizaba la futura mujer del inca también poseen información sobre el color. La futura mujer del Inca, tras recibir un baño de purificación, era vestida de color blanco y rojo. Hemos hallado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid que estos colores son denominados como “blanco puro” y “rojo inca” (Mss2010.fol.54v.B.N.M).

Para los rituales efectuados a la *huaca* de *Huanacauri* ofrecían un carnero blanco con una camiseta colorada, porque decían que significaba el primero de su especie que había salido después del Diluvio (Cobo, Bernabé; 1956:202, Murúa, Martín de Fray, 2001:418, Molina, Cristóbal, 1989:98 y sig.). Juan de Betanzos escribió que para la fiesta del *Inti Raymi* las mujeres hacían una camiseta negra a los jóvenes, y marchaban al cerro de *Huanacauri* a realizar fuertes ayunos. Juan de Betanzos observó que en algunos sitios se perforaban las orejas junto al manantial de *Calis*, por eso se llamaba a la acción, dice Betanzos, *Calispucqui*. Lavaban el cuerpo del joven en una fuente del cerro de *Huanacauri*, le trasquilaban los cabellos, le ponían una camiseta negra, cinta negra en la cabeza y una manta blanca en las espaldas. En las crónicas se narra el ritual dividido en dos partes claramente diferenciadas. En la primera parte, cuando subían los jóvenes, del ritual de iniciación, al cerro *Huanacauri* llevaban una camiseta leonada con flecos negros, borla colorada, manta blanca, *llautos* negros en la cabeza (Molina, Cristóbal de; 1989:99), pero luego éstas vestiduras se cambiaban, a medio mes, y el sacerdote ofrecía a los jóvenes otras, con las cuales iban al cerro *Anaguanque*. Ésta era una camiseta colorada y blanca, manta blanca con cordón azul, y borla colorada.

- En enero, los jóvenes que recientemente se habían introducido en la comunidad como adultos, en luna llena, se dirigían a la plaza principal, con unas camisetas negras, mantas leonadas y plumajes blancos. Además, sacaban una sogá hecha de cuatro colores, negra, blanca, bermeja y leonada, como si fuera una culebra con una bola de lana colorada en la cabeza. Esta fiesta se realizaba con ropas específicas dedicadas para este culto, camisetas negras con una franja blanca y con

flocaduras blancas por remate, y en la cabeza, plumas blancas de *tocto*, ave nocturna.

- En Diciembre²¹⁵, observó Cristóbal de Molina, uno de los rituales consistía en ir a una casa llamada *Moro Urco*, [ritual para evitar enfermedades que tengan que ver con alguna figura celeste que anunciaba lluvias para sus chacaras, como la Vía Láctea o el Arco iris.] que estaba delante del *Coricancha* y:

“...sacaban una soga muy larga de cuatro colores: negra, blanca, bermeja y leonada en cuyo principio tenía hecha una bola gruesa de lana roja. Todos se cogían a la cuerda, hombres por una parte y mujeres por otra, y hacían el taqui llamado yaguayra. Según entraban a la plaza, tras mochar a las huacas principales a los malquis y al Inca, iban dando vueltas formando una serpiente con la cuerda que posaban en el suelo” (Molina, Cristóbal de, [el andaluz] 1989:112)

- En febrero se sacrificaban carneros castaños. Es el mes de barbechar.
- En abril se ofrecían carneros de diferentes colores, llamados *moromoros* (Murúa, Fray Martín de; 2001:438). Era el periodo de desgranar maíz.
- En mayo los carneros ofrecidos eran de diferentes colores, y era el periodo en el cual se cogía y almacenaba el maíz (Murúa, Fray Martín de; 2001:438)
- En junio era la fiesta del *Inti Raymi* y como hemos señalado con anterioridad se ofrecían carneros pardos.
- En julio se ofrecían carneros pardos (Murúa, Fray Martín de; 2001:439). Mes en el que se limpiaban las acequias.
- En agosto, se ofrecían carneros castaños, era el tiempo de siembra. Se vestían con una camiseta colorada hasta los pies.
- En septiembre se ofrecían carneros blancos y lanudos (Murúa, Fray Martín de; 2001:439). Se celebraba la fiesta de la *Citúa*.

²¹⁵ La denominación de los meses es la que opinó pertinente el cronista, por lo tanto, los meses y sus denominaciones varían según la fuente consultada.

- En octubre, si faltaba agua, se sacrificaba un carnero negro atado en un llano (Murúa, Fray Martín de; 2001:440).
- En el mes de noviembre era cuando se realizaba la fiesta de *Capac Raymi*, “sacrificaban con gran solemnidad y ceremonias dos carneros de cierto color conforme a lo que se pretendía alcanzar con la fiesta...” (Cobo, Bernabé; 1956:220).

En las Averiguaciones que Polo de Ondegardo realizó para el Concilio de Lima de 1584 hemos hallado la siguiente información: “...según lo que se pedía se sacrificaba una determinada pieza textil o quemaban con diferentes ritos... [También con el ganado] teniendo grande cuenta con la edad, qualidaad, y color de la res, para conformar con la qualidad de la causa, porque se sacrificava” (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.XIII, fol. 15. B.N.M). En párrafos contiguos añade el autor que los sacrificios poseían diferentes nombres según su color, y éstos servían para diferentes efectos, “...también sacrificaban plumas de diversos colores en especial coloradas y amarillas traydas de los Andes llamadas Paucar, pillco parihuana...”.²¹⁶

En las fuentes coloniales hemos observado que las piedras utilizadas por los chamanes se clasifican siguiendo el criterio del color²¹⁷. En la medicina aborígen bribri, Costa Rica, por ejemplo, los especialistas soplan unas piedrecillas de colores; el diagnóstico del hombre-médico depende, bueno o malo, del color y el movimiento de éstas (Bozzoli de Wille, María; 1980:166). Al igual, los mamás Kogi tienen diferentes piedras para curar las enfermedades, cada piedra posee su nombre y su color, cuyas características son las que albergan la fuerza a la cual se apela: la piedra roja se refiere a la sequía y la verde a la lluvia (Granda Paz; Osvaldo; 1998: 37) Así, los colores ayudaban, o no, con la esencia que poseen. Por ejemplo, Bernabé Cobo observó que los

²¹⁶ Este dato es revelador porque es suministrado por una crónica temprana, y concisa. A diferencia de las restantes crónicas que en su mayoría fueron copias de las recopilaciones de Polo de Ondegardo.

²¹⁷ El chamanismo y sus características se analizan en el Capítulo IV: El hombre-médico. Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

hechiceros usaban “maíz blanco y negro y de otros colores y de conchas de la mar de cuantos podían haber...” (Cobo, Bernabé; 1956:228), y posteriormente ponían el ungüento realizado en la mano del enfermo, para su cura. De igual forma, para los chamanes *shuar* las flechas que utilizan, los *tsentsak*, albergan su poder, si el chamán es capaz de nombrarlo; pero nosotros creemos que el poder reside, además, en sus colores. Consecuentemente, estos nombres albergan la sustancia que se requiere, a través del color, para la curación: el *tsentsak* rojo, azul, amarillo y negro (Amadio, Emanuele; 2000:199). El nombre, junto a la potencia que le otorga el color, creaba un universo de fuerzas.

En algunos lugares de los Andes la iniciación de un chaman se ve claramente influida por la simbología de los colores claros y los colores oscuros. Cuando un chaman, explica el investigador Gerardo Fernández (Fernández, Gerardo; 1996:150), se está iniciando en el oficio pasa una serie de pruebas, realizadas éstas en sus sueños. El investigador nos muestra el caso de Carmelo Condori que en su sueño de iniciación vio dos cerros, uno era blanco, donde se ubica el poder relacionado con el cielo, y el otro cerro era negro, dónde los brujos realizan sus maleficios. Continúa la explicación del sueño iniciático de la siguiente manera: “...el ascenso a los cerros se realizaba a partir de una encrucijada de la que parten dos caminos; a la derecha el camino blanco, a la izquierda el camino negro.” (Fernández, Gerardo; 1996:49-74)

En la actualidad para la curación de un susto originado por una aparición, explica la investigadora Ina Rosing, es necesario ofrecer un gallo multicolor, color café o dorado, y no de otro color. Entre las diez y la media noche, los martes y los viernes; aunque, también se puede curar con un gato negro. Éste debe tener atado tres hilos de colores diferentes en el cuello, y los platos de las ofrendas deben estar atados con dos hilos de diferente color. Para la curación del susto por el rayo²¹⁸ se pone atado al cuello del feto de llama lana de doce colores, multicolor (Rosing, Ina; 1993:198-214).

Ina Rosing, explica, además, que Apolinar, uno de los médicos tradicionales, no tiene fijado el color de los animales que utiliza, sino que debe averiguarlo a

²¹⁸ Observese que en las crónicas las ofrendas que se realizaban a *Illapa*, es decir al rayo, eran, igualmente, multicolores.

través de la lectura de los naipes, “debe averiguar el color del animal tal como el lugar del susto lo reclama según el caso” (Rosing, Ina; 1993:198-225).

El color, en última instancia, enferma o ayuda, protege y ahuyenta, a los espíritus malos. El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó que “... los colores, entra un poco, no solo dentro de los preparados, sino también dentro de la ropa misma de la persona, nuestra gente de las comunidades utiliza distintos colores, los jóvenes, colores fuertes, el amarillo, el rojo, pero que tengan reflejos para ahuyentar a los espíritus malos, el espíritu se hace a un lado, por eso en los colores entra la curación” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006)

La partera Plácida Quiróz nos explicó la relación de la fuerza de los colores de la siguiente manera: “...los colores curan, todos los rojos se utilizan para el ánimo. Los morados²¹⁹ para la maldición, oscuros con lanitas o papeles, hasta el negro. El amarillo es buena suerte, se preparan semillas y lanitas. El verde es mucha tierra, el sembrado dependiendo de las plantas saben [los agricultores] como será la cosecha. El tono muestra si es macho y hembra. El azul es buena suerte” (Trabajo de campo. Bolivia, Potosí, 2006).

En la actualidad el investigador N. Wachtel ha observado que en las mesas de ofrendas, entendidas como microcosmos, los colores tienen diferentes funciones. Así, el negro es el color de la lluvia; el blanco el de la suerte; el verde el de los pastos; el rojo el de los rebaños; el azul el del agua terrestre; el amarillo el de los pastos secos; el rosa es utilizado para la bendición en general; el gris representa las nube; el marrón los serenos y los *samiri*²²⁰, y el naranja los campos (Wachtel, Nathan; 2001:150). Estos colores son asignados en la actualidad, aunque es posible que algunas formas simbólicas de la utilización de éstos sean las mismas que las de épocas atrás. Pero, si bien la información no es del periodo analizado, conlleva el concepto que estamos analizando, que es lo importante: los colores fueron un mediador del campo metafórico de las potencias de la naturaleza.

²¹⁹ Observese que lo morado es un color que reiteradamente se relaciona con lo “malo”.

²²⁰ Espiritus tutelares de los animales.

II.4.2 Datos hallados sobre los colores en los cuales se podría considerar una diferenciación bipolar.

Al analizar las crónicas hemos observado que en la historia cósmica la primera división que se originó tras la creación, es decir, tras el gran cataclismo originado por la lucha de las potencias que regían el cosmos, fueron los conceptos opuestos-complementarios: arriba-abajo. De esta gran separación podríamos concebir la idea de que existen sustancias-potencias ubicadas en un plano, el de “arriba,” por ejemplo, y sustancias-potencias ubicadas en el plano de “abajo”; como hemos manifestado. Estas sustancias-potencias, a su vez, tendrían que poseer cierta relación con el entorno al cual fueron inscritas. Así, para las regiones del *hurin pacha*, por ejemplo, se efectuaría una vinculación de los colores de tonos oscuros, carentes de luz; mientras que para la región *hanan pacha*, los colores se presentan con tonos más claros, con luz. Como hemos explicado en párrafos anteriores.

El investigador Jorge A. Flores Ochoa explica que en el mundo andino la dualidad de colores es importante “...especialmente cuando se presenta en forma opuesta entre los tonos claros y oscuros” (Flores Ochoa, Jorge A.; 1997:724). L. Bertonio, en su diccionario, definió el negro como un color en oposición al blanco, de igual manera Verónica Cereceda determina que en algunas zonas aymaras el blanco está vinculado con lo masculino, aunque existen algunas excepciones (Gisbert, Teresa; 2006: 80). Así, el binomio blanco-negro repite una serie de alternancias cósmicas básicas, noche-día, como veremos. Por ejemplo, Tristan Platt ha observado que los ojos de la madre embarazada se conocen como ojos partidos, *allqa ñawi*, e indica lo siguiente: “...conlleva la idea de contradicción o divergencia dinámica de una frontera impermeable, sea ésta espacial o temporal, pero no la de convergencia o unión complementaria” (Platt, Tristan; 2002:135).

La simbología, apunta Tristan Platt, del contraste blanco-negro está presente tanto en la gestación, unión de los fluidos de la madre y el padre, y tras el nacimiento, para expresar la separación ritual de la madre y su hijo. La salida del feto de la oscuridad, del útero húmedo y frío, hacia la luz, hacia el calor (Platt, Tristan; 2002:138).

Eusebio Manga Quispe²²¹ ha observado en las crónicas una tendencia de esquematizar ciertos conceptos bajo la denominación *allqa*. Sostiene que el concepto *urin* se relaciona con lo no-visible y el concepto de tiempo pasado; mientras que *janan* se relaciona con lo visible y el concepto de tiempo reciente. Si bien, estas conclusiones las hemos podido advertir a lo largo de la tesis, existen una serie de matices que Manga Quispe²²² introduce, y que solidifican el concepto bipolar de claro-oscuro que pretendemos presentar.

El investigador advierte que el concepto de *urin* se relaciona con el término *kaylla*, que significa zona no visible; mientras que el concepto *janan*, se relaciona con *tiqsi*, zona visible. Los términos son obtenidos de la obra del cronista Huamán Poma de Ayala. En sus dibujos, observa Manga Quispe, el cronista adaptó los vocablos mencionados a las percepciones históricas que acontecían. Así, el Nuevo Mundo fue ubicado en la zona de *urin*, abajo; mientras el Viejo Mundo se ubicó en la zona de arriba, en *janan*. Estas consideraciones, y la comparación de algunos dibujos de Huamán Poma de Ayala, se presentan como una manifestación de los tiempos, así, el Viejo Mundo se instala en el concepto de presente, luz; mientras que el Nuevo mundo, se adscribe a lo pasado, a la oscuridad; a modo de estratigrafía espacio-temporal. De esta manera Eusebio Manga Quispe advierte que:

“...Waman Poma reacomoda las ubicaciones del viejo y el nuevo mundos de acuerdo a las nuevas circunstancias (aparición del viejo mundo) ubicando al Océano Pacífico como un mar del nuevo mundo, alumbrado directamente por el sol, por lo que se consideraba como una zona visible y reciente, situada en la zona de arriba formando parte del concepto *tiqsi* que está relacionado con *janan*. Y al Océano Atlántico como un antiguo mar de abajo que pertenecía al viejo mundo y no estaba alumbrado directamente por el sol sino, tal vez, por la tenue luz de la luna, y se consideraba como la zona más antigua y no visible que formaba parte del concepto *kaylla* que está relacionado con *urin*...”²²³

²²¹Manga Quispe, Eusebio, “Lucha de Dioses y creaciones humanas en la costa andina”, Perú, [online]. jul. 2001,[citado 10 octubre 2007]. Disponible en http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQDioses/EMQ_Dioses1.html#asterisco

²²²Manga Quispe, Eusebio, “Lucha de Dioses y creaciones humanas en la costa andina”, Perú, [online]. jul. 2001,[citado 10 octubre 2007]. Disponible en http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQDioses/EMQ_Dioses1.html#asterisco

²²³Manga Quispe, Eusebio, “Lucha de Dioses y creaciones humanas en la costa andina”, Perú, [online]. jul. 2001,[citado 10 octubre 2007]. Disponible en http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQDioses/EMQ_Dioses1.html#asterisco

Verónica Cereceda ha escrito sobre el término *allqa* teniendo en cuenta los colores de un pájaro llamado *allqamari* (Cereceda, Verónica; 1990) El pájaro manifiesta en el color de su plumaje la edad que posee. Es decir, el polluelo posee plumas de color castaño, mientras el pájaro adulto posee una composición binaria de plumas de colores blancas y negras. A su vez, esta evolución es relacionada con un código, pues solo se relaciona buen augurio la etapa del pájaro que posee las plumas blancas y negras; por el contrario a la etapa de polluelo o vejez. Advierte que: "...a modo de semáforo estaría indicando "bueno" con el blanco/negro y "no bueno" con el café" (Cereceda, Verónica; 1990:58). Comprende que ciertos códigos de *allqa* son aplicados, por ejemplo a las llamas o a las bolsas agrícolas, a un diseño cuyo mensaje considera pan-andino. El polluelo es monocromático, mientras el adulto, explica Verónica Cereceda, es dual (Cereceda, Verónica; 1990:63). Al igual, se advierte una evolución o transformación en el pájaro que se manifiesta en el color del plumaje, consideración que nos recuerda, en cierta medida, a la transformación manifestada en las vestimentas que los jóvenes portaban durante el *huaruchicu*. En ambas ocasiones el color manifiesta un espacio-tiempo determinado; el paso de un estado a otro, con sus consecuentes implicaciones mentales y físicas. Esta asociación del color al espacio-tiempo y a la evolución del entorno y las formas nos hace pensar que el color no solo posee un mero sistema de código identificado basado en la tonalidad clara-oscuro, sino que se vincula a otros aspectos, como es el espacio al cual se adquiere.

Eleonora Mulvany observó que las flores de los tocados manifiestan un código que identifica a la persona que los portaba, si era bueno, valiente, etc. Verónica Cereceda ha descrito, al igual, que el código de las plumas y la evolución del pájaro se puede vincular a ciertas actitudes del intelecto. De esta manera el polluelo conlleva la idea de lo no maduro, frente a la adultez relacionada con la inteligencia (Cereceda, Verónica; 1990:70). De la misma manera, el polluelo evoca a una humanidad sin sol, al pasado, mientras que el pájaro adulto evoca a una potencia ordenadora; relacionando todos estos aspectos con la mitología de la creación que divide las edades en un mundo sin luz y un mundo con luz. Aspectos que ya habíamos destacado, pero que

determinan la ampliación de la composición básica binaria a una nueva perspectiva.

Al realizar el análisis de la historia cósmica hemos observado que el periodo denominado *purumpacha* no sólo se percibía como la salida de un tiempo salvaje y oscuro, desde el punto de vista metafórico, sino, que el colorido que la nueva fase adquirió fue creación de la ordenación del “Ser Supremo”. Es decir, en el texto de Francisco de Ávila hemos hallado que en el tiempo de *purunpacha* la tierra era muy rica de lomas amarillas y coloradas de diversos pájaros; además, las paredes de las casas se embellecían con tapices de colores. Pero estos colores, que provenían de las llamas, no eran fruto de una elaboración artesana de tintado, es decir, no era necesario teñir las lanas. De esta manera, se detecta que los colores, en el periodo oscuro, eran cualidades intrínsecas de los animales. Tras el tiempo de oscuridad, periodo en el cual los colores estaban asignados a los animales, el Ordenador estableció otros criterios de clasificación. Desde ese periodo determinados colores no se adscriben a los animales, sino a las plantas, por lo que los humanos deben extraer el tinte para realizar sus tejidos: deben crear a semejanza del acto primero. Así, el acto de tejer se transforma en un acto de creación, de imitación de los tiempos nacientes en los cuales el Ordenador señaló los colores que el universo, y los seres ubicados en sus diferentes regiones, debían poseer. El texto narra lo siguiente: “...y tenían mucha cantidad de llamas o carneros de la tierra, unos colorados, otros azules, y otros amarillos, y de diversos colores muy galanos de manera que para hazer mantas de cumbi, o otras no hera necesario teñir las lanas...” (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.122.B.N.M).

Hemos advertido que el cambio de espacio- tiempo, el *Pachacuti*, no sólo fue un cambio temporal, sino que afectó, al igual, a la esencia de los seres, posiblemente caracterizada, entre otras muchas cosas, por su color. De igual forma, desde la época de *purun pacha*, los distintivos locales o tribales, marcados por el color de los *llautos*²²⁴, fueron fijados (Cieza de León, Pedro; 2000:30). Éstos habían sido determinados por “el Ordenador” durante la creación, como indica Cristóbal de Molina: “...en Tiahuanaco, el Hacedor

²²⁴ El *llautu*, se ponía “...en la cabeza traían un rodete redondo que ellos llaman llaitu, ancho de dos dedos, el cual se ponían en la frente y en el chaquira, y otros dijes y piedras preciosas, y allí asientan plumas y penachos...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:337)

enpeço hazer de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno avia de traer y tener...dio la lengua que avia de hablar y lo cantos que avían de cantar y las simientes y comindas que avian de sembrar..." (Molina, Cristóbal; 1989:51). Concebimos que la sustancia del universo responde a una Potencia Superior, es decir la potencia que toma el poder, que cambia la geometría del universo y otorga cualidades esenciales a éste. De esta manera las cualidades del universo, respecto al color, responden a un patrón cultural. Cultural, porque como hemos señalado anteriormente, los incas, por ejemplo, al igual que las poblaciones anteriores, al llegar al poder adaptaron la doctrina andina a cierta forma de doctrina propia y particular que otorgase a los jefes del *Tahuantinsuyu* el poder.

Algunos autores coloniales relatan los sacrificios que se efectuaban para cada una de las deidades, distinguiéndolos, básicamente, por el color del ganado. Si entendemos que las deidades se ubican en determinados planos del cosmos, podríamos deducir que esta información nos explica, en cierta medida, algunos conceptos sobre la sustancia-potencia del universo. Las deidades que hemos ubicado en el *hanan pacha* están relacionadas con sustancias que denotan cualidades celestes, es decir predominantemente colores claros; relacionados con el día. Mientras que las deidades ubicadas en el *hurin pacha* mostrarían sustancias relacionadas con tonalidades predominantemente oscuras, vinculadas a las cualidades inframundanas. Esta importancia alude a las formas primigenias de división. Los ídolos extraían su poder de sus vestimentas y adornos, y de los sacrificios que los humanos realizaban. Algunos investigadores opinan que las ropas de color le otorgaban esencia, poder (Gruzinski, Serge; y Bernard, Carmen; 1998).

En numerosos textos se asocia el papel del Creador a la figura de un jaguar. En el texto de *Huarochirí*, el hijo de *Pariacaca*, por ejemplo, gana una de las pruebas gracias a un jaguar rojo (en la tercera prueba *Huaytyacuri* presenta un jaguar rojo (Ávila, Francisco de; 1975:41). Normalmente la primera época de la historia cósmica, por ejemplo en el texto de Huamán Poma de Ayala, es caracterizada por ser un periodo salvaje y oscuro; relacionado con el primer Sol y el dominio de los jaguares. En Santa Marta, Colombia, región kogi, en el mito de creación intervienen una larga serie de jaguares que nacieron de

la Madre Universal. Antes de que naciera el primer hombre, Kashindúkua, “padre jaguar”, poseía el secreto de transmutarse en jaguar, introduciendo en su boca una bola azul, que le dió la Madre Universal. Los antepasados míticos poseían el secreto de Kashindúkua, y se transmutaban en jaguares durante la noche. En un mito apapocúva-guaraní, el Padre Grande, tras realizar la Creación, se marchó al cielo, con sus dos hijos. Bajo su hamaca está acostado el *jaguar azul* que participará en el exterminio de la humanidad. En el mito apapocúva-guaraní es asociado el poder de este Creador, dueño de los dominios cósmicos, y por lo tanto de los agentes meteorológicos, a la figura del jaguar azul, al igual que los kogi. En las tres narraciones, *Huarochirí*, mito kogi, y mito apapocúva-guaraní, se observa una relación entre los tiempos primigenios, la potencia dominante y el papel de un jaguar. Si bien observamos que la cosmovisión centro-andina está influida por conceptos de la región de Selva, advertimos, además, una relación directa entre el Hacedor y el jaguar, pero desconocemos si éste poseía diferentes colores. Lo que sí hemos podido observar es que las intervenciones o procesos relacionados con la Potencia Dominante, llamase *Viracocha* o *Pariacaca*, se vinculan al color rojo, como el ejemplo del texto de *Huarochirí* o el llamado en las crónicas “rojo inca” (Ávila, Francisco de; 1975:41; Mss2010.fol.54v.B.N.M).

Los Agustinos observaron que para adorar al Sol los nativos de Huamachuco, siglo XVI, se pintaban la punta de la nariz de amarillo y el resto del rostro en rojo, “quando quieren mochar a el sol y adorar enbijarse la nariz con xambo/amarillo como cera q.s untarse con aq.lla color amarilla y en la cara con colorado y esto a puesto a pintar...” (San Pedro, Fray Juan, 1992: 203). El rojo y el amarillo, al igual, aparecen vinculados a la lluvia que esparcía *Pariacaca* desde los cinco rumbos del universo (Ávila, Francisco de; 1975:51-53).

Las ofrendas para *Pachamama*, en Santa Catalina, son vellones de lana teñida de rojo, y además, las piedras de la *chácaras* se decoran con lana teñida de rojo, (Mariscotti, Ana M^a; 1978: 59). Pensamos que esta lana hace alusión, posiblemente, al fluido rojo, sangre, que del Universo Lejano se derramo sobre la tierra (Ávila, Francisco; 1975: 106). Con este ritual podría haberse imitado el acto de fertilización primigenio. Así, el color comunica los actos de la Naturaleza narrados en la historia cósmica. En estos datos advertimos,

nuevamente, que tanto el rojo como el amarillo son dos tonalidades que se relacionan, probablemente, con las potencias celestes.

Flores Ochoa explica que se define como *missa*²²⁵, a parte de la mesa ritual andina, una descripción que se basa en la combinación de dos colores, uno claro y otro oscuro: las piedras de dos colores son *missa rumi*, el maíz, es *misa sara*, etc. En la puna los atados ceremoniales reciben, explica el investigador, el nombre de *missa q'epi*. Entre los tejidos que posee el *missa q'epi* suelen aparecer los que tienen mitades de colores diferentes. De igual modo los tejidos centrales, los de mayor valor ritual, añade Flores Ochoa, tienen la superficie dividida en dos mitades, una de color oscuro y otra de color claro. Además, los tejidos con una composición binaria, sólo se utilizan para el culto, no en la vida cotidiana (Ochoa Flores, J. A.; 1997:720-721). J. A. Flores Ochoa expresa lo siguiente: "... Missa se relaciona con *sami*, que designa aquellas personas que poseen protección sobrenatural y por ello pueden invocar a las divinidades. A través de este contraste del color de las flores nos encontramos con una imagen que encierra dos significados: atraer ventura, protección sobrenatural, para otorgar virtudes excepcionales a quienes los usan, y atraer la suerte, la posibilidad de ser venturosos en el juego y en la guerra" (Flores Ochoa, J.A.; 1997: 723; en Mulvany, Eleonora; 2000-2002). De igual manera añade el vocablo *alqa*²²⁶, que según el diccionario de Fray Diego González de Holguín es "lo de dos colores blanco y negro" (González Holguín, Fray Diego; 2007: 45). J. A. Flores Ochoa concluye diciendo que " la relación de dos colores se refiere al aspecto físico visible, que muestra de manera objetiva la relación armónica de dos mitades diferenciadas, que podemos interpretar siguiendo el principio de la oposición complementaria, con las diversas connotaciones que tiene en los Andes: arriba-abajo, mujer-varón..." (Ochoa Flores, J. A.; 1997:726).

La investigadora Teresa Gisbert explica que la *pampa*, refiriéndose al tejido y el concepto de espacio, posee la misma aceptación que en su contexto

²²⁵ *Missa*: "Qualquier cosa de dos colores"; *Missa çara*: "Mayz de dos colores" (González Holguín, Fray Diego; 2007: 166); *Allca*, o *ticlla*: Lo de dos colores blanco y negro (González Holguín, Fray Diego; 2007: 45).

²²⁶ Sobre el termino *allqa* Verónica Cereceda escribe lo siguiente: "...podemos decir que *allqa* se manifiesta a nivel del significante, en el encuentro de dos o mas colores. Pero, que en un nivel semántico, esos colores son considerados como *awka*, como contrarios el uno del otro. *Allqa* es la parte sensible de un código que expresa ópticamente "aquello que no puede estar junto" (*awka*), es decir, lo dis-junto" (Cereceda, Verónica; 1990:67).

geográfico: simboliza el mundo salvaje, no cultural. Así, en el tejido no posee decoración, en contraposición al *pallai*, que es la parte decorada, que representa el mundo cultural, con significado (Gisbert, Teresa; 2006:19; Cereceda, Verónica; 1990: 93) Si entendemos el tejido como un vínculo de comunicación, como un acto sagrado de creación, éste posee las mismas connotaciones prototípicas que el resto de lo creado, así, se diferencian dos formas claramente delimitadas, la zona salvaje, la que se entiende fuera de la comunidad; y la zona cultural, que posee las representaciones y símbolos del grupo que ha creado el tejido, como vínculo de comunicación. La investigadora escribe que “los aspectos básicos del tejido: disposición espacial, los colores y forma, unidos al uso de una determinada técnica, se estructuran de manera que el resultado visual varía de una zona a otra o dentro de un eje temporal, pero que expresan valores culturales comunes del mundo andino” (Gisbert, Teresa; 2006:23).

Pierre Duviols observa que *sallqa*, *hallqa*, significa “puna”. Designa los aspectos no culturales de la puna: animales salvajes, personas con una vida no civilizada, etc. Advierte que *sallqa* se refiere a algo que es peligroso (Duviols, Pierre; 1997: 25). Verónica Cereceda advierte que el término *pampa* se vincula, relacionado con el color, a aquello que es más sencillo, monocromo, es decir, a la monocromía de los tiempos primigenios. Si lo relacionan con el tejido, observa Verónica Cereceda, además, alude a un trabajo sencillo desprovisto de sentido, al contrario de *allqa*. Al igual, alude a un estado de ánimo desconcertado, perdido, desorientado (Cereceda, Verónica; 1990:94-95).

Entendemos que si el computo temporal andino estaba dividido en dos periodos, básicamente, dominados o bien por las potencias de *Hanan*, masculinas; o por las potencias de *Hurin*, femeninas. Consecuentemente, las fiestas realizadas en dichos periodos revelarían información sobre la esencia que se ofrecía en estos rituales. Por ejemplo, Bernabé Cobo escribió que en los sacrificios el color del animal era determinante para el objetivo del sacrificio. El cronista observó lo siguiente: sacrificaban con gran solemnidad y ceremonias dos carneros de cierto color conforme a lo que se pretendía alcanzar con la fiesta...” (Cobo, Bernabé; 1956:220).

El suelo a su vez está dividido según su sexo. El suelo que se pisa es masculino, observa la investigadora Ana de la Torre, porque aguanta y sostiene

al hombre, mientras que el suelo del interior es hembra, por eso se remueve y no resiste cuando se pasa el arado. Es el interior de la tierra donde se establece la relación con el concepto de *Hurin Pacha*, Matriz de vida. La superficie se percibe de otra manera. Así, todos los suelos están ligados al *Amito*, pues ayudan al hombre y son una forma de organización comunal estructurada; mientras que las formas silvestres entienden los poderes de *Supay*, de la entidad del desorden, del caos (De la Torre, Ana; 1194:22)

Hemos advertido que se hay cierto predominio de colores claros vinculados al *hanan pacha*, frente a las tonalidades del *hurin pacha*. Éstos son, básicamente: el amarillo, el rojo, el blanco, y posiblemente el azul. Por otro lado, de las dos grandes divisiones del espacio, el *hurin pacha* fue percibido como una región oscura. Al igual, en aquellas manifestaciones que se presentan en periodos dominados por las fuerzas del inframundo, mes de los difuntos, fiestas, rituales, etc. Predominan las ofrendas de colores oscuros. (Molina, Cristóbal de, [el andaluz] 1989:99).

En algunas informaciones aparece que cuando moría algún individuo el color de las vestimentas, durante el periodo luto, fue el negro. Además, se pintaba la cara de negro con vinchas (Mss. 3169: fol.152, p22.r. B.N.M). De igual forma, en nuestros días el color que se utiliza en las vestimentas durante los periodos de luto es el negro²²⁷. Por ejemplo, cuando muere alguien en la comunidad quechua de Chaquilla, altiplano boliviano, departamento de Potosí, las mujeres utilizan durante un año colores más oscuros (Mariño, Xosé; 1989:90).

Hemos advertido la idea, tanto en las crónicas, como en las fuentes actuales, que la muerte, y las regiones del inframundo, se relacionan con la oscuridad, con los colores oscuros; principalmente con el negro, el marrón y el morado.

Por ejemplo, durante el sueño iniciático de Carmelo Condori, explica el investigador Gerardo Fernández, el camino que se relaciona con el mal se ubica a la izquierda, dirección femenina, relacionado a su vez con la mujer, es de color negro. Por otro lado, el camino bueno se ubica en el lado derecho, región que nosotros asociamos a lo masculino, a los poderes celestes, y es de

²²⁷ Aunque estos datos podrían derivar de la influencia occidental.

color blanco. Además, el color es el trasmisor de las potencias a las cuales se puede acceder por medio de un camino u otro.

Alison Spedding explica que en los entierros, en determinados momentos, las mujeres se sientan en un grupo hacia el sur y los hombres en otro hacia el norte (Spending, Alison; 1996:88). Se podría especular con la idea de que el sur se percibiese femenino, y el norte masculino. La investigadora observó que durante el luto existen unos colores que son prohibidos: el amarillo, el verde y sobre todo el rojo. De igual forma en Tarabuco los ponchillos de luto tienen el color negro, violeta, azul, blanco y verde, pero no el amarillo o rojo (Gisbert, Teresa; 2006:266). Como venimos indicando estos son colores que nosotros hemos relacionado con esencias que provocan calor, ubicadas en el *Hanan pacha*. Así, durante el luto, espacio-tiempo dedicado o emergido bajo los poderes del inframundo, los olores, las horas y todo lo que rodea a los familiares, posee una fuerza que puede arrastrarlos junto al familiar difunto. Se concibe que las prendas deben ser de colores relacionados con este periodo: negro, morado, azul, marrón, incluso, explica la autora, blanco (Spending, Alison; 1996:89)

Como hemos indicado el color posee sustancia y una simbología propia. A. Spedding explica que cuando un bebé muere impúber no se usa luto, lo que entendemos como una muestra más del trazado de la cosmovisión andina (Spending, Alison; 1996:89) Como el bebé no realizará el viaje inframundano, no puede ser robado hacia el *hurin pacha*, pues subirá directamente hacia el cielo, como hemos explicado, no existe, por lo tanto, peligro. Por otra parte se puede omitir, el luto, en el caso de hijos adultos, pero nunca en el caso de hijos solteros. Como se indicó en párrafos anteriores, las faltas, las actuaciones en vida, repercuten en la muerte. Así, ser soltero en una comunidad basada en los principios de pareja y reciprocidad es transgredir las normas; se entiende que es un periodo peligroso para los familiares, pues, el difunto tendrá el deseo de robar algún ser querido que le acompañe.

Al igual, las curaciones de las mesas blancas, observó Ina Rosing, de los sustos del ámbito bueno, no poseen colores grises y son preparadas días buenos; mientras que las curaciones del susto que proceden de regiones del mundo oscuro, son curadas los días malos y poseen colores oscuros (Rosing, Ina; 1993:198-225)

Si bien se advierte una diferencia marcada por el blanco-negro, no se puede afirmar que fuese de índole general, pues existe la posibilidad de que en otras zonas de los Andes, por ejemplo, el negro no fuese el color relacionado con el luto. Teniendo en cuenta esta aclaración se valora la importancia de los opuestos en la formación de una cosmovisión que nutría el cosmos de esencias intrínsecas, apoyadas en un juego de luz- oscuridad primario; aunque existe la posibilidad de ampliar la segmentación universal a una división compleja en la cual no sólo se valoraba la esencia del aspecto físico, sino del aspecto espiritual. Además, como hemos indicado, la base del conocimiento del complejo sistema de los colores en los andes se centra, entre otras muchas cosas, en analizar los colores teniendo en cuenta su vinculación con el espacio.

En este punto de la investigación decidimos analizar el arco iris, elemento multicolor, pues opinamos que nos podría ayudar a conocer algunas características sobre la forma de percibir los colores en la cosmovisión andina; tanto en el mundo pre-colonial, como en los trabajos actuales de campo.

II.4.3. *El arco del cielo.*

La información recogida por los cronistas, en la mayoría de los casos, hace una pequeña alusión al arco iris, que casualmente casi todos los escritos repiten: los indígenas pensaban que el arco iris era un fenómeno maléfico. Partiendo de las crónicas, de los manuscritos que se hallan en los archivos, y de las ideas que hemos recogido los investigadores, en los trabajos de campo, intentaremos ampliar el concepto que se tenía sobre la deidad multicolor, en la zona centro andina.

Una de las primeras expresiones artísticas, por ejemplo, que existen relacionadas con el concepto que investigamos es la Huaca del Dragón o Huaca del Arco iris. El yacimiento está ubicado en la antigua capital del reino de Chimú, en la ciudad de Chan Chan. Se observa una gran serpiente bicéfala que cubre a modo de arco una escena. Las crestas que sobresalen del lánguido animal son objeto de controversia, pues para unos investigadores simbolizan plumas, mientras que para otros representan el agua. El gran reptil libera por su boca abierta una enorme lengua bífida de la que pende un ser pequeño. Además, dentro del cuerpo se pueden apreciar dos formas con cabeza de felino y cuerpo de reptil. El binomio jaguar-reptil, que tantas veces aparece en la historia del Arte de Perú, está desde tiempos tempranos ligado al arco iris.

Raphael Girard ha descrito que la escena principal representa el misterio de la fertilización de la tierra. El reptil anuncia las lluvias, cubre con su cuerpo los campos que fertiliza, y a través de esta fertilización nace el fruto, representado por el pequeño ser que expulsa por la boca. Este ser pequeño ha sido asociado por R. Girard con el dios del maíz disfrazado de ave. El investigador realiza esta asociación teniendo en cuenta el el "ojo de reptil" del dios de la fertilidad maya. La escena se encuentra rodeada por siete dioses, tres arriba, y dos a cada lado, que corresponderían, añade el autor, al dios de la fertilidad, con los seres tutelares de la agricultura (Girard, Raphael; Tomo III, 1976, pp.1856 y sig.).

Lejos de interpretaciones tan arriesgadas, podemos identificar cierto predominio del gran reptil que le relaciona con el cielo inmediato, y

probablemente fue interpretado como un fenómeno extraordinario que anunciaba la llegada de lluvias. Éstas, se concibieron como fluido fertilizador, como una sustancia vital, y masculina. Pero su relación con las enfermedades, que aparecen en los periodos de lluvias, repercute en la percepción del fenómeno multicolor. De esta manera el arco iris es descubierto, además, como un agente de enfermedad.

Desde periodos muy tempranos, en casi todos los asentamientos de los Andes centrales, localizamos multitud de alusiones sobre el Arco iris. En estas primeras épocas de la historia del Perú antiguo la mayoría de los modelos que se estudian se imprimieron en el arte. No explicaremos las representaciones artísticas de cada uno de estos asentamientos, sin embargo, hemos observado que existe un concepto uniforme sobre el arco iris y su asociación con la serpiente bicéfala, que alude, posiblemente, a criterios doctrinales que van más allá de la mera asociación física. Hemos hallado notables muestras de la serpiente bicéfala, asociada a los reinos celestiales, en los maravillosos tejidos elaborados durante el periodo de Paracas, en la costa sur de Perú. En las delicadas telas se puede observar que la representación de la serpiente de dos cabezas suele aparecer encarnada junto al Cóndor o al Halcón (Paul, Anne; 1993:279). Observamos que la imaginería animal que acompaña al reptil bicéfalo le atribuye rasgos, especialmente, asociados con el cielo, por lo que se la relaciona, también, con el arco iris; por el contrario las serpientes terrestres, no bicéfalas, suelen asociarse en la iconografía al gato montes, la vegetación o el tiburón (Paul, Anne; 1993:280). Las semejanzas de la iconografía marcan los aspectos de la serpiente-tierra y la serpiente-cielo; semejantes a las características que existen en otras zonas de Mesoamérica, como en el área maya²²⁸.

Por otra parte, la *amaru*, como agua terrestre, era personificada por los cuerpos de agua como los lagos o los ríos; y, además, con el rayo, como se indicó en el análisis del Cosmograma realizado por Juan de Santa Cruz. Estos fenómenos meteorológicos, junto a determinados animales y plantas, se podrían agrupar en un subconjunto caracterizado por aquellos seres que tenían

²²⁸ Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002

un especial interés en la cosmovisión centro andina. Hemos apreciado que algunos animales han sido elegidos para representar el plano celeste, como el cóndor, y otros el inframundano, como el jaguar. Algunas plantas están íntimamente relacionadas con el mundo celestial, como la lúcuma, y otras con el *hurin pacha*, como la *villca*.

Para Mercedes de la Garza la serpiente bicéfala en forma de U, en el área maya, evoca a la luna, a la cueva, y a las fauces de la serpiente, asociada a su vez al agua y a la fecundidad de la tierra (De la Garza, Mercedes; 1984,170). De igual modo desde las primeras manifestaciones de arte en la zona centro andina se aprecia como la serpiente bicéfala aparece asociada al plano celestial, al arco iris. Podríamos generalizar y decir, consecuentemente, que el reptil, céfalo o bicéfalo, está inseparablemente relacionado con la mayoría de los fenómenos meteorológicos. En este caso, como explica en su tesis el investigador Gabriel Espinosa Pineda, se trata de una divinidad masculina²²⁹.

El complejo sistema de observación astronómica que heredaron los incas para advertir los pasos de los astros, el sistema de *ceques*, nos ha hecho pensar que otro de los simbolismos que alberga la *amaru* bicéfala se halla entorno al carácter del tiempo cíclico²³⁰. La reptil marca el principio y el fin de la repetición, por su capacidad de regenerarse. Con su invocación el artista buscaba, posiblemente, la manifestación de la fertilidad cíclica; entendida a través de la observación solar mediante periodos de suspensión- regeneración dentro de la Madre Tierra, y de explosión vital, materializada en las cosechas. En las ilustraciones de algunos recipientes de cerámica, se aprecia que la serpiente bicéfala representa la cúpula celestial bajo la cual se desarrolla la escena pintada. Normalmente estas escenas pertenecen a secuencias de carácter agrario, que evocan la fertilidad de la tierra. La Gran Serpiente limita con su cuerpo el plano celeste, por el cual la lluvia baja sobre la superficie terrestre.

El vientre de la tierra, donde se forma la regeneración, se percibía con forma ofídica (Chevalier y Gheerbrat; 2003:930). Representa la ambivalencia

²²⁹ Espinosa Pineda, Gabriel, *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica*, México, Tesis Doctoral, ENAH, 2002.

²³⁰ Ver las características de los animales del *hurin pacha*.

sexual, pues es vientre y falo en un mismo ser, posee las dos esencias primigenias que forman el universo creado, pues es macho y hembra simultáneamente. A su vez, la serpiente, tanto en el plano celeste, como en el terreno, se puede fusionar con otros animales. Este complejo sistema transmutativo de las formas sagradas conlleva un sistema de cosmovisión, que mencionaremos brevemente. Un claro ejemplo del polimorfismo de las formas sagradas se halla en las manifestaciones artísticas del periodo cultural Chavín. Durante estos periodos, preclásicos, se asientan las formas ideológicas que más tarde influirán en la cosmovisión del pueblo inca. Principalmente, y es lo que más nos interesa, la representación de las cualidades divinas, de los moradores de los diferentes planos del cosmos, mediante los atributos de ciertos animales. Por ejemplo, las condiciones inframundanas son representadas por medio de los atributos de la serpiente y del jaguar. En cambio las particulares de los ámbitos celestiales son representadas por la serpiente bicéfala, o por el Cóndor. La cosmovisión andina, de la etapa clásica, es producto de los tiempos preclásicos; conocer y entender estas etapas, consecuentemente, es necesario para comprender mejor la cosmovisión centro andina.

La polaridad de la serpiente bicéfala ha sido entendida por los investigadores como la representación de la lucha de contrarios, de las dos fuerzas que rigen el cosmos en continua batalla. La representación material de esta pugna se hace palpable durante la estación seca y la estación lluviosa (De la Garza, Mercedes; 1984,175). La serpiente está ligada con el tiempo de lluvias, por lo que pensamos que, posiblemente, de ese característica proviene, además, su asociación al arco iris. El fenómeno multicolor es producto de la fusión de la lluvia y del sol. Al ser fruto de estas dos formas sagradas posee, como hemos señalado con anterioridad, un complejo sistema de valores.

De la época de la colonia existen algunas alusiones al arco iris; por ejemplo, Polo de Ondegardo escribió de que manera fue percibido por las poblaciones autóctonas el fenómeno: "... tienen por mal agüero y que es para morir, o para algún daño grave quando ven el arco del cielo, y avezes por bueno: reverencianlo mucho y no lo osan mirar...Y aquella parte donde les

parece que cae el pie del arco lo tienen por lugar horrendo y temeroso entendiéndolo que ay allí alguna guaca, o otra cosa digna de temor y reverencia...” (Ondegardo, Polo de; 1584, cap.V.).

Sobre las medidas profilácticas que los nativos usaban para resguardarse del arco iris Pérez Bocanegra escribió que²³¹: “quando ves levantarse el arco en el cielo, adorasle, echando de tus orines, y regando con ellos, y poniendote tierra en las narices, porque no te entre en las tripas, y barriga” (En Polia, Mario; 1994:199). En su presencia no se podía reír, ni abrir la boca para no adquirir caries o piorrea. Además, las mujeres no podían pasar por debajo del arco, ni descansar en sitios donde se aparecía uno, para evitar bebés muertos o monstruos.

Al respecto Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente:

“El arco del cielo, a quien llamaban cuychi, les fue siempre cosa horrenda y espantable, y temían por lo que les parecía las más veces para morir o venirles algún mal. Reverenciábanlo y no osaban alzar los ojos hacia él. Si lo miraban no se atrevían a señalarlo con el dedo, entendiéndolo que se morirían o que se les entraría en la barriga, y tomaban tierra y untábanse con ella la cara y la parte y lugar donde les parecía que caía el pie del arco; le tenían por cosa temerosa, y que allí había alguna huaca u otra cosa digna de reverencia. Otros decían que salía el arco de algún manantial o fuente y que si pasaba por algún indio, moriría o le sucederían desastres y enfermedades” (Murúa, Fray Martín de; 2001:401)

Existió la idea, y existe en la actualidad, de vincular el nacimiento del arco iris con seres y formas del inframundo. Sobre todo con lugares relacionados con el agua (Murúa, Fray Martín de; 2001:401).

Una de las características más notables de la entidad es su colorido. No tenemos noticias sobre los colores que eran asignados al arco iris para la etapa precolonial. Hemos observado que, en general, los colores no llamaron la atención a los cronistas, y en la mayoría de los casos las noticias son

²³¹ Durante el trabajo de campo que realizamos en Potosí, Bolivia el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó que como medidas profilácticas “... hay dos tipos de sal, una de ellas se utiliza para poner en las casas, por ejemplo, para espantar al Supay, la sal posee fuerza, mucha fuerza y esa casa al tener sal esta protegida, ahuyenta los espíritus malos...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). También nos explicó que para ahuyentar al arco iris se utilizan los orines. Las medidas profilácticas se perciben semejantes a las medidas que se deben tener en cuenta para espantar a *Supay*, en general a los espíritus intra-terrenos.

fortuitas. J. Vega y P. Guzmán comprenden que los siete días de la semana estaban repartidos de acuerdo con los colores del arco iris: *nayruru*, *wasuru*, *jichhuru*, *qharuru*, *jurpuru* y *qhepuru* (Vega, J., y Guzmán, P., 2005:37-71). De esta manera los días se percibían bajo los colores; existen dos tipos de días: días móviles y días estáticos. Los “días móviles”, según los investigadores mencionados, son: *nayruru*: otro día; *waluru*: anteayer; *wasuru*: ayer; *jichhuru*: hoy; *qharuru*: mañana; *jurpuru*: pasado; *qhepuru*: después. Y los días estáticos, añaden, son: *chupuru*: sábado; *wanturu*: domingo; *q'elluru*: Lunes; *ch'oxñuru*: Martes; *laqpuru*: miércoles; *larmuru*: jueves; *kulluru*: Viernes (Vega, J., y Guzmán, P., 2005:37-71).

En el trabajo de campo que realizamos en Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, preguntamos a nuestros informantes sobre el color del arco iris, y los informantes nos respondieron diversas opiniones. La partera Delia Mendohuanca nos explicó que el *cuyurumi* posee cuatro colores: el azul, el rojo, el amarillo y el verde. Oscar Huarachi Belen nos mostró una información muy interesante, por ejemplo, concebía que el arco iris cuando se ubica junto a un río posee cinco colores, en cambio cuando se halla en el campo éste posee siete colores. Esta información denota una metamorfosis del fenómeno multicolor originada por el lugar por el cual brote; o junto al ser al cual se adjunta²³². Gregoria Vargas Mamami e Ignacia Collque, explicaban²³³ que el arco iris, *cuyurumi*, “...tiene tres colores: amarillo, rojo y verde. Aparece de los puquios...”.

En las informaciones obtenidas se aprecia que el color rojo, el amarillo y el verde son tonalidades afirmadas por los encuestados, pero, al igual que el color del arco iris, éstas varían según el informante; y según la región cultural. De esta manera hemos entendido, además, que el color posee una información intrínseca vinculada a la cultura y al entorno al cual se investigue.

En la actualidad las tejedoras aymaras comprenden que los colores blanco y negro, por ejemplo, son colores no puros, “...no presentes en el

²³² Característica que hemos observado al analizar el pajarito *allqamari* y los tocados de los jóvenes incas, por ejemplo. Los datos analizados nos hacen comprender que el color está íntimamente ligado al espacio. Es más, posiblemente el color no fue un código que simplemente se ligaba al campo visual.

²³³ Mi agradecimiento a la doctora de Tuysuri, Zulma Rosis y a la maestra Patricia Fuertes por traducir del quechua al español las informaciones de la gente de la comunidad.

espectro solar (a los ojos de una tejedora de Isluga, el café, el blanco y el negro estarían definidos como *k`ura*, colores naturales del vellón de alpacas y llamas, no pertenecientes al arco iris” (Cereceda, Verónica; 1990:62). En este caso se puede especular con la idea de que los colores del arco iris se relacionan con la pureza, con el nacimiento del color del inframundo; no adjunto a los colores de los animales. Se considera que el color posee variantes, además, dependiendo de su origen. Cuando las energías se mezclan y nacen del inframundo, se produce un fenómeno sobrenatural que es el arco iris. Éste posee todos los colores fríos y los colores cálidos, puede enfermar, o beneficiar. Aparece en un momento no - preciso y en un lugar concreto, sagrado, un manantial, por ejemplo, lugares que se asocian al fenómeno extraordinario.

Como hemos explicado anteriormente, concebimos cuatro formas de ver una misma deidad, como *Inti* y sus tres formas principales, cada una acorde con los cuatro rumbos del cosmos; o *Illapa* y sus tres formas diferentes, cada una de ellas con una calidad diferente que marca tanto la vida de la entidad o astro, como la esencia que posee en el ciclo metamórfico. Éstas responden a los niveles del cosmos: joven-maduro-viejo-inframundano. De esta manera se entiende que cada una de las regiones que formaban el *Tahuantinsuyu* es una entidad viva y cambiante, que a su vez se mezcla con su vecina, y que posee un origen unigénito. Es decir, las formas elementales del cosmos permiten describir éste desde un panorama complejo, cambiante, dotado de esencias que fluyen por éste y se fusionan. Así, hemos concebido la idea de que éstas esencias, ordenadas por el Hacedor en las diferentes regiones del cosmos, se mezclaban en un eje sagrado multicolor, el arco iris, juntando las calidades de los colores del universo; en un lugar preciso y en un momento no-determinado.

Gracias a una cita de Bernabé Cobo sabemos que los colores estaban unidos a los rumbos, por lo tanto a una coordenada espacio-temporal (Cobo, Bernabé; 1956: 204). En la *huaca Cuipanamaro*, en el *ceque* ocho de *ayarmaca*, se sacrificaban corderillos hechos de colores (Cobo, Bernabé; 1956: 178). En *Cuipan* se sacrificaban sólo conchas rojas por la salud del rey (Cobo, Bernabé, 1956: 178). En *Lampapúqui*, una fuente que estaba en *Undamarca*, ofrecían conchas de dos colores, amarillas y coloradas (Cobo, Bernabé; 1956: 178). Estas ofrendas responden a una metodología determinada y pensada

para obtener unos resultados óptimos, en un periodo temporal concreto. El escrito nos ha hecho pensar que las ofrendas de un color determinado respondían a los sacrificios que el calendario imponía.

Hemos observado que cada cultura, comunidad, e incluso individuo, utiliza unos colores diferentes para caracterizar la entidad. Este fenómeno natural es un factor extraordinario que alberga en sí la indeterminación, no se puede establecer la secuencia de su aparición, y, además, alberga todos los colores de los rumbos del cosmos; formando un solo eje multicolor. El eje se formaría por aquellos colores que son portadores de “esencia buena” y los que son portadores de “esencia mala”. Según Chevalier y Gheerbrant, un eje se establece con la unión de dos fuerzas contrarias, que se unen formando un gran vértice. Opinamos que al caracterizar al arco del cielo como un eje, estamos mostrando, consecuentemente, la unión de las fuerzas que emanan de los diferentes rumbos del cosmos, basándonos en los conceptos utilizados por los investigadores²³⁴. Este aglutinamiento de poderes sobrenaturales dotaría a la entidad multicolor de unos poderes extraordinarios, excepcionales. Así, el fenómeno podría entenderse como la manifestación de las siete regiones del universo. Para comprender con mayor claridad la propuesta planteada sobre el Arco iris hemos elegido el presente texto:

“...era un lago de aguas negras, mal oliente y profundas, en cuyas angostas riberas de hombres vivían pobres, mal alimentados y en permanente zozobra...Los hombres sufrían mucho y decidieron invocar la memoria de Wiracocha...El señor supremo del Fuego, la Tierra y el Agua...Ordenó al dios Tulumaya que fuera en su ayuda... Tulumaya posó sus piernas de 7 colores en los extremos del lago y produciendo un gran ruido, como el de rocas que se abrían, hizo nacer de su pecho un macho de Gran Serpiente alada llamada AMALU. El Amalu tenía junto a la cabeza un par de alas membranosas y puntiagudas como las del murciélago, el pico achatado similar al de lagunas aves del lago. El resto de su cuerpo era de serpiente...” (Granda Paz; Osvaldo; 998: 43).

En el texto se observa el concepto “enredado” de poderes sobrenaturales relacionados con el arco iris. La narración continúa explicando que la gran serpiente luchó con los monstruos del lago y que los venció. Pero

²³⁴ Espinosa Pineda, Gabriel, *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica*, México, Tesis Doctoral, ENAH, 2002.

ésta poseía una gran voracidad que los hombres no podían saciar. Además, habían nacido pequeños *amalus* que devoraban a los hombres. El dios Arco iris, Tulumaya, parió un nuevo monstruo. Los hombres atemorizados imploraron de nuevo a *Viracocha*, y creó dos nuevos dioses para que se enfrentasen a estos monstruos: *Aulit*, el rayo, y *Waywa*, el viento, que vencieron a los *amalus*. Tulumaya hijo, desde entonces adopta la forma de una serpiente de granizo blanca y con alas (Granda Paz, Osvaldo; 1998: 44). El texto alude a esta manifestación multicolor, de la suma de las regiones cósmicas, y a la gran culebra que representa la voracidad insaciable de la Madre Tierra en la estación seca, en el tiempo de su gestación. Pero un dato muy importante es la oscuridad que precede a la intervención de *Tulumaya*, el arco iris. El fenómeno se presenta, como veremos, como una manifestación mas del Creador, en este caso *Viracocha*, que instaura un nuevo periodo de luz, tras la oscuridad. Posiblemente, los colores, a su vez, representan el orden primigenio que el Hacedor estableció cuando creó el mundo.

El papel del Hacedor se propone en los textos, opinamos, como el ordenador de lo establecido. Los seres son de la manera que él los ordenó, así, por ejemplo, éste formó de barro en *Tiahuanacu* a los hombres (Cobo, Bernabé; 1956:150). Al igual, como hemos mencionado, los colores marcan la diferencia de las naciones, dispuestas éstas por la deidad en cada una de las regiones del plano terrestre. Pero la complejidad que porta la deidad arco iris se halla en su papel como mediador de los cataclismos por agua, como veremos, y como se entrevé en el texto recopilado por el investigador Osvaldo Granda Paz

Durante el periodo prehispánico los espacios territoriales, y sus habitantes, se adoraban en determinados periodos temporales, marcados por el calendario agrícola. Las ofrendas realizadas en los actos devotos se distinguían, básicamente, por el color. De muchos colores²³⁵ eran los sacrificios que se ofrecían al Trueno, para que no faltase el agua (Murúa, Fray Martín de, 2001:417-418). Hemos observado, además, que los hombres-médico, posiblemente según la causa de la enfermedad, utilizaban diferentes ofrendas, distinguidas éstas básicamente por los colores que poseían (Cobo, Bernabé;

²³⁵ Por la relación de éste último fenómeno natural con el arco iris, opinamos, que estas últimas ofrendas podrían haber sido realizadas también para la deidad multicolor.

1956:228). Los colores, la sustancia que éstos poseen, ayudaban al chamán. Algunos cronistas describen que los hombres-médico utilizaban piedras de colores recogidas, principalmente, donde se pensaba que había caído un rayo. Estas poseían un gran valor, pues, eran heredadas de sus antepasados o del maestro (Cobo, Bernabé; 1956:226; Murúa, Fray Martín de; 2001:423). Posiblemente, en los andes centrales, al igual que los *mamas kogi*, las piedras eran elegidas para curar, por el poder que las otorgaba el rayo, y por su color.

A través del texto de *Huarochirí* concebimos, además, la hierofanía multicolor como un puente, que une el ámbito inframundano y el ámbito celestial (Ávila, Francisco de; 1975: 26). La particularidad de encontrar en el arco iris un medio por el cual se puede ascender o descender lo presenta como un instrumento eficaz del hombre-médico, para atrapar las ánimas de los enfermos. Por ejemplo, entre los muiscas Juan Morales Pazos averiguó que la Serpiente Celeste, *Bachue*, es asociada al agua, y a la Vía Láctea, como un cordón umbilical de unión cósmica²³⁶. Mircea Eliade ha escrito que la particularidad de transmutación de los oficiantes en ave, por su condición etérea, les permite ascender al cielo para agarrar las almas-pájaro (Eliade, Mircea; 2003:417y sig). El concepto de eje vinculado al Arco iris conlleva una relación con los ritos de chamanísticos.

El felino es asociado en el texto de *Huarochirí* al arco del cielo, además, se reconoce el origen del arco iris, en la historia cósmica, durante dicho periodo. La narración explica lo siguiente: “...y entrando al lugar señalado vieron que llevaba alrededor de la cabeza del león uno como arco del cielo” (Ávila, Francisco de; 1604: fol.125.R). Hemos hallado en casi todos los textos una especial vinculación entre el jaguar, la potencia celeste, la cabeza y el agua. En una entrevista al investigador Daniel Morales²³⁷ éste explicó que el origen del jaguar está en la Amazonía. Existen muchos elementos amazónicos en culturas como Chavín y Pacopampa, del periodo formativo. Parte de la ideología de los grupos amazónicos, añade Daniel Morales, es el ritual de las cabezas trofeo; relacionado con los rituales

²³⁶ Morales Pazos, Juan David, 2003. *Bachue, Serpiente Celeste*, <http://www.observatorio.unal.edu.co/arqueoastronomia/articulos/bachue.pdf> [consultado, enero 2006]

²³⁷ Entrevista a Daniel Morales, en Ortman, Dorotea, *Ciencias de la Religión en el Perú de hoy*, Lima, Perú, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas, Colección Digital, cap.4, 2002-2005.

chamanísticos. Y gracias al intercambio entre zonas de selva con la costa y la sierra, desde periodos muy tempranos, aparece esta relación. Para Daniel Morales las cabezas trofeo "...simbolizan la transformación del ser humano en otra vida". El investigador vincula las cabezas trofeo, además, a la semilla y a la fertilidad de la tierra.

De igual modo hemos advertido la afinidad del felino a los poderes del inframundo, en las manifestaciones artísticas. En los *keros*, por ejemplo, el artista une la imagen del arco iris al felino. A su vez, dentro de la propia composición artística, frecuentemente, el arco del cielo alberga una escena de lo que podría ser denominado como lluvia (Kauffman, Federico; Tomo V; 2002:894 y sig). En estos casos se aprecia cómo el arco del cielo se abstrae en esa compleja bipolaridad de sustancias, y evoca tanto rasgos inframundanos, caracterizados por el jaguar, como rasgos celestes, caracterizados por el agua que cae del cielo, por la lluvia. Si bien se ha destacado la importancia de la serpiente bicéfala en párrafos anteriores, se hace necesario anotar algunas características del felino²³⁸, pues explican parte de la interpretación del fenómeno arco iris. El jaguar es una deidad ctónica que manifiesta en su ser las fuerzas internas de la tierra, como se aprecia en el dibujo realizado por Juan de Santa Cruz Yupanqui, y en la posición interna que éste posee en la composición de la Huaca del Dragón. Algunos investigadores han asociado los felinos que aparecen en los *keros*, en las extremidades del cuerpo del arco iris, con la representación del *qhoa* (Imbelloni, José, y Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 758). Esta imagen felina es un ser mítico, llamado también *oscollo*, *titi*, vinculada a los fenómenos atmosféricos. En la gran mayoría de los *keros*²³⁹ las escenas se desarrollan en el interior del arco iris (Figura 24). Siendo el *kero* un recipiente para los líquidos, nosotros especulamos con la idea de que se podría estar aludiendo a escenas vinculadas con el mundo acuífero, con el *hurin pacha*. Así, comprendemos que se relacionen, igualmente, dichas escenografías con

²³⁸ La vinculación del felino con el inframundo ha sido analizada en el capítulo III: El *hurin pacha* o el inframundo andino.

²³⁹ En el Estilo Formal (Rowe) o Virreinal arcaico (Gisbert) la presencia de dos arco iris, originados en la fauces de dos pumas, generan cuatro campos, dentro de los cuales se observan dos motivos antropomorfos, que diferentes autores consideran representan al Inca y la Coya; en el punto de unión de los arcos puede existir un motivo fitomorfo o una tercera representación femenina (Mulvani, Eleonora; 2004).

representaciones agrarias, pues el arco iris, aparece cuando cae la lluvia fertilizadora en los campos. Este felino es el portador que suministra las lluvias, un desdoblamiento de la deidad que domina los fenómenos atmosféricos. Pero Gabriel Espinosa Pineda comprende, para el área Mesoamericana, que el arco iris se relaciona con la lluvia, pero porque éste la absorbe, la controla. Similar concepción al papel de la llama cuando baja por las noches a controlar los ciclos hidrológicos²⁴⁰.

El hombre-médico se ocupaba del bienestar de la comunidad, y una de sus funciones como mediador era pedir las lluvias a las deidades celestes. Por ejemplo, los chachapumas u hombres-puma de los aymarás, que son los “llamadores de la lluvia”, portan en las manos una cabeza y un hacha. El hacha está íntimamente ligado en otras zonas de América a *Tlaloc*, y en el caso de los andes centrales a la deidad que domina los fenómenos atmosféricos (Granda Paz, Osvaldo; 1998:147). En el caso del texto de *Huarochirí* la divinidad *Pariacaca* se presenta como la deidad gobernadora de éstos, que dona, como representación de su poder, un gato montés (Ávila, Francisco de; 1975:108). A través del texto hemos ubicado estos poderes en las cinco direcciones del universo, que vigilaban el posible retorno de los poderes intra-terrestres (Ávila, Francisco de; 1975:53; Cobo, Bernabé; 1956: 65). Pensamos que, al igual que en la cosmovisión centroamericana, en la cual se entendía que cuatro jaguares velaban los cuatro caminos de acceso al pueblo, los jaguares, los felinos en general, podrían haber sido concebidos en los andes centrales como entidades ubicadas en las cinco direcciones del cosmos, velando por la fertilidad y equilibró de éste.

El arco del cielo fue muy temido entre las poblaciones nativas porque pensaban que se podía introducir dentro de ellos. Fray Martín de Murúa observó lo siguiente: “salía el arco de algún manantial o fuente y que, si pasaba por algún indio, moriría o le sucederían desastres y enfermedades” (Murúa, Fray Martín de; 2001:426).

En la actualidad existe la idea de que el arco iris “embaraza”. Cuando realizamos el trabajo de campo en Potosí los informantes nos explicaron lo

²⁴⁰ Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002

siguiente sobre el fenómeno multicolor. Gregoria Vargas Mamami e Ignacia Collque, explicaban²⁴¹ que el arco iris, *cuyurumi*, “aparece de malos lugares y se mete en el estómago. Tiene tres colores: amarillo, rojo y verde. Aparece de los puquios” (Trabajo de campo, Tuysuri, Bolivia, 2006). El médico tradicional Julián explicaba que el arco iris, al igual que un embarazo, te llena la barriga de aguas multicolores que te enferman y que es preciso curar. Desde tiempos pre-coloniales hasta nuestros días existe la idea, como podemos observar, que el arco iris embaraza.

Pero, de manera paralela, conciben que el arco iris posee un aspecto bipolar, es decir, al igual que enferma, ayuda a los campesinos; aunque el aspecto “dañino” del fenómeno impera por encima de otras percepciones. El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“...el arco iris en el mundo andino es muy distinto, es una cosa como sobrenatural, realmente este arco iris sale de los lugares ciénagas, pequeñas bocas de agua, salen y como lanzan en forma de un arco y cuando las personas o mujeres embarazadas cuando ven esto puede ocasionar que se introduzca al estomago, tanto a la mujer, tanto al varón. Cuando se introduzca parece que espera familia, pero en realidad es el arco iris que se ha introducido en el estomago, dentro hay un líquido, en los hombres lo mismo, no es tan abultado, tiene dolores estomacales, tiene molestias constantemente. Es como un sobrenatural para nuestra gente. Por otra parte sirve también para diagnosticar cuando va a llover, lo tomamos con dos maneras, uno que puede provocar la enfermedad, y uno para diagnosticar el tiempo, cuando va a llover o no va a llover” (Trabajo de campo, Potosí, 2006).

El aspecto multicolor del arco iris, su relación con la fertilidad le relaciona con íntimamente *Supay*. Hemos observado que en la actualidad a *Supay* se le imagina de muchos colores, multicolor, es una deidad, al igual, que puede dañar, pero, se le considera, en ciertas ocasiones, en carnaval, como una fuerza que ayuda, que trae las lluvias. En “su época” se le puede *challar* para pedir “riquezas”. Cuando realizamos el trabajo de campo pedimos a los niños del colegio de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, que nos realizasen un dibujo de lo que entendían por su entorno. Casi todos los niños han coincidido en varios aspectos, en dividir el universo en tres, y en establecer cada una de estas secciones con sus seres. Pero, al dibujar, los

²⁴¹ Mi agradecimiento a la doctora de Tuysuri, Zulma Rosis y a la maestra Patricia Fuertes por traducir del quechua al español las informaciones de la gente de la comunidad.

niños del colegio, a *Supay* éste aparece multicolor, sus cuernos se asemejan al arco iris, lo que nos llevó al interés por saber la relación de *Supay* con el arco iris (Figura 25). Esta relación se entiende de la siguiente manera, nos explicaba Patricia Fuertes, maestra de Tuysuri, "...el diablo dicen que es muy rico, el diablo vive en la tierra, en carnaval cuando él sale, sale con toda su carroza, ese día al diablo esta por todos los lados, hay que pedir, challando. Hoy esta por aquí, hay que pedirle algo, un auto, una casa..." (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia,2006)

Comprendimos que tanto los niños como la maestra relacionan los colores con la abundancia, con la fertilidad, el aumento y el bienestar. Así, *Supay* cuando aparece en agosto, mes relacionado con el inframundo, como muestran las crónicas, aparece como una deidad relacionada con la abundancia²⁴², la fertilidad y las lluvias que bañan las siembras (Murúa, Fray Martín de; 2001:458). Pero a la vez se le teme porque las lluvias que anuncia pueden regar en demasía los sembrados y "matar" la cosecha. El arco del cielo sube desde el *hurin pacha*, al igual que *Supay*, y anuncia a los agricultores la regulación hidrológica. Al igual, los colores han sido relacionados en las crónicas con los tiempos pasados, con el *purunpacha* (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.122.B.N.M). Espacio- tiempo que, posiblemente, se corresponda al espacio-tiempo del inframundo andino.

De la misma manera que la Vía Láctea fue percibida como una gran serpiente que absorbía las aguas, el arco iris se entiende como una serpiente que chupaba el agua de la tierra, en un circuito más reducido, y que en forma de lluvia regresaba a ésta (Sherbondy, Jenette; 1992:90). Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente:

"Y vieron un Arco del Cielo, que era tiempo de aguas, y el un pie estaba fijado en el cerro[Huanacauri], y como lo viesan una mañana al alborear, de lejos, dijeron los unos a los otros : veis aquel Arco , y todos respondieron que sí, y dijo Manco Capac, el mayor: buena señal es aquella, que ya no se acabará el mundo por agua; vamos allá y desde allí veremos a donde hemos de fundar nuestro pueblo, y echaron suertes qué harían, y en ellas supieron cómo era buena llegar aquel cerro a ver lo que había y qué tierra se parecía de allí, y viniendo caminando hacia el cerro, de lejos vieron una huaca, bulto de persona,

²⁴² En el capítulo sobre el inframundo detallamos los aspectos de *Supay*, en general se podría decir que suele aparecer como el dueño de la riqueza, del oro, de la plata, de la abundancia.

que estaba asentado, y el arco llegaba a los pies de la huaca. Era esta huaca de un poblezuelo llamado Sano, que estaba a una legua pequeña, de allí llamase huaca Chimpo y Cahua, y entraron en consulta y trataron que sería bueno cogerlo y que si no lo tomaban, que no tenían ningún remedio, y yendo a ello, Ayarcache, así como llegó a la huaca se asentó sobre ella y le dijo :¿qué hacéis, hermano? estemos juntos, y la huaca volvió la cabeza a conocer quién era, y como lo tenían oprimido, no lo pudo ver bien, y queriéndose desviar, no lo pudo, porque se le quedaron las plantas de los pies pegados a las espaldas de la huaca. Los hermanos, entendiendo que ya estaba preso, fueron corriendo a ayudarlo, y des que así se vio les dijo, cuando llegaron: mala obra me habéis hecho, que ya no puedo ir con vosotros; ya quedo apartado de vuestra compañía y sé que habéis de ser grandes señores. Lo que os ruego es que en todas vuestras fiestas y sacrificios os acordéis de mí y cuando hicieres Guarachico a vuestros hijos como a su padre que acá por todos queda, sea yo adorado dellos; y así quedó Ayarcache hecho piedra y le pusieron por nombre Guanacauri, y los hermanos, muy tristes, se volvieron la cuesta abajo y llegaron a un sitio que está a los pies del cerro Huanacauri, llamado Matahua, y allí horadaron las orejas a Sinchiroca, que es Huarachico, y lloraron la dejada de su hermano y dijeron: OH, si nuestros hermanos vieran este infante, como se holgaran con él, y comenzaron a llorar, y allí se inventó el llanto de los muertos y las ceremonias con que se lloran, y tomando para ello el Pharasis y de las palomas, y allí inventaron las ceremonias de los raimis quico chico y rutu chico y la fiesta del ayuscai, que todo se declara en su lugar ” (Murúa, Fray Martín de; 2001:41-42)

En el texto podemos advertir que, quizás, el arco del cielo se percibiese como un agente controlador del agua de lluvia, que el arco del cielo absorbe las lluvias. Éste forma, al comunicar los planos del cosmos, un “circuito cerrado” por el cual circula el agua; la controla, evitando, al igual que la Vía Láctea en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí*, desbordamientos (Ávila, Francisco de; 1975:125)

Durante el incanato, el arco iris fue una deidad importante para los gobernantes. Apenas existe información sobre sus atributos, sus colores, u otras formas del fenómeno. Sabemos, por ejemplo, que el emblema de *Pachacutec* era una pequeña bandera con los colores del arco iris. Sobre el poder de los incas y su afinidad al arco iris, como emblema protector, el investigador S. Waisbard explica que *Chuqui Illa*, el dios arco iris, regaló al Inca Yupanqui, una culebra bicéfala, *yawirka*, “para que no le sucediera nada siniestro” (Waisbard, Simona; 1977: 96).

El *llauto*, el emblema imperial, fue asociado también al arco iris. *Cuychi*, por lo tanto, fue el distintivo durante la dominación inca. Entendemos que el hecho de asociar el poder de los incas con el arco iris se debe, principalmente, a las manifestaciones de la entidad en los tiempos primigenios. En los mitos hemos hallado muchas de estas explicaciones. Juan de Santa Cruz Pachacuti escribió que:

“yendonde junto del dicho apo manco capac se lebanto un arco del çielo muy ermoso de todos los colores y sobre el arco pareçio otro arco de modo quel dicho apo manco capac se bido en medio del arco y lo avia dicho una señal tenemos y dicho esto dicen que dijo muçha prosperidad y historias que emos de alçanzar en veniendo el tiempo con todo lo deseado...” (Pachacuti, Juan: fol. 138/6v.)

En este arco iris, ubicado en el cerro de *Huanacauri*, se hallaba un indio muy fiero, con los ojos rojos, que convirtió a *Ayar Cachi* en piedra. El personaje de *Ayar Cachi* se presenta relacionado con la sal, *Cachi*, y con el vuelo (González Holguín, Fray Diego; 2007:59). La sal, el ají, y determinados colores, como el maíz morado, son ofrendas exclusivamente rituales (Trabajo de campo. Bolivia, Potosí, 2006). Una vez más hallamos particularidades relacionadas con el oficio del hombre-curandero.

Fray Juan San Pedro observó lo siguiente sobre el arco iris y su relación con los incas:

“ y dizen q.el ingá tenya dos culebras por armas y asi las he / yo visto en muchos tambos especialmente en el Cuzco y en guamachuco/ dizen Estos indios q. antiguamente En t.po de chalcochima q.hera capitan /del ingá q.tenya toda la tierra...vino el demonyo hecho serpiente a manera de culebra la q.al hera según/ lo q.la vieron tan gorda como un muslo y tenya pelos y la cabeça no podian ver la cola Estando/ En t.rra llana a esta culebra o serpiente llamaban uscayguay (uscaiguai, uscayguay) a esta mocharon/los indios para ser ricos porq.traya unas petaquillas de oro en la cola y después...otra vez se les apareció diciendo que quería subir a el çielo lo q.al vieron todas aq.llas/naciones q.alli se hallaron començo subir haziendo bueltas por el ayre...”(San Pedro, Fray Juan; 1992:199).

En el texto se observa una estrecha relación entre el arco iris, personificado en una serpiente, *Supay* y la riqueza.

El cerro de *Huanacauri* representaba los orígenes del poder, y se relacionaba junto al *llauto*, y otras formas del culto que recibió la serpiente, *amaru*, con los cimientos de la cosmovisión inca. Pensamos que éstas podrían

estar íntimamente relacionadas con conceptos derivados de los andes orientales, de la zona del Perú amazónico. Por lo tanto, la serpiente estaría relacionada con la boa-anaconda, madre de los seres que habitan el plano terrestre, que a su vez posee una forma análoga en el plano celestial, el arco iris o la Vía Láctea. Ambas formas se relacionan con la lluvia, con los ciclos hidrológicos.

En las crónicas aparece el arco iris como un eje, como hemos explicado, pero en el caso inca, centra al gobernante como jefe de la comunidad, lo dota de poder sobrenatural. Esta centralización del poder, otorgada por el arco iris, la hemos hallado en el texto de Juan de Santa Cruz Yupanqui, que escribió que junto al cerro más alto, “se levanto un arco del cielo muy ermoso, de todos los colores, y sobre el arco apareció otro arco, de modo quel dicho Apomanco Capac se bido en medio del arco...” (Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968:285). El arco era percibido como un puente conectivo entre los dos mundos, y el Apu Manco Capac fue ubicado en medio de éste por ser un individuo sagrado.

El *cuchavira*, *cocha huira*, arco iris en Chibcha, se concibe como el producto del lago. Al igual, en quechua *cuichi* se traduce, escribió José Toribio, por *cu-inti-churi*. *Cu*, agua; *inti*, sol y *churi*, hijo, sería, por lo tanto, el hijo del agua y del sol. (Toribio, José; 1900:30). El criterio desarrollado por el investigador podría haber sido una de las bases por las cuales los incas, hijos del sol, tomaron la deidad multicolor como emblema. Además, esta interpretación reafirma nuestra hipótesis, sobre el aspecto bipolar de la deidad. Bernabé Cobo, y anteriormente Polo de Ondegardo, explica esa ambivalencia del fenómeno: “...tenian por mal agüero y que era para morir o para agün otro daño grave, cuando vían el arco del cielo, y a veces por buen pronóstico.” (Cobo, Bernabé; 1956:233). Es un dato muy importante porque apenas hay información que nos verifique que el arco iris también era una manifestación sagrada con cualidades benefactoras.

Para el investigador Mircea Eliade el arco iris es un puente, pero un puente que comunica la tierra con el cielo, es el puente de los dioses. Si bien, el fenómeno multicolor se asocia a las aguas celestiales, a la lluvia, entendemos que en los andes centrales era observado como un atentado de los poderes inframundanos contra los celestiales; en algunas ocasiones. Pero los conceptos del fenómeno sagrado adquieren diferencias, matices, según las

regiones que se indaguen. Por ejemplo, para los chibcha de Colombia el arco iris era una entidad divina protectora de las mujeres en cinta²⁴³, mientras que para el pensamiento centro andino fue, y sigue siendo, una entidad que puede preñar, pero que su potencialidad puede dañar. Uno de los padecimientos que provocaba era la enfermedad de la lluvia con sol, *chirapa uncu* (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:244) Creemos que la deidad multicolor fue muy temida, ya que albergaba potentes cualidades sobrenaturales, que ejercían un gran dominio sobre la población. Al respecto el cronista Pedro Cieza de León escribió lo siguiente: “si lo miraban, no se atrevían a señalarlo con el dedo, entendiendo que se morirían o que se les entraría en la barriga y tomaban tierra y untábanse con ella la cara y la parte y lugar donde les parecía que caía el pie del arco...” (Cieza de León, Pedro; 2000: 425-426).

En el panteón inca el arco iris ostentaba un lugar en el templo más importante del *Tahuantinsuyu*, en el *Coricancha*. El templo poseía en su interior diferentes capillas para las deidades: una capilla para la Luna, *Quilla*; otra capilla para las estrellas, *Coillur*; la capilla de *Illapa*, la capilla de *Inti*; y finalmente, la capilla del arco iris (que precedía a la del Sol.). En uno de los costados de la capilla del arco iris tenía pintado el arco del cielo tan grande que iba pintado de una pared a otra con todos sus colores en vivo (Torres, C., William; 2000). Además, pendientes del techo colgaban multitud de cristales, que con el movimiento que provocaba el viento, al colarse en su interior, se producía un arco multicolor que regaba las paredes de la estancia. Allí, en medio, se sentaba el inca, como centro y eje motor del universo, albergado por la capa multicolor que sobre él se ponía; reproduciendo los pasos de Manco Capac (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:255)

Para observar algunos detalles de la cosmovisión centro-andina, y apreciar el lugar que *cuychi* asumía en dicho mapa conceptual, hemos añadido

²⁴³ Hemos hallado una narración actual que relaciona una mujer en cinta con el arco iris. El texto dice lo siguiente: “sucedió que un día, la esposa fue a traer agua de un manantial cercano en momentos que estaba lloviendo y saliendo en a la vez y al instante se formo el arco iris. Pero la gente ya habia comentado que traer agua del manantial en esas circunstancias es malo porque el manantial es un ser que hace daño; por lo que desde entonces la señora apareció gestando...la mujer dio a luz y de cuyo vientre salieron sapos y culebras...” (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:12). Algunos de los datos analizados nos hacen pensar que, quizás, el arco iris se percibió como una divinidad con la capacidad de gestar no sólo en en el útero de las mujeres. Esta gestación, además, al ser realizada por una entidad relacionada con el inframundo, engendra seres con características inframundanas.

en el presente artículo el dibujo que realizó Juan de Santa Cruz Yupamqui, obtenido del manuscrito original que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid. El arco iris está ubicado, como se aprecia en el dibujo, en la región derecha del Cosmograma (Figura 6). Lo que más nos llama la atención es que la derecha, como ejemplifica el ser ubicado en ese lado, se asocia a lo masculino. Junto al arco iris aparece el rayo, y el río. Entendemos que el Cosmograma hace alusión a tres tipos de fenómenos relacionados con la serpiente, con el agua, y caracterizados como instrumentos de comunicación entre la Madre Tierra y el Cielo inmediato.

La deidad multicolor al ser una entidad ordenada como “masculino”, y ubicar, de igual modo, tres fenómenos naturales, el rayo, el río y el arco del cielo, hacia ese mismo aspecto, analizados en capítulos anteriores, entendemos que si bien los fenómenos meteorológicos son albergados en las montañas, son muestras, en última instancia, del poder que tenían las deidades celestes, como vimos en el texto de *Huarochirí*. Por lo tanto, el arco iris es un fenómeno complejo, pues se insinúa como una deidad bipolar, relacionada con las dos fuerzas que dominan el cosmos. En unos casos podríamos decir que el arco iris es una deidad celeste, pero en otros casos sus atributos son inframundanos. Así, el complejo sistema clasificatorio de los fenómenos naturales fue interpretado, entendemos, como una formación bipolar cuyo equilibrio dependía de su esencia intrínseca. Éstos se formaban, básicamente, de dos sustancias. Dentro de esta pugna cósmica, el arco iris surge de las fauces de la madre tierra en ocasiones excepcionales, por lo tanto no es un acontecimiento cíclico, no augurado, no se puede observar el movimiento de los astros para anteponer su posible ascensión. Esta particularidad, la de su repentino nacimiento, aturdiría en demasía a las poblaciones que lo observaban, descubierto ante los ojos como una infracción del *hurin pacha* hacia las capas celestiales. Entendían que las dos fuerzas que gobernaban el universo se enfrentaban. Por una parte la fuerza celeste, el orden que el Hacedor ejecutó en su creación, temporalizada por el Sol; y por otro lado la fuerza del caos primigenio, que finalizaría el orden establecido, ubicada en el *hurin pacha*.

Las dos fuerzas que gobernaban los diferentes planos del universo fueron representadas por los animales, que comparten esa composición. Por lo tanto, no es de extrañar que se halle gran afinidad entre algunos agentes atmosféricos, por ejemplo, y la serpiente. En este caso, en cambio, los datos parecen tratar de una deidad celeste, de potencial celeste. El investigador Luis E. Valcárcel ha escrito sobre la existencia de dos seres mitológicos que podían viajar a través de los diferentes planos del cosmos. Estos seres eran dos serpientes. Una de ellas es la serpiente *Yakumama* (madre agua) y *Sachamama* (madre árbol). Cuando *Yakumama* sube de *Uku Pacha*, o Mundo de Abajo, llega a la superficie en forma de río, y al mundo de arriba, a *Hanan Pacha*, en forma de rayo, *Illapa*. Por otra parte *Sachamama* tiene dos cabezas, y al subir al Mundo de Arriba se transforma en arco iris, vinculado éste a la fertilidad y fecundidad, pues este precioso fenómeno natural se aprecia cuando ha llovido (Valcárcel, Luis. E.; 1964:57). En el mito se advierte la misma afinidad entre las serpientes y los fenómenos atmosféricos de carácter ígneo-masculino.

Por otra parte *Sachamama*, madre árbol, y el texto que proponemos, nos hace pensar en el árbol del cosmos identificado por M. Eliade como lugar de reposo de las almas- ave, identificado igualmente con el arco iris. Al respecto hemos hallado la siguiente información en el manuscrito redactado por Francisco de Ávila: “avia una como puente que era de un grande arbol que se dezia pullao y salia de la una punta de los cerros dichos y del otro salia otro y ambos se venían a encontrar y entretrejer y hazían un hermosísimo arco, donde andavan huacamayas, papagayos, y otra diversidad de aves” (Ávila, Francisco de; 1604:fol.126.R).

Opinamos que, posiblemente, la importancia de las serpientes se centró en éstas representan, en cierta medida, ejes cósmicos. La transmutación que las serpientes sufren al comienzo del ascenso al Mundo de Arriba, en el texto de Valcárcel, manifiesta su vinculación, o su capacidad para poder viajar. Esta cualidad sobrenatural podría haber sido una de las condiciones más apreciadas por el hombre –médico. Así, la capacidad de transmutación, el moviendo cósmico, ayudaría al oficiante en su viaje por los diferentes planos del cosmos, en el rescate del alma. Se observa, además,

que el arco iris se vincula con el rayo, asociado, también, a una serpiente. El vínculo que atribuimos entre el arco del cielo y el hombre-médico, nos hace pensar que la deidad multicolor podría haber sido venerada, además de lo expuesto, por ser un agente que cura las enfermedades, al albergar en sí mismo todas las cualidades de los colores que posee la naturaleza. Hemos apoyado nuestra hipótesis en los estudios de campo, en los cuales se menciona como el oficiante²⁴⁴ obtiene la ayuda, para curar al enfermo, a través de los poderes sobrenaturales que posee una piedra multicolor. Los textos coloniales indican que las piedras donde se pensaba había caído el rayo eran adoradas. Se recordará, además, que estas piedras fueron utilizadas, y heredadas de padres a hijos, desde tiempos prehispánicos. Horacio Guerrero en su libro sobre el Chamanismo dice lo siguiente:

“[Entrevista a un curandero]...entonces cuando se tiene mal aire, ahí en el cuarzo demuestra un arco iris, ese es el mal aire que tiene”...” Ese cuarzo no es fabricado de ningún cristal, sino ese cuarzo es botado por el misterio del rayo. Las nubes cuando están bravas se golpean entre sí entonces cuando se golpean esas nubes, según se comentan entonces de ahí sale la chispa o el trancazo que se dan a lo que golpean en eso sale el rayo y de ahí sale el cristal, lo bota al suelo y eso al que le conviene...” (Gurrero, Horacio; 2000)

Por otra parte en el mito que narra el nacimiento de Juan Tama, hijo del rayo, encontramos la siguiente información:

“...cuentan que una inmensa piedra bajó por delante abriendo paso y por detrás venían remolinos de musgo y hojas. Juan Tama llegó envuelto en una faja de colores, era el Arco iris, y traía consigo objetos de oro fino, fue entregado para que lo amamantasen a varias mujeres y todas en ese oficio hallaban la muerte. El niño habiendo venido de una estrella estaría sin sangre. Se lo pasaron a una señora y después a una negra y también murieron; mientras tanto la piel del niño descascaraba como escama de serpiente...” (Granda Paz, Osvaldo; 1998)

La asociación del arco iris con el hombre-médico se puede observar, además, en los atributos de *Ayar Cachi*. Este posee en su nombre la palabra sal, y, además, posee la capacidad de trasladarse por el aire; perfiles que caracterizan a los oficiantes. La sal es un agente que auxilia contra los espíritus maléficos; y el poder de volar es una metáfora del acto extático de los rituales.

²⁴⁴ Se explicará con mayor detenimiento en el capítulo IV: El hombre-médico. Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

Por otra parte el único animal, como tal, que dibujó Juan de Santa Cruz, fue un gato o puma que expulsa granizo por la boca, en el lado izquierdo. Éste es un animal que posee la cualidad, al igual que la *amaru*, de poder trasladarse por las tres regiones del cosmos, aunque son percibidos como animales inframundanos. El felino, o *qhoa* como lo llamaría Federico Kauffman, sale por las bocas de la Madre Tierra, en forma de granizo (Kauffman, Federico, tomo VI; 897). Es el señor de las montañas, el *alter ego* de lo salvaje, se precipita por los aires con sus poderes sobrenaturales. Su morada, que se ubica en la montaña, le permite obtener los poderes que posee en su vientre ésta, además de los poderes de clarividencia de las fuerzas nocturnas. El precioso felino está íntimamente ligado a *Quilla*, la gran tejedora. Esta relación, curiosamente, nos ha llevado a interpretar al arco iris como una gran pieza de colores que se teje gracias a los poderes inframundanos. La idea nos surgió con la lectura del trabajo de campo realizado por Ana de la Torre (De la Torre, Ana; 1994). En la comunidad de Cajamarca éste es percibido como una pieza textil, motivo por el cual posee franjas de colores (De la Torre, Ana; 1994:62). En cierta medida parece que el arco iris demarca de manera bipolar el camino hacia el inframundo, y es, además, acceso o puente para los hombres-médico.

En la actualidad se piensa que el arco iris lo levanta el *Shapi* desde los manantiales, boca por la cual la *Pachamama* expulsa su fertilidad (De la Torre, Ana; 1994:63). Todas las formas de agua emergen o son paridas por las colinas, por los manantiales, por los caminos que surgen del inframundo, consecuentemente están relacionados con el *hurin pacha*. Pero, además, el arco iris es un elemento que surge gracias a la ayuda del sol, es una forma de manifestación tanto del inframundo como del mundo celestial. Posee cualidades de las regiones cósmicas, sus colores, su relación con los fenómenos atmosféricos, pero, al igual, es una deidad vinculada con el inframundo: "... es percibido como una señal de que la entidad *Shapi* está intentando tomar, conquistar el cielo, pertenencia absoluta de la entidad *Amito*" (De la Torre, Ana; 1994). La única fiesta que se vincula a *Shapi* es la del carnaval, que consiste en percibir el mundo al revés, las normas sociales son olvidadas. En el texto de *Huarochirí* se escribió que había una fiesta a *Chaupiñamca*, deidad inframundana, cinco días después de las celebraciones realizadas a *Pariacaca* (Ávila, Francisco de; 1975:63). Si bien *Supay* es

percibido como el señor del *hurin pacha*, del mundo de abajo, la característica principal que hemos obtenido de las informaciones realizadas por los antropólogos es su identificación por los rasgos coloridos que posee. Se le representa junto al arco iris, a un felino y a manantiales. De igual modo, en la mayoría de las festividades que se hacen en honor de la fertilidad, de los poderes que alberga la matriz de la tierra, las vestimentas utilizadas son multicolores, "... me llevó un gringo a su palacio de cortina de mil colores y me ha conducido por un camino subterráneo"...,"... en la profundidad [de la laguna]tiene un palacio de cortinas multicolores...un túnel subterráneo que llega hasta la cueva" (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:18 y 28)

En general las plantas tintóreas se adscriben *Supay*, al inframundo; y también aquellas que curan los salpullidos ocasionados por el arco iris. Los suelos se clasifican basándose en su fertilidad, y el indicador principal es el color que estos poseen. En la colonia este criterio lo había anotado Francisco López de Gomara, que observó lo siguiente: "hay sierras de colores, como Parmionga, Guarimei; unas coloradas, otras negras, de que sin otra mezcla hacen tinta, otras amarillas, verdes, moradas, azules...cerros de colores..." (López de Gomara, Francisco; 1999:279). Las piedras, de igual forma, se dividen siguiendo el criterio del color, y este criterio se localiza en los textos coloniales como una habilidad de los chamanes.

En conclusión podemos decir que la indagación de los aspectos del arco iris, su relación con los diferentes planos del universo, y con las formas primigenias del pensamiento mítico centro andino, amplían el concepto que se tenía hasta el momento de esta entidad sagrada. El arco iris, en la zona centro andina, se vinculaba a la serpiente bicéfala, al felino, a determinados agentes atmosféricos, etc. Y representaba, además, la capacidad sobrenatural que dichos animales albergan en los diferentes planos del cosmos. Por lo tanto, lo podemos asociar a la curación, a la enfermedad, a la fertilidad, la fecundidad, a los animales celestiales e inframundanos.

A través de los textos se puede apreciar que hay un predominio de colores fríos relacionados con el señor del *hurin pacha*, y un predominio de los cálidos asociados a los terrenos celestes. Opinamos que los colores están íntimamente relacionados con los rumbos del cosmos, y con la sustancia-potencia que los caracteriza. La unión de éstos, o la mezcla de éstos, se

percibió como un movimiento del cosmos, o de las fuerzas que hacen germinar la vida. Así, el arco iris se gesta en el inframundo, como una tela que realiza *Quilla*, y es levantado contra las fuerzas celestiales, por un espíritu del inframundo, relacionado, en este caso, con el mundo de la oscuridad, del agua, etc. El surgimiento de esta hierofanía multicolor, que tanto temor ocasionaba, se presentaba de forma no temporal, sin un aviso o una presentación anterior, que hace de esta expresión natural un acontecimiento quimérico. Su atemporalidad lo relaciona con las fuerzas del desorden, del desequilibrio. Su manifestación, cargada de poderosas fuerzas fue percibida como una manifestación de las potencias, en otros casos, celestes. El arco iris se observaba, por lo tanto, como una hierofanía de los dos poderes que regían el universo. Probablemente, la manifestación de los rumbos del cosmos en la deidad multicolor fue una de las creaciones que el principio organizador realizó, al derrotar las fuerzas del caos y de la oscuridad. Al igual, concebimos que los fenómenos meteorológicos, y demás manifestaciones naturales, fueron percibidas como repeticiones de este acto de creación divina. Posiblemente, los colores fueron uno de los instrumentos cardinales del Ordenador, en su clasificación y ordenación del mundo; lamentablemente escasos son los datos que nos ayuden a verificar de forma consistente esta perspectiva. Podemos apreciar cierto predominio de colores relacionados con la bipolaridad *hanan-hurin*. Se diferencian los colores fértiles de los colores estériles; los colores masculinos de los colores femeninos, las diferentes poblaciones, las diferentes vestimentas, etc. Y todos los colores se unen en un momento no-determinado, en una región determinada de la geografía, para formar el arco iris.

Por otro lado, la característica benefactora del arco iris se expresó en su estrecha relación con la fertilidad y con la lluvia (Kauffman, Federico, Tomo; 2002:894 y sig.). Como entidad sobrenatural que poseía potencia celeste, cubría la bóveda espacial de colores que notificaban la caída del fluido vital. Además, su conglomeración de poderes, de los diferentes rumbos del cosmos, le otorgaba, de igual modo, una gran potencialidad.

Hemos observado, a través de los textos, que el arco iris puede ser entendido, básicamente, como un eje que comunica las relaciones de la tierra con el cielo. El fenómeno multicolor se forma cuando brotan todas las sustancias, representadas por sus respectivos colores, del inframundo hacia el

cielo inmediato, o viceversa, realmente es un dato que no sabemos con exactitud. Comprendemos que es un agente frío y cálido, inframundano y celeste, por lo tanto, es un mediador de los planos del cosmos. Un agente extraordinario que se percibe como una señal anunciadora. El arco iris, al surgir por las fauces de la tierra establece, en ese momento, un centro del universo, un lugar sagrado, que comunica los planos del cosmos. El lugar y el momento de surgimiento del fenómeno, por su gran potencialidad, fue percibido, por las comunidades andinas, como un suceso que podía dañar. Como toda manifestación sobrenatural, éste alberga en sí mismo una cualidad que la diferencia de otro fenómeno. En la mayoría de las informaciones, el fenómeno es observado como una manifestación de los poderes inframundanos, como un comunicado nefasto para la comunidad. Pero existen algunas noticias sobre ese otro aspecto que concibe la manifestación multicolor como un fenómeno extraordinario, bienhechor. Estas noticias se relacionan con el incanato y sus manifestaciones de poder centralizador. Pero su importancia se halla, principalmente, en que las poblaciones lo percibieron como fue un agente regulador de los ciclos hidrológicos; bajo un aspecto esencialmente bipolar.

II.4.4. Conclusiones sobre los rumbos del cosmos y sus posibles cualidades.

La geometría del universo es una abstracción de conceptos y simbología que se percibe de manera muy compleja, debido a los escasos datos de los que disponemos. Caracterizar las entidades que se presuponen sagradas, y delimitadas a segmentos, es un medio de asociación, comprensión y dinámica cultural y social, pero no lo comprendemos como una manera de socializar el espacio a modo de control y comprensión; como otros autores (Moore, H.; 1996; García, 1976; Vacas Mora, V.; 2007). Los espacios no visibles, los estados alterados de la conciencia y un sin fin de métodos no aplicables a la sociabilidad presentan el universo de una manera rigurosamente estudiada. Así, la cartografía del universo, el mapa conceptual que pretendemos elaborar, pertenece, en cierta medida, a formas de pensar y determinar el entorno ajenas a nosotros. Posiblemente todas estas tentativas de entender, escudriñar o formar ambiciosas hipótesis se alejen de la percepción que el hombre andino pudo haber tenido.

Los colores poseen unas características determinantes. Así, existen colores cálidos y colores fríos. Por ejemplo, los colores rojo y naranja son colores relacionados con el fuego; el amarillo y blanco con el aire; el verde con el agua; el negro y el marrón con la tierra; el azul con el espacio (Chevalier, J., y Gheerbrant, A.; 2003:317). Pero la gran diferencia es su ubicación cultural y regional. Cada comunidad posee su propio patrón de conocimiento. En una región el arco iris, por ejemplo, posee tres colores, en otras cuatro, seis, etc.

Las cualidades del universo, caracterizadas por los colores, son manifestaciones que se repiten en multitud de cosmovisiones de América. Por ejemplo, en la cosmovisión maya el color rojo está asociado con el este; el blanco al norte; el negro al oeste; el amarillo al sur; y el centro con el color verde, con la Ceiba. Para los mexicas el norte se asocia al color negro; el oeste, al color amarillo; el sur, al color azul; y el este, al color rojo. Además, los cuatro colores desprenden sustancia; y poseen características masculinas y femeninas²⁴⁵. Asociados a los cuatro rumbos cardinales los Kogi, señala R.

²⁴⁵ Espinosa Pineda, Gabriel, Curso: *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, impartido en la Sede de Salamanca, España, año 2002

Dolmatoff, poseen una larga lista de conceptos, personajes míticos, animales, plantas, colores y actitudes. Los colores se distribuyen de la siguiente manera: el Norte está asociado al azul, el Sur al rojo, el Este al blanco y el Oeste al negro (Reichel Dolmatoff, Gerardo; 1992:583). Esta percepción, además de otros ejemplos ilustrativos de regiones Suramericanas, nos hizo preguntarnos sobre la posibilidad de hallar un modo similar de percibir el cosmos en la región andina, en la época prehispánica.

El investigador Tom Zuidema comprende que no se conocen asociaciones de dioses y colores a direcciones del universo, en el área centro andina (Zuidema, Tom; 1997:251). Por el contrario, entendemos que estas percepciones sustanciales sí existieron, pero éstas se hallan “escondidas” en la información, causa por la que han pasado inadvertidas hasta el momento; además de olvidadas. Por ejemplo, Bernabé Cobo observó que los colores de las ofrendas estaban relacionados con los tiempos en los cuales se efectuaban éstas. El cronista observó el siguiente dato sobre las ofrendas: “...ofrecíanle conchas de todos los colores, conforme a los tiempos...” (Cobo, Bernabé; 1956:175). Al igual en el periodo de luto, espacio-tiempo invadido por fuerzas inframundanas, se usaban prendas negras, y no se encendía el fuego en la casa del difunto (Cobo, Bernabé; 1956:274). Posiblemente, los espacios, el tiempo segmentado en el universo es invadido de sustancia-potencia; caracterizadas por los colores. Si advertimos que el cosmos se concebía segmentado, habitado por diferentes númenes, y caracterizado; los colores podrían haber estado unidos a los rumbos, al espacio-tiempo.

Posiblemente una de las citas más antiguas que poseemos sobre los colores, su ubicación, y la segmentación del universo, se halla en el texto de *Huarochirí*. El texto narra que desde un cerro *Pariacaca Cuniraya Viracocha* hizo caer lluvia de “... granizo roja y amarilla...” y huevos de nieve, lo que arrasó con los hombres (Figura 26) (Ávila, Francisco de; 1975:45). En párrafos posteriores el autor añade lo siguiente: “...como Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia, amarilla y roja, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos, pero, desde el amanecer hasta la tarde, Huallallo Carhuincho permaneció vivo, como fuego

inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo” (Ávila, Francisco de; 1975:53). Los poderes del cielo, las potencias que alberga el *hanan pacha*, se manifiestan en forma de lluvia, roja-amarilla, contra los poderes de la tierra, que se manifiestan en forma de fuego. Se aprecian las dos energías principales, que dominan el cosmos, en lucha. El hecho de que estas dos formas etéreas se desorbiten es la formación de catástrofes, que terminan con unos periodos temporales y comienzan con otros; con la supremacía del fluido celestial frente al terreno. Todos estos periodos están caracterizados en los textos por tonalidades, principalmente, bajo el binomio oscuridad-luz.

Hemos advertido que las conchas ofrecidas en los rituales mantenían un criterio clasificatorio, basado en su color, que respondía a su destino como ofrenda (Cobo, Bernabé; 1956:175). Saber exactamente cómo fueron utilizadas estas conchas sería muy interesante, pero lamentablemente desconocemos tal información.

Si concebimos que el Ordenador fuera uní-genésico, pero en su ser formaba las cinco regiones del cosmos, como detallan los textos²⁴⁶, nos hemos preguntado si existía la posibilidad, al igual que con el resto de lo creado, de concebir estos cinco rumbos junto a cinco jaguares, u otras entidades sagradas, portadoras de sustancia-potencia ubicadas en estas regiones. De esta manera, los colores se podrían haber percibido como una forma más de clasificación y ordenación del mundo, realizada por el Ordenador. Pero no los hallamos de una manera clara y precisa.

Las crónicas narran que se usaban, para asperjar sobre las *huacas*, *Huaticuna*, polvos rojos de las minas de *Huancavelica* llamados *Paria*; azules llamados *Binzos*; polvos verdes, llamados *llacsa*; y polvos de color amarillo llamados *Canvamuqui* (Arriga, Pablo José; 1968:211). Pero, si bien estos colores son mencionados, no se expresa para qué deidad u ocasión fueron utilizados. Sólo nos vemos capacitados para afirmar que se manipulaba una distinción del color, aunque no sabemos cuál era la base de su procedimiento. Podemos intuir, teniendo en cuenta los datos recopilados para la presente investigación, que con cierto predominio aparece el color rojo, el amarillo, y el azul vinculados a los sacrificios en honor a las regiones celestes; y con cierto

²⁴⁶ Ávila, Francisco de; 1975:53 y sig.

predomino aparecen las tonalidades oscuras, el negro o morado, vinculados a las regiones intra-terrenas. Pero sería un dato de gran valor saber concretamente para qué se utilizaban, qué polvos se soplaban en los diferentes rituales que se realizaban; pues nos suministraría un apoyo más para trazar un panorama mayor sobre la sustancia que se percibía en éstos; y sobre los planos del cosmos. Si bien, deducimos que estos sacrificios participaban de un complicado sistema de valores que desconocemos. Por ejemplo, el fuego que se realizaba en Cuzco, junto al templo del sol, se encendía con "... cierto género de leña olorosa y muy labrada y pintada" (Cobo, Bernabé; 1956:204). Juzgamos, a través de los datos de Bernabé Cobo, que el fuego celeste, el fuego sagrado que cuidaban las *acllas*, era encendido con una leña que respondía a una serie de prescripciones que atendían a su olor y color. Pero nos preguntamos si estas prescripciones se mantenían en todos los fuegos realizados para quemar las ofrendas, o bien, sólo en determinados sacrificios.

De la información recopilada sobre el *llauto* podemos deducir que el inca portaba un *llauto* multicolor, el hijo amarillo y en el luto se portaba uno negro. Es significativo que los colores del inca, el multicolor y el amarillo, se relacionen con el *hanan pacha* y el *llauto* portado en un espacio-tiempo dominado por las potencias inframundanas fuese negro. Se podría afirmar que el color exponía, en el *llauto*, el estatus social del que lo portaba, y el periodo en el cual lo portaba. Eleonora Mulvany, además, propone una relación entre los tocados de flores y los colores, cuyas características determinaban, a través del colorido, rasgos de la personalidad del individuo, como son: la medida, destreza, moderación, cordura.

Algunos de los datos analizados exponen que los colores poseían cierta sustancia, o cualidad, que era deseada haciendo uso de estos mediante tocados de flores, ofrendas, o tejidos, como elemento profiláctico. Se aprecia una cierta relación entre el color y las cualidades relacionadas, concebimos, estrechamente con los conceptos de guerra, suerte, protección; con cualidades designadas a las deidades celestes, al concepto de *hanan*, o a deidades intraterrenas, vinculadas al concepto de *hurin*. Como muestran los datos de la colonia, y los trabajos de campo actuales, los colores también se usaban para realizar actos relacionados con el mal. Es decir, pensamos que existían colores usados para ejercer ciertas influencias negativas hacia determinados seres.

La información obtenida, hasta el momento, nos hace pensar que el color rojo (Figura 27), y posiblemente el azul y el amarillo, fue el color por excelencia del Inca, del concepto *hanan*; reacuérdese el dato encontrado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid que denominaba al rojo como “rojo inca” (Mss 2010.fol.54v.B.N.M). Hemos percibido que casi todos los datos de los que disponemos, y hemos analizado en párrafos anteriores, muestran cierto predominio de estos colores con las regiones celestes (Cobo, Bernabé; 1956:202, Murúa, Fray Martín de; 2001:418, Molina, Cristóbal; 1989:98 y sig; Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, septiembre 2006)

Estudiando y examinado las fuentes de las que disponemos se advierte cierto interés por los colores y su relación con el entorno. Hemos observado que las fiestas ofrecen aspectos característicos. Por ejemplo, las vestimentas utilizadas en las fiestas portaban un significado, al igual que los sacrificios realizados en éstas. En las crónicas advertimos que según la fiesta analizada, es decir según el periodo temporal que se celebraba, se ofrecía un determinado sacrificio (Murúa, Fray Martín de, 2001:417-418). Si entendemos que las regiones, o rumbos del cosmos, están estrechamente vinculadas con el tiempo, es decir con el espacio-tiempo del que aquellos son portadores, hallamos en las fiestas una información muy valiosa. Sugerimos que las celebraciones, y los colores utilizados en ellas, fueron asociadas predominantemente a la sustancia o cualidades que se concebía para dichas regiones, o dioses. Pero desconocemos los datos con exactitud.

Analizar estas fiestas podría ayudar a mostrar ciertos aspectos sobre los rumbos del cosmos y las sustancias que se opinaba regían en éstos durante el periodo prehispánico. Pero hemos mostrado un panorama muy limitado por la escasa información de la que disponemos. En *Huanacauri*, por ejemplo, *huaca* ancestral y *pacarina* de los incas, era venerada a través de un carnero blanco con una camiseta colorada. Éstos colores son, en cierta medida, portadores de esencia, así, por el momento, el rojo y el blanco se vinculan con la *panaca* real (Cobo, Bernabé; 1956:202, Murúa, Fray Martín de; 2001:418, Molina, Cristóbal; 1989:98 y sig.). Además, hemos podido observar que los cambios producidos a lo largo del ritual se otorgan a su vez a la persona que lo realiza. La transmutación del joven en adulto se expresa, en cierta medida, por cambios en la apariencia física incorporados por los colores que muestran las

vestiduras. Esta transmutación se manifestaba por la ausencia de negro en las nuevas vestiduras. Así, para la primera fase del ritual se observa una vestimenta oscura que denota, en cierta medida, un estado de transición, pues el joven, se inicia desde el estado de barbarie, de no-adulthood. Esta manifestación de lo bárbaro junto a un determinado color, o aspecto de la persona, no es nueva, pues la analizamos en el texto de Huamán Poma de Ayala. Por otro lado, cuando el joven se opina que ha pasado el ritual éste es cambiado de vestimenta, a partir de ese momento sus ropas muestran colores relacionados con el *Hanan pacha* y los ancestros. Éstos son, básicamente, el rojo, el blanco y el azul. Los colores advierten del estado de la persona, si es una persona joven, caótica e inexperta; o si es una persona ordenada, adulta, etc. Así, los colores se restringían a la persona y su evolución espacio-temporal; de manera similar a la evolución de la historia cósmica. Comprendemos que habría colores que los adultos podrían exteriorizar, y otros que no; al igual, habría colores reales, colores que para el resto de la población estarían prohibidos. Colores masculinos, y colores femeninos, como muestran las ropas que llevan las mujeres en la actualidad en determinadas zonas; colores de invierno y colores de verano (Figura 28).

Además, hemos observado que la *huaca* de *Huanacauri* se ubica en la región del *Collasuyu*, región que hemos catalogado como *Hurin-Hurin*. A su vez advertimos que esa región se vinculaba con el tiempo primigenio, como vimos, con los ancestros, y con el sur; pero sobretodo con las cualidades adscritas al *hurin pacha*. Teniendo en cuenta los parámetros propuestos con anterioridad, por los cuales concebíamos la división bipolar de la Creación, es decir el dominio bipolar del espacio blanco-negro, hemos creído oportuno asignar las tonalidades oscuras a esta región, destacadas en multitud de textos. Así, hemos percibido que durante la primera etapa del ritual, los actos desarrollados en *Huanacauri* se vinculan con las vestimentas de color negro. Si bien, para algunos actos, cuando se veneraba al Sol y a los ancestros, la camisa usada y las cintas eran rojas, o se ofrecía un carnero blanco con camisa roja. Se advierte la expresión del ritual por medio de los colores.

Los jóvenes han subido al cerro con colores oscuros, propios de las regiones inframundanas, colores que muestran la fertilidad en la tierra, y colores que aluden a la esencia del rumbo elegido. En cambio cuando suben al

cerro Anaguanque, ubicado en el *condesuyu* o *cutisuyu*, en el oeste, región de las aguas del mar y relacionada con la zona que hemos denominado *hanan-hurin*, los jóvenes visten con los colores que estamos designando a las dos regiones *hanan* del *Tahuantinsuyu*: rojo y blanco. Podemos afirmar que en las narraciones se advierte un interés por mostrar tanto la transmutación del individuo, como la ubicación territorial, expresadas mediante las tonalidades de las vestimentas.

Hemos hallado cierto predominio en los meses relacionados con *hurin*, con periodos dominados por las potencias inframundanas y con la fertilidad, con ofrendas de color oscuro. En cambio, el predominio de los meses relacionados con *hanan*, con periodos dominados por las potencias celestes, es con ofrendas de color claro. Por una parte, se hallaba el periodo *hanan*, del equinoccio de marzo al solsticio de junio, y del solsticio de junio al equinoccio de septiembre. Y, por otro lado, los meses regidos por *hurin*, del equinoccio de septiembre al solsticio de diciembre y del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo. Así, en el verano, por ejemplo, la estación en la que predominan las lluvias, caracterizado por la ausencia de *Inti*, es un periodo “femenino”. Por otra parte, la época de invierno es un periodo “masculino”, caracterizado por la presencia de *Inti*.

Pero un dato decisivo, que solidifica los cimientos de la presente tesis, lo hemos hallado en las Averiguaciones que Polo de Ondegardo realizó para el Concilio de Lima de 1584. Ondegardo, manifiesta la utilización del color, entre otras muchas cosas, como factor decisivo para el sacrificio; que involucraba un acto de conocimiento del propósito selecto, es decir, el color respondía al dominio al que se apelaba (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap. XIII, fol. 15. B.N.M)

Al igual, el color, durante los periodos regidos por las fuerzas inframundanas, en determinados casos, se usa como medio profiláctico. Estos colores, como nos explicó el médico tradicional Alberto Camaqui, reflejan y ahuyentan a los espíritus inframundanos (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia. 2006).

Concebimos la idea de que si los colores de las ofrendas conllevaban la información del espacio-tiempo al cual eran ofrecidos, éstos debían ser

conocidos por los chamanes²⁴⁷, o curanderos, para realizar con óptimo resultado sus rituales.

Con estos datos entendemos que los colores son de origen sagrado, y que su manifestación está cargada de poder transformador.

Se aprecia que en estas curaciones el color es de suma importancia, porque repercute en la composición, es comunicador de cierta información que se halla intrínseca. Los rituales, como forma de comunicación, tienen que disponer sus ofrendas bajo una rígida y estudiada composición, que repercute en la acción que se pretende hacer llegar. Las ofrendas tienen un destinatario que es necesario reconocer para hacerle llegar sus necesidades o reclamos.

Cuando realizamos el trabajo de campo, en la región quechua de Potosí, preguntábamos sobre las propiedades de los colores; principalmente nos interesaba saber el papel de los colores en la enfermedad. De inmediato todos nuestros informantes nos hablaban de las plantas. Entendimos que las plantas son portadoras de los colores, y que la distinción que poseemos nosotros sobre el color y la planta, no era la más acertada para indagar sobre las sustancias de los colores. Se concibe que la planta sea la portadora de la sustancia del color que posee, así, a través de los tintes, la sustancia-potencia de la planta se transmite al objeto elaborado. En nuestros días se opina que los colores provienen de las plantas, y éstas, todas, pueden curar, ayudan al médico a disponer la curación auxiliados por la sustancia del color elegido. Además, se piensa que el color cura, que posee sustancia-potencia. La utilización de los las ofrendas de colores, para la cura, además de su ubicación en la mesa, dividida por regiones, es un acto antiguo e involuntario, sale cotidianamente. Esta característica implica que su estudio es dificultoso, porque no se comprende el concepto de color asociado a una segmentación del entorno (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

El color, enferma o ayuda, protege y ahuyenta a los espíritus malos. De esta manera, concebimos que existan colores que de alguna manera

²⁴⁷ Los navajo atribuyen que la práctica de los diseños realizados con tierras de diferentes colores, empleadas en la medicina mágica, les fue revelada por las divinidades subterráneas. El viento reveló al hijo de la primera pareja de navajo, llamado Polen, que el uso de tierras simbólicas servía para proteger a la figuras en ellas representadas por medio de genios y plantas mágicas (Pardal, Ramón; 1998:84).

contribuyen a la curación, que ahuyentan a los espíritus malos, y otros colores que no ahuyentan, dejando al paciente expuesto a la enfermedad.

Los colores, al ser portadores de sustancias, se perciben con un uso restringido, así, el uso de objetos, seres, o tejidos que portan colores sagrados sólo fueron utilizados en rituales, vedados a los actos de la vida común. Por lo general uno de los colores más restringidos en la vida común es el morado; que asociamos al inframundo. Por ejemplo, Xosé Mariño ha observado que para la tierra cultivada, y no cultivada, se ofrece maíz blanco en la comunidad de Chaquilla, y morado para el rayo. El autor advierte que este tipo de maíz no se utiliza para la alimentación, pues sólo es utilizado en determinados rituales, junto con sal (Mariño, Xosé; 1989:93).

Teniendo en cuenta que la *missa*, sobre las bases propuestas por el investigador de F. Ochoa, podría entenderse como la realización de un microcosmos, podemos entender que hay dos colores predominantes. Un color claro, que probablemente se vinculase con el norte, y un color oscuro, que probablemente se vinculase con el sur. Estos tejidos, al igual que los vocablos que facilita el diccionario de Fray Diego González Holguín sobre *missa* y *alqa* (González Holguín, Fray Diego; 2007: 45 y 166), podrían hacer referencia a la división primaria del espacio; a la diferencia entre luz-oscuridad que se ocasionó en el cosmos tras la creación. Esta percepción denota una gran ritualidad, y es por este motivo por el cual, entendemos que estos tejidos sólo se usan para los rituales. Además, la *missa* representa un microcosmos, un espacio sagrado que responde a una serie de movimientos que el oficiante opina correctos para el objetivo marcado, pues cada problema reclama un ritual diferente, que concebimos potenciado por el color. Éste proporciona sustancia que caracteriza la mesa con unos determinados caracteres, requeridos por el propósito del ritual. Esta percepción dual del espacio-tiempo, que percibimos podría haber sido mucho más compleja, ha sido observada, al igual, por la investigadora Verónica Cereceda que comprende que la imagen de *allqa* ha sido un código que ha funcionado por siglos. El código posibilita la expresión de ideas de disyunción o contrariedad, dependiendo del contexto (Cereceda, Verónica; 1990: 69)

El diseño de los tejidos, advierte el investigador F. Kauffman, “tenían como función básica expresar símbolos de contenido mágico” (Kauffman,

Federico; 2002, tomo VI: 876). La función “mágica” de los tejidos se ha observado desde un punto de vista meramente iconográfico. Pero hemos apreciado, además, que existe un contenido “mágico” que es mucho más complejo que un sistema de combinación de imágenes alegóricas. El tejido en sí es un producto del inframundo, la gran tejedora, *Quilla*, realiza esta función, desde la creación y ordenamiento del Hacedor, en sus aposentos inframundanos; mientras el Sol calienta el plano terrestre. El telar realiza un movimiento que asemeja el movimiento de los astros, además, los colores, cargados de sustancia, se plasman en el tejido elaborado por el movimiento que se generó en los tiempos primigenios. Así, los tejidos son formas sagradas, son la manifestación de lo divino. Posiblemente, los tejidos *missa*, además, aludían a la hierofanía Sol-Luna.

Las ofrendas de la “mesa” se decoran según la región. En Chucuito, observó la investigadora Ana M^a Mariscotti, el papel dorado hace alusión a la derecha, mientras que el papel plateado se relaciona con la izquierda (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 104). Estos colores se relacionan respectivamente con el Sol y con la Luna desde el periodo prehispánico, como indicamos. Podríamos entender que el tejido, en última instancia, hacía alusión a la relación del Sol y la Luna, pues los dos se relacionan con la elaboración de éste; con el establecimiento de la ordenación presente. .

Por ejemplo, como ha indicado la investigadora Teresa Gisbert, en las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo se prohibieron las imágenes paganas y las figuras que tuviesen que ver con la imaginería indígena, pues se intuía cierto paganismo (Gisbert, Teresa; 2006: 146). Anne Paul observó que las ropas que aparecen en las tumbas de Paracas, como hemos indicado, aportaban información sobre el oficio de la persona que era enterrada, su ubicación en la comunidad (Figura 29) (Paul, Anne; 1993:270). Se podría concebir que el color, la vestimenta, los símbolos utilizados en ésta, y el entorno hubiesen sido una fuente de información primaria.

El textil se percibe, en las fuentes coloniales, como una tela que aportaba información vital sobre el propósito para el cual era realizado. Es decir, si la tela se utiliza para curar, para realizar una *missa* andina, como hemos visto, la tela representa un microcosmos que debe definir una serie de cualidades para las que se usa; mostradas éstas a través de los objetos

utilizados y de los colores. Por otro lado, si la tela se utilizaba para un fardo funerario, su color y su simbología “hablarían” de las cualidades del difunto. Al igual, las telas de los difuntos presentan al mismo en su nueva disposición geográfica: el inframundo. Los colores comunicaban, a través del textil, la información que era requerida, un entierro, ropa de viuda, objeto apotropaico, si era una mujer, o un hombre, un joven o un adulto, etc.

Algunos de los datos analizados nos hacen pensar que los colores oscuros, por ejemplo, negro, marrón, están relacionados con el inframundo, con la fertilidad y con el grado de humedad de agua que estos contienen; por otro lado, los suelos claros, amarillo, blanco, están relacionados con la sequía, no son fértiles porque carecen de agua, y “las plantas no los quieren”. La clasificación responde, además, a la metodología anunciada en el análisis sobre la segmentación del universo. Es decir, existen animales que pertenecen a *Supay*, los rebaños silvestres; por el contrario a los rebaños domesticados. Existen animales, plantas, tierra, agua, etc. que se opina se percibían bajo esta división de conceptos abstractos y empíricos. Por ejemplo, Fray Martín de Murúa observó que al sacrificio consagrado a las *huacas* se ofrecían animales domesticados, no silvestres (Murúa, Fray Martín de; 2001:408). Animales que hubiesen criado y domesticado; que poseyesen unas determinadas cualidades vinculadas con el destino que se requería, es decir, las potencias de *hanan*. Entendemos que los poderes celestiales, a los cuales iban estos sacrificios, respondían al sacrificio de animales que el Ordenador había clasificado. Las potencias ubicadas en *hanan* se alimentaban del alma de animales no inframundanos. De esta manera se deduce, además, la diferencia que había en los sacrificios de la colonia, en los cuales para los españoles se sacrificaba sebo de cerdo, y para los nativos sebo de llama. Esta diferencia ha sido pasada por alto, pero conlleva una complejidad ritual. Así, el sebo de cerdo era el alma de los españoles, mientras el sebo de llama era la de los nativos. Los sacrificios respondían a la ordenación primigenia. El Ordenador poseía sus rebaños, que eran los animales domesticados, y los poderes del inframundo, asociados a *Supay*, poseían sus rebaños que eran animales silvestres. El sacrificio del sebo, de parte de la composición anímica del animal respondía a la alimentación de la deidad. De esta manera los españoles se asociaban a los

rebaños de *Supay*, no domesticados, bárbaros, oscuros, etc. De igual forma, posiblemente, los colores se relacionaban con estos sacrificios.

Como hemos detallado, en las crónicas aparece información de los *quipu* teniendo en cuenta características como el color, su valor numérico y posicional. Éstos expresaban el tiempo y las características del espacio temporal que se elegía. Es decir, si era un año bueno o malo, si hacía frío o calor, muerte, enfermedades, si se refiere a un Inca bueno, o malo (Murúa, Fray Martín de; 2001:360). Parece ser que el carácter diferenciador se podía averiguar en los *quipu*, los elementos cuantificados y los cualitativos eran detectados y anotados. Opinamos, al respecto, que el color, soporte del pensamiento abstracto, poseyó un papel de suma importancia, además, en el *quipu* (Ver el análisis de la relación del *quipu* y los *ceques*)

Si bien hemos mostrado un pequeño panorama en el cual se advierte una tendencia que vincula los colores con sustancias intrínsecas, relacionadas, a su vez, a la geometría del universo, hemos hallado, además ciertas formas que fueron muy utilizadas durante el periodo inca, y que manifiestan una clara tendencia a la diferenciación por el color, que sería muy interesante conocer, pero, que por desgracia, desconocemos. En el texto de Huamán Poma de Ayala, por ejemplo, existe una pequeña alusión a la figura del *quilca camayoc*, que era el encargado de la iconografía “estos dichos secretarios tenían quipus de colores teñidos...” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 362). Comprendemos que obtener mayor información sobre el funcionario encargado de los *quipu* de colores, ayudaría para ampliar el conocimiento que posemos sobre los colores en la época del incanato. Podríamos saber el contenido en las formas artísticas visuales, pues el significado de una obra de arte se expresa, a menudo, por objetos o figuras que el artista incorpora, y muchos de éstos tienen un significado específico.

De igual forma hubo una flor amarilla que fue muy apreciada, que Poma de Ayala menciona, y que tenía encargados para su recogida (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:183 y 184). Saber su significado expresaría, además, ciertas formas de la cosmovisión.

Para adorar las *huacas* Fray Juan San Pedro observó que se hacían unos “...cestos de muchos colores para las huacas principales, donde se introducían la huaca vestida. ...” (San Pedro, Fray Juan; 1992:169)

Entendemos que conocer el patrón taxonómico por el cual se elegían los colores referidos a los cestos, además, de los colores elegidos para vestir a las *huacas* aportaría una valiosa información. Asimismo, entender de qué color eran los tejidos utilizados como alteres, y si éstos poseían alguna función mágica, añadiría más información al estudio.

Federico Kauffman examinó un lugar llamado *Chuncu*. Éste fue un lugar con cámaras subterráneas donde se han hallado multitud de placas con pinturas. Están pintadas post-cocción, en una de sus superficies, con caracteres curvos, rectos, antropomorfos, figuras abstractas, etc. Federico Kauffman observa que se realizaron con fragmentos de grandes cántaros. Opina que son del periodo pre-inca, posteriores a *Tiahuanacu-Huari*; una expresión regional de Arequipa (Kauffman, Federico; 2002, tomo III: 503). No se sabe muy bien a qué hacen alusión dichas piedras pintadas. En las crónicas hay referencias a ciertas prácticas rituales en las cuales se utilizaban piedras pintadas como ofrendas; ésta podría ser una interpretación. Pero por igual desconocemos la función del color utilizado en las piedras destinadas a los rituales.

Fray Martín de Murúa hace alusión a las “minas de colores con que hacían sus pinturas” (Murúa, Fray Martín de; 2001:357). Saber cuáles eran los colores mas utilizados, porqué y cómo se utilizaban, nos ayudaría muchísimo.

Francisco de Ávila escribió que “tenían en una casa del sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco la vida decada uno de los yngas y de las tierras que conquistando pintado por sus figuras en unas tablas, y que origen tuvieron...” (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.115.B.N.M). Analizar estas tablas nos mostraría una gran información sobre aspectos de la región centro andina.

Por ejemplo, en la región boliviana, sería muy interesante, igualmente, saber de qué color fueron las *Chullpas*, cuáles fueron los colores mas utilizados y si había alguno que no se utilizaba. En definitiva cuál era el criterio de clasificación. Por el momento, la investigadora Teresa Gisbert opina que las *Chullpas*, estaban blanqueadas y pintadas de colores, cuya simbología desconocemos. Predominan los colores rojo y blanco (Gisbert, Teresa; 2006: 60)

Saber la asignación de los colores según las regiones, durante el periodo pre-colonial, escapa el alcance de este trabajo, pues no hay información suficiente para esbozar un estudio completo. Además, es un conocimiento que nos aportaría información sobre los aspectos culturales de las primeras manifestaciones del Perú antiguo, pues los primeros textiles aparecen en Huaca Prieta. Por ejemplo, hemos visto que la ropa posee aspectos apotropaicos para el que la porta, los colores oscuros reflejan y asustan a los espíritus malos. De igual forma, en la ropa se manifiesta parte de la sustancia de la persona que la porta, de esta manera en los rituales para la curación uno de los pasos más importantes, es dejar la ropa impregnada con la enfermedad en un cruce de caminos (Arriga, Pablo José; 1968: 206). Tanto en la vida como en la muerte la ropa, su color, benefician o perjudican a su portador. En nuestros días una de las regiones que ha guardado celosamente el mundo mítico y subterráneo en sus tejidos es Tarabuco (Figura 30)

Respecto a las tonalidades de las regiones aparecen indicios por los cuáles tendemos a pensar que sí existió un criterio taxonómico por el cual la sustancia era relacionada con una deidad. A su vez, esta deidad se relaciona con un espacio-tiempo sagrado. A simple vista conocer las ofrendas, y sus destinatarios sería el paso previo para entender dicho entramado conceptual, el problema es que carecemos de datos. Pero, existen ciertos perfiles que podemos exponer. Por ejemplo, *Pariacaca*, *Viracocha*, se vinculan al calor, a la región norte y a los colores rojo y amarillo.

En casi todos los textos analizados en los cuales se describía la relación de los objetos de hechicería, con sus colores, se confirma la importancia de la tierra amarilla, *anaipuiro*; que se ofrecía para la reproducción de las llamas y de las tierras. Estas ofrendas se debían renovar cada cierto tiempo, teniendo en cuenta el contrato de reciprocidad que existe entre la comunidad y la deidad o número solicitado. Entendiendo que todos los datos que hemos podido recopilar relacionan el amarillo y el rojo con los dominios del *hanan pacha*.

Como hemos apreciado, las fuerzas que rigen el cosmos, la fría y la cálida, en cierta medida invaden éste. Y como consecuencia existen colores que se relacionan con el fluido cálido, lo femenino, la oscuridad, y el *hurin pacha*. De esta manera, si comprendemos la enfermedad como un desequilibrio de los fluidos cálido-fríos, el tono rojo, color del inca, por ejemplo,

se utiliza, entendemos, porque es un tono cálido. El aquejado, cuando está enfermo del ánimo, se enfría, por lo que se utilizaran colores que restituyan, por la composición de contrarios, los fluidos²⁴⁸. Por otra parte, hemos advertido cierto predominio de tonos oscuros relacionados con el inframundo: morado, negro, marrón. En algunos casos se utilizan o bien para demostrar el estado de viudez; para transmitir maldiciones, enfermedades o para ver la calidad de la tierra, si es fértil o no.

Observamos cierto predominio entre los tonos cálidos y la salud, pues la ausencia del ánimo provoca el frío; y los colores oscuros y la enfermedad. Posiblemente, los colores cálidos se podrían haber entendido ubicados en el *hanan pacha* y los colores fríos en el *hurin pacha*²⁴⁹. Así, el color amarillo, rojo y blanco fueron colores relacionados con el *hanan pacha*. Por ejemplo, el *uncu* o *cahua harputha cachua* era una camiseta azul hasta las rodillas y de ahí hacia abajo roja, era propio de los incas, y Teresa Gisbert entiende que los colores rojo y azul podrían ser colores reales (Gisbert, Teresa; 2006: 62).

Con los datos que poseemos sólo nos vemos capaces de exponer ciertas tonalidades a dos zonas del espacio, el norte y el sur. Con las informaciones que tenemos hemos apreciado cierta vinculación entre el norte y el color rojo y el amarillo; mientras que el sur, de alguna manera se podría relacionar con el negro y el morado (Figuras 27). Pero, si bien se aprecia una tendencia en las crónicas en relacionar colores con fiestas, ofrendas, tejidos, etc., tenemos que tener en cuenta que el color depende, además, de:

- Si analizamos las informaciones halladas en los mitos, en este caso, el color mencionado suele ser el rojo y el amarillo, para las potencias que podíamos ubicar en el *hanan pacha*, como la divinidad *Pariacaca*.

- Si hablamos del Inca, en este caso, el color, indiscutiblemente es el rojo, el “rojo inca”.

²⁴⁸ Consultar subcapítulo IV.5: La enfermedad.

²⁴⁹ Por ejemplo, los mineros de Potosí, que viven en un constante desequilibrio, pues no saben cuando van a morir, para evitar enfermedades toman leche de burro negro, no de otro color, negro. Este color se asocia al inframundo, los mineros como bajan a las entrañas de la tierra, al *hurin pacha*, deben presentar, honrar, aquellas cualidades del lugar en el que trabajan, primero *challan* con *Supay*, con el Tío, y beben leche de burro negro, pues, se facultan con la potencia del mundo oscuro; y además, les sirve como medida profiláctica.

.- Las informaciones que tienen que ver con la familia real y determinados rituales de ésta, se relacionan con la combinación de dos colores: blanco con rojo.

.- Si analizamos la actualidad, el negro es el color del luto, pero en algunos casos es el blanco.

.- Si miramos la oposición blanco- negro, *hanan- hurin*, los datos varían entre la actualidad y la colonia. El blanco es un color en oposición al negro, según los textos de la colonia, pero como tonalidad clara, que nosotros entendíamos relacionada con las potencias ubicadas en el *hanan pacha*, hemos apreciado que se podría relacionar, además, con las potencias del *hurin pacha*; en algunos casos. De esta manera los colores se presentan sumamente complejos.

.- Si hablamos del arco iris, en la actualidad aparecen unos colores, pero en la colonia aparece una imagen diferente, en este caso, nos hemos fijado, que, posiblemente, el arco iris se relacione con colores cálidos, de fuego, pertenecientes a las potencias del *hanan pacha*, y colores fríos, del *hurin pacha*: como el negro. Pero, no podemos dar datos concretos. El rojo y el amarillo son colores repetidos en el arco iris.

.- Las ofrendas, tejidos, etc., multicolores se relacionan tanto en la colonia como en la actualidad con el rayo, con las potencias del *hanan pacha*.

.- Entender los colores claros relacionados con el *hanan pacha* y los colores oscuros, fríos, con el *hurin pacha*, es incorrecto en numerosos análisis, de esta manera podemos decir que no es una afirmación del todo correcta. En muchos casos la distribución de los colores no responde a un patrón bipolar *hanan-hurin*. Por ejemplo, nos hemos fijado que el morado, que en la actualidad se relaciona con Supay, pero, no es mencionado en las fuentes coloniales; que hemos consultado. Si bien es un color oscuro, no podemos afirmar que durante la colonia se percibiese de forma similar.

.- Con los datos que tenemos podemos apreciar cierta tendencia entre algunos colores y las regiones cardinales, pero es una investigación que, aun, estamos lejos de realizar con óptimos resultados.

El espacio, entendido como una mixtura de sustancias-potencias de arriba y de abajo, cuyo denominación es el tiempo, se concebía como fases de

la madre naturaleza, en las cuales primaba una sustancia por encima de otra, una fuerza por encima de otra. Estas formas de la naturaleza imprimían en los actos de creación, por ejemplo en el nacimiento, una sustancia determinada, una serie de características vitales en la composición del individuo, en su vida y en su muerte. De esta manera, podemos advertir que los colores, en cierta medida, en algunos casos, siguen el mismo patrón clasificador desde tiempos prehispánicos, pues, los colores amarillo y rojo, por ejemplo, estaban asociados al *hanan pacha*, desde el texto recopilado por Francisco de Ávila; mientras que los tonos oscuros, como el negro, pertenecen al *hurin pacha*; en ciertos casos.

Al igual, el color se presenta adjunto a unos determinados códigos de comunicación que advierten sobre la cosa, animal, figura, tela, etc., que los porta. El color menciona, al relacionarse con cualidades intrínsecas a su ser, actitudes sobre sus filiaos: sin son fuertes, débiles, secos, etc. Estas muestras de un código antiguo y comprendido en algunas ocasiones, reacuérdese la diferencia hallada entre los colores oscuros y los colores claros, se presentan extremadamente complejas. Pues, si bien advertimos una gran diferencia entre los colores claros y oscuros bajo la denominación *allqa*, opinamos que este código, en cierta medida, pudo no ser el único, pero no lo sabemos.

En las fuentes históricas se aprecia un un sistema de clasificación y división de los espacios, determinado por el color de las ofrendas. Esta característica determina un interés por los tonos, que, probablemente, desprenda cierta información del periodo prehispánico. Existen un sin fin de incógnitas en las cuales se puede percibir que el color fue de gran importancia para determinación originaria de las poblaciones, unida a la geografía, pero no somos capaces de entender, por la escasez de datos, una conexión mas profunda. Si bien deducimos que los sacrificios, los periodos temporales, los tejidos, las ofrendas, etc. Participaban de un complicado sistema de valores que desconocemos, cuya base principal se apoyaba en el color de la ofrenda. La utilización del color se manifiesta, entre otras muchas cosas, como factor decisivo para el sacrificio; que involucraba un acto de conocimiento del propósito selecto, es decir, el color respondía al dominio al que se apelaba. Como conclusión concebimos que los colores, durante el periodo prehispánico, se nos presenten ubicados en las regiones, o en los objetos, por medio de una ordenación que podríamos calificar como cultural. Además, estas

clasificaciones se apoyan en una fuerte base empírica, como hemos señalado. Esta ordenación responde a una dimensión metafísica que dota al objeto, a la región o dirección geográfica elegida, de una característica más anímica que empírica. Percibimos, por lo tanto, dos formas de entender el cosmos, una material, cuyas características son las propias que la materia expone; y otra anímica que dota a las cosas, o seres, de unas cualidades intrínsecas y abstractas. Así, a cada región, o zona, se asocian ciertas cualidades que en parte son derivadas, apunta Ulrich Köhler, de la observación de la Naturaleza y en parte son el resultado de especulaciones místicas (Köhler, Ulrich; 1992:588).

En los textos hemos apreciado que, dentro de las tareas del Ordenador-Hacedor se hallaba la de otorgar un nombre y quizás un color a lo creado. Así, concebimos la posibilidad de comprender que el nombre, como el color asignado por la divinidad creadora, a la vez que nutre a los seres de una entidad interior y sagrada, les otorgaba potencias diferentes, o diferenciadores. Pero debemos mencionar que, si bien el color es un determinante, un código identificatorio, ésta cualidad va unida a otras muchas consideraciones: al espacio con el cual se vincula, al animal con el cual se vincula, la zona del tejido en el cual se presenta, etc. Luego el color se presenta como entidad diferenciadora, vinculada a otras cualidades, que constituyen un código complejo. Es decir, si el amarillo lo hemos relacionado de alguna manera con las regiones celestes, en ciertas ocasiones éste color puede ser un código que anuncia todo lo contrario a lo que suponemos. Así, el color no determina, sino que advierte, comunica una lectura dentro de un contexto, como lo atestiguan los rituales que se realizaban a la *huaca* de *Huaruchicu*, o el análisis que Verónica Cereceda realizó sobre el pájaro *allqamari* (Cereceda, Verónica; 1990).

CAPÍTULO III: EL HURIN PACHA O INFRAMUNDO ANDINO

Si bien es escaso el perfil que hallamos sobre la segmentación del universo andino, el *hurin pacha*, en especial, es uno de los tres planos verticales que menores investigaciones han estimulado, en cuanto al periodo prehispánico concierne. Por este motivo hemos decidido realizar un capítulo aparte.

El *hurin pacha* hace referencia al plano hallado bajo el *kay pacha*, pero, es preciso matizar cómo pudo haber sido este plano de una manera concisa, con mayor detenimiento. A través de las fuentes coloniales se han llegado a una serie de afirmaciones que dejan muchas lagunas. Por ejemplo, se entiende que el *hurin pacha* era el plano interior de la tierra, el que se situaba por debajo del *kay pacha*. Todas las crónicas, además, lo relacionan con *Supay*, con el demonio y la oscuridad. Pero, como mostraremos, se advierte mayor complejidad en la composición de este plano de la geometría vertical.

Teniendo en cuenta que el inframundo se nos presentaba como un plano “habitable”, comprendimos que para realizar un análisis riguroso del *hurin pacha*, entre las poblaciones prehispánicas, era necesario entender como sentían y entendían éstos la muerte. Por esta razón decidimos analizar, teniendo en cuenta las limitaciones que posee este estudio, los rasgos que existían sobre la muerte, pero no sólo consultando las fuentes coloniales sino, además, los trabajos de campo actuales.

El investigador Federico Kauffman observó que la cosmovisión andina concebía a los difuntos una segunda vida transcurrida de manera análoga a la llevada en el *kay pacha*, pero, en el inframundo y adaptada al *estatus* que el individuo había tenido en el plano terreno. Pero, la cuestión es dónde y cómo se imaginaba esta vida. ¿Existían formas análogas al plano terrestre, es decir, montañas, tierras, llanuras, valles, en el plano inframundano? Además, al igual que hicimos para la análisis del *hanan pacha*, nos gustaría saber si éste fue percibido, por las poblaciones prehispánicas, con una sola división o, si por el contrario, el *hurin pacha* estaba formado de varias subdivisiones. ¿Qué tipo de

vida o númenes poblaban la región?. Por el momento, éstas son interrogantes que no han sido solucionadas.

Hasta el momento el inframundo ha sido catalogado, en las fuentes coloniales, y en algunos trabajos actuales, como un lugar donde se ubicaba el “mal”. Pero opinamos que desde una perspectiva prehispánica es poco probable que se concibiese una idea como ésta, porque no se adapta a las concepciones prehispánicas que estamos analizando. Si bien éste fue un plano más del cosmos que alberga las fuerzas contrarias a las fuerzas ubicadas en el plano celeste; de igual manera alberga aspectos beneficiosos para la comunidad, además de la potencia germinativa. Al igual que el resto de las formas del cosmos andino, catalogar y limitar el *hurin pacha* se presenta de manera muy dificultosa. Ya que, si desarrollamos la descripción basada en las concepciones bueno-malo, las formas que se nos presentan no se acomodarían a ninguna de estas preposiciones, pues las potencias sagradas poseen intrínsecamente aspectos polimorfos y mutables que forman un complicado entramado esencial.

La cosmovisión andina prehispánica dotaba de potencias al cosmos, ubicadas en diferentes planos de éste, y no las identifica como “fuerza mala” o “fuerza buena”.

Concebimos la idea de que estas fuerzas son emanaciones contradictorias que de alguna manera se integran, pues, su forma genética emana del núcleo o germen primigenio, que como vimos era representado por un huevo. El *hurin pacha*, en esta composición fluida de las potencias cósmicas, fue la sustancia que antaño gobernó el plano terrestre bajo la oscuridad; tras ser vencida por los poderes celestes. Ésta se vio desplazada hacia otro plano del cosmos, el inferior (Condori & Gow; 1982:20-24, en Itier, César; 1997: 324). Pero esta propuesta es sólo una posibilidad interpretativa que se adapta a la narración, como vimos, de Huamán Poma de Ayala, que comprendía el cosmos andino bajo rotaciones temporales de sus planos.

A través de las informaciones de la época colonial hemos advertido la posibilidad de comprender el *hurin pacha* compuesto, no sólo de un bloque inframundano, sino de dos, por el momento. La percepción mono-nuclear, es debida, entre otras muchas cosas, a que el *hurin pacha* se identificó con el Infierno católico. Si bien hemos pensado que la asimilación, aparte de ser

realizada por los párrocos de indios para una mejor comprensión de la doctrina católica, fue estudiada así porque en el *hurin pacha* se ubica el caos, el desorden, frente a las fuerzas del orden y la luz. El *hurin pacha* no fue concebido como un habitáculo en el cual se albergaban las formas maléficas, sino las de la fertilidad, la riqueza y la muerte, o una parte del todo. En algún caso, debido a la potencialidad del inframundo, estas potencias podían dañar.

Con las informaciones que hemos analizado podemos afirmar que existió una percepción del *hurin pacha* bipartita, al menos. Por un lado se situaba un plano intra- terreno, lugar donde se ubica la fertilidad, el Sol, (como *punchao*), la Luna y los animales de la noche; atravesado este plano por un mar, como vimos al analizar la *Pachamama*. Es llamado en las crónicas *hurin pacha*. La primera sección de la que podemos hablar del territorio inframundano se entendía como un lugar de prosperidad; es más gracias a los trabajos de José María Arguedas sabemos que en él se sitúa un árbol con “golosinas” para los niños difuntos²⁵⁰. Teniendo en cuenta estos datos posiblemente los niños podrían haber realizado, en cierta medida, un “viaje” por el cual sólo accedían a la zona dónde se ubicaba el árbol, para después acceder al cielo.

Por otro lado, se hallaría el plano de la eterna oscuridad, donde se ubica el máximo exponente de la noche, la forma antagónica de la potencia celeste, la potencia germinativa: el *uku pacha*. Pero, realmente son dos vocablos que se confunden en las crónicas y posiblemente existiesen otro tipo de denominaciones que se han olvidado con el transcurso del tiempo y las campañas de evangelización.

El investigador Luis Enrique Cachiguango entiende dos regiones del inframundo, el *Uku-pacha*: “el mundo de abajo, dimensión en donde viven los espíritus de la naturaleza y los *Aya* o energías de la naturaleza”. Y el *Chaishuk-pacha*: el otro mundo, dimensión espiritual, o morada espiritual de nuestros mayores.²⁵¹

²⁵⁰ Esta percepción de la cosmovisión andina es muy parecida a la concepción mesoamericana, por la cual se concebía la idea de que existía un árbol con pechos para amamantar a ciertos niños difuntos.

²⁵¹ En Cachiguango Cachiguango, Luis Enrique. *¡ wantiay...! el ritual funerario andino de adultos en otavalo, ecuador. . chungará (arica)*. [online]. jul. 2001, vol.33, no.2 [citado 17 noviembre 2005], p.179-186. disponible en la world wide web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0717-

Nos hemos preguntado por las dimensiones que podría poseer el *hurin pacha*. Casi todas las crónicas que hemos consultado parecen coincidir sobre el tamaño del *hurin pacha*, y algunas formas halladas en él. Éste se relacionó con ciertos seres y objetos de pequeñas dimensiones. Si bien es un dato que a simple vista no tiene importancia, es una característica que apenas ha sido analizada. Por ejemplo, Pedro Pizarro escribió que durante el delirio de Huaina Capac: "...le entraron tres indios nunca vistos, muy pequeños como enanos, adonde él estaba y le dijeron: inga venimosle a llamar..." (Valdizán, Hermilio; 1915: 46). El texto relaciona el tamaño de los comunicadores con el inframundo, con la noticia de su muerte. De igual modo, se explicó, en el capítulo anterior, que uno de los sacrificios que mayor solemnidad e importancia tuvo durante el incanato fue el *capahucha*. Éste, entre otras muchas cosas, consistió en realizar ofrendas de pequeño tamaño para el inframundo: una pareja de niños, vajilla, etc. Bernabé Cobo escribió sobre los niños destinados al sacrificio la siguiente información: "... a los chiquitos que no tenían edad para comer, les daban sus madres el pecho, diciendo que no llegasen con hambre ni descontentos adonde estaba el Hacedor" (Cobo, Bernabé; 1956:201). De igual forma, hemos observado que en algunas tumbas aparecen miniaturas como ofrendas (Figura 20). En el diccionario de Jesús Lara se halla la siguiente definición *Umutu*, "enano" (Lara, Jesús; 1971:296). Hemos pensado, además, que algunos de los seres que habitaban el *hurin pacha* se pudieran haber percibido de pequeño tamaño.

Al igual que la pequeñez, tener alguna tara física, una joroba, etc., se entendía como un acto divino que poseía esa persona, es decir, ese individuo, en cierta medida, poseía mayor comunicación con las divinidades que le habían "elegido". Esta vinculación se utilizaba para comunicar a la persona "elegida" con los poderes del inframundo, éstos eran seres sagrados. En Huamachuco, por ejemplo, los agustinos, en el siglo XVI, observaron que para pedir lluvia se tenía un hechicero corcovado (San Pedro, Fray Juan; 1992: 182).

Algunos de los habitantes de la mina, inframundo, como veremos, también se perciben como seres pequeños: "El muqui es un enanito que vive

en las minas. Los mineros lo ven casi siempre, en los rincones oscuros de los socavones abandonados o junto a los pozos de agua. Es el dueño de las minas, que aparece en forma de un perro de color negro, otras veces en forma de un sapo” (Varillas Gallardo; 1965:22, citado en Salazar-Soler, Carmen; 1997:19).

El *hurin pacha*, al ser el lugar donde se ubicaba la germinación fue un lugar caracterizado por su fertilidad, con la abundancia. Pero se puede advertir, a través de las crónicas, por ejemplo, que el concepto de abundancia fue adaptándose durante la historia de Perú a la percepción que tenían las poblaciones del mundo intra-terreno.²⁵² Durante la colonia el concepto se transformó, las narraciones que se hallan describen un lugar rico, lugar en el cual se hallaban grandes palacios que albergaban inmensos tesoros y riquezas. Si bien es una idea que podría derivar del concepto que posee *supay* como dueño de los minerales preciosos, este se ve transformado y adaptado a las nuevas formas de entender la abundancia, aunque es necesario resaltar que el concepto *base* permanece inalterado. Las minas fueron uno de estos lugares de riqueza, lugares en los cuales hemos pensado que se podía obtener una buena información sobre el concepto de inframundo, ya que en la colonia fueron objeto de una gran explotación, aspecto que analizaremos.²⁵³

El inframundo se presenta en la cosmovisión ayoreo; de los Andes orientales; como un lugar similar al terreno, pero es un mundo invertido. Por ejemplo, los achuar, en Colombia, cuando se sumergen en los mundos intra-terrenos, durante los viajes que realiza el alma por la ingesta de alucinógenos o en sueños, se encuentran con seres que desarrollan, en el inframundo, una existencia muy parecida a la que llevan los seres de la superficie. Éstos son seres tutelares que velan por la prosperidad de la comunidad (Descola, Pilippe; 1987:108).

Para M^a Hocquenheim en el Mundo de los Muertos las direcciones se invierten, así, el sol nace por el oeste, como sol del inframundo, y la luna se

²⁵² De esta manera, cuando se realizaban las festividades en honor de *Supay*, principalmente, se le solicitaba prosperidad para la comunidad o alimentos, en nuestros días se le reclaman dinero, coches, casas, etc.

²⁵³ Para desarrollar mejor esta parte de la investigación mostraremos los apuntes y notas que obtuvimos cuando realizamos el trabajo de campo en las minas de Potosí, además de las ilustraciones que se adjuntan en el anexo.

pone por el este, como luna del inframundo. Por ejemplo, Augusto Urteaga entiende que el *hurin pacha* es el mundo al revés, cuando en el *kay pacha* es de noche, allí es de día (Urteaga Castro, Augusto; 2004:325). Makowski, señala Peter Kaulicke, advirtió que en el *hurin pacha* se proyectaba una imagen dual del mundo gobernada por opuestos-complementarios (Kaulicke, Peter; 2001:272) De esta manera, el oeste, se percibía como el lugar por donde entra el sol, cuando empieza una nueva vida en el inframundo; el este, por donde muere *Inti* y sale el difunto; y el norte sería la región que corresponde al sur en el plano terreno, y viceversa. Sostenemos la idea que, si bien las crónicas muestran pequeñas parcelas de información sobre los planos inframundanos, añadiríamos que éstas formas se perciben como un reflejo de la cotidianidad del mundo terrestre, de lo que se está gestando, y que más tarde renacerá en el plano terreno. Podría haber existido el concepto prehispánico por el cual se entendiese la posibilidad de que los rumbos, o regiones, existiesen en la cosmovisión andina, pero de manera inversa a la hallada en el plano terreno; al igual que la cosmovisión shuar, o la cosmovisión ayoreo.

Los cuerpos de agua se entendían conectados por el interior de la *Pachamama* a un gran lago, el cual debían cruzar los difuntos para llegar a la otra orilla. El mar, los lagos y lagunas fueron percibidos como grandes pasos por los cuales se podía acceder al otro mundo, al *hurin pacha*. O quizás, como parte del inframundo. Además, estos cuerpos de agua poseían una biosfera determinada, con sus habitantes y *modus vivendi* determinado. Podemos apreciar el inframundo como un lugar acuoso, habitado por divinidades antropomorfas. El agua era un fluido sagrado, y por lo tanto se veneraba con gran devoción. Representaban zonas de paso muy peligrosas, pues éstas producían un “encantamiento” que impulsaba a la persona “encantada” hacia su interior; en el cual se albergan seres terrestres hambrientos de *camac*. Por lo general, los seres inframundanos son relacionados con la sed, el hambre y el frío (Cobo, Bernabé, 1956:154; Murúa, Fray Martín de, 2001:403; Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 270; Ondegardo, Polo de; 1584. Cap.2º, manuscrito nº. B.N.M). Por ejemplo entre los aymaras actuales el *maqha pacha*, inframundo, es un espacio relacionado con el hambre, con la carencia.

El mar es el cielo del inframundo, los cuerpos de agua en general son los techos acuosos del *Hurin pacha*. El agua es inframundo, sube hacia el cielo

y se masculiniza. Además, las salidas de agua son lugares por los cuales se manifiesta la energía cósmica, el fluido vital, que emerge del interior del *hurin pacha*; representan un lugar de confluencia de fluidos y espacios. El investigador N. Wachtel advirtió que para los chipayas²⁵⁴ el inframundo se presenta de la siguiente manera:

“... los samiri de los animales que se cazan, salvajes, constituyen una especie aparte: son acuáticos y pertenecen a una región todavía más baja en el espacio, pues habitan en los remolinos (*mika'ya*) del lago Coipasa. El mayor de estos agujeros de agua es Korelani, compuesto en realidad de dos remolinos, invocados como Mallku uno, y como T'alla el otro. Sobre esta base se arma todo un imaginario geográfico: el lago Coipasa se interna en la tierra por los huecos del Korelakani y corre en forma de río salado hacia el oeste; pasa bajo la cordillera y desemboca “del otro lado”, en el lago de Isluga. Así, debajo del paisaje visible se oculta un mundo inquietante, a la vez sublacustre y subterráneo” (Wachtel, Nathan; 2001:178)

Estos lugares tienen la capacidad de atraer hacia los lagos a los individuos. Posiblemente esto se deba al insaciable apetito que posee el “vientre del mundo”. Las lagunas están íntimamente ligadas a los seres inframundanos. Existe la creencia de que éstas forman el cielo del Inframundo, y que son una apertura por la cual se puede acceder a las regiones inframundanas. En la actualidad existen numerosos relatos que describen cómo a través del centro del lago se accede a las regiones inframundanas, y viceversa. En 1974 C. Buitrón recopiló el siguiente texto:

“...el diablo (*aucacucha*) se encuentra acostado de espaldas, en el fondo del lago, con la cabeza hacia Camuendo y los pies en el muelle... sabiendo la posición exacta en que se encuentra acostado el diablo, se podría perfectamente pasar caminando desde Camuendo hasta el muelle, esto es, casi toda la longitud de la laguna...el peligro está en que se puede resbalar al caminar sobre el filo de la nariz, por ejemplo, y caer en uno de los ojos o en la boca, que son las entradas al infierno” (Buitron C., 1974:20, citado en Torres, C., William; 2000).

Las lagunas son zonas muy peligrosas para el viajero o caminante, y han dado lugar a mitos relacionados con los seres de las lagunas, normalmente mujeres jóvenes. Las personas, en las leyendas actuales, son encantadas por las lagunas, espíritus femeninos, que las introducen en medio del cuerpo de agua, túnel de acceso, lugar de comunicación, y les enseñan los palacios que

²⁵⁴ Región del Lago Titicaca

existen en las entrañas de los cuerpos de agua. Las apariciones son “en sus horas”, normalmente solían aparecerse en luna llena, periodo temporal relacionado con la enfermedad, con la fertilidad de la *Pachamama*, de los poderes inframundanos que buscan alimentos para nutrir su ser en germinación. Por ejemplo, en la actualidad se opina que el sonido de los ríos por la noche es el llanto de las almitas gritando (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006). En todos los pueblos se cuentan narraciones sobre las almas que por la noche están junto a los ríos.²⁵⁵ William de la Torre fue informado de que las estrellas juegan de noche con el *Shapi* y se bañaban en los manantiales. De igual forma todos los manantiales son hembras, por eso paren agua, y por eso están relacionados con los misterios intra- terrenos. Los manantiales son la puerta final de los conductos subterráneos que comunican con las profundidades de la tierra. Además, por estos conductos emergen los seres infra-terrestres, para tentar a los niños y a las doncellas, pues, como dice W. de la Torre, los niños poseen “alma de cántaro”, “les roban el ánimo o, en el peor de los casos si aceptan sus ofrecimientos, serán arrastrados a las profundidades de la tierra o al seno de las montañas” (De la Torre, William; 1994:163).

Con los mitos de los cerros²⁵⁶ ocurre algo similar, pero, en este caso el individuo es seducido por un joven, que le introduce en la montaña, *hurin pacha*, lugar donde existen multitud de palacios y riquezas. Las riquezas que la persona encantada ve, o se lleva, al ser sacadas del interior de la montaña se convierten en animales inframundanos, serpientes, y sapos. De esta manera se da a entender que *Supay* miente, engaña (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

En general podríamos afirmar que los lugares oscuros, las cuevas, las grietas, y demás formas que abrían camino entre los diferentes planos, eran

²⁵⁵ En la actualidad el susto ocasionado por el agua es una amenaza constante. La COPI, en unos cursos que realizó sobre la salud de la mujer, hizo unas ilustraciones para que las poblaciones entendiesen mejor las explicaciones. Por ejemplo, un trauma muy fuerte, que podía sufrir la mujer embarazada, se ha realizado mediante una ilustración que muestra un sapo, animal inframundano, y un río (Figura11). Esta simbología, el sapo y el agua, se halla desde las informaciones coloniales.

²⁵⁶ Cuando realizamos el trabajo de campo en la zona de Michoacán, México, casi todos nuestros encuestados nos informaron sobre multitud de narraciones que tenían un concepto similar: la montaña como albergadora de riquezas, tesoros, manadas de toros, etc. (Trabajo de campo, Michoacán, México, 2004).

lugares muy peligrosos. Por ejemplo, en el diccionario de Jesús Lara hemos hallado una información muy valiosa. La palabra *Chunkumallki* se traduce por “quebrada boscosa”, pero si analizamos las dos palabras que componen ésta, hallamos que *Chunku* hace mención a “corrillo, grupo de espectadores” y *mallki* se traduce como “difunto” (Lara, Jesús; 1971:88). Entonces la palabra hace alusión a una quebrada boscosa, es decir, oscura, pero que en esencia éstas se percibían como los lugares de reunión de los difuntos. De igual forma en las informaciones recopiladas por Fernando de Avendaño se halla que las cuevas, *machaes*, eran temidas por las poblaciones indígenas por que se concebía la idea de que en ellas se aparecían los espíritus de los difuntos y el demonio (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:56.B.N.M).

La cueva es la entrada al inframundo, acceso al vientre de la tierra, sitio propio de la fertilidad. Las cuevas, junto a las cimas de las montañas y los manantiales, son la casa de los espíritus terrestres. Tras analizar los mitos de origen se ha observado que las cuevas representaban los conductos por los cuales la Madre Tierra parió a los diferentes *ayllus*. En las cuevas, expone Poma de Ayala, dormían los hechiceros (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 244, 268). Éstas representaban, en cierta medida, las formas de asentamiento de los primeros pobladores de las regiones centro andinas. El edificio de *Akapana*, por ejemplo, situado en la ciudad de *Tiahunacu*, fue elevado sobre formas más antiguas, cuya primera fase se concibe como una vivienda-caverna (Figura 21) (Manzanilla, Linda; 1996: 39 y sig.). Con la tierra que se extraía se elevó la parte de la colina artificial. La investigadora Linda Manzanilla, quien excavó el edificio citado, ha desarrollado una idea sobre el inframundo, para el área mesoamericana, que nos ayuda en la presente investigación, ésta dice que: “la consagración de la ciudad comienza del hecho de haber sido erigida con material inframundano, a semejanza de la fábrica de seres nuevos con huesos de los antepasados, robados al mundo de los muertos” (Manzanilla, Linda; 1996:40). De esta manera se percibe la idea de que se construía un cuerpo sagrado.

Las cuevas eran la boca del inframundo, por ellas se entraba y por ellas se salía. Se creía que dentro de ellas se encontraban poderes sobrenaturales, y los chamanes solían dormir en ellas (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 244, 268), además, se las pedía agua, pues eran las entradas a los caminos

inframundanos, donde se albergaba la lluvia. Por ejemplo, en la crónica Agustina de 1560 se anotó que *Llaiguen* era un gran ídolo ubicado dentro de una cueva, en cuyo poder estaba el dominio de dispensar agua a la comunidad (San Pedro, Fray Juan; 1992:180).

Los datos apuntan a comprender que las entradas, o formas por las cuales se podía acceder a los terrenos inframundanos, eran lugares que albergaban una gran potencia. Esta potencia podía dañar a los seres que se acercaban a estos accidentes geográficos. Por ejemplo, en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí* un sapo que estaba en la casa del falso dios se escapó y fue a un manantial. Éste es un animal asociado a los poderes inframundanos y podía robar el ánimo y provocar la locura, "... y los que llegan allí o les haze desaparecer y perderse o se vuelven locos o mueren..." (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.124. B.N.M).

Por el momento, desconocemos muchos de los aspectos que regían en torno a la muerte y el viaje del difunto en el periodo precolonial. Si bien existen multitud de alusiones a las formas de enterramiento, a las diferentes ofrendas, a las vestimentas o los lugares de mayor devoción, no se ha llegado a realizar un trabajo que pase la barrera de los rasgos cuantitativos. Además de entender la muerte como una segunda vida, los estudios no han realizado un análisis que refleje cómo se entendió un viaje tan importante en la percepción de una cosmovisión. Hemos pensado que analizar las formas del viaje inframundano, a través de los textos coloniales y de las informaciones recogidas en el trabajo de campo que hemos realizado en Potosí, nos mostraría y ampliaría el panorama que poseemos hasta el momento. Queremos saber, además, cómo era el viaje inframundano, si existían itinerarios, caminos, si todos los difuntos lo realizaban, o si bien algunos difuntos albergaban otro destino y dónde se hallaba ese destino. Entendemos que, si bien son aspectos de la cosmovisión andina que fueron modificados por las campañas de adoctrinamiento, existe un trasfondo muy antiguo que nos sirve para comprender los aspectos de la muerte.

Teniendo en cuenta algunos de los datos analizados, la muerte se percibía, entre las comunidades prehispánicas, como un castigo de las deidades hacia el hombre por alguna falta. Se comprende, de igual forma, que existió un tiempo anterior al presente en el cual la muerte o bien no existía, o se

presentaba de otra manera. Por ejemplo, en un tiempo pasado se ideaba que las gentes no morían, definitivamente, sino que a los cinco días de su expiración, resucitaban (Ávila, Francisco de; 1975:15). Jesús de Lara incluye la palabra *wañuy*, “muerte”, relacionada con “eclipse”, “matador”, “abismo”, “sueño profundo”, y *wañuy*: “camino larguísimo”. Estas definiciones ofrecen un panorama completo y complejo de la muerte, ésta se asociaba a: la muerte de un astro, a los abismos, percepciones relacionadas con la oscuridad honda, el sueño profundo y el *camino larguísimo*.

Hemos elegido un interesante texto en el cual persiste la idea de que la muerte fue un castigo de las divinidades. El texto es una entrevista recopilada por Luis Enrique Cachiguango y dice lo siguiente:

"Dicen que en la antigüedad no había muerte y por esta causa, como la gente no moría, se llenó la tierra de tanta gente; tanto así que en esos tiempos no había donde vivir, ni donde sembrar por lo que la gente hasta sembró en las laderas más altas de los cerros. La gente de esos tiempos tenía dientes de marfil y por eso podían comer hasta las cosas más duras como la carne con sus huesos. Por falta de espacio para sembrar, buscaron piedras grandes y planas, pusieron tierra encima y hacían producir los granos. Vivía tanta gente que en estas tierras también las malas costumbres crecieron. Ante esto, Apunchik Achill Yaya pidió a las nubes que hicieran llover durante días y noches para que esta gente muriera, pero la gente seguía flotando junto a los troncos de los árboles sin morirse. Nuevamente Apunchik Achill Yaya pidió al Sol que mandara fuego a la tierra. Luego de llover agua llovió fuego, y esta vez sí, murió esta gente. Pero subiendo al cerro Imbabura y escondiéndose en una cueva lograron salvarse una pareja con su perro. Cuando terminó la lluvia de fuego la pareja pidió ayuda a Apunchik Achill Yaya porque tenían hambre, pero no fueron escuchados. Entonces la pareja decidió comerse al perro, y el animal dándose cuenta de su suerte, porque pensaba y hablaba igual que nosotros, aulló lastimosamente mirando al Hawa-pacha. Al oír esto Apunchik Achill Yaya se compadeció del perro e hizo caer una mazorca de maíz sobre la allpa-mama. Al ver esto, la pareja cogió rápidamente la mazorca. Una parte se la comieron, otra parte guardaron para sembrar y solamente la tusa y algunos granos le dejaron al perro. Por eso en la chakra a la mazorca que sólo tiene algunos granos hasta ahora le decimos allku kiru o diente de perro. Luego de comer los granos de maíz, la pareja quedó dormida y Apunchik Achill Yaya les quitó de la boca los dientes de marfil y en su lugar puso maíz blanco. Desde este momento existe la muerte" (Cachiguango, Luis, Enrique, 2001:2)²⁵⁷

²⁵⁷ *Apunchik Achill Yaya*: Nombre pre-kichua de la Suprema divinidad de los pueblos indígenas de la región septentrional del Ecuador. *Hawa-pacha*: El mundo de arriba. Dimensión ubicada sobre este mundo, en la sabiduría indígena de Otavalo. *Allpa-mama*: Madre tierra, conocida también como *Pachamama*. En Cachiguango, José Antonio: Comuna Cotama. Entrevista grabada el 1 de Noviembre de 1997 en Cachiguango Cachiguango, Luis Enrique. *¡ wantiay...!*

La idea consiste en comprender que la muerte no es un acto natural, sino más bien una intervención divina. Por esta razón, como veremos, la enfermedad, por ejemplo, también posee un origen sobrenatural.

el ritual funerario andino de adultos en otavalo, ecuador. . chungará (arica). [online]. jul. 2001, vol.33, no.2 [citado 17 noviembre 2005], p.179-186. disponible en la world wide web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0717-73562001000200003&lng=es&nrm=iso>. issn 0717-7356.

III.1. El viaje por el inframundo. Destinos del difunto.

Las definiciones halladas en el diccionario de Jesús Lara nos hacen pensar en la posibilidad de interpretar el “mundo de adentro” recorrido por caminos o tránsitos por los cuales el difunto vagaba en su peregrinación. En el diccionario hallamos los siguientes que *Ukhu* se traduce por “cuerpo”, “interior”, “adentro-profundo”, y “tierras intertropicales” (Lara, Jesús; 1971:294). Es muy interesante entender el significado que poseen las denominaciones de estas regiones. Además, *Ukhu Pacha* lo traduce por “mundo subterráneo por cuyos caminos se creía que peregrinaban los difuntos” (Lara, Jesús; 1971:295).

Si el inframundo fuera o no una copia del plano terrestre se podría especular con la idea de que el territorio inframundano poseyese, al igual, cuatro rumbos, o caminos por los cuales el difunto debía caminar hasta llegar a su destino. Si bien hemos entendido que éste era un lugar por el cual viajaban las almas, cruzaban un cuerpo de agua y llegaban a la orilla, no tenemos noticias sobre las direcciones de estos caminos. Es más, apenas poseemos noticias sobre la fisonomía del inframundo. ¿Qué tipo de recorrido debía realizar el difunto en su viaje inframundano? ¿Los rumbos del inframundo son o corresponden a las mismas direcciones y características que los ubicados en las regiones terrestres? O bien, éstos están cambiados, como insinúan los trabajos de campo realizados en las poblaciones actuales. Además, ¿existirían caminos secundarios, a imitación de los hallados en la tierra?

El camino del difunto es un dato que aparece en las crónicas habitualmente, porque fue una preocupación para los familiares. Los datos analizados nos hacen comprender que el inframundo andino estaba compuesto por multitud de caminos. Realmente era un territorio complejo del que apenas sabemos cómo se percibía en tiempos prehispánicos. En la actualidad, en Huando²⁵⁸, se narra que un niño vio abrirse una montaña por la cual se introducían cuatro caballeros vestidos de oro. El niño les siguió y viajó por túneles subterráneos, además, vio una ventana, “...de donde observó un mar de agua roja...” y aparecieron delante de él veinticuatro puertas con diferentes direcciones, tomó al azar la puerta del centro y apareció en Cajamarca, un año

²⁵⁸ Huancavelica, Perú.

más tarde (Tradiciones orales de Huancavelica; 2005:41). El inframundo se entiende como un lugar misterioso con numerosos pasadizos por los cuales uno se puede perder, sin orientación, ni tiempo, pues el niño, como narra el texto, aparece un año después a lo sucedido.

Los datos manifiestan que existía un viaje por realizar con abundantes dificultades. Existe la posibilidad de entender que durante el transcurso del viaje inframundano el alma podría marchar por caminos “buenos”, cuyo destino fuese benéfico para el difunto, o, por el contrario, el difunto, sin ayuda que le guiase, podría tomar un camino “incorrecto” y deambular por el inframundo. Para otras culturas tenemos conocimiento, por ejemplo, que si el alma de los difuntos, en la cosmovisión maya, toma el camino negro, la persona accederá a Xibalba y no podrá volver al plano terrestre. El texto del niño de Huando es un buen ejemplo que nos ayuda a concebir la suposición de que en tiempos prehispánicos podría haber existido una configuración del inframundo más compleja de la relatada en las crónicas. El inframundo se nos presenta, en las crónicas, como un lugar peligroso para el viajero difunto, pero realmente no sabemos con certeza cuales eran sus peligros. En la sierra de Cajamarca, por ejemplo, en el otro mundo habitan águilas antropomorfas que persiguen a los hombres pequeños que allí habitan, para devorarlos.

La muerte se percibía, entendemos, como un regreso a la matriz de la tierra, de esta manera se introducía el ánimo del difunto por la *pacarina* de la comunidad, lugar por el cual había salido en los tiempos primigenios. Por ejemplo, en el diccionario de Fray Diego González Holguín aparece la siguiente información que verifica la hipótesis planteada: *Huañuyya ayçasccan aparisccan*: “el que tiene enfermedad mortal que ya va a su camino”. Además, el vocablo se relaciona con los siguientes términos: *Huañukpa camanmicani*: “Estar muriendo, o apique de muerte”, *Huañuy vnccoyta vncok*, o *huañuypacak*: “El que tiene mal de muerte”, o *huañukpa caman*, *Huañuypuñuy*: “Profundo sueño”, *Huañuyta puñuni*: “Dormir sueño profundo, malo de despertar”, *Añuyymi ayçarihuan aparihuan ñam*: “Ya estoy mortal en peligro y cercano a la muerte” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 134). En la traducción que suministra Fray Diego González Holguín de estos vocablos podemos apreciar, entre otras muchas cosas, que el individuo que va a morir comenzará el camino en dirección hacia su *pacarina*. Es más, una de las

causas que más problemas provocó, además del clima, para reducir a las poblaciones indígenas era la negación de éstas a separarse de su *pacarina*. Sobre el tema Pablo José de Arriaga observó lo siguiente: “...de donde descienden...una de las causas porque rehusan tanto la reducción de sus pueblos...y la principal razón que dan es que está allí su *pacarina*...” (Arriaga, Pablo José; 1968:202). En un manuscrito del Archivo Histórico de la Paz, aparece que: “los indios serranos no pueden tener tierras en balles calientes y nos pidio y suplico...no fuesen desposeídos de sus tierras porque están aquí desde sus antepasados...” (La Plata, 30, IV.1590. ALP. EC. C1.E.29. AHP). Entendemos que para el hombre andino hallarse cerca del lugar del cual había surgido, su *pacarina*, era vital para conocer el lugar por el cual debía comenzar su peregrinación inframundana. De esta manera el desplazamiento territorial no se reducía a una simple negación de las poblaciones indígenas por un traslado, sino que con estos movimientos poblacionales se impedía que éstas tuviesen paso al inicio de su camino por el inframundo andino.

Los datos analizados nos informaban de la posibilidad de comprender que el conocimiento del territorio circundante, en el cual había transcurrido la vida del difunto, su interconexión a través de la memoria e intercambio de los vivos con los espíritus que éste posee, tanto los espíritus difuntos como las entidades ubicadas en los parajes sagrados, repercuten en el conocimiento de la geografía inframundana. En los textos se advierte que el *hurin pacha* era oscuro, húmedo, pero, además, éste fue una extensión del plano terrestre, con el cual estaba íntimamente relacionado (Lara, Jesús; 1971:296; Cobo, Bernabé; 1956:154; Murúa, Fray Martín de; 2001:403; Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 270; Ondegardo, Polo de; 1584. Cap.2º, manuscrito nº. B.N.M). Con estas denominaciones podemos advertir que el interior de la tierra se vinculaba, en cierta manera, al interior de un cuerpo. Es decir, normalmente la segmentación del universo, de cualquier forma-ser-objeto²⁵⁹ que lo puebla, se vincula con la segmentación de un cuerpo con vida: con su boca, sus extremidades, etc. Al igual, el interior de la tierra fue percibido como una región dividida. Por un lado se comprendía una región cercana, intrauterina, hacia la que se pudo acceder desde una cueva, grieta o punto de conexión del *kay*

²⁵⁹ Recuérdese el concepto que existe en los Andes sobre el tejido y su referencia a un cuerpo con boca, etc.

pacha. Lugar éste de tránsito de los difuntos. Y una región más alejada, abismal, en la cual gobernaba la oscuridad y la esterilidad. Además, Jesús Lara introduce la aceptación de “cuerpo” vinculada a los términos relacionados con el inframundo. Aceptación que se adapta, como se explicó, a la hipótesis sostenida en el presente trabajo, en la cual entendíamos que los difuntos eran posicionados en las sepulturas de forma fetal, como si se ubicasen de nuevo en el vientre de la madre, para nacer de nuevo. El cuerpo por lo tanto, se percibe como la semilla que se introduce en la tierra para generar nueva vida. En el concepto de cuerpo se aprecia, además, la forma material del componente de los seres, relacionado éste con el de inframundo. Juan de Santa Cruz escribió lo siguiente sobre el cuerpo del difunto: “... y les haze que enterrase junto a un árbol y los cabase al tronco de la madera, para meter a todo su cuerpo en ella; y les dize que el grano que echare el arbol sería medicina llamado villca, y que los echaría todos los malos humores y cóleras de las personas” (Santa Cruz, Juan; 1968:297). *Villca*, conjuntamente, fue una semilla sagrada que curaba y se percibía como engendrada por los cuerpos difuntos.

El lago que cruza el difunto, posiblemente, hace referencia al agua primigenia de la cual surgió el Ordenador, y por la cual desapareció. De esta manera, quizás, el difunto realizaba el mismo viaje hacia el líquido amniótico de la placenta del universo.

Asimismo, se entendía que el difunto volvía a pasar a las aguas primordiales, retornar a las aguas de las cuales nació, pues, “...las aguas amnióticas que contienen el feto son aguas cósmicas, místicas, oceánicas...” (Aguirre Bazán, Ángel; 1992:35). Hemos observado que tanto el nacimiento de un ser, como se explicó en capítulos anteriores, como su defunción repiten, en cierta medida, las formas del cosmos, cuya organización fue efectuada en los tiempos primigenios. De esta manera se podría entender que el mítico océano primigenio está en el interior de la tierra, encima del inframundo. Sobre el tema Pedro Cieza de León anotó lo siguiente: “...Y cuentan estos indios que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las ánimas que salían de los cuerpos iban a un gran lago, donde su vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y que allí entraban en los cuerpos de los que nacían...” (Cieza de León, Pedro; 2000:335).

Para acceder al reposo eterno, como hemos indicado, se debía cruzar un gran cuerpo de agua, un mar o río, dato que coincide en casi todas las informaciones de la colonia. Existían varias formas de cruzar, por ejemplo, unos cronistas anotaron que se cruzaba por un puente, un puente de cabellos muy estrecho. El cronista Pablo José de Arriaga escribió que en la sierra las almas de los muertos se dirigían hacia una tierra llamada *Ypamarca*, “antes hay que cruzar un río que han de pasar un puente...” (Arriaga, Pablo José; 1968:220). Otros cronistas entendieron que las almas pasaban ayudadas por un caimán, otros por una araña, en las informaciones recogidas en la costa hablan de que las almas eran ayudadas por lobos marinos que las trasladaban a una isla cercana, la isla del Huano (Arriaga, Pablo José; 1968:220). Pero, sin lugar a dudas, el animal que mayor adoración ofreció, por su ayuda al difunto, fue el perro. Por esta razón, entre otras, el perro fue amado y cuidado entre las poblaciones prehispánicas. Esta atención fue objeto de numerosos escritos, por ejemplo Bernabé Cobo escribió lo siguiente: “ y los aman como si fueran sus hijos; duermen de ordinario juntos los perros y los amos, y cuando caminan, los suelen llevar a cuestas, porque no se cansen...pues si les matan algunos o los muchachos españoles se los apedrean, lloran y les echan maldiciones...” (Cobo, Bernabé; 1956:388). En otras culturas, como por ejemplo entre los muiscas, Colombia, la araña²⁶⁰ aparece sobre un barco de telaraña, transporta y ayuda a cruzar las almas de los difuntos que van hacia la otra orilla.

Durante la consulta de las fuentes, tanto de la colonia como de nuestros días, se aprecia la idea que asocia el destino final del difunto con la escalada de una montaña. En Tuysuri, Potosí, Bolivia, se cree que los difuntos realizan un viaje que les lleva hasta una montaña situada junto al salar de Uyuni, llamado Urco Mundo. La doctora Zulma Rosis Pinaya y la maestra Patricia Fuertes nos explicaron que “... ahí [en Urco Mundo] están los muertos, para llegar al cielo dicen que tienen que subir ese cerro, pero es difícil de subir, los

²⁶⁰ En la cosmovisión andina los animales poseen un estrecho vínculo con las comunidades. Por ejemplo, en el *hanan pacha*, como vimos, los animales prototipos que representan las estrellas custodian a los hombres del *kay pacha*. A su vez en el *kay pacha* existe un fuerte vínculo entre ciertos animales y ciertas personas, o rasgos. Y en el *inframundo* los animales guían al viajero, como la llama, y le ayudan a cruzar el mar inframundano. Realmente la relación de las comunidades con el entorno poseía un profundo respeto a los animales, basado en una relación de reciprocidad.

muertos lo intentan, pero pocos son los que llegan a la cima” (trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006)

José M^a Arguedas indicó, al igual, que en Puquio se opinaba que los muertos iban hacia las cimas de las montañas, a la cima de Qoropuna (Arguedas, José M^a; 1987:311). La investigadora Alison Spedding explica que en el Altiplano, en la provincia de Pacajes, se dice que las almas trabajan construyendo una torre que se desmorona constantemente y la tienen que volver construir; en otras regiones se concibe la idea que los difuntos tienen que barrer el cielo; los Laymi y los Sacaca, entienden que los difuntos cultivan ají, y en Coripata que cultivan tabaco (Spedding, Alison; 1996:119).

En todas estas ideas se aprecia una continuidad con las formas esenciales de las creencias prehispánicas. La idea base de todas ellas es la dificultad que supone para el difunto llegar al destino del viaje post-mortem.

En cada región existe una manera de identificar el destino final de los difuntos, que normalmente tiene relación con un lugar de la geografía que se halla hacia el sur. Lugar en el cual Huamán Poma de Ayala expresó que: “... allí andaban todas las ánimas de los muertos padeciendo hambre y sed” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 270). Por ejemplo, Alison Spedding explica que en Takipata, en yungas, el viaje del difunto lleva hacia Wiñay Marka, traducido como pueblo de la eternidad, pero también se refiere a la parte sureña del Lago Titicaca (Spedding, Alison; 1996:89). Para los chipayas los extremos del río Lauca están relacionados con el *hurin pacha* (Gisbert, Teresa; 2006:208). Xosé Mariño Ferrer observó, durante el trabajo de campo realizado en la comunidad de Chaquilla, altiplano de Bolivia, departamento de Potosí, que el país de los muertos, el lugar hacia donde va el difunto queda hacia el oeste, donde muere el sol (Mariño Ferrer, Xosé; 1989: 56). Alguno de los datos apunta a comprender que, quizás, las direcciones sur y oeste fuesen direcciones relacionadas con el inframundo, con la muerte.

Las informaciones coloniales que se pueden consultar sobre el inframundo andino normalmente relacionan éste con el infierno, pero, como estamos mostrando, existió una perspectiva diferente al respecto. Por ejemplo, en el vocabulario de Fray Domingo de Santo Tomás se localiza infierno como el lugar de los dañados, llamado *çupaypa guacin* (Santo Tomás, Fray Domingo de; 1951:104). De igual manera la muerte es *guñuy*, *guañu* o *guañucu*;

guañunaya: “descorazonarse”, *guañutucu*: “desmayarse”; *guañunayachi*: “amortiguar”; *guañutucu*: “muerte o finamiento” (Santo Tomás, Fray Domingo de; 1951:79) El infierno se entendía como la “casa de *supay*”, además, la muerte se percibe ocasionada, como hemos indicado, por la falta de una sustancia anímica.

Supay, *Zupay* y demás apelativos que fueron designados por los párrocos de indios a la figura de lo que ellos opinaban representaba al Demonio, han sido objeto de un interesante artículo que Gerald Taylor realizó, y que nosotros comentaremos por su gran interés. En 1560 Fray Domingo de Santo Tomás había traducido en su vocabulario la palabra *çupay* como “ángel bueno o malo”. Gerald Taylor ha observado que desde 1586 el aspecto “angelical” de *supay* desapareció para otorgar al vocablo sólo un aspecto maléfico que pudiese encajar con la imagen que los doctrineros estaban formalizando. De esta manera se eliminó, voluntariamente o involuntariamente, el doble²⁶¹ aspecto que poseen los seres ubicados en el inframundo; característica que hemos destacado en párrafos anteriores.

En los diccionarios de Jesús Lara, Fray Diego González de Holguín, Lira y Anónimo, el vocablo *supa* se traduce como sombra, enfermedad, muerte, poseído o loco; entre otras muchas cosas. G. Taylor entiende que *Zamay*, *Supay* o *Shapi* se ha interpretado erróneamente, desde la colonia, pues no significa demonio. Los datos apuntan hacia una argumentación diferente a la establecida hasta el momento. El vocablo correspondería a la definición de sombra. La información que se ha deducido, con esta nueva interpretación, es muy valiosa, pues se entiende que el inframundo era el mundo de la oscuridad, de las sombras. Estos datos concuerdan con la hipótesis que estamos planteando, en la cual se entendía que uno de los componentes anímicos que componían el ser humano era la sombra, sin la cual el hombre moría, o mejor dicho, se marchaba al mundo de las sombras. También es una definición que se acomoda al texto de Pablo José de Arriaga, el cual escribió que *Zamay* se podía interpretar como el sepulcro de descanso, y *zamarcan* se interpretaba por morir. Pero, sobretodo, con la definición de *Zamayhuaci*, “casa de

²⁶¹ En las festividades que se realizan actualmente en carnaval, fecha de *Supay*, se entiende que el mundo está al revés, es decir, gobiernan las potencias del inframundo, todo está permitido. El demonio es percibido bueno, pero travieso (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

descanso”, lugar donde P. Arriaga sitúa el reposo eterno de las almas. Esta “casa”, a través de los escritos de P. Arriaga, se ubicaba en la tierra de *Ypamarca*, *Upaimarca* o *Huarochaca*, de la cual escribió que era: “...que podemos explicar a la tierra muda o de los mudos...” (Arriaga, Pablo José; 1968: 220). G. Taylor entiende que *Upaimarca* deriva de *Supaymarca*, por lo tanto no es correcto interpretar esta palabra como el país del silencio, sino como el país de *supay*, el país de las almas de los difuntos, las sombras²⁶².

Los datos expresan que los difuntos de la región del Lago Titicaca se dirigían hacia *Upaimarca*, y a *Yaramarca* lugar de origen del Sol y de *Liviaca*. *Upaimarca*, apunta G. Taylor, corresponde al “quechua I” de la Sierra Central, que es lo mismo que el *Zamayhuaci*, “casa de descanso”, donde P. Arriaga sitúa el reposo eterno de las almas (Arriaga, Pablo José; 1968: 220).

En los escritos de Huamán Poma de Ayala aparece que a los cinco días de muerto el difunto, las almas de éstos en la región de *Chinchaysuyu* y *Andesuyu* se dirigían hacia *Caray Pampa*, mientras que las almas de los *Collasuyu* y *Condesuyu* se dirigían hacia *Caro Puna* y *Puquina pampa*. Tras esta peregrinación, hacia las *pacarinas* de origen, hacia el vientre primigenio, comenzaba el viaje por el inframundo. De esta manera entendemos que el difunto realizaba el viaje en sentido contrario a su nacimiento, retrocedía hacia las aguas primigenias del inframundo.

Existen varios tipos de viajes, pero, para el análisis de la cosmovisión andina hemos observado que existe un nexo de unión entre tres; que nosotros reconozcamos. Uno de estos viajes era el que realizaba los chamanes-hechiceros, a través de la ingesta de narcóticos; el otro desplazamiento fue el que efectuaban los viajeros, gracias a los favores divinos, y el tercero fue el realizado por los difuntos hacia las zonas inframundanas. Los tres viajes se caracterizan por tener una fuerte conexión con el inframundo. Hemos llegado a la conclusión de que no todos los individuos se podían desplazar por los territorios, recuérdese que los incas poseían un estricto control del movimiento de las poblaciones pero, todo individuo realizaría un viaje al terminar la vida: el viaje por los territorios inframundanos. La división de planos en el pensar

²⁶² Como hemos explicado en el subcapítulo IV.5 sobre la enfermedad, la carencia de sombra se relaciona con la carencia de *camac*, esta involucra, en mucho de los casos, la muerte del afectado.

prehispánico, el cielo, la tierra, y el inframundo, nos hizo cavilar en una asociación paralela entre el viaje del comerciante en la tierra, y el viaje del difunto en el inframundo²⁶³. Además, si se analizan las características principales de los viajeros, se percibe que ambos desplazamientos son similares, pero en planos opuestos. Así, por ejemplo, los dos viajeros debían portar para los viajes aquellas provisiones necesarias para su sustento, comida, mantas, ropas, etc. De igual forma, los viajes se realizaban acompañados por perros, o llamas guía.

En ambos viajes se percibían las encrucijadas de una manera nefasta, porque, para ambos viajeros, eran centros de conexión de potencias. Al igual, el conocimiento del paisaje, para ambos viajeros, fue de suma importancia para llegar al destino deseado. Creemos que el viaje, en varias de sus vertientes, está asociado a las formas inframundanas de percibir la realidad.

El difunto material, el cuerpo, se entendía como una semilla o un árbol relacionado con los antepasados. Éstos se distinguían como puente de unión, como un eje de comunicación entre la comunidad y el inframundo. Además, se encargaban del mantenimiento de sus familiares; se trataba de formas ubicadas en el *hurin pacha*. En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid se puede leer lo siguiente:

“...yncap tampotocon o pacarinan y urin an cacpa unanchan y se llama paracitampotoco estos dos árboles significavan a sus padres y madres apo tambo y a apachamama achi, y mas lo abia mandado que los colgasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos árboles frutas de pipitas de oro de manera que llamansen corichaochoc collque chaochoc tanpoy uacanque que quiere decir que los dos arboles significasen a sus padres, y que los yngas que proçediron qui eran y fueron como frutos, y que los dos árboles se abian de ser tronco y rays delos yngas...” (Mss.3169:fol.140, p8v.B.N.M).

El árbol introducía la raíz en el inframundo, se alimentaba de las entrañas de la tierra, para donar posteriormente los frutos que alimentaban a la

²⁶³ En otras culturas hay elementos análogos, por ejemplo, en las islas del Pacífico Occidental, B. Malinowski descubrió un comercio, Kula, de conchas que estaban trabajadas con forma de brazalete, mwali, y en forma de collares, sulava. Los brazaletes se entendían como masculino y los collares como femenino. Kula expresaba también círculo, además, la misma palabra se aplicaba al viaje que el alma de los difuntos realizaba (Chevalier, J., y Gheerbrant, A.; 2003:333). Kula representa tanto comercio como alma que realiza el viaje del difunto.

comunidad. Los diccionarios quechuas y aymarás traducen *mallqui*²⁶⁴ como “planta, árbol”, de estas palabras derivan los verbos plantar y germinar. El difunto auxilia a la comunidad e interviene en los ciclos agrícolas, vela por la fertilidad de los campos. Al igual que en otras regiones de América opinamos que éstas son las almas mediadoras suplicantes de lluvias²⁶⁵.

El espíritu del cadáver, explica Romero Urteaga, protegía, a modo de tótem familiar, de las enfermedades y daba consejos entre sueños (Urteaga, Romero; 1919:93). Se entiende que durante el periodo prehispánico la comunicación de los difuntos con sus familiares fue de gran importancia. Éstos les advierten sobre el futuro, las lluvias y demás informaciones para el bienestar de la familia. Existió una necesaria y constante comunicación entre el difunto y su familia, que se exaltaba con gran entusiasmo en el mes de noviembre, el *Capac Raymi*.

Alison Speedding expresa que los difuntos pertenecen principalmente al cielo, pues, éstos siempre se desplazan hacia arriba y mandan lluvia. Por otro lado, explica que la investigadora Harris identifica los difuntos con los diablos o espíritus terrestres, así, para reconciliar estas contradicciones, propone la idea por la cual se entiende una circulación de los muertos, teniendo en cuenta el tiempo transcurrido desde su muerte: los recientes, y los que llevan más tiempo muertos (Speedding, Alison; 1996).

Si bien no compartimos la idea de que los difuntos pertenezcan al cielo, pues existen multitud de destinos, además de aquellos testimonios sobre destinos que desconocemos tras las campañas de extirpación de idolatría, y el olvido provocado por el transcurso del tiempo.

El investigador Van de Berg opina que los muertos posibilitan un tránsito fluido de una época seca a otra húmeda: se los alimenta porque con esto garantizan la llegada de la lluvia, la feminización en su seno, los frutos de la agricultura. De esta manera se entendería el papel mediador entre los difuntos y la comunidad. B. Lozada Pereira añade, que los ritos para la lluvia se realizan en tiempo femenino y lo demandaban los niños, porque éstos realizaban un

²⁶⁴ Pablo José de Arriaga escribió que los cuerpos de los difuntos en los llanos se llamaban *munaos* y en la sierra *mallquis* (Arriaga, Pablo José; 1968:13).

²⁶⁵ Por ejemplo, la investigadora J. Broda señala, en cuanto a la cosmovisión mesoamericana, que “...los niños al ser sacrificados en los cerros se incorporaban al Tlalocan, el espacio interior de la tierra, donde en la estación de lluvias germina el maíz...” (Broda, Johanna; 2004: 251).

matrimonio ritual con la *capahucha*. Además, éstos son pequeños y lo solicitan como semillas en el seno de la montaña, donde se alberga la energía que posibilita el motor de los movimientos cósmicos (Lozada Pereira, Blithz; 2003:7).

G. Taylor opina, que cuando un individuo moría se liberaba su sombra y ésta realizaba el viaje inframundano al lado de las sombras de su comunidad. G. Taylor añade, que el cuerpo era momificado e introducido en una cueva, la *pacarina* de dicho difunto. Aunque esta forma de enterramiento podría variar según la región que se analice, en general el concepto, como estamos explicando, seguía siendo el mismo: el difunto vuelve como semilla a introducirse en el seno de la Madre Tierra. De hecho hay un dato muy interesante sobre el tema. En la actualidad a los difuntos se les entierra, pero no muy profundo porque entienden que el cuerpo se debe posar en el vientre de la *Pachamama*, no en el mundo de la oscuridad (trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006). En general se podría concebir la idea de que al morir un individuo, su familia buscaba un lugar de conexión, una *pacarina*, por la cual el difunto pudiese comenzar su viaje. Por ejemplo, R. Girault observó que en la región centro andina la despedida del alma de los difuntos tiene lugar junto a una *apacheta*, "...que el cortejo fúnebre encuentra, cuando va de camino al cementerio" (en Mariscotti, Ana M^a.; 1978: 70)

El cronista Bernabé Cobo escribió que la adoración a los cuerpos de los difuntos se debía a que se tenía "... era que en tanto durasen, tenían la misma fuerza que los cuerpos cuyos eran cuando estaban vivos"... "...y en muriendo, ponían muy particular cuidado en respetar su cuerpo, tanto que lo adoraban por dios y como a tal le ofrecían sacrificios" (Cobo, Bernabé; 1956:163) Entendemos que la fuerza, suministrada por medio de la sustancia-potencia de los alimentos y de los sacrificios, servía al difunto para afrontar el duro camino del inframundo. Además, añade el autor, los difuntos eran espíritus mediadores que reclamaban la fertilidad para la comunidad de donde procedían, "... los miraban como a raíz de su nacimiento..." (Cobo, Bernabé; 1956:165).

En los estudios de P. Kaulicke aparece que a partir del inca *Pachacuti* todos los soberanos, menos *Atahualpa* y *Huascar*, están tratados de la misma manera: el cuerpo momificado y enterrado a modo de semilla, una figura de oro sobre el entierro, que se aprecia como su "doble" o "gemelo" y una figura con

cabellos y uñas para el manejo ritual en Cuzco (Kaulicke, Peter; 2001: 31). Entendemos que esta forma de enterrar a los incas, teniendo en cuenta que se trata de seres sagrados, quizás podría corresponder a una forma ritual de mantener una separación entre las ofrendas del *hurin pacha* y las del *hanan pacha*. De esta manera se podría haber percibido, por un lado, al difunto como una semilla que se introducía en el inframundo y por otro lado, para el *hanan pacha* se apartarían las ofrendas compuestas por las uñas y los cabellos. Éstas poseen parte de la potencia del difunto, del *camac*; y posiblemente su doble, como hemos matizado en el capítulo sobre el *kay pacha*.

Se podría afirmar que existió una profunda preocupación entre las poblaciones prehispánicas, por el viaje del inframundo, éste se percibía como un camino²⁶⁶ peligroso. Se entendía que el individuo, tras morir, comenzaba un largo y penoso viaje. Bernabé Cobo dice al respecto:

“...salido el alma del cuerpo, si había vivido bien, se hacia estrella, y que de allí procedían todas las cosas del cielo... Otros tenían que las ánimas que salían de los cuerpos de una partes, venían a nacer en otras... las ánimas de los difuntos se quedaban en este mundo, y que unas veces tenían gozo, y otras eran afligidas, y andaban vagas y solitarias padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio, y que ellas o sus fantasmas salían a visitar a sus parientes y a otras personas, en señal que habían de morir o les había de venir algún mal...”(Cobo, Bernabé, 1956:154).

En este punto de la investigación en el cual hemos hallado indicios por los cuales el inframundo se presenta como un territorio circulante, lugar por el

²⁶⁶ El camino que debía realizar el difunto se presenta en las informaciones de manera diferente para los soberanos que para los niños, como vimos, pero, a través de unos párrafos que hemos hallado en el texto de Bartolomé de las Casas nos hemos preguntado si existía, además, una diferencia de género. Si mantenemos la hipótesis de que el *hurin pacha* se presenta de manera análoga al *kay pacha*, pero con características inframundanas, es decir, que el territorio de la región inframundana se percibía similar, pero de forma inversa al establecido en el plano terrestre, la información que nos suministra el cronista nos hace especular sobre los caminos intra-terrenos. En el texto de Bartolomé de las Casas se entiende que había algunos puentes y caminos que estaban realizados juntos pero con una división para los hombres y otra para las mujeres. El texto es el siguiente: “...había siempre dos puentes juntos, una por donde pasasen los hombres, y otra para las mujeres; y en muchas provincias, en especial en las de Los Llanos, había lo mismo dos caminos para ir a los lugares y pueblos, el uno de los varones y el otro de las mujeres...” (De las Casas, Bartolomé; cap.XVII, 1892: 172). ¿Podríamos entender que esta división se efectuase de igual manera para los caminos y puentes de la región inframundana? Algunas de las cuestiones que planteamos no pueden ser aclaradas a través de las informaciones coloniales, nosotros tampoco podemos aclarar esta serie de preguntas. Éstas se quedan como reflexiones, sin apoyo material, para posteriores proyectos de investigación. De esta manera, quizás, existió la creencia de que hubiese, además de las diferencias halladas, las divisiones de género; que aparecen claramente en los entierros, por ejemplo.

cual se pensaba caminaban las almas de los difuntos; nos gustaría saber hacia dónde se dirigían éstas. Los habitantes de las regiones centro-andinas pensaban que mientras el *camac* estuviese vivo el difunto también lo estaba y viceversa, por eso el cronista Bernabé Cobo señaló en sus escritos que se cuidaba en demasía los cuerpos de los difuntos. El cuerpo, de esta manera, fue percibido como templo material de la vida humana. Consecuentemente entendemos que tras la separación de la composición humana, el alma realizaba el camino.

Los destinos, al igual que cualquier otra información, se presentan de manera diferente según la región analizada. Si establecemos un análisis de las creencias incaicas se aprecia una división en los destinos del difunto. La cosmovisión inca entendía que la parte de *hanan*, el cielo, morada de *Inti*, estaba dedicada para albergar las almas de los señores principales, de las *panacas* del imperio.

Rey Díaz de Guzmán observó que, entre algunas poblaciones, los calchaquí, del valle Trujillo, o entre las creencias de los chiquitos, se pensaba que los difuntos, la información no matiza si todos o determinados difuntos, se transformaban en astros. Respecto a estos últimos indicó que: "...Y cuando tronaba, o caían rayos, suponían que algún difunto, que vivía en las estrellas, estaba enojado con ellos..." (Díaz de Guzmán, Rey; 1612. Biblioteca Virtual Cervantes.)

Por ejemplo, Bernabé Cobo redactó la siguiente información sobre las palabras que, supuestamente, habían sentenciado *Manco Capac* a su muerte: "...como ya era tiempo de volverse al cielo, para donde le llamaba su padre el Sol..." (Cobo, Bernabé; 1956:66). Se puede deducir, consecuentemente, que el viaje del Inca no era el mismo que el del resto de los difuntos, y su destino tampoco. En algunas crónicas se narra que era tan benéfico el camino del inca que hubo individuos que "optaban por el suicidio" para recorrer el camino real post-mortem, "...para yr aquel camino, porque lo tenían por singular ventura y favorable privilegio..." (De las Casas, Bartolomé; 1909:678). Además, los incas se percibían como seres sagrados, lo que les caracterizaba de una posición privilegiada y hereditaria. De esta manera, el investigador P. Kaulicke entiende que la muerte en tiempos del incanato era percibida como una transformación del difunto, cuyo poder, el *illa*, era transferido a su sucesor (Kaulicke, Peter;

2001: 33). Anotó Bartolomé de las Casas que el inca *Pachacuti* amenazó a su sucesor y le dijo que "...y si no hiciese bien su gobierno...y que aunque fuese muerto, su yllapa, que quiere dezir ánima, estando en la otra vida, se lo quitaría" (De las Casas, Bartolomé; 1909:676). La persona muerta comprendía un cambio de plano que implicaba una transformación. El ánimo del difunto se desprende pero, en cierta medida, continúa su vida anterior a la muerte, en otro plano.

Se podría pensar que los antepasados o algunos "difuntos elegidos", iban al cielo, o estaban cerca del Hacedor, y podían comunicarse con él: "...O padres huacas y huilcas, antepasados, agüelos y padres nuestros, atunapa hualpi huanatayna apo allasto allinto, acercad al Hacedor a vuestros hijos y a vuestros pequeñitos, y a vuestra flor, a vuestros hijos dadles ser para que sean dichosos con el Hacedor, como vosotros lo soys" (Molina, Cristóbal de; 1989:93).

Pero parece ser que las almas del resto de los individuos no poseían o disfrutaban, el mismo destino que las almas de los "elegidos". En ese caso nos interesó saber a dónde iban, por ejemplo, los niños, las parteras, o los ancianos de una comunidad, etc. Es decir, cuáles eran los diferentes destinos.

Existen multitud de alusiones sobre las diferentes representaciones que se establecían tras la muerte. Fernando Avendaño, por ejemplo, escribió lo siguiente: "... las hircas o cumbres altas cerros no son dios...los hechiceros enseñaban a los indios, que en llegando a estas hircas, les dicesen: tu hirca defendedme de la Quinta, que son las almas de los indios, que antiguamente mataron en las guerras porque dezían los hechiceros, que estas almas andan por alli..." (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:56.B.N.M).

En el texto se aprecian varias características que hemos señalado, y que perduran hasta nuestros días. El difunto ostentaba el destino que le era concedido según sus actos, se concibe de esta manera, una relación sumamente compleja entre la vida y la muerte. Si el difunto había sido un guerrero, se entendía que su alma habitaba las cimas de las montañas. Al igual que para el resto del análisis y segmentación del presente estudio, los planos, la vida y la muerte, se presentan de una manera mutable, confusa y compleja. Además, las almas de los difuntos se comunican con los familiares por medio del sueño, al igual que la *Pachamama*, pues el estado onírico se percibía como

una metáfora de la muerte. De esta manera la vida y la muerte poseían un continuo diálogo.

El investigador Xosé Mariño observó, entre las comunidades quechuas donde realizó el trabajo de campo, que existía la creencia por la cual se entendía que los adultos iban a los cerros y los niños difuntos se dirigían hacia el cielo. Así, cuando muere un niño se le ata una cuerda en la cintura para que un difunto lo ayude a subir, se hace una escalera de papel para que suban al cielo o ponen al pie de la tumba un arbolito (Mariño Ferro, Xosé; 1989:43). En los trabajos que hemos realizado en Tuysuri, Tinquipaya, Bolivia, los informantes nos decían que en los sepulcros de los bebés se ponían unas alitas o una escalerita para que subiesen éstos al cielo con mayor facilidad, a diferencia de las ofrendas de los adultos. En Laria se cuenta que antiguamente se acostumbraba a enterrar a los párvulos y niños durante la noche (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:72). De esta manera hemos observado que la primera gran separación que existe en la muerte, se hallaba entre la muerte de un adulto y la de un bebé.

Sobre la muerte Hernando de Santillán escribió en 1553 que: "... lo que comúnmente creían y tenían por fe es que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían descanso; y que el que era muerto por justicia o hurtaba, o hacía pecados, cuando se moría iba al cielo, donde hay fuego, y allí pagaban por ellos...porque creían que como salían de acá así habían de parecer sus ánimas allá donde iban..." (Santillán, Hernando de; 1968: 32).

Al termino del plazo, entiéndase cinco días, se desprendía su "...anima como mosca pequeña..." (Ávila, Francisco de; 1975:119). Ésta volaba hacia el *Yaurillancha*, lugar de descanso de las almas, pues había tenido que realizar un intenso viaje, cruzar ríos, puentes, etc. Francisco de Ávila anotó, además, que "una mujer muy bien vestida, se dirigía hacia *Yarutini*...yo he de guiarle, he de esperarlo" (Ávila, Francisco de; 1975:121). El *Yarutini* era la salida del sol, y la entrada hacia el inframundo:

"Y así dicen que a la salida del sol, en *Yarutini*, el muerto aparecía, llegaba. En los tiempos antiguos, afirman que dos o tres moscas muy grandes se posaban sobre la ropa nueva que llevaba la mujer...y la mujer permanecía sentada largo rato, hasta que se iban algunos gusanos que se llamaban

“huancuy”; entonces ella decía: vamos ya al pueblo. Levantaba una piedra²⁶⁷, de las más pequeñas: Él es, decía. Y regresaba al pueblo llevando la piedra. (Ávila, Francisco de; 1975:121)

De igual modo Bartolomé de las Casas escribió que el difunto regresaba al plano terrestre por el *Yarutini*. Se entendía que éste regresaba junto con *Inti*, por el amanecer, cuando salía del inframundo (De las Casas, Bartolomé; 1909:679). De esta manera el *Yarutiri* se presenta como el símbolo del renacimiento, de la renovación de la luz, frente a los poderes del inframundo, de la oscuridad. El Sol aparece como un guerrero celestial victorioso, colmado con sus flechas o agujones, frente a las caducas potencias que se ubican en el inframundo. Al respecto Gracilaso de la Vega escribió que “... el gran nadador,[el sol] dava una çambullida por debaxo de la tierra para salir otro día al oriente, dando a entender que la tierra está sobre el agua...” (Citado en Kaulicke, Peter; 2001:34).

Pero las crónicas son muy contradictorias, si bien en este caso, Hernando de Santillán, a diferencia de otros escritos, muestra que el cielo era un lugar de castigo. En otras fuentes consultadas aparecía que las estrellas eran los “difuntos elegidos” (Cobo, Bernabé; 1956:66; Santillán, Hernando de; 1968: 32). Teniendo en cuenta estos datos nos hemos planteado la idea de que podría haber existido la posibilidad de que en las divisiones que poseía el plano celeste hubiese, a su vez, subdivisiones a las cuales podían acceder algunos difuntos (Santillán, Hernando de; 1968: 32).

Inicialmente hemos comprendido que existe una división en cuanto al destino del difunto. La división primera se basa en las obras y actos que el individuo había realizado en su vida. Si éste había sido un individuo colaborador con el bienestar de su familia y de su comunidad obtendría una mejor travesía en el inframundo. Por el contrario, si esta persona había

²⁶⁷ Las piedras, en la cosmovisión centro andina, son percibidas con ánimo propio, pues, todas las cosas creadas poseen su propia existencia bajo unos parámetros bipolares, es decir, poseen ánimo y ambivalencia sexual que les permite reproducirse. Además, es la materia preferida por las divinidades para concretizarse y hacerse objetivas ante los hombres, apelan a formas anteriores de vida (De la Torre, Ana; 1994:64).

La energía de los antepasados, que albergaban las piedras, se podía utilizar para diferentes peticiones. Por ejemplo, Pablo José de Arriaga observó que “... en las lagunas tiraban piedras para que no se sequen y vengan lluvias...” (Arriaga, Pablo José; 1968:248). Gracias al texto de P.J. Arriaga podemos comprender el texto de Francisco de Ávila, la piedra era, en cierta medida, un contenedor de energía que servía de vínculo comunicativo, como los difuntos, entre los diferentes planos del cosmos.

desarrollado un mal comportamiento, de actos malos y egoístas, su destino se presentaría nefasto. Esta perspectiva comprende conceptos morales y éticos de las poblaciones prehispánicas que desconocemos.

Al analizar los datos hemos observado que los difuntos asumían un destino diferente teniendo en cuenta su forma de morir. Por ejemplo, en la actualidad si un bebé muere, pero ha sido reconocido por la familia y la comunidad, el bebé podrá subir al cielo, pues no debe realizar el viaje al inframundo. Esta particularidad entendemos que se corresponde, entre otras muchas cosas, a que el difunto realiza el viaje inframundano teniendo en cuenta el viaje que éste ha llevado en vida. De esta manera, para el viaje inframundano se valoraba la aportación del difunto en el plano terreno. Éste pasaría por lugares que le eran conocidos hasta llegar a su destino, pero, sólo si era poseedor de los favores de los espíritus auxiliares, como los antepasados. Por otro lado, si la persona ha realizado actos nefastos durante su vida, su viaje inframundano se presentaba nefasto, largo e infinito. En cambio, el viaje inframundano en el caso de los bebés no era realizado, posiblemente, porque no debían nada a la comunidad, éstos no conllevaban la penosa carga del olvido de sus obligaciones, en una sociedad que se movía por la vía de la reciprocidad. Así, no tenían que responder por actos buenos o nefastos, y lo más importante, no hacían el recorrido inframundano porque, sencillamente no habían realizado el viaje de la vida. Por otro lado, si un bebé muere, pero no es reconocido por la comunidad, no ha sido lavada su placenta, ni enterrada con aquellos útiles que le marcasen un oficio futuro, un destino, el bebé se volverá un espíritu maléfico del *hurin pacha*, pues, ha muerto como vino al mundo, cargado de fuerzas inframundanas, y sin reconocimiento. La partera Plácida Quiróz nos explicó que "...la placenta se entierra porque es la vivienda del niño, el alma del niño..." (Trabajo de Campo, Bolivia, Potosí, 2006). El nacimiento marcaba el futuro del ser. Este futuro se averiguaba con la placenta y su ritual de enterramiento, junto a su posible oficio-destino. Entendemos que una de las cuestiones que puede faltar, en las interpretaciones, es la de querer interpretar la muerte sin haber observado con anterioridad la vida; es decir, una relación de los planos que componen el cosmos andino. El difunto es una semilla, entendido éste como forma de regeneración, pero como entidad individual, que debe realizar su viaje

inframundano; por lo tanto, es un espíritu terrestre que se halla en las entrañas del *hurin pacha*. Su vida, su conducta frente a la familia y frente a la comunidad es la que marcará su destino. Así, el viaje comienza a modo de germen fertilizador, de semilla intrauterina en la *Pachamama*, pero será la conducta en vida la que guíe su destino final. Tras analizar los textos, como demostraremos, hemos hallado los siguientes destinos: como entidad ubicada en el cielo, si era un bebé reconocido por la comunidad; como espíritu condenado, si es una persona no reconocida por la comunidad; y como ánima que habitaba las cumbres, si fue un guerrero. En común se podría decir que un campesino, un artesano o cualquier trabajador que hubiese llevado una vida más o menos adecuada a las conductas morales andinas se manifestaría en el inframundo como un viajero común. Su largo recorrido le llevaría hacia las aguas purificadoras, además, éste sería ayudado por un perro negro a cruzarlas, y en la otra orilla desarrollaría una vida similar a la que realizaba en vida. La característica común es que estas entidades anímicas podían acceder a la composición etérea del cosmos andino, se podían comunicar tanto con el resto de las almas, y con sus familiares, por medio de los sueños. Habitar el inframundo, o habitar el lugar de las almas ubicado al otro lado de la orilla de las aguas eternas, era una forma de concebir el ser transformado en contacto con los acontecimientos del futuro, como puede ser la lluvia. Así, la lluvia, ubicada en el inframundo, se prepara, sube al cielo y cae para empapar la tierra. De hecho los *apus*, los *achachilas*, se perciben como cerros que protegen y sustentan a las comunidades, su interior alberga la vida en germinación, la contención de las lluvias, e incluso, como hemos visto, se ubican los difuntos. El cerro sería la comunicación entre el *hurin pacha*, el *kay pacha* y el *hanan pacha*.

Los datos nos han demostrado que el interior de la tierra fue percibido como una región con diferentes zonas; no sabemos si dividida en planos, o si, en una sólo zona²⁶⁸ se hallaban los pasajes subterráneos, los ríos, los mares, etc.

Por un lado, se comprendía que el inframundo poseía una franja que era la que formaba el cielo del inframundo andino. Estaba formada por los lagos y

²⁶⁸ Para facilitar la comprensión de la divisiones que hemos hallado hemos trazado un esquema formado por estratos, pero, teniendo en cuenta esta aclaración.

los cuerpos de agua, era una región cercana, hacia la que se puede acceder desde una cueva, grieta o punto de conexión del *kay pacha* (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:56.B.N.M). Esta región-zona era un lugar de tránsito de los difuntos. Otra franja la componía el espacio hallado entre el cielo inframundano y el espacio por el cual peregrinaban los difuntos. Es decir, además del cielo inframundano, se hallaba un lugar por el cual transitaban los astros en su recorrido inframundano.

Otra región era la que poseía caminos, pasadizos, puentes, y demás peligros; era el espacio que recorrían las almas de los difuntos. Y una región más alejada, abismal, en la cual gobernaba la oscuridad y la esterilidad. Como hemos mostrado, el *hurin pacha*, como mínimo, se concibió con cuatro subdivisiones (Figura 22).

III.2. Qué o quién realizaba el viaje inframundano.

En este apartado nos gustaría saber qué o quién realizaba el fatigoso viaje por el inframundo andino. ¿Cómo saber la entidad, o entidades, anímica de los seres que realizaba el viaje inframundano? Posiblemente cada territorio poseía una opinión sobre la pregunta formulada. Pero, observando las características que poseía cada entidad anímica, además de las características del *hurin pacha*, hemos concebido la idea de que la entidad anímica que realizaba el viaje debía ser: poderosa, enérgica, valiente, y fuerte, entre otras muchas cosas.

En los primeros cinco días de la muerte, el ánimo del difunto recorrerá aquellos lugares que frecuentaba en vida. Este dato coincide tanto en las fuentes coloniales, por ejemplo en el texto de *Huarocharí*, como en las fuentes actuales. Sobre el transcurso temporal, en el cual el difunto se hallaba vagando entre el plano terrestre y el inframundano, Fernando de Avendaño escribió lo siguiente, "... y vuestros incas también conocieron, que el alma del hombre no muere, y al quinto día le davan de beber, porque entendían, que el alma apartada del cuerpo come y bebe..." (Avendaño, Fernando; sermón VIII, 1640:91.B.N.M). El investigador Federico Kauffman entiende que el vocablo *Pichca*²⁶⁹ se refería a los cinco días que se presume tarda el espíritu del difunto en alejarse de su morada (Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 785). Si bien conocemos poco sobre la simbología de los números en la cosmovisión centro andina, el número cinco aparece relacionado, en numerosas fuentes, con aspectos de la vida-muerte. Por ejemplo, en el texto de Dioses y Hombres de *Huarocharí* aparece en numerosas ocasiones. Se refiere cuando explica el texto que la gente vivía y moría a los cinco días, en cinco días llegaría una gran inundación, la inundación duraría cinco días, al quinto día de la inundación todo estaba en oscuridad, cinco huevos dieron origen a la divinidad *Pariacaca*, de éstos surgieron cinco halcones, cinco días de lluvia amarilla y roja, etc. (Ávila, Francisco de; 1975:15; 32; 34; 35; 108).

²⁶⁹ En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hemos hallado los siguientes términos: *Pichca*: "Cinco"; *Ppichca* ñeqquen: "El quinto &c"; *Ppichca*: "Vn juego como de dados" (González de Holguín, Fray Diego; 2007:192). Como se puede observar el término *Ppichca* se relaciona con el número cinco y con los juegos de dados, ritual que se realizaba, y se sigue realizando, las noches que se velan los muertos.

Pablo José de Arriaga escribió que *Pacaricuc* era un rito por el cual los indígenas velaban toda la noche a los difuntos, durante cinco días. El ritual consistía en derramar por el suelo harina de maíz blanco para poder observar si el difunto volvía, a través de las posibles pisadas que dejaba en la harina (Arriaga, P.José; 1968:215). En uno de los manuscritos consultados hemos hallado la misma información, pero con una variante. En este caso se esparcía ceniza en el suelo para saber, por medio de las pisadas, si los pies del difunto tocaban la superficie (Mss.3169:fol.152, p22.v.B.N.M)

Por otra parte Bartolomé de las Casas anotó en sus escritos que cuando un hombre moría regresaba a los cinco días, que era el tiempo que se le velaba y lloraba en el pueblo. El singular periodo, por el cual se comprendía el proceso de separación del cuerpo y de las entidades anímicas, aparece generalizadamente en casi todas las crónicas: cinco días²⁷⁰ es el periodo de oscuridad del alma. Pensamos que esta percepción se atribuye, entre otras muchas cosas, al periodo que las crónicas describen como la desaparición del sol durante el Diluvio (Ávila, Francisco de; 1975:15; Cobo, Bernabé; 1956:76). Tras cinco días el sol surgió, como el alma del difunto, de las profundidades del lago Titicaca, para alumbrar el plano terreno. El sol desde ese periodo, se percibe como un marcador temporal, desde el punto de vista material, pues separa los espacios del plano terrestre: el amanecer, medio día y el atardecer; pero, desde un punto espiritual, la ascensión diaria del sol se percibía como el resucitar de la vida. El sol nace de nuevo, llega a su mayor ascensión, al cenit, al mediodía, y muere, se introduce en los mares de la eternidad que le trasladan al *hurin pacha*. De igual forma, el individuo, como ser que participa de la “gran creación”, nace y pasa por unos periodos similares a los periodos de cualquier otra forma de vida del *kay pacha*. Tras un largo

²⁷⁰ En la actualidad en los entierros a las cinco de la mañana se grita “*Wantiay*”, que es el grito sagrado por el cual todos los espíritus de los antepasados vienen al *Kay pacha* para llevar consigo al difunto y guiarle en el camino. Esta palabra, escribe Luis Enrique Cachiguango, en otro momento de la vida está prohibida porque abre las puertas de las cuatro dimensiones del mundo. Así, la muerte es percibida en Otávalo, como “... el ciclo del fin de la ignorancia y el comienzo de la sabiduría universal. Es el reencuentro de los antepasados y el fin del tiempo y el espacio”. CACHIGUANGO CACHIGUANGO, Luis Enrique. ¡Wantiay...! el ritual funerario andino de adultos en otavalo, ecuador. . *Chungará (Arica)*. [online]. jul. 2001, vol.33, no.2 [citado 17 Noviembre 2005], p.179-186. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.

recorrido, su alma se introduce en el *hurin pacha* para realizar el camino inframundano y cruzar el mar primigenio, al igual que el gran *Inti*.

Hemos considerado la posibilidad de entender que los cinco días se refieran a tiempos remotos, primigenios, en los cuales las deidades habían establecido los cómputos de vida de lo creado. En las crónicas se puede leer, por ejemplo, que la deidad *Cuniraya Viracocha* poseía la capacidad de "...maduraban las frutas en cinco días..." (Ávila, Francisco de; Mss.3122:fol.115.B.N.M). En varias partes del texto, recopilado por Francisco de Ávila, se hace mención a un proceso de vida y maduración diferente al que se estableció en periodos posteriores. Cuando apareció el sol estos procesos temporales fueron determinados de otra manera, con otros momentos de vida que el Ordenador instituyó. De esta manera, debemos determinar que la vida, y su extensión inframundana, la muerte, son procesos metamórficos establecidos por una potencia superior en los mitos.

Cristóbal de Albornoz escribió la siguiente información sobre *Yllapa*, *Ylla* o *illa*, "... llaman también a las momias de una antepasado ilustre que guardaban en sus casas y las cuidaban como cuando estaban vivos los difuntos" (Albornoz, Cristóbal de; 1989:167) De igual manera se llamaban, añade el autor, a los lugares donde caen los rayos del cielo y a los gemelos, que son hijos del trueno, como veremos. Pedro Cieza de León escribió que: "... Y llaman a esta manera de canonizar [los bultos con las momias de los antepasados] ylla que quiere decir cuerpo del que fue bueno en la vida..." (Cieza de León, Pedro; 2000:109). Sobre el tema Cristóbal de Albornoz recogió de sus informantes lo siguiente:

"Ay otros géneros de guacas que se llaman yllapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esta no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllu que descenden de los tales muertos. Guardándolos con mucho cuidado entre paredes a ellos y su vestidos y algunos basos que tenía de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras. De este nombre de yllapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que en la casa que da el rayo, la cierran con todo lo que esta dentro y no tocan a ella no se aprovechan della (Albornoz, Cristóbal de; 1989:167-168).

Fray Martín de Murúa anotó esta interesante información: "... las ánimas andaban vagas y solitarias y padecían hambre, sed y frío y cansancio, y que las cabezas de los difuntos, o sus fantasmas, andaban visitando sus hijos y parientes y otras personas conocidas, en señal que han de morir presto o les ha de suceder algún mal..." (Murúa, Fray Martín de, 2001:403). El texto de Fray Martín de Murúa no sólo expone que las almas recorren tanto el inframundo como el mundo terreno, además, se podría entender que es la cabeza, habitáculo del *camac*, la que poseía la potencia, o la fuerza que albergaba la capacidad de trasladarse, y de vengarse. La venganza se asocia a estados de extrema ira y energía, que en cierta medida podrían ayudar al difunto en el tránsito tenebroso del inframundo.

El *camac* otorgaba al individuo voluntad propia, y la posibilidad de separarse en vida y muerte de él para viajar. Existe la posibilidad, además, de entender que si el *camac* es la fuerza vital que ha sido donada por un agente celeste se podría concebir que éste otorga una forma inmortal que, tras la muerte, realizaba el viaje inframundano; es decir, un símil de la peregrinación que realizó la deidad Ordenadora de sur a norte del cosmos. Esta entidad era la que deseaban las entidades terrestres, pues carecían de ésta y, por ejemplo, la que se capturaba por medio de la decapitación²⁷¹. Además, como hemos señalado anteriormente, el *camac* estaba vinculado con el destino del individuo, lo que en cierta medida, le relaciona con su viaje inframundano. De esta manera entendemos que el *camac* era el estado anímico encargado de velar por la bienandanza del difunto, éste le iluminaba en el oscuro y peligroso trayecto inframundano.

²⁷¹ Las cabezas trofeo se encuentran representadas en el arte desde las etapas preclásicas hasta la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Por ejemplo, una forma de iniciación shuar, en Ecuador, consistía en que el futuro cazador tenía que salir en busca de un enemigo y decapitarle. Posteriormente, mediante una serie de técnicas, se reducía la cabeza, se cerraban los orificios, para evitar así que saliese el alma del difunto y le hiciese mal al cazador, y se conservaba. Para el iniciado era la manera de atrapar el alma de un guerrero, asimilar para sí las cualidades que éste guardaba en su cabeza: la valentía. Posiblemente, el culto a la cabeza, en las fases preclásicas, marcó el significado del culto a la cabeza trofeo durante las etapas clásicas. Este culto representa más que un simple acto de sacrificio mediante la degollación. Con la separación del cuerpo, de la extremidad superior, se impedían futuras represalias hacia el cazador, además, de adueñarse parte de la potencia etérea del difunto.

Diversos datos indican que *illa* se relacionaba con el trueno, con los gemelos y con los difuntos, al igual que el *camac*²⁷². Pero, posiblemente se relaciona con los difuntos insignes, los “elegidos”. El investigador Peter Kaulicke entiende que el *illa* era percibida como una fuerza generatriz de bienestar concentrada en el ancestro y transferible a sus familiares (Kaulicke, Peter; 2001: 325). Quizás, *illa* o *camac* poseen las mismas características, entendiendo que o bien expresan el mismo concepto, o son entidades diferentes, o que en las crónicas existe cierta confusión, o que son nomenclaturas que hacen alusión a regionalismos, o que es un vocablo que se refiere a los difuntos “ilustres” y otro a los difuntos “comunes”.

Cuando moría un miembro de la comunidad al llegar la noche se cantaba cinco veces, y concluidas el intervalo de los cinco cantos se arrojaba la piedra a la calle para que el difunto marchase. “...Ahora vete: no vamos a morir nosotros...” (Ávila, Francisco de; 1975:122). La simbología de tirar la piedra era percibida como la forma de expulsar al difunto, mas bien su alma, de la comunidad para que realizase el viaje inframundano. Esto es debido, principalmente, a la idea por la cual se entiende que un alma que se quedaba con la familia podía ocasionar graves trastornos a la comunidad. Ésta podía permanecer como un condenado, o arrastrada por la pena, intentar llevarse a otro familiar, como compañía para el viaje inframundano. Así, como las almas añoran a los seres queridos éstas mandan enfermedades para tenerlos a su lado. Fue tan importante, para la cosmovisión andina, expulsar el alma del difunto del núcleo familiar que las narraciones sobre víctimas que pretenden llevarse consigo a un pariente cercano han llegado hasta nuestros días. Para ejemplificar esta concepción hemos elegido un cuento que fue narrado por la abuela de la maestra del colegio de Tuysuri, Tinquipaya, Patricia Fuertes. La narración dice lo siguiente:

“Cuentan que cuando uno muere, hay un cuento de una persona viva y un joven. Estos dos se enamoraron, la cholita era bien pobre y el chico era de tener y la quería mucho. Llevaba de su casa a la chica, quería mantenerla y sus papás vivían en un cuarto y él en otro, y tenían un cuarto

²⁷² Como mostraremos el hedor, el mal olor, posiblemente se relacionó con el inframundo, y con la pérdida de *camac*. *Çamarccuni* “Euaporarse perder la fuerza el buen olor” (González Holguín, Fray Diego; 2007:76).

donde guardaban sus productos. El chico robando llevaba alimentos a la chica, y los papás se preguntaban ¿qué pasa porque pierde el chuño, el haba y la papa?. Un día los papás se pusieron de acuerdo y dijeron esta noche no vamos a dormir, vamos a pispar a ver quien entra y al que entra lo vamos a matar. El chico entraba por el techo, justo cuando había entrado los papás lo habían dado con una picota, lo habían cortado, con un machete, y había llegado a morir y lo habían enterrado. Y la chica esperaba, y el joven no llegaba, después de tres días llegó y amarrado [el cuello] con una bufanda. La chica le decía ¿qué te pasaba, qué te has hecho?, y él que le decía que estaba mal, que le dolía el cuerpo. Él ya no estaba vivo, estaba muerto, era su *alma*. Y le dijo a la chica que se tenían que ir y ella le dijo que a dónde, y la convenció y se fue con el joven. Había un río, grande que tenían que pasar y había una cueva, y allí estaban durmiendo. La chica dijo que tenía hambre, pero no tenemos con que cocinar, pero allá tenemos fuego, entonces voy a ir, iba caminando al lugar donde estaba el fuego, pero no era fuego, era una virgencita. Y la dijo a la chica, dónde va vos, él ya no está con vida, está muerto te quiere llevar, tu no puedes pasar el río. La chica regresaba y había llegado a la cueva, el chico ya no estaba, sólo había un ataúd con sus cuatro velas. La chica había retornado a su casa. Dicen que habían retornado en una noche lo que tenían que caminar en muchos años, ella tardo muchos meses en regresar. Tienes que hacerle pasar [a los difuntos por el río] y después no tienes que darte la vuelta...” (Entrevista, trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, 2006).

Se concibió la idea de que había determinadas almas de difuntos que vagaban por las zonas en las cuales habían desarrollado su vida. Al respecto Polo de Ondegardo observó lo siguiente: “...las ánimas delos difuntos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio y que las cabeças de los defuntos, o sus phantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal que han de morir, o les han de venir algun mal...” (Ondegardo, Polo de; 1584. Cap.2º, manuscrito nº. B.N.M). Por ejemplo, la investigadora Alison Spedding explica que en la actualidad en Takipata, yungas, durante el periodo de “luto”, los familiares deben excederse de algunas tareas, además de evitar lavarse o peinarse el pelo (Spedding, Alison; 1996:93). Entendemos, como venimos indicando, que

una de las razones por las que se toman estas medidas profilácticas es proteger la cabeza, habitáculo de parte de potencia etérea que rige el equilibrio del organismo, para evitar su robo²⁷³.

Para que el difunto comenzase el camino limpio de impurezas, lavaban toda la ropa de éste y "... barren el aposento del difunto, y echan la basura fuera, cantando los hechiceros, y esperan cantando y bebiendo toda la noche siguiente al ánima del defunto, que dicen que ha de venir a comer y beber,..." (Arriaga, Pablo José; 1968:216). La ropa de los difuntos se lavaba, ritual llamado *pichqay* o *chunka*, porque algo de éstos quedaba en ellas, el acto de lavar era para auxiliar al muerto, para que se aliviara de una parte de sus culpas (Arguedas, José M^a; 1987:180). Tras toda la noche velando por el difunto, a la mañana se entendía que el ánima de éste había marchado hacia "*Zamay huaci*" y de allí no volvería más.

Sobre la muerte y el viaje del alma, o almas, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

"...en el mundo andino, primero de que conocemos de que existen en algunas montañas los minerales, esta montaña tiene venas, son ríos, son ríos que también existen en el subterráneo. Se comunica. Existen lagos que se comunican en el hurin pacha. Animales, hablando de los animales, estos estarían los espíritus malos, son espíritus no mas pueden ser aire, pero que se convierten en horas no adecuados saliendo a la superficie, media noche, toparte con algo.... Como tenemos lagos, ríos [en el hurin pacha] entonces la persona, cuando la persona muere, se entierra el cuerpo en la pachamama, no en el hurin pacha, pero como el cuerpo esta aquí, y el espíritu, su alma va vagando, va caminando, llorando, apenándose, pero lo que hace, como el cuerpo entro, en el mundo andino se dice que uno de los espíritus, que es el centro, el corazón, el espíritu del centro empieza a salirse porque le dejan al cuerpo, salen los tres espíritus, porque el soplo ya no existe desapareció el aliento, solo quedaron dos, de esos dos salen , pasan por estos lagos, su camino a veces por el río, suben y se encarnan en los picos más altos. Estos picos, ellos también son los protectores de todos los

²⁷³ Que son similares rituales a los realizados cuando un individuo comienza un viaje en el *kay pacha*.

recursos que se tiene en la pachamama, ellos son los que cuidan. Cuando muere siempre la persona va acompañado con un perro para pasar el lago, tiene que cruzar, el perro nunca se ahoga, nunca se hunde, siempre saca la cabeza va estirando para llevar el espíritu de la persona.” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Las informaciones recogidas por Fray Laureano de la Cruz nos han sido de mucha ayuda para el presente capítulo sobre el *hurin pacha*. El autor cita una historia del padre Ovalle que narra una interesante concepción de la muerte. El texto dice lo siguiente: “... le encomendó a su ser que después de muerto en llegando a la otra parte de el Mar, sembrase mucho maíz y hiçiese casa, para que muertos él y su madre fuesen a vivir con él...” (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.45.v.Mss.2450, B.N.M). En estos párrafos se concibe la idea de que el alma del difunto cruzaba un mar. Se entiende, además, que al llegar a la otra orilla se hallaba el lugar en el cual el difunto realizaría su vida. La vida inframundana se percibió, entendemos, en esencia, similar a las actividades que había realizado el difunto en el *kay pacha*. Si éste había sido agricultor, sería agricultor en el *hurin pacha*. De esta manera, al igual, se deduce porque fueron tan importantes los utensilios que se hallaban juntos al difunto en las sepulturas. Éstos, entendemos, fueron el medio por el cual se presentaba, en el *hurin pacha*, el oficio del difunto. Los utensilios y las provisiones ayudaban al difunto a continuar con su vida, pero en el plano inframundano. Cieza de León escribió lo siguiente sobre la vida inframundana:

“...tenían conocimiento de la inmortalidad del ánima y que en el hombre había mas de cuerpo mortal, y engañados por el demonio cumplían su mandamiento, porque él les hacia entender (según ellos dicen) que después de muertos habían de resucitaren otra parte que les tenía aparejada, adonde había de comer y beber...que las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían, y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros...” (Cieza de León, Pedro; 2001:252-253).

El concepto por el cual se entendía que las posesiones dispuestas en las sepulturas ayudaban al difunto se halla en numerosos textos. Por ejemplo, en un texto del Archivo General de Indias, Sevilla, aparece lo siguiente: “... que

entre las yngas y caciques e indios generalmente se entendia y lo tenían por cosa muy tacita que avian de resucitar y que a esta causa enterraban los dichos tesoros y bienes consigo para que cuando resucitasen ally y no volviesen pobres y pudiesen gozar de aquello que consigo enterraban...” (Patronato294, N.6., 1571:8)

Fray Laureano de la Cruz completa la información sobre la muerte, y escribe lo siguiente: “...creen todos en su *guenpillan*, que es su dios, y que este tiene muchos *guenbes*, que son grandes, y caciques, a quien manda, y que es señor de los volcanes, y se lleva los muertos de la otra parte de el Mar, donde les tiene prevenida otra [...] vida” (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.45.v. Mss.2450, B.N.M). Entendemos de nuevo que en la otra parte de la orilla se halla *otra vida*, pero el fraile introduce una nueva información, el *guenpillan*. Ésta es la primera noticia que poseemos sobre la intervención de los seres intra-terrenos para el traslado de los difuntos. En el texto se da a entender que el *señor de los volcanes*, junto a sus ayudantes, trasladaba los muertos hacia la otra parte del mar. Este dato nos resulta muy interesante, porque, si bien poseemos noticias sobre los seres que ayudan al difunto a cruzar el mar, éstos, normalmente, se relacionan con animales: perros, lobos marinos, cocodrilos, etc. Pero no teníamos noticias sobre el señor de los volcanes, es decir, del interior de la tierra, y sus ayudantes como cargadores de los difuntos.

Tras analizar la composición de los seres creados, en general de las formas que habitan el cosmos, hemos observado que éstas conllevan un complejo sistema de mutación intrínseco. En este universo de informes fuerzas naturales, los seres van mutando o metamorfoseando su composición inicial hasta llegar a su muerte, es decir, convertirse en un ser inframundano. En este punto de la investigación, nos hemos preguntado si podría haberse concebido que esta metamorfosis continuase en el viaje inframundano. Si bien, hemos observado que los difuntos disfrutaban de destinos diferentes, concedidos según su estatus social y los “sucesos” que rodeaban la muerte, existe la posibilidad, además, de que se entendiese que en la trasmutación fuese adquiriendo rasgos animales. Por ejemplo, entre la tribu aguaruna, selva de Perú, el alma, *wakán*, se desprende del cuerpo tras la muerte. El *Wakan* se convierte en *lwanch* y ésta puede correr diferentes suertes. Tomar una horrible forma humanoide, durante su primera etapa en el inframundo, que se llama Dekas

Iwanch, con una duración similar a la anterior vida humana. Tras este tiempo se transforma en mariposa azul, Iwanch Wampaq, y sube a las nubes, para luego desaparecer²⁷⁴. Éste es un complejo sistema que nos hizo recapacitar sobre los datos que poseemos relativos a ciertos aspectos de la cosmovisión andina. Por ejemplo, en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Francisco de Ávila anotó información que nosotros percibimos relacionada con la muerte y la fisonomía adquirida post-mortem. En el texto se lee que en los tiempos antiguos, afirmaban que dos o tres moscas muy grandes se posaban sobre la ropa nueva que llevaba la mujer [que recogía al difunto cuando salía del *Yarutin*]. A estas moscas las llamaban “*llasca anapilla*”. La mujer permanecía sentada largo rato hasta que se iban algunos gusanos que se llamaban “*huancuy*”; entonces, ésta decía: “...vamos ya al pueblo...”. (Ávila, Francisco de; 1975:121). El plazo el cual se opinaba había marchado el alma del difunto, se establecía por la aparición de los animales. Entendemos que las moscas hacen alusión, posiblemente, a la forma etérea del difunto, mientras que los gusanos podrían referirse a la carne carcomida por la muerte. De esta manera se entendía que el cuerpo estaba muerto, pero el ánimo, la energía que impulsa al hombre, no. Nos planteamos la posibilidad, además, de comprender que ciertas partes del cuerpo del difunto eran autónomas después de su muerte, y se encarnaban en especies animales.

El presente concepto dota de características animales y trasmutables a la muerte. Se podría comparar con las percepciones que existen entre las poblaciones que habitan las regiones selváticas, principalmente. Por ejemplo, entre los shuar, de Colombia, el difunto al morir sufre una transformación por la cual los pulmones se convierten en mariposas, la sombra en venado, el corazón en un pájaro pica gordo y el hígado en un búho (Descola, Philippe; 1987:130). Posiblemente, estos animales responden a las partes del cuerpo del hombre, basándonos en los parámetros establecidos en párrafos anteriores, por los cuales el hombre posee una segmentación semejante a la del universo. De esta manera los animales vinculados con la parte “elevada” del hombre están representados por los animales que personifican el ámbito celeste, así, las mariposas, el pájaro pica gordo, representaban, respectivamente, los

²⁷⁴ *Asustadores indígenas*, documento electrónico, <<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>> [Consulta: 24 abr. 2006].

pulmones y el corazón. Pero el búho y el venado, animales asociados a las manadas de *Supay*, vinculados al inframundo, representan el hígado, que desprende mal olor y a la sombra, asociada a la muerte del individuo. El investigador Carlos Rinaldi escribió que la muerte era percibida:

“...como una nueva vida que se vive en otro plano de la realidad pero en la cual, al fin y al cabo, también se vuelve a morir. Esta segunda muerte del oregaté implica también un segundo entierro, ahora vertical, en el plano inverso del naupié [inframundo], y su posterior regreso al plano terrestre, (“plano de la vida”), materializado en algún ente o fenómeno de la naturaleza que tenga correspondencia con su clan de pertenencia...” (Rinaldi, Claudio; 2004:314).

La concepción de la cosmovisión shuar²⁷⁵, cercana en cierta medida a la cosmovisión centro andina, nos ha hecho pensar en la posibilidad de hallar una forma similar de percibir el microcosmos humano. Por el momento, hemos observado que las moscas que aparecen en el texto de *Huarocharí* podrían representar la parte celeste y autónoma del microcosmos humano, aquella entidad que le permite al individuo viajar, como hemos analizado; o las tres entidades anímicas del ser. Por otra parte los gusanos representarían la zona inframundana.

Pero, además de la información del texto de *Huarocharí* hemos hallado otra interesante información sobre el tema en el texto de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui, que permite ir solidificando una base para la presente hipótesis, sobre la trasmutación animal y las entidades anímicas. En éste se dice que el Hacedor manda una caja al inca *Huaina Capac* que se entiende como un anuncio, un mensaje de su muerte futura. En la caja aparecen mariposas, relacionadas con el futuro del inca y su enfermedad. El texto dice: “...de allí [de la caja] sale como mariposas o papelillos bolando o espaciando hasta desaparecer...” (Mss. 3169:fol.167, p36.r. B.N.M). Las mariposas podrían relacionarse con las entidades anímicas halladas en las informaciones de Francisco de Ávila, también relacionadas con las moscas. Por otra parte, podría hacer alusión a la idea de que las mariposas se concibiesen como animales vinculados con los mensajes de muerte. No obstante, la información

²⁷⁵ Viven en la región amazónica del este de Ecuador y las zonas limítrofes del norte de Perú, en las laderas bajas orientales de la cordillera de los Andes, en los valles de los ríos Marañón, Santiago y Pastaza superior.

orienta la hipótesis a sostener que estos animales eran la forma por la cual se juzgaba desprendida el alma del individuo, del resto del cuerpo. Por ejemplo, en nuestros días se entiende que la mariposa "...también es buena señal, cuando una mariposa nocturna entra en la casa junto con el médico. Esto significa que el alma está de vuelta" (Rosing, Ina; 1993:196). De esta manera existen diversos datos que relacionan el alma del difunto con la mariposa, y el viaje.

En el trabajo de campo que hemos realizado en Potosí, en la opinión general, existe la idea de que los difuntos tornan a este mundo como animales. Pero, estas formas animales adquiridas no son meras transformaciones obtenidas por el azar, sino que son recibidas atendiendo al comportamiento moral del individuo durante su vida. De esta manera, a los "malos obrantes" se les asocian los animales que se arrastran, como culebras, animales que pican o ponzoñosos. Por ejemplo, el *wayrongo*, abejorro, es el símbolo indígena de la muerte (Arguedas, José María; 1987:217). Para los "buenos obrantes", están asociados los animales como el pájaro, o la mosca; animal vinculado al ánimo de los difuntos desde tiempos pretéritos, como vimos (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). El investigador César Itier ha recopilado información similar. Por ejemplo, escribe que en las comunidades andinas después o poco después de la muerte, el alma de las personas conflictivas, que no han tenido relaciones armónicas en su comunidad, pueden tomar la apariencia de un zorro (Itier, César; 1997:312).

III.3. *Formas de enterramiento. Rasgos generales.*

Las formas de enterramiento, descritas en los textos coloniales y en el registro arqueológico, son diversas y variadas según la región del *Tahuantinsuyu* que se analice. Como expresó Pablo José de Arriaga, "...estos abusos y supersticiones son tan diferentes y diversos cuanto lo son las provincias y pueblos" (Arriaga, Pablo José; 1968: 214). Además, es un tema que ha sido desarrollado e investigado en numerosos estudios, por esta razón expondremos un breve apartado de las principales características que se han manifestado en las formas de enterramiento, pero para comprender un poco mejor el concepto de *hurin pacha*.

Opinamos, como hemos indicado, que posiblemente la cosmovisión andina prehispánica concibiese la idea por la cual la muerte del cuerpo implicaba, en cierta medida, una transmutación del ser. El cuidado de los cuerpos difuntos era muy importante, pues, en cierta medida, el viaje del difunto por el inframundo dependía del cuidado que los familiares asumiesen hacia éste. Así, veneraban y cuidaban a sus muertos como si siguiesen vivos entre la comunidad, pues se percibía que éstos estaban realizando un largo y fatigoso viaje. Una vez al año se realizaba la visita del difunto a su familia, pues, los familiares difuntos se encargaban de velar por el cuidado de sus familiares, a través de éstos se reclamaba la lluvia, la fertilidad. El fallecido debía de estar bien cuidado por sus familiares tras su muerte, para conservar, así, el equilibrio entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Los vivos cuidaban de sus muertos, y sus muertos descansaban tranquilos, y cuidaban de los vivos. Esta percepción del inframundo, de la segmentación del cosmos, concibe, como se aprecia, la muerte de una forma especialmente diferente a la percepción que se ubicó en los Andes con el catolicismo, es más, se podría afirmar que la muerte en los Andes prehispánicos no existía como la comprendemos.

Al explicar la geometría del universo se analizó la posibilidad de ubicar el inframundo en la primera época de la historia cósmica. Además, hemos relacionado el *hurin pacha* con la dirección sur y con la izquierda; entre otras muchas cosas. Tanto en los textos coloniales, como en las informaciones obtenidas en los trabajos de campo actuales, la izquierda, el inframundo, la

muerte y lo femenino son rasgos que se delimitan con facilidad; además del norte y sus características. Al respecto, Xosé Mariño explica en sus estudios que la mano izquierda está relacionada con los difuntos (Mariño Ferrer, Xosé; 1989:31). El investigador explica en sus trabajos que si aparece una mancha a la izquierda de los órganos del animal sacrificado, en los rituales mortuorios, se entiende que morirá algún pariente de línea materna. Por el contrario si la mancha aparece en la derecha se entiende que el difunto pertenece a la línea paterna. Además, el difunto cuando inicia el viaje observa si el camino también está abierto, o cerrado, para algún miembro más de la familia. Las direcciones corresponden a cualidades y se interpretan, posiblemente, semejantes a una serie de características que observamos en los textos.

Hemos hallado información que nos hace pensar que el hilo; relacionado con el acto de tejer, de mover los diferentes colores elegidos; se vinculaba directamente con el inframundo, y por extensión con la muerte. La Luna aparece en los textos como la gran tejedora, pero, escribe Francisco de Ávila, que cuando los artesanos tejedores realizaban un trabajo de gran dificultad invocaban a *Cuniraya*, el Hacedor (Ávila, Francisco de; Mss.3169:fol.116.B.N.M). Teresa Gisbert opina, también, que una de las manifestaciones de *Viracocha*, *Tocapo*, está relacionada con el acto de tejer. Entendemos que manejar los hilos caracterizados por sus colores, y mediatizados y mezclados por un movimiento rotativo, se entendía como un acto sagrado de creación²⁷⁶. De esta manera los artesanos simulaban, en cierta medida, lo realizado por el “Ordenador del Mundo” en los tiempos primigenios. Así, comprendemos que la creación cosmológica es simbolizada por el acto de tejer, pues, los artesanos segmentaban el paño y lo determinaban por regiones dependiendo de su posición, al igual que *Viracocha*. Por ejemplo, la iconografía representada en Tarabuco, Bolivia, que se sigue manteniendo hasta nuestros días, es una manufactura propia de las mujeres. Ésta sugiere seres que habitan el *hurin pacha*, y existe una tradición según la cual las mujeres cuando se hacen tejedoras deben ir a pasar la noche a una cueva donde copulan con el demonio. De esta unión se opina que nacen, en la mente de las tejedoras; los seres inframundanos (Takami y Adelson, en

²⁷⁶ La gestación de un bebé se relaciona, al igual, con el acto de tejer (Platt, Tristan; 1996:36).

Gisbert, Teresa; 2006:268). Consecuentemente el acto de tejer se podría determinar como un acto inframundano, pero en cierta medida, posee aspectos que lo relacionan con la creación y con las potencias celestes.

En las formas funerarias investigadas por los arqueólogos se han localizado caños, o cuerdas, que posiblemente comunicaban al difunto con el mundo exterior. Por ejemplo, el arqueólogo Grieder en sus trabajos menciona una sogá de algodón, de unos dieciséis metros de largo, que se iniciaba en la boca de la estructura, La Galgada²⁷⁷, y conducía al piso de ésta, lo que interpretó como un cordón umbilical (citado en Kaulicke, Peter; 2001: 295). Pedro Cieza de León observó, en Puerto Viejo, Ecuador, que en los entierros se ponía una caña para que bebiese el muerto (Cieza de León, Pedro; 2001:221). Las crónicas cuentan que estas sepulturas estaban comunicadas al exterior, gracias a unas cañas por las cuales se le expelía al difunto *chicha*. El principal objetivo, fue, entendemos, mantener una comunicación entre el difunto y la comunidad, a través de la bebida de la comunidad, la *chicha* (Cieza de León, Pedro; 2001: 221).

Los kogi, escribe el investigador R. Dolmatoff, en los entierros atan al pelo del difunto un hilo que sale hacia el exterior y se enrollaba en un palo. Transcurridos nueve días tiraban de éste, y si rompía el hilo era buena señal. En Huamachuco, en el siglo XVI, los agustinos observaron que cuando hilaban adoraban a un ídolo llamado *Guallio*, ubicado éste en una cueva. Le ofrecían huesos, torteros y cuernos (San Pedro, Fray Juan; 1992:182). Fernando de Avendaño observó que los hechiceros explicaban a la población que a los cerros "...les dixesen: los que me quieren matar no pasen de aquí, y en señal de adoración afrezían a la huirca una sogá de ichu torcida con la mano izquierda..." (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:56). Alguno de los datos analizados apunta a concebir una estrecha relación entre la sogá, o el hilo torcido, y los planos del universo andino. De esta manera podría entenderse que las tumbas y los diferentes rituales mortuorios usasen hilos para mantener en comunicación al difunto con sus familiares; fuesen percibidos como conductos.

²⁷⁷ Pertenece al Arcaico Medio, contemporáneo a Cerro Sechín. Esta percepción pudo influir, por ejemplo, en las cuatro cuerdas que se aprecian en el Lanzón.

Para el viaje inframundano, al igual que para cualquier otro viaje, al difunto se le suministraba aquello que le podía ayudar. Así, por un lado, podía contar con la ayuda de sus familiares difuntos, según la vida terrestre que había desarrollado el difunto, como hemos indicado y, además, los familiares le suministraban la ayuda primaria. Si el difunto era un adulto, como muestran las tumbas, se le proveía de agua, unas andas nuevas para el largo viaje, una llama²⁷⁸ que le guíe y comida. Por el contrario, si el difunto era un bebé se le solía enterrar con alas o con escaleras, para facilitarles el ascenso al cielo. Se aprecia en los datos consultados que los útiles que portan los difuntos expresan, en cierta medida, tanto la vida que había desarrollado en el *kay pacha*, ya que se enterraba a los individuos junto a las herramientas de sus profesiones y, además, expresan su destino. De esta manera las sepulturas se presentan como una buena fuente de información, característica que ya había sido observada en 1653 por Fray Laureano de la Cruz, autor de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. Éste observó lo siguiente: "...enterraban todos sus difuntos poniendo en las sepulturas de los oficiales un instrumento propio de su officio, que creían la inmortalidad de el alma, y la resurrección de los cuerpos, aunque a diferente vida de la eterna..." (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.43.v.Mss.2450, B.N.M).

La tumba fue un habitáculo instituido, especialmente, para presentar al difunto en su nuevo espacio, en el inframundo; a su nueva presencia. La sepultura, como microcosmos, conservaba aquellos objetos que exteriorizaban, en cierta medida, la actividad desarrollada por el difunto en el *kay pacha*. Además de las provisiones que se entendían necesarias para el largo viaje que se realizaba hacia la "Casa de las Sombras".

Entendemos que la percepción andina, por la cual la persona difunta desarrollaba su actividad en otro plano de la segmentación del cosmos, dependiendo de su actitud moral, en la colonia posiblemente se adaptó al concepto de resurrección. Es necesario precisar que esta creencia no simbolizaba una vida mejor con el fallecimiento, como en la religión católica. En

²⁷⁸ El investigador T. Platt ha observado que una de las modalidades más usuales de sacrificio es la llama, pero la llama delantero, que es la que guía a las demás en los viajes (Platt, Tristan; 1996:36). Nos parece un dato revelador, de esta manera se entendía que la llama guiaba al difunto por los oscuros túneles del *hurin pacha*.

la cosmovisión andina la vida fue muy apreciada, no era deseada la muerte, sino que se pensaba en un proceso de transformación, no de extinción. Este concepto de la vida-muerte provocó un gran impacto entre los curas doctrineros, ya que se entendía que lo que se poseía en el *kay pacha*, en cierta medida, se poseía en el *hurin pacha*, por esta razón se halla el siguiente dato en un manuscrito colonial: “Y no piden cosa ninguna para la otra vida” (Patronato 294, N6, 1/1. A.G.I)

Las investigaciones señalan que uno de los métodos de enterramiento más usual fue enterrar a los difuntos bajo túmulo, túmulos donde se introducían a los difuntos junto a sus joyas, armas, atuendos y alimentos; dependiendo de la clase social del difunto. Además, una de las informaciones que con mayor frecuencia aparece en las fuentes coloniales es la de enterrar a las mujeres con sus cónyuges. Según las fuentes manuscritas las féminas que eran sepultadas con sus cónyuges estaban, normalmente, vivas, para que les acompañasen en su viaje al mundo de los muertos. Para este viaje, explican los textos, los fallecidos portaban aquellos objetos que más apreciaban en vida, sus atuendos más valiosos y su mujer. Aunque, este tipo de enterramientos opinamos que fueron realizados para los personajes más destacados de las comunidades andinas. De esta manera el lugar elegido para la morada del difunto era del más estricto secreto, pues, se inhumaban con sus mejores ofrendas. Las crónicas explican que para guardar este secreto los incas poseían dos métodos bastante eficaces. El primero consistía en invitar a los más jóvenes de los *ayllus* a sus futuras sepulturas, y si éstos sabían su localización y se presentaban allí, los asesinaban. El segundo método consistía en dejar el secreto a los más ancianos, pues, morirían antes que ellos (Cieza de León, Pedro; 2000: 250).

Casi todas estas tumbas estaban dirigidas hacia la salida del dios Sol, para que éste, con sus primeros rayos bañase los sepulcros de los señores.

Las ofrendas que aparecen en los enterramientos, para la otra vida, señalaban la posición social que un individuo poseía en la comunidad. De esta manera la evolución de una sociedad, las modas, los atuendos, las ramificaciones sociales, el sexo, etc. Aparecen impresas en los sepulcros. Por ejemplo, los investigadores hallaron un gran cambio con el surgimiento de la cultura militar *Huari*, a partir de entonces se apreciaba en las tumbas una

mayor suntuosidad en los ajuares. De igual manera se hallan contrastes, por ejemplo, entre los enterramientos de un curaca local y un señor cuzqueño. Principalmente, los curacas llevaban a sus sirvientes en el camino hacia la muerte, y los campesinos, maíz, patatas, etc.

Los párrocos de indios, y demás civiles que se hallaron en el Nuevo Mundo, especulaban con la idea de que las sepulturas las habían construido los nativos por mandato del Demonio. Éste se los quería llevar al Infierno. Pedro Cieza de León escribió lo siguiente sobre las sepulturas prehispánicas:

“...que en el hombre había más que cuerpo mortal, y engañados por el demonio cumplían su mandamiento, porque él les hacía entender (según ellos dicen) que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a voluntad, como lo hacían antes que muriesen...” (Cieza de León, Pedro; 2000:251-254).

Pero el concepto de “Mal” que se quería introducir como responsable más directo de dichas construcciones, entre las poblaciones nativas, no fue entendido por éstas. Así, como se explicó, para la cosmovisión andina el mundo de abajo, el inframundo, era el mundo del dios *Pachacamac*. Este concepto de vida en la muerte fue muy castigado por los párrocos de indios. Porque, entre otras muchas razones, los nativos del *Tahuantinsuyu* creían en la vida tras la muerte, pero una vida con los miembros de su comunidad, bebiendo y comiendo, como si continuasen vivos. Pero, sobre todo, vivos en la tradición oral de la comunidad, del pensamiento que se transmitía con la palabra. Por lo tanto, el concepto de Mal que poseían los andinos no estaba personificado en la persona del Demonio, en contraposición de Dios. Así, los primeros doctrineros, pensaron que lo que los incas llamaban *supay* era el Demonio católico. Por extensión, dicho Mal se veía personificado en numerosos dioses, *huacas* e ídolos que formaban un todo del que ellos eran partícipes. De esta manera las sepulturas fueron percibidas como los habitáculos del Demonio.

La situación de las sepulturas era elegida por el futuro difunto en vida teniendo en cuenta el lugar que más le había gustado en vida, o con el cual se sentía más ligado (Cieza de León, Pedro; 2001: 255). De esta manera se puede afirmar que se localizan gran parte de estas sepulturas en zonas destacadas del paisaje, lo que los arqueólogos llaman tumbas bajo túmulo.

En la zona del Collao, por ejemplo, las construcciones que se realizaron para los enterramientos tenían forma de torre.²⁷⁹ Las puertas de estos sepulcros estaban orientadas hacia el nacimiento del Sol, y junto a ellas se hacían los sacrificios y ofrendas que homenajearon al difunto. El modelo más importante que se narra en las crónicas, como por ejemplo en los escritos de Pedro Cieza de León, fue el conjunto de *Sillustani*, a pocos kilómetros del Lago Titicaca (Cieza de León, Pedro; 2000:252-260)

En la zona de Cuzco, el “ombligo del mundo andino”, los difuntos fueron enterrados en asientos reservados para los personajes más importantes, a modo de tronos, que ellos llamaron *tianas*. De igual manera que en las demás formas de enterramiento los difuntos de las *tianas* eran ataviados con sus mejores vestidos y adornados con sus mejores joyas y armas (Cieza de León, Pedro; 2000: 257).

En la provincia de Jauja a los difuntos los introducían en pellejos frescos de animales, y los cosían formándoles el rostro, la nariz, boca, y demás partes de la cara. No eran enterrados en túmulos, sino que estos cuerpos habitaban en las casas con sus familiares. El fallecido recibía los alimentos y las bebidas necesarios para el viaje inframundano. Las fuentes documentales cuentan que a los personajes más destacados de las comunidades de esta provincia, sus familiares los sacaban de las casas, cada cierto tiempo, para rendirles grandes ceremonias de homenaje.

En tumbas bajo túmulo, destacando en el paisaje, se enterraban los difuntos de la zona de *Antiocha*, junto a sus joyas, armas y mujeres (Cieza de León, Pedro; 2000: 257). En *Chichan* se fabricaban unas camas de caña muy gruesa y resistentes, para sus difuntos (Cieza de León, Pedro; 2000: 257).

En los valles andinos se enterraban a los difuntos en las paredes, en nichos de piedra. Estos nichos estaban fraccionados según los linajes de cada familia, por lo tanto, cada una de estas familias tenía un lugar establecido para enterrar a sus muertos. Estos lugares eran de índole sagrada, los familiares iban a ver a sus antecesores muertos, cada cierto tiempo, para, así, atenderlos. En estas visitas se les cambiaba la ropa y se les ofrecían alimentos a los

²⁷⁹ Son las *chullpas* preincaicas.

fallecidos; pues, posiblemente, parte de la potencia etérea quedaba en el cuerpo.

En las comunidades andinas, cuando fallecía un miembro se realizaban grandes ceremonias, para reflejar, así, el sufrimiento que el difunto había dejado entre sus conocidos. De entre los actos de dolor que son narrados en las fuentes manuscritas habría que destacar, por ejemplo, que a las mujeres que habían padecido alguna defunción cercana a su persona, se realizaba un ritual que consistía en cortarles el cabello como símbolo de tristeza²⁸⁰. De igual manera éstas salían por las calles que el fallecido solía frecuentar en vida cantando y bailando canciones tristes para provocar el llanto. Estos rituales funerarios solían tener una duración que comprendía entre cuatro o diez días.

Para la presente investigación hemos elegido como ejemplo de suntuosidad mortuoria un enterramiento bajo túmulo, con grandes ofrendas y sacrificios, que narraron con gran minuciosidad las crónicas coloniales. Éste fue el enterramiento del *Inca Huaina Capac*²⁸¹ en cuya sepultura, cuentan las crónicas, enterraron a más de cuatro mil individuos para que acompañasen y sirviesen al Inca hacia el mundo de los muertos (Cieza de León, Pedro; 200:202). La posición que tenía el Inca en la sociedad andina era la más importante, por lo tanto, el séquito que le acompañaba en el camino mortuorio tenía que portar al inframundo la majestuosidad que había recibido en vida. Cieza de León escribió lo siguiente al respecto: “Mataron, para meter con él en su sepultura y en otras, más de cuatro mill ánimas, entre mujeres y pajes y otros criados, tesoros, pedrería y fina ropa”²⁸² (Cieza de León, Pedro; 2000:200-203). Entendemos, como se observa, que la vida de un difunto tenía que estar reflejada en su sepultura.

Posiblemente, existieron diferencias sociales, al contrario de lo que opinaban algunos autores. La división sexual conllevaba igualmente una división de labor, por lo tanto, de utensilios. Esta división se halla en las primeras narraciones, tras salir de la cueva de *Pacaritambo*, por ejemplo, se observa que los hombres sacaban alabardas de oro, ricos vestidos y hondas,

²⁸⁰ Se aprecia, una vez más, que el viaje inframundano, y el corte de cabello, se ligan en los rituales mortuorios.

²⁸¹ Hay que avisar al lector que existe la posibilidad de que las narraciones sobre este gran enterramiento sean poco fiables en cuanto a datos cuantitativos, por lo tanto, la tradición es una guía a tener en cuenta.

²⁸² Fray Martín de Murúa anotó sobre este dato que se sepultaron más de mil personas.

mientras que las mujeres portaban *chumbis*, *topus*, y recipientes para servir: ollas, cántaros y platos (Betanzos, Juan de; 1968:12).

Por otra parte, los enterramientos de la población común se realizaban en el campo, en lugares destacados, también bajo túmulo. En el registro arqueológico se ha observado que a los difuntos se les ponía en las manos y en la boca objetos de oro y plata, además, de vestirles con sus mejores ropas y homenajearles con ofrendas y sacrificios. Todo lo que se refiere a la ceremonia propiamente funeraria estaba acompañada de cánticos con entonaciones doloridas llamadas *aravi*, las cuales recordaban los actos solemnes que el difunto había realizado cuando vivía; y los actos de sus antepasados. Normalmente bebían y bailaban, por la ausencia del difunto, varios días.

Con la introducción de la sociedad española en el Nuevo Mundo este tipo de rituales prehispánicos, en torno a la muerte, fueron prohibidos. Los difuntos nativos tuvieron que empezar a ser enterrados en los cementerios cristianos, con misas y ceremonias católicas. En las fuentes documentales hemos apreciado que la principal transformación que soportó la sociedad nativa en el Perú, en cuanto a los ritos funerarios se comprende, fue el sentimiento de abandono que los parientes sufrían hacia sus difuntos. Estas prohibiciones provocaron entre las poblaciones nativas actos en contra de las normas dictadas por la nueva ideología que dominaba el antiguo *Tahuantinsuyu*. Consecuentemente, el sentir íntimo de las poblaciones oriundas originó que los familiares de los fallecidos robasen por las noches a sus difuntos, los desenterraban, para llevarlos junto a sus antepasados acompañados de sus familiares y amigos. Además, realizaban las ceremonias que el difunto se merecía: cánticos, bailes funerarios y el recuerdo a través de la tradición oral. Entendemos que esto se debió, entre otras muchas cosas, a que para la cultura prehispánica del Perú la sepultura de sus difuntos debía realizarse junto a los cuerpos de sus antepasados, y a través de un ritual que introducía al difunto por su *pacarina* hacia el camino del inframundo. Además, fue una costumbre fundamental en una sociedad donde la vida se había construido en colectividad. Por lo tanto, la muerte la sufrían acompañados de sus familiares más cercanos, y la disfrutaban en las sepulturas de sus ancestros. Así, con la nueva imposición católica, de enterrar a los principales señores incas en los templos alzados para el Dios, católico, se sintió que los difuntos nativos se

veían impedidos para realizar el camino inframundano, de esta manera se convertían, entendemos, en condenados, pues estaban encarcelados. Dicho aislamiento, además, provocó un desajuste social, pues el mundo de los muertos y el de los vivos se estaba transformando, para crear, así, una nueva fase en la que los nativos serían expulsados. Por ejemplo, al morir un individuo su ánima viajaba hacia el mundo de los muertos. En este camino tenía que cruzar un mar o río, un cuerpo de agua, que dividía el mundo de los muertos del mundo de los vivos. Trayecto que realizaba, ayudado por un perro negro. En el caso de que el cuerpo estuviese enterrado en una iglesia católica, el cuerpo sufría un encarcelamiento por el cual no podía realizar el éxodo que le unía a los suyos. Por lo tanto, era el deber de sus familiares sacarle del encierro y liberarle para poder realizar, así, su viaje funerario para reunirse con los ancestros: con el resto de la comunidad difunta.

III.4. Rasgos generales de los seres que pueblan el *hurin pacha*.

En el *hurin pacha* hemos querido analizar, al igual que para el *kay pacha* o para el *hanan pacha*, los posibles seres que opinamos, a través de las fuentes consultadas, podrían haber sido los habitantes del inframundo andino. La metodología que hemos utilizado ha sido, por una parte, catalogar a éstos basándonos en sus hábitos y costumbres y, por otra parte, analizar los seres que pueblan el inframundo teniendo en cuenta la taxonomía que “utilizó” el Ordenador; descrita en los mitos²⁸³.

Los principales seres que habitan el *hurin pacha* fueron el “Señor de la Oscuridad”, de la sombra: *Supay*. Consideramos que también se pueden hallar, en esta categoría, la divinidad *Pachacamac*, la Luna, los animales de la noche, los seres acuáticos y los seres en transformación, en germinación. Existen las entidades femeninas que habitan junto a los cuerpos de agua, como vimos; las *warmi puquio*. Si bien, realizaremos para el presente capítulo sólo una descripción general. El inframundo se podría haber ideado como un lugar habitado por numerosos seres. Estas percepciones, con el tiempo, han ido simplificándose, y limitando el número de seres del *hurin pacha*.

Como se indicó, en párrafos anteriores, entender que *Supay* correspondía a la imagen del Diablo es un error que ha permanecido desde la colonia. *Supay* no fue percibido como un ser malo, sino que poseía un carácter doble, bueno/ malo; aunque fuese una deidad del *hurin pacha*. En el diccionario de Antonio Ricardo *zupay, shapi*, se traduce como sombra (De la Torre, Ana; 1994:165). Además, *Supay* fue un ser que se percibía poseedor de una gran capacidad de transfiguración. En general se puede advertir que las formas del *Hurin pacha* pueden adquirir el perfil que deseen, éstos son seres que se auto-

²⁸³ Por ejemplo, existen varios textos donde se cita la manera que tenía el Ordenador, varía el nombre según la fuente consultada, para catalogar a los animales. En un texto citado por la investigadora Ana M^a Mariscotti hallamos la siguiente información: “fue tiempo del diluvio. Llovía día y noche. Todos con sus rebaños, se ahogaron, menos un llamero bueno que se salvó...cuando pasó el diluvio, creció...toda la vegetación que alimentaba, cura y da fuerzas al hombre. Pachakamaj, por orden de Inti, empezó a rehacer a las criaturas: hizo levantar a la llamita acariciándola. El espíritu del mal, que vive en el fondo de la tierra, y en las tinieblas del otro lado del lago (Titicaca), quiso imitarlo...Y así supo hacer el Creador a sus hijitos, frente a otros malignos y ridículos, que hacía el espíritu del mal. Y se levantaron el pajarito frente al murciélago. El perro frente al jarrunkka.el conejo frente al ratón. La llama frente al huanac. El condor frente al águila. El zorro frente al zorrino” (Frontaura Argandoña; 1935:101 sigs., en Mariscotti, Ana M^a, 1978: 40).

metamorfosean, se regeneran. El investigador C. Buitrón describió al diablo como un animal con rasgos de perro y tigre, y que proyecta fuego por los ojos. (Buitron C., 1974:20. Citado en Torres, C., William: 2000).

Supay posee rebaños de animales no domesticados, es decir, los animales salvajes, ubicados en las montañas, se percibían como las manadas del Señor del Inframundo. Éstos fueron la vicuña, el venado, el sapo y la culebra, entre otros. En común, podríamos decir, que poseen los rasgos de caminar y comer de noche. Poseen hábitos impuestos por las órdenes morales que el Ordenador impuso durante los tiempos primigenios. En la región del *Collasuyu*, escribía el cronista Santa Cruz Pachacuti, se diferenciaban entre los demonios, los llamados *hapiñuñu*, y los diablos, llamados, *achacalla* (Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968:281; González Holguin, Fray Diego; 2007: 385)

Gerald Taylor explica que un sinónimo de *Supay*, en el diccionario de IEP, es *haani*, que significa respirar, soplar, el investigador cita a Swisshelm que añade que *hamani* y *haani* era el aliento visible que salía por la boca en un tiempo frío. Además, considera que *Supee* es traducido por diablo femenino, y *supay* en el diccionario de Lira, vocabulario políglota incaico, posee igualmente un carácter femenino (Taylor, Gerald; 2000:12) Se podría especular con la idea, como hemos indicado anteriormente, de que existían entidades femeninas y entidades masculinas relacionadas con el *Hurin pacha*. Algunas de estas entidades femeninas son, por ejemplo, la madre de los lagos, *achikay* (Taylor, Gerald; 1980: 47-63), la *Pachamama*, y las denominadas brujas, *Viss cocho*, o *humapurik*, etc.

En casi todas las regiones quechua de Potosí; nos indicó durante el trabajo de campo el médico tradicional Alberto Camaqui; las formas que pueblan el cosmos poseen un aspecto femenino y otro masculino. En las comunidades se concibe que esta unión es la que crea la vida, y que sin ambos sexos la vida no se regena. Para éstos, *supay* es un espíritu masculino del inframundo, cuyo lado femenino es la *china supay*. Al respecto el médico tradicional nos explicó que: "... en el mundo andino se utilizan siempre que son parejas, hay *supay china*. Todo son parejas, todo funciona con parejas, hasta las piedritas, siempre existe este género, lo masculino y lo femenino..." (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006). Hemos elegido unas ilustraciones realizadas por los niños del colegio de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, en las cuales se ve

como ellos imaginan el inframundo, lugar donde habita Supay junto a su compañera. Actualmente, como se puede observar, existe la idea de que el inframundo está poblado de seres masculinos y femeninos, posiblemente esta idea es heredera directa de las creencias prehispánicas.

Tanto en el texto de *Huarochirí*, como en la cerámica mochica, por ejemplo, se halla una divinidad que habita las montañas o el interior de la tierra (Ávila, Francisco de; 1975: 30). Ésta es *Pachacamac*, el Señor de la vida y de la muerte, que habita el inframundo acompañado de serpientes²⁸⁴.

En los textos se distingue, por lo general, que los animales que habitan la región del *hurin pacha*, los animales salvajes, poseen la capacidad de moverse y transmitir mensajes al *kay pacha*. Por esta razón son elegidos por los espíritus difuntos como mediadores. Pablo José de Arriaga observó que "... en aquellos días, poco después de muerto, chispea el fuego o algún búho o lechuza canta sobre la casa del difunto, dicen que tiene hambre o frío..." (Arriaga, Pablo José; 1968:226). Existen animales, como el jaguar o el venado²⁸⁵, que se percibían cargados de mayor potencia que otros. En las crónicas son relacionados, principalmente, con la guerra, el chamanismo y la lluvia.

El investigador N. Wachtel observó que para los chipayas, inmediaciones lagos Titicaca y Poopo, los samiri eran espíritus tutelares de animales, "... pero los samiri de los animales que se cazan, salvajes, constituyen una especie aparte: son acuáticos y pertenecen a una región todavía más baja en el espacio, pues habitan en los remolinos (mika'ya) del lago Coipasa..." (Wachtel, Nathan; 2001:178). En el texto se puede apreciar la relación entre los animales salvajes y el inframundo.

Hemos advertido que la fauna usualmente más representada, tanto en el arte como en los textos y mitos, es el jaguar, el cocodrilo, la serpiente, la serpiente bicéfala, las aves nocturnas y los animales que habitan las aguas, para las culturas que se desarrollaron en las zonas de acumulación acuífera, los mares y los pantanos. Esta fauna podría haber sido representada por el artista porque es poseedora de las potencias que la cosmovisión otorga a los

²⁸⁴ Quizás por eso los incas las veneraban, las cuidaban, por temor de enojar a sus dueños, los habitantes del inframundo.

²⁸⁵ La caza del venado está ilustrada en la cerámica desde tiempos prehispánicos.

seres que habitan las zonas inframundanas. La mayoría de los animales que habitan el inframundo, en general, poseen la cualidad de ser los mensajeros comunicadores de éste. Pero esta cualidad, como puede ser el caso del jaguar²⁸⁶, la analizaremos en el capítulo del chamanismo.

En las fuentes coloniales se escribió sobre los espantos o apariciones porque se percibían como formas del paganismo indígena, y sirvieron como apoyo para las campañas de extirpación de idolatría. Se confirmaba de esta manera que el demonio habitaba las tierras conquistadas, y que las brujas y demás seres demoníacos moraban las nuevas posesiones del rey; las cuales se hacía imperante catequizar. Los métodos para divulgar el miedo entre las poblaciones, a través de las numerosas narraciones de brujas chupa sangres, junto a los temores de los andinos, pues habían abandonado, “olvidado” su sistema de creencias, suscitaron escritos y cuentos que se asemejan a las leyendas del Viejo Mundo sobre las brujas. La mixtura de las doctrinas perduró, y los cuentos sobre los condenados son múltiples en nuestros días. Por este motivo muchas de las informaciones que vamos a analizar poseen cierta influencia del pensamiento de la persona que lo redactaba.

²⁸⁶ Un claro ejemplo de iconografía relacionada con seres que nosotros hemos determinado como inframundanos, teniendo en cuenta la información de la que disponemos, es la iconografía de Chavín de Huantar. Durante el Horizonte Antiguo las formas artísticas que se elaboraron, hacia el año 900-300 a.C, han dado nombre al llamado “imperio de la serpiente”, por su constante reiteración, como se puede observar en las ilustraciones, a los rasgos serpentinos, además de los felinoides en toda su iconografía. El preclásico andino se caracterizó por adorar a la serpiente, al jaguar, al cocodrilo, a la fertilidad, etc. Adorar, en última instancia, a una serie de animales con rasgos humanoides. Estas semejanzas que solidificaron una cosmovisión de conceptos abstractos comunes, las podemos adjudicar, entre otras muchas cosas, a la influencia que ejerció el entorno en el desarrollo de las primeras formas de organización. Posiblemente la interacción del hombre con la Naturaleza originó unos *conceptos base* que se han mostrado de forma muy similar desde periodos antiguos, como se advirtió en el capítulo sobre los antecedentes. El gran interés ideológico que existió hacia el felino se podría haber basado en la percepción del animal como ente divino con atributos sobrenaturales. La ausencia del animal en la costa no evitó que sus cualidades potenciales se vieran necesarias para la maduración de la cosmovisión en las zonas costeras. Quizás, la constante representación del jaguar explica una cosmovisión reflexionada y pensada, que elaboró la ideología preclásica bajo unos parámetros propuestos por su entorno. El trato con las comunidades situadas en las franjas selváticas introdujo, entre otras muchas cosas, la guayaba, la chirimoya, el tomate, achiote, las maderas duras, y el simbolismo totémico de un culto selvático hacia el jaguar y la serpiente, que se incorporó de inmediato a la cosmovisión andina. Así, estos conceptos a través de las imágenes son las primeras muestras del esfuerzo por explicar las fuerzas que componían su panteón divino, y en el presente capítulo son un claro ejemplo de las manifestaciones de la segmentación y clasificación del mundo sobrenatural del *hurin pacha*.

III.4.1 *Pachacamac*

Si bien *Pachacamac* es una deidad Creadora, la hemos ubicado en el *hurin pacha* porque pensamos que es la potencia que domina la región inframundana. La composición nominal *Pacha* y *Camac* se puede interpretar como “el que da ser a la Tierra”. Se le veneró, principalmente, en la Costa Central.

Antes de la anexión de la deidad al panteón inca se llamaba *Irma* o *Illma*. Su esposa, en el texto de *Huarocharí*, es *Urpayhuachac*, señora de los peces y aves marinas (Ávila, Francisco de; 1975: 30). Habita el interior de la tierra, junto a sus dos hijas custodiadas por una gran serpiente (Ávila, Francisco de; 1975: 31)

Fray Antonio de Calancha entendió que *Pachacamac* creó la primera pareja que pobló los antiguos territorios peruanos. Éste mató al hijo que la primera mujer había tenido por mediación de la deidad solar. Con sus trozos alimentó a la tierra, pero el sol con su falo y ombligo engendró a *Vichana*. En venganza *Pachacamac* mató a la madre de *Vichama*. Pero éste reunió los restos de su madre y la resucitó. *Pachacamac* creó una nueva pareja humana, que *Vichama* convirtió en piedra, en *huacas*. *Vichama* pidió a su padre, el Sol, que crease una nueva raza humana y el astro envió tres huevos. Al igual, para Francisco López de Gomara, el criador y alumbrador del mundo había sido el dios *Pachacamac* (López de Gomara, Francisco; 1999:283). Fernando de Avendaño ubicó a *Pachacamac* como el Dios Criador del Mundo (Avendaño, Fernando; sermón III, 1640:17). En algunas crónicas se lee que la deidad fue percibida como la potencia generadora, pero de “abajo”, mientras que el sol se entendía como la potencia dominante de las regiones celestiales. Sobre la deidad Hernando de Santillán escribió lo siguiente: “... y le dijo que él [Pachacamac] era el que daba ser a todas las cosas de acá abajo, y quel sol era su hermano y daba ser a lo de arriba” (Santillán, Hernando de; 1968:28). En la crónica de Hernando de Santillán, además, se especifica que la deidad poseía cuatro hijos, “ que al uno le hiciese casa en el valle de Mala, al otro en Chíncha, en Andahuaylas, y el cuarto para Tupa Inga...para que le guardase y le diese respuesta de lo que le preguntase” (Santillán, Hernando; 1968:28).

Catherine Julien, utilizando la crónica de Pedro Cieza de León, advierte que *Pachacamac* se había comunicado con *Tupac Inca* para decirle que él había realizado todas las cosas “de abajo” y el sol, su hermano, las “de arriba”. La deidad, además, tenía una mujer y cuatro niños: uno en el valle de Mala, otro en Chíncha, en Andahuaylas, y el cuarto era una imagen portátil que le regaló al Inca (Julien, Catherine; 1999:473). M^a Rostworowski considera que la deidad *Pachacamac* es una deidad de las tinieblas, éste representa la lucha de la noche y el día (Rostworowski, María; 1983).

En los textos hemos hallado la posibilidad de comprender en *Viracocha* cuatro extensiones que se adjuntaban a la geometría horizontal. Nos hemos preguntado si podría haber existido la posibilidad de hallar la misma idea pero en cuanto a la deidad *Pachacamac* y la geometría horizontal del inframundo andino. Es decir, si *Pachacamac* podrían haber tenido extensiones o númenes adscritos a las diferentes regiones del *hurin pacha*. Posiblemente, las regiones inframundanas, al igual que las terrestres y las celestiales, estaban segmentadas y unidas por un eje comunicativo. Los dos planos mantienen una potencia que alberga vida, de una manera u otra, las dos regiones mantenían un equilibrio de la creación. En el *hurin pacha* se concebía una potencia germinativa, y en el *hanan pacha* se ubicaba una potencia germinada, un prototipo de lo nacido. Así, en el *hurin pacha* se hallaban aquellas formas relacionadas con *Supay*, con prototipos de potencia inframundana; y en el *hanan pacha* se hallan formas relacionadas con prototipos de potencia celeste; formas vinculadas con *Viracocha*, o dios Ordenador. Las dos manifestaciones potenciales rigen el cosmos, las dos se complementan, se fusionan para formar seres vivos. De este modo se podría entender que la *Pachamama* sería, en cierta medida, la parte femenina de la pareja del *hurin pacha*, así formarían un binomio inframundano *Pachacamac-Pachamama*.

III.4.2 Los seres de las minas.

La divinidad que vivía en las minas se percibía, y se percibe hoy en día, como el guardián y dueño del mineral que se extrae. Se entiende que los Señores del ganado silvestre y de las riquezas metalíferas vivían en los cerros, y se movían por el interior de éstos, o de cerro en cerro con sus ganados, a

“sus horas”. En el diccionario de Jesús Lara se observa la palabra *Anchancho*: “guardián andino de las minas” (Lara, Jesús; 1971:63). En la actualidad éstos seres son dueños y guardines del mineral que posee el interior del cerro (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Los mineros tienen que ofrecer al dueño de la mina, a cambio de las riquezas que éste les permite adquirir, coca, cigarrillos y bebidas. Los mineros lo describen como un ser antropomorfo con el aparato genital muy desarrollado, muestra de su extremada fertilidad y con dos cuernos²⁸⁷ (Figura 23). Puede adoptar la forma de un animal, por lo general un sapo o renacuajo, además, está íntimamente asociado a la *amaru*, la serpiente, que habita en el interior de la tierra, como vimos al analizar el mito de *Pachacamac*. Ésta, la serpiente, señala Carmen Salazar, es la representación animal de la divinidad de la mina, otras veces es descrita como su compañera, y en algunos casos como su mensajera (Salazar-Soler, Carmen; 1997:9). Además, el señor de la mina, se aparece a los mineros en los lugares oscuros o donde hay agua, con figura de sapo o perro negro. Los atributos característicos de la divinidad se pueden resumir en:

- Es dueño y guardián de la mina. Puede transportar por las grutas del interior de la tierra los minerales.
- Se presenta como un ser ambiguo, unas veces es bueno y otras malo. El Tío cuida, y el Tío castiga. Su fiesta se celebra en el mes de agosto. Los mineros sienten cierto rechazo hacia los santos y demás formas católicas, pues éstas pueden espantar el mineral.
- El inframundo posee graves peligros, existe el *muquihuayra* o viento *muqui* que ataca a las personas que han olvidado las promesas realizadas a *Muqui* (Salazar-Soler, Carmen; 1997:5-9). Es muy importante destacar que la relación que mantienen los mineros con el Tío, al igual que con el resto de las potencias sagradas, es de mutua reciprocidad. El Tío da mineral, pero el Tío reclama.

²⁸⁷ Para obtener una mejor comprensión de cómo es percibido *Supay* hemos elegido las fotos que poseemos del interior del cerro de Potosí, y un dibujo realizado por un niño de la escuela de Tuysuri, Tinquipaya. Además, debemos destacar que todos los niños, en general toda la población, coincide en imaginar a *Supay* con cuernos, y junto a su mujer (Figura 17)

El *urco*, habitante de la montaña, es otro ser relacionado con el poder del *hurin pacha*. El *urco*, escribe Carlos Villamarín, es un ser que malogra la cosecha, pues manda desde sus cumbres vientos helados y tormentas. Esconde parte del ganado en lugares inaccesibles y durante el sueño de los afectados, se presenta para pedir rescate. Es el “Señor de la montaña”. Seduce a las doncellas, se hace ver como un apuesto joven y se aparece cuando los campesinos duermen. Es de estatura baja, un enano, y su hijo posee varias jorobas y es albino²⁸⁸.

Sobre algunos espantos o brujas Fray Diego González de Holguín anotó los siguientes términos: “Phantasma, o duende”: *Tuta ccacchak caccachak manchachicuk* llaksak; “Phantasma por el Demonio que se aparecía con pechos largos de mujer”: *Hapiy ñuñu* (González Holguín, Fray Diego; 2007: 385). Humana Poma de Ayala también escribió sobre el mismo espanto, y dice lo siguiente su crónica, “*hapi nuno: espíritu que te agarrar*” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:48). Fray Diego González Holguín recogió, además, los siguientes términos, “Phantasma como cabeza humana que andaua por el Ayre”: *Huma purik*; “Phantasma por el coco, o espanta niños”: *Huacca*, o *aya* (González Holguín, Fray Diego; 2007: 385). También aparece la siguiente descripción *Viss cocho*, o *humapurik*: “Las brujas que dizen que las topauan de noche en figura de cabeça humana solamente silvando assi viss viss” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 230).

Asiaj es una de las formas de ser maligno que se aparece en las quebradas. Por ejemplo el *Wa-Qon*, escribe Carlos Villamarín²⁸⁹, es un pariente masculino de *Achiqué*, mujeres caníbales. El investigador entiende que es lo que queda en la tradición de los sacrificios de niños, cuando la tierra estaba hambrienta y pedía sacrificios por las fuertes sequías. Los poderes femeninos de estas entidades sobrenaturales representan, como vimos desde *Huarochirí*, a la Madre Tierra deseosa de sacrificios que reduzcan su apetito.

²⁸⁸Villamarín Escudero, Carlos, *Asustadores indígenas*, documento electrónico, <<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>> [Consulta: 24 abr. 2006].

²⁸⁹Villamarín Escudero, Carlos, *Asustadores indígenas*, documento electrónico, <<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>> [Consulta: 24 abr. 2006]

Las *Achikee*, Mamá Galla y las Brujas devoradoras. En el diccionario de Jesús Lara aparece *Achiquey*: “bruja andina devora niños”. Éstas son entidades femeninas relacionadas con el inframundo. La versión más conocida es la de *Ancash*, recogida en 1952 por Mejía, llamada *Achike*. En muchas regiones existen relatos sobre una “mujer mala”, que nosotros relacionamos con el mito de la anciana caníbal que perseguía a los niños, y con el concepto de *Pachamama*, como vimos. En general en las narraciones la *Achike* aparece como una anciana caníbal que engaña y devora a los caminantes. Alejandro Ortiz Rescaniere opina que ésta es portadora de los valores de infertilidad a diferencia de *Wa-On* (Ortiz Rescaniere, Alejandro; 1992:36).

En la cosmovisión andina los condenados son difuntos que tienen una causa pendiente, que han sido castigados por varias causas; por no respetar las normas de convivencia de la comunidad, o han infringido alguna de estas. Sus apariciones son muy temidas, pues su visión produce la enfermedad del espanto, el raptó del ánimo. El condenado busca robar el alma de alguien, o comer su cabeza, *camac* o energía reguladora del individuo. El condenado suele presentarse en los lugres solitarios, en las cuevas, en los cruces de los caminos (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Aquellos encuentros de fuerzas, que por ser la hora correspondiente a los seres del inframundo, poseen una potencia que puede capturar el ánimo. En el diccionario de Fray Diego González Holguín hemos hallado el siguiente vocablo relacionado con los lugares peligrosos: *Huaccam chaypi, o huaccamchayca amaya llisunchu*: “No pasemos que es lugar peligroso” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 385). El vocablo hace referencia al encuentro, *chaupi*, como lugar peligroso.

En la sierra del Perú, Carlos Villamarín²⁹⁰ anotó que la Guarmi Volajun, la voladora, es una mujer que sale en la oscuridad volando, cuya presencia es manifestada por los aullidos de los perros y viaja dentro de una hoguera roja. Se cree que ella es hija de los antiguos dioses que abandonaron la tierra cuando llegaron los españoles. Se percibe como una mujer que tiene el pelo rojo, y su mansión se ubica en el lucero vespertino, de donde viene de noche en noche cuando la luna está ausente. Por lo general, las bolas de fuego por la

²⁹⁰Villamarín Escudero, Carlos, *Asustadores indígenas*, documento electrónico, <<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>>[Consulta: 24 abr. 2006]

noche, “en sus horas”, se entienden como espíritus inframundanos. En la zona quechua de Potosí, por ejemplo, temen a unos pequeños hombrecillos, luceritos, que portan una luz en la cabeza. Éstos son espíritus que pueden ocasionar la muerte, un fuerte dolor de estómago. Como medida profiláctica uno debe llevar siempre dulces y estar preparado para su encuentro. Sobre los espíritus del inframundo que salen a sus horas Alberto Camaqui, médico tradicional, nos explicó lo siguiente:

“... cabezas, son las cabezas voladoras. Son los espíritus malos que están en sus horas, hay que cuidarse, a veces pueden convertirse en cualquier cosa, aparecen pequeños niños que están jugando y no te dejan pasar, para pasar tienes que tener alguna estrategia, llevar algún juguete, llevar cuis, como porotos, en los bolsillos para que los niños lo recojan y no le hagan nada. En las comunidades, en los carnavales, salen los supays, para tentar a las personas cuando están mareadas, porque las personas visitan a otras comunidades, no importan las horas, se va en grupo, si te alejas de ese grupo, el espíritu malo te puede confundir, llevar a un lugar que para vos es plano, pero te esta llevando a un barranco, a un precipicio y mueres allí. Si no te dejas te empieza nuevamente a doler el estomago. Para evitar las gentes de las comunidades en la época de carnavales lo llevan el confite y los pequeños dulces, para estar preparado” (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).

En la noche, en sus horas, los seres intraterrenos se caracterizan por ser portadores de llama. Parece ser que el fuego nocturno se percibe similar a un ser intra-terreno, y no sabemos muy bien a que corresponde. Hemos especulado con dos ideas principales. La primera de ellas defiende la diferencia de dos tipos de llamas en la cosmovisión andina. Una de éstas estaba relacionada con el *hanan pacha*, y custodiada por las *acllas*, mientras que la otra llama se la relacionada con el *hurin pacha*. Pero, también existe la posibilidad de que estas narraciones estén influenciadas por el imaginario medieval que fue trasladado por la conquista al Nuevo Mundo. De esta manera los seres asociados al inframundo se vieron dotados con caracteres del medievo español, como el fuego. Así, o bien existían dos tipos de llamas; una ubicada en el *hanan pacha* y otra ubicada en el *hurin pacha*; o por el contrario, es una idea originada por la influencia de la conquista española.

En la cordillera de Chugchilán, Ecuador, el *Hatu runa* es un brujo que puede tener aspecto de *Hatu*, lobo, o aspecto de *runa*, hombre. Éste actúa en

el atardecer, es muy feroz y negro²⁹¹. Por otro parte, explica el investigador Carlos Villamarín, el *Sacha runa*, “hombre de los bosques”, vive en una cueva escondida, tienen poderes telepáticos y los pies los tiene al revés.

En la sierra peruana, la *uma* es una mujer joven que sale a pasear con la cabeza separada del cuerpo. La bruja se divide en dos, su cabeza es voladora, y es donde se concentra toda su vida, el cuerpo permanece inerte mientras dura el hechizo. Sale de noche, conoce, además, sitios donde hay tesoros minerales. Como se puede apreciar posee los mismos rasgos que la *Huma purik* que aparece en el vocabulario de Fray Diego González Holguín (González Holguín, Fray Diego; 2007: 385).

En la sierra boliviana el *liquichiri* es también un ser muy temido por que chupa la sangre o grasa y produce la muerte del afectado. Es un ser antropomorfo que para lograr sus propósitos se trasfigura en distintos animales. Es un ser nocturno. El afectado siente mal estar, mareo, el *liquichiri* “chupa la vitalidad” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006). La investigadora Olinda Celestino entiende que la grasa que busca el *liquichiri* no alude únicamente a la muerte del afectado, sino, además lo que se busca es la captura del alma así como la manipulación de la vitalidad inherente en ella (Celestino, Olinda; 1997:9).

III.4.3. La Serpiente inframundana.

Como hemos catalogado los animales por sus hábitos y costumbres, debemos matizar algunos de éstos perfiles determinantes de la serpiente inframundana. Ésta habita el interior de la tierra; al igual, el ofidio muda una media de cinco veces por año su piel, es un ser que se regenera, se transforma, como el venado, por ejemplo. Posee características que la vinculan estrechamente con el inframundo y con la *Pachamama* (Granda Paz, Osvaldo; 1998:50) Es ovípara, la serpiente esconde bajo tierra los huevos. Se reproduce con huevos, por lo que se la relaciona con los tiempos primigenios, con el

²⁹¹ Villamarín Escudero, Carlos, *Asustadores indígenas*, documento electrónico, <<http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>>[Consulta: 24 abr. 2006]

Huevo Cósmico. Se arrastra por el suelo, por eso se la relaciona con las zonas terrenas; aunque posee rasgos que la vinculan con las fuerzas celestes, como veremos. Es de sangre fría y percibe a sus víctimas por el calor que irradian, pues no escucha los sonidos trasladados por el aire, y algunas serpientes son ciegas. Por lo tanto, como agente terrestre de sangre fría puede robar la energía celeste, relacionada con el calor, con el *camac*.

En la cosmovisión andina la serpiente, entiende Rebeca Carrión, es símbolo de *Illapa* y la ve estrechamente conectada con el arco iris y con la tempestad. La investigadora, entendemos, de esta manera manifiesta los rasgos celestes del animal; es decir, no se trata de una serpiente inframundana.

La serpiente, explica Osvaldo Granda Paz, “encarna el peligro para el hombre, por eso entre los cañari, wankas, y en general entre los quichuas y aymarás, pueblos que comparten relaciones con lo amazónico, como los huitotos y grupos intermedios andinos como los shuar, la serpiente es símbolo de tinieblas cósmicas y de la potencia destructora de las aguas” (Granda Paz; Osvaldo; 1998: 49). En este caso el investigador destaca únicamente los rasgos terrestres del ofidio.

En la cosmovisión centro andina las serpientes, como agua terrestre, simbolizan los lagos y los ríos. Además, como se observa en el Cosmograma de Juan de Santa Cruz Yupanqui ésta es el símbolo del rayo, de los poderes atmosféricos de las potencias celestes. Estos fenómenos meteorológicos, junto a determinados animales y plantas, se podrían agrupar en un subconjunto de aquellos seres que tienen especial interés en la cosmovisión por su poder como hilo conectador, o por su capacidad como eje de comunicación entre los diferentes planos del cosmos. Algunos de los animales son más representativos del plano celestial, como el cóndor, otros del inframundo, como el jaguar, y otras plantas se vinculan con el mundo terrestre, como la papa; pero otros seres conectan los planos, como el árbol de lúcuma.

En general, se podría afirmar que si bien el Ordenador estableció y concretó los seres y sus cualidades, según el comportamiento inicial de éstos, pues, se entiende que éstos poseen una “naturaleza progresiva”, es decir, que sufre cambios, en algunos casos metempsicosis, todos ellos poseen la capacidad de ocupar, en un momento determinado, las “formas” o las

características de las regiones de las cuales no son afines. En cierta medida, esta idea conlleva una percepción que se podría haber confundido, durante las campañas de evangelización, con el concepto de inmortalidad, de vida eterna.

Desde las primeras manifestaciones de arte en la zona andina se aprecia cómo la serpiente bicéfala aparece asociada al plano celestial²⁹². El ofidio está íntimamente relacionado con el arco iris, como analizaremos en el capítulo sobre los colores de la geometría del cosmos, y posiblemente con la mayoría de los fenómenos meteorológicos, como es el rayo (Valcárcel, Luis. E.; 1964:57). En algunas cerámicas aparecen escenas en las cuales la serpiente bicéfala representa la cúpula celestial bajo la cual se desarrolla la parte del suceso pintado, muy relacionado, observamos, con secuencias, en la mayoría de los casos, de carácter agrario. Ésta limita el plano celeste desde el cual la lluvia cae sobre la superficie terrestre. El simbolismo que hemos hallado junto a la serpiente bicéfala se basa en la percepción del carácter cíclico de los seres, de lo creado en general. La serpiente marca el principio y el fin de la reposición; así, su capacidad de regenerarse es una característica que pensamos pudo llamar la atención a los artistas. Se evocaba la manifestación de la fertilidad cíclica, con periodos de descanso, a través de una forma con principio y fin. De esta manera aparece como una representación de la Gran Serpiente invisible dueña del principio vital.

El vientre de la tierra, donde se forma la regeneración, se percibe con forma de ofidio, como muestran las narraciones coloniales y las cerámicas moche (Figura17). La serpiente, además, posee ambivalencia sexual, es vientre y falo. La serpiente en el cielo es bicéfala o híbrida con otros animales celestes, como el pájaro; y en la tierra, la serpiente inframundana, puede ser híbrida con los animales como el jaguar, como muestran las formas artísticas de Chavín de Huantár; llamado también el “imperio de la serpiente”. Se denota cierto polimorfismo de las formas sagradas.

La investigadora Mercedes de la Garza comprende que en Mesoamérica las dos cabezas del ofidio aluden a la lucha de contrarios, el cambio de la estación seca a la estación lluviosa; motor que hace posible la vida (De la

²⁹² Recuérdese la *Huaca del Dragón* o *Huaca del Arco Iris*, ubicada en el yacimiento de la antigua capital del reino de Chimú, en la ciudad de ChanChan. Otro ejemplo ilustrativo pueden ser las ilustraciones de las telas de Paracas.

Garza, Mercedes; 1984,175). Esta hipótesis es afín con las teorías de Gary Urton y Tom Zuidema que relacionan la serpiente con la Vía Láctea, con el Arco Iris y con los ciclos hidrológicos andinos; en este caso sería la serpiente celeste.

Al igual que el resto de lo “ordenado”, la serpiente, se presenta como un ser complejo, ilimitable y difícil de clasificar, si bien es un animal inframundano, en algunos casos posee rasgos claramente celestes. Esta complejidad se aprecia claramente en el mito recopilado por L.Valcárcel (Valcárcel, Luis. E.; 1964:63); y que se puede leer en el capítulo sobre el Arco Iris. En la narración el ofidio posee dos aspectos, uno relacionado con el agua, de cualidades femeninas; y otro relacionado con la tierra, de cualidades masculinas, el rayo. Posiblemente en la cosmovisión centro andina debamos hablar de serpiente celeste, con sus consecuentes características, y de serpiente inframundana, con sus características.

III.4.4. El Sapo

El sapo fue ubicado por el Ordenador en una región determinada, en el *hurin pacha*. Sus hábitos y costumbres son característicos de un animal intra-terreno. Los sapos son animales tímidos, por lo general nocturnos, que durante el día se ocultan en lugares oscuros y durante la noche se dedican a la caza de insectos e invertebrados. Durante los meses fríos los sapos hibernan enterrándose en madrigueras bajo tierra.

Los anuros poseen dos aspectos en su ser. Por un lado es el símbolo de la *Pachamama*, como aparece en el texto de *Huaro chirí* (Ávila, Francisco de; 1975:37). Se relaciona, además, estrechamente, al igual que el jaguar, con los ritos petitorios. Es el símbolo de la resurrección y de la metamorfosis por excelencia, por lo tanto fue un animal con características sagradas, pues, además de ir manifestando el proceso de crecimiento mediante cambios trasmutativos aparentes, era por excelencia el llamador de las lluvias (Granda Paz, Osvaldo; 1998:174). Se podría decir que los anuros anuncian las lluvias, así, se percibe un vínculo entre los poderes de la Madre Tierra, donde habita, y los poderes celestiales que la oyen y mandan el fluido cósmico que fecunda la tierra.

Por otro lado, su vinculación con el inframundo hace que el animal se caracterice con rasgos emparentados con la muerte. Éste es el anunciador de los mensajes inframundanos, y aparece en las entradas del inframundo, en los *puquios*, además, como hemos visto, puede robar el ánimo. Los kogí, por ejemplo, creen que si una rana croa dentro de una choza, uno de sus parientes morirá. Esta percepción es semejante a la narrada en el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí*. El sapo, recuérdese, se hallaba bajo el batán de la casa del cacique que se hacía pasar por deidad (Ávila, Francisco de; 1975:37).

En el del Archivo Arzobispal de Cuzco hallamos un texto en cual se puede observar con mayor claridad la relación del sapo con los poderes inframundanos; teniendo en cuenta que la información es de una acusación de brujería.

“...sacaron un sapo [las mujeres acusadas de brujería] vestido en forma de muñeca con camisa y pollerita parado de dos pies, el que dise que le desia ala chola que tenía hambre y que la chola le desia que se aguardase un poco que le daría de comer y viendo que el sapo le estaba mucho, saco un plato de barro chiquito y dándose un golpe en la nariz se saco sangre y le dio a comer y después su saliva en la mano...” (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV, I, 8, F.14.)

III.4.5. El jaguar.

El jaguar está íntimamente relacionado con el inframundo. Es la expresión de las fuerzas internas de la tierra, y posee el poder que ésta alberga; tiene poderes de clarividencia. Cuando estuvimos realizando trabajo de campo en la Selva²⁹³ Lacandona, México, nos interesaba, principalmente, cómo pudo haber influido en los individuos un animal tan misterioso como éste. Explicaron que el jaguar era muy temido pues la selva le oculta, si bien el animal te puede estar observando, es bastante improbable que tú le puedas ver. Además, el jaguar posee “sus horas”, al igual que el resto de los seres del inframundo, de esta manera, comentaban, su actividad comenzaba en el atardecer, y con las lluvias, es un animal que vaga sigiloso bajo la lluvia. Esta

²⁹³ Al no poder realizar trabajo de campo en la Selva Amazónica, decidimos visitar la Selva Lacandona. Nos interesaban varios aspectos, y es el mismo tipo de selva, selva alta perennifolia americana, con las mismas relaciones y especies, básicamente.

percepción por la cual se entiende que el felino aparece cuando cae el sol, cuando aparece la lluvia, que puede observar sin ser observado, presenta al jaguar como uno de los seres más temidos de la selva (Trabajo de campo, México, 2004). Son de hábitos nocturnos y tienen muy agudizados los sentidos del olfato y oído. Son excelentes nadadores, y muy buenos trepadores.

En los Andes estas características presentan al felino como uno de los espíritus auxiliares del hombre-medico por excelencia. Habita en el interior de la montaña, y uno de sus aspectos lo relaciona con la lluvia, se percibe como un felino que surca los aires derramando la lluvia, el llamado *qhoa* por el investigador Federico Kauffman.

Los felinos han ocupado un lugar principal en la iconografía prehispánica, como muestran las imágenes de Chavín de Huantár. Se entiende que, normalmente, las tradiciones orales de las poblaciones que se ubican cerca de las zonas de selva, como Chachapoyas, hacen referencia a los jaguares por la cercanía a estos entornos (Ortiz, Rescaniere, Alejandro; 1993:123). Pero los restos materiales nos indican que, si bien el entorno fue decisivo para la concepción y elaboración de la cosmovisión, éste no fue un factor decisivo. Así, los conceptos, como por ejemplo, el concepto y simbología que conllevaba la figura del jaguar en las zonas costeras, se desarrollaron no solo con las fuentes afines, sino con los datos y referencias de lugares lejanos a los núcleos examinados. Esto quiere decir, que la cosmovisión nació y se desarrolló sobre una base sólida, pensada y elaborada. Estos “conceptos base”, o como indica Alfredo López Austin “el núcleo duro”, es una expresión, entendemos, que manifiesta la mixtura de un conocimiento empírico, podríamos decir pretérito, junto a un conocimiento “mágico”, de las poblaciones que se asentaron en los primeros grandes núcleos, como Chavín de Huantár; como mínimo.

Daniel Morales advierte que el jaguar en los andes fue una divinidad, una divinidad procedente de la amazonía. En las excavaciones ha encontrado muchos elementos amazónicos, en especial durante el periodo formativo: maderas, tejidos, etc. que manifiestan el temprano intercambio que existió entre las poblaciones amazónicas y los territorios del interior y costa. Los grupos amazónicos poseían una ideología entorno al ritual de las cabezas trofeo y del felino. Opina que las cabezas trofeo simbolizan la transformación del

ser humano en otra vida. Están vinculadas a la semilla, cuando está sepultada brota una nueva vida y el ancestro se mitifica. Relaciona las cabezas trofeo con la semilla y con la fertilidad de la tierra. El dios felino está relacionado con estos cultos y, además, considera que el felino se fue integrando poco a poco con la divinidad *Viracocha* (entrevista a Daniel Morales, en Ortman, Dorotea, cap.4, 2002-2005).

Muchas familias en la actualidad veneran al *titi* como animal protector de su vivienda (Mariscotti, Ana M^a; 1978: 92). En Quispicantis, un felino mitológico aparece anualmente portando granizo, además, es vinculado a los *apus* y percibido como un espíritu auxiliar de los hechiceros, es considerado como “alter ego” de ciertos oficiantes. Entre los Tata Hanana, hechiceros tacana²⁹⁴, que se piensa tienen las mismas cualidades que los hechiceros centro-andinos, figuran como poderosos oficiantes que poseen la cualidad de ahuyentar al jaguar volador que causa estragos en tiempo sequía, además, su alma-sombra se puede transmutar en jaguar (Mariscotti, Ana M^a; 1978: 140). Entre los *callawava* los mediadores de la lluvia, se llaman: *wajaj* “llamador de lluvia”; “*parapusaj* o *paraapiri* “conductor o portador de lluvia” *cutichej* “cambiador del tiempo” o *rupahi qaterej* “ahuyentador del sol abrasador” (Mariscotti, Ana M^a; 1978:175). Como se aprecia el perfil del felino está íntimamente ligado con la lluvia, con los cerros y es una de las formas que algunos chamanes adquirían para sus rituales.

III.4.6. El viento.

El viento no es un animal del inframundo, pero sí es un ser generado en el inframundo. Como hemos explicado, en los mitos se menciona la ordenación- catalogación de lo establecido, así, se habla de la división de los planos del cosmos, de la catalogación de los animales y de las plantas y de la creación del viento. El texto, *Dioses y Hombres de Huarochirí*, narra que cuando *Huatacuri* viajó al cerro *Condorcoto* estaba *Pariacaca*, su padre, en forma de cinco huevos, entonces el viento comenzó a soplar por primera vez (Ávila, Francisco de; 1975:38). Antes de este suceso no soplaba el viento.

²⁹⁴ Ubicados en las orillas del río Madre de Dios, zona de Bolivia.

En general la mayoría de la información que ha llegado hasta nuestros días hace referencia a la capacidad del viento para enfermar: "...no se bañaba en menguante ni creciente porque decía que en tal día y ora andava muy lista las enfermedades y peligros del cuerpo y muerte; que los ayres, elementos andan sueltos de sus naturalezas y anda encontrado con el cuerpo" (Poma de Ayala, Huamán; 1987: 336).

El mal olor, el hedor, *asnay* (Lara, Jesús; 1971:67), se percibía relacionado con el inframundo. Bernabé Cobo escribió lo siguiente al respecto: "...y que les hacen [a los que estan en el infierno] comer carbones, culebraas, sapos y otras sabandijas asquerosas, y beber agua turbia y hedionda..." (Cobo, Bernabé; 1956:155) Los huesos, la pus, la bilis, las heridas, la suciedad, las enfermedades, etc. Todas estas afecciones son producto de las fuerzas inframundanas, por eso es el curandero de la comunidad el que las debe vigilar.

Al igual que el resto de los seres, el viento posee "sus horas" y sus lugares que lo cualifican de esencia determinante. Los vientos de la noche, por ejemplo, se percibían cargados de fuerza sobrenatural, se presentaban como el "espanto". De esta manera se presenta el viento como una deidad del inframundo. Posiblemente, las horas repercuten en la sustancia que porta el aire en movimiento, no es lo mismo un viento de día que un viento de noche. Cuando los espíritus inframundanos están en "sus horas" el viento porta en su ser sustancia procedente del *hurin pacha*, está cargado de fuerza sobrenatural, pero *hurin*, y provoca el robo del animo por espanto.

En quechua el viento es *wayra*: "aire, viento", y relacionado con el término hemos hallado en el diccionario de Jesús Lara, *wayratata*: "dios del viento, esposo de *Pachamama* en la zona del Titicaca" (Lara, Jesús; 1971:319). *Pachamama* es una deidad terrestre, por lo que entendemos que la deidad del viento fue percibida, probablemente, como el esposo de ésta por sus cualidades inframundanas; pero realmente sobre esta deidad apenas existen noticias.

En el diccionario de Fray Diego González de Holguín el vocablo *huayra* es traducido como viento y aire (González de Holguín, Fray Diego; 2007:142).

Gracias a una carta mencionada en los escritos de Pablo José de Arriaga, escrita por Luis de Teruel, advertimos que el viento pudo haber sido percibido, además, como la voz de las divinidades del *hurin pacha* (Arriaga, Pablo José; 1968:226). De esta manera se temían los grandes vientos porque procedían de las regiones inframundanas, y traían malas noticias: "... dicen que el diablo entró con un ruido de viento que todos se sudaron frío...de aquella cassa salió dando gritos como truenos y rayos..." (Santa Cruz Pachacuti, Juan; 1968: 292).

Pierre Duviols explicó que *Huari*, viento, fue tanto un dios creador del universo, capaz de múltiples metamorfosis, como un héroe cultural (en Roel Pineda, Virgilio; 2001:53). P. José de Arriaga anotó en sus libros que era el dios de las fuerzas, y que lo invocaban para hacer sus casas (Arriaga, Pablo José; 1968:18). La investigadora M^a Rostworowski ubica a la deidad del viento, *Huari*, en la sierra Central. Es rápido y ligero, más o menos como *Con*. Es el viento, además, una *huaca* con dos caras. Éste enseñó la agricultura, a construir andenes, sacar acequias de los ríos; la autora lo percibe como un dios agrícola (Rostworowski, María; 1983). En el diccionario de L. Bertonio, *Aahuacasa* es el dios del viento (en Gisbert, Teresa; 2006:177)

Algunas de las noticias que aparecen en las fuentes coinciden en atribuir al viento la capacidad de portar enfermedades. Así, éste se presenta como una de las manifestaciones del *hurin pacha*, que más enfermedades provocaba; y provoca en la actualidad. Hemos observado que los vientos más temidos fueron los que procedían de los antepasados y los vientos que procedían del interior de la tierra. Estos vientos se preveían cargados de fuerza oscura, y entre otras muchas características inframundanas les correspondía un hedor que podía atrapar las ánimas de los bebés y de las mujeres. Por esta razón en los velatorios, o cerca de los cementerios, las mujeres deben tener cuidado por ellas y por sus bebés; para que la atmósfera inframundana no les robe su ánimo (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

La partera Plácida Quiroz nos explicó que el *mulluj waira*, el viento remolino, es del inframundo y es el más temido, junto a los que se hallan en las cuevas y cementerios. Se le combate, explica Plácida Quiroz: "...con el Millu, que es una piedra blanca que pelea, lucha con ese aire. En los cruces de camino se puede curar el mulluj, en un papel y se lleva a un cruce de camino.

No sabe por donde ir y deja al enfermo” (Trabajo de campo, Potosí, septiembre 2006) Este planteamiento apoya la teoría que estamos manteniendo en el presente trabajo. El cruce de caminos se presenta de manera decisiva para el viaje, en este caso para el movimiento del aire.

Por otra parte el médico tradicional Alberto Camaqui explicaba lo siguiente:

“... puede ser el chullpa viento, los vientos remolinos, los mulluj waira, es un viento muy malo que te puede dejar amarrado, encogido paralítico, no te hagas topar con el mulluj waira, tienes que quitarte, sale de abajo. Estos vientos cuando salen, algunos dicen que son espíritus malos, para ser así en espiral y se pierden en infinito. Lo que me dicen mis abuelos, me contaban que a este mulluj waira se lo cogía con el sombrero, venía sacaban el sombrero y lo atrapabas. Levantado el sombrero aparecía un lagarto, por eso dicen que el mulluj waira es un espíritu malo, es parte del supay” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006).

El viento en el texto de la entrevista de Alberto Camaqui se presenta como un ser del inframundo, forma parte de *Supay*. Además, es simbolizado por la forma de un lagarto, animal que podemos inscribir como inframundano. Uno de los rasgos más llamativos del viento es aquel que ponía en alerta al individuo, principalmente por su capacidad de robar el ánimo; pues, se concibe que el viento pueda matar. De esta manera, hemos deducido que sí existieron vientos buenos, en la percepción de la cosmovisión andina, éstos en el imaginario popular apenas son recordados. Por ejemplo, Tristan Platt enumera y explica una serie de vientos: el viento zanjo, que se ubica en un foso profundo que puede emitir un viento feroz y mortal. El viento del feto, es un viento que sopla desde el lugar del entierro de un feto abortado o una placenta sin bautizo, “desprovistos de la sal cristiana del bautizo, se vuelven niños desnudos o duendes, que matan a su madre: retorna al vientre a comer sangre y siguen devorando hasta consumir el corazón” (Platt, Tristán; 1996:34).

En Takipata, región yungas, explica Alison Spedding, se cree que las almas de los difuntos se desplazan hacia arriba y dando vueltas, por lo que se podría suponer que el temor hacia el *mulluj waira* se debe, además, a que se podría haber concebido como un alma del inframundo (Spedding, Alison; 1996:115). Pero, apenas tenemos noticias de un viento bueno, portador de esencias benéficas.

Si bien, posiblemente el mundo sutil se podía haber entendido de dos formas diferentes, es decir, se podría haber concebido la idea de que existiesen vientos benéficos, que se originasen en determinados lugares de la geografía²⁹⁵ y vientos perjudiciales, originados en otros lugares. La hipótesis planteada en el presente estudio comprendía que el cosmos se había segmentado y cualificado de tal manera que se perciben “regiones benéficas”, como el norte o “regiones perjudiciales”, como el sur. De esta manera hemos especulado con la idea de que en estas regiones se podrían haber desarrollado vientos perjudiciales, o con mayor predominio a ser perjudiciales, y vientos benéficos, o con mayor predominio de sustancias benéficas.

De igual manera podrían haber existido vientos procedentes de “abajo”, de las “regiones *hurin*”, de la región del *hurin pacha*. Y, además, vientos que proceden de “arriba, de las “regiones *hanan*”. En el Norte, región *hanan-hanan*, se ubicaría uno de los vientos benéficos aquellos relacionados con lo fresco, con la lluvia fertilizadora, y con lo saludable. En el Sur, en cambio, región *hurin-hurin*, asociado al *hurin pacha*, se ubicaría uno de los vientos malos, aquellos asociados a la muerte, a la hediondez, y a lo enfermizo. Por otro lado, el viento que procede de la región de la costa, del Oeste porta en su ser humedad que fertiliza la tierra, por lo que se podría entender que es un viento fértil, femenino, pero relacionado con las potencias celestes. De esta manera es un viento *hanan-hurin*, sus cualidades dependen de las relaciones de reciprocidad; al igual que los vientos que se albergan con las regiones del este, *hurin-hanan*. Pero existe una gran diferencia entre el aire del Este, de la selva húmedo, denso, sin apenas movimiento, ni brisa, un aire inframundano; y el aire del Oeste, húmedo, pero fresco, y cargado de salitre, uno de los profilácticos contra *supay*. Por lo tanto, se podría entender que existían dos vientos definidos, el del norte, “bueno”, y el del sur, “malo”, y otros dos vientos ubicados en las regiones del Este y Oeste, con características no tan delimitadas, pero sí definidas. De esta manera el viento se presenta como una

²⁹⁵ Los puntos cardinales tienen su origen en el nombre de las direcciones de los vientos. Los nombres de los vientos también aparecían en las rosas de los vientos, que se introdujeron en las cartas de navegación a comienzos del siglo XIV y que, a veces, se decoraban con caras de querubines que soplaban los vientos desde los ocho puntos cardinales que consideraban más importantes.

entidad viva, que podría portar en su ser las características de la región en la cual fuese ubicado.

Normalmente los seres asociados al inframundo, a la configuración uterina, como indicaría la investigadora Blithz Lasada Pereira, comparten una serie de rasgos intrínsecos (Lozada Pereira, Blithz; 2003:43). Estos se podrían resumir de la siguiente manera:

- Poseen cualidades relacionadas con el interior de la Tierra, con lo de adentro, la oscuridad, los poderes de clarividencia. Las mujeres que aparecen en los mitos se relacionan con una poderosa capacidad de devorar, son por lo general, relacionadas con aspectos caníbales, que realzan el poder de la Madre Tierra para engendrar (Ávila, Francisco de; 1975:15).
- Suelen ser seres de hábitos nocturnos, lechuzas, búhos, murciélagos. Éstos ostentan poderes que se contraponen a las fuerzas celestes, pero que en la dinámica de la cosmovisión andina equilibran el cosmos.
- Suelen ser seres acuosos, que aparecen cerca de cuerpos de agua o en lugares oscuros.
- Poseen la capacidad de trasmutarse para captar a la persona elegida.
- Una de las características de los seres del inframundo o intra-terrestres, es que salen “a sus horas”. Éstos sólo se manifiestan a sus horas y por medio de luces o de fuego. De esta manera llaman la atención del individuo al que se le aparecen, para llevarle o engañarle y así, poderle robar el ánimo.
- Las almas o el ánimo que se desprende del difunto, se pueden manifestar a la persona a través de la sensación de peso, los afectados sienten una sobrecarga que les aflige (Spedding, Alisón; 1996:117).
- El afectado por estos seres intra-terrenos sufre una enfermedad con una serie de características como es la fatiga, el mareo, etc.

Resulta excesivamente extenso realizar un perfil de los seres/animales del inframundo, en el presente capítulo hemos explicado los seres/animales que más importancia poseyeron desde la historia antigua del Perú, intentar

ampliar el concepto de *hurin pacha*. Si bien, entendiendo que la metodología utilizada se apoya en la percepción de los animales por sus hábitos²⁹⁶ y costumbres y, además, en la catalogación realizada por el principio Ordenador. Este análisis se ha realizado de forma muy generalizada, pues, por ejemplo, hablamos de serpiente, como si todas las especies fuesen igual. Pero la intención fue observar las posibles cualidades de los habitantes del inframundo andino.

Creemos que con esta metodología se facilita la manera de percibir un determinado animal. Así, podríamos afirmar que existen muchos animales que son inframundanos, como el caimán, que se observa en la representación del Obelisco Tello, el murciélago, llamado en el diccionario de Jesús Lara *chiñi* o *masu* (Lara, Jesús; 1971:83), y que los Tupi-guaraní asocian a la muerte; las hormigas²⁹⁷, el zorro, etc. Pero, todos ellos tienen en común las cualidades descritas; son seres intra-terrenos asociados al *hurin pacha*, dueños de un determinado espacio-tiempo con sus respectivas características.

²⁹⁶ El espacio-tiempo en el cual aparece ese animal determina su clasificación. Los animales intraterrenos, en su mayoría, aparecen por la noche. El zorro, explica César Itier, "...la relación privilegiada que una la Tierra y el zorro probablemente tenga uno de sus fundamentos en la constatación de que ese animal tiene el mismo comportamiento antisocial que caracteriza también los seres agresivos, salvajes y peligrosos de un mundo subterráneo concebido como antitético al ámbito civilizado de la sociedad actual. ...Según Gary Urtón, existe una yana phuyu o "nube negra" del Zorro. Esa "nube negra" está como siguiendo, en la Vía Láctea, a la "nube negra" de la Llama, como era de esperar para ese depredador. El zorro y el yanaphuyu del Zorro están estrechamente vinculados con los solsticios: del 15 al 23 de diciembre, el sol amanece en la "nube negra" del Zorro, es decir, al amanecer, se sustituye en el horizonte a esa "constelación". Como si en ese momento del año, ésta fuera un doble nocturno o un alter ego negativo del sol. Por otra parte, se dice que los zorros terrestres nacen casi en el mismo momento, es decir alrededor del 25 de diciembre. La época de reproducción de los zorros empieza a fines de junio, es decir coincide prácticamente con el solsticio de invierno. Como se puede ver, el ciclo vital de ese animal es inverso al del sol: el zorro crece entre diciembre y junio, mientras el sol decrece y su carrera se aleja del zénit, y el animal llega a su madurez cuando los días son mas cortos" (Itier, César; 1997:313).

²⁹⁷ Recomendamos el mito de *Huari* recogido por Augusto Beltrán Heredia. En el mito, *Huari*, enfadado con el pueblo Uru, manda tres plagas: la serpiente-monstruo; un lagarto, el sapo y una plaga de hormigas (en Paredes Candía, Antonio; *Diccionario mitológico de Bolivia*, La Paz, edit. Isla, 1981, pág.59)

CAPÍTULO IV: CONCEPTOS SOBRE LA SEGMENTACIÓN DEL UNIVERSO CENTRO ANDINO Y EL OFICIO DEL HOMBRE MÉDICO.

La posibilidad de que un miembro de una comunidad sufra una enfermedad es muy variada. Pero, en tiempos pasados y teniendo en cuenta un ecosistema tan duro como son los Andes, los riesgos, suponemos, se incrementaban. Posiblemente, con la preocupación de conocer los males que enferman al individuo, y sus curaciones, nació el concepto de “enfermedad”. Pero, la percepción que se vincula con los males del cuerpo posee, en la cosmovisión prehispánica, un complejo sistema de creencias. Éstas procuran un factor decisivo al componente anímico de los seres, de esta manera se entendía que el individuo podía llegar a poseer un desequilibrio de los fluidos que disponía su ser; o bien, perder su ánimo, resultado que le producía la muerte. Junto a este concepto de extravío del alma se percibe el oficio de restaurador del equilibrio de las entidades anímicas: el hechicero, chamán, curandero, médico tradicional, etc.

En la actualidad existen multitud de trabajos sobre el chamanismo y los rituales que el hombre médico realiza para curar las enfermedades. Pero, para el periodo pre-colonial encontramos un problema, y es que apenas existe información sobre el oficio. En las crónicas aparece una gran confusión en los términos y en las narraciones. Teniendo en cuenta estas limitaciones comprendimos que podría ser útil realizar un trabajo de campo sobre el tema, para intentar comprender algunos conceptos que se nos presentaban del todo desconocidos.

Para realizar la tesis con óptimos resultados entendimos que el análisis de este oficio nos podía aportar mucha información sobre la cosmovisión andina. Como veremos, el oficiante debe saber los principales agentes que pueden dañar la salud, entendida como un equilibrio en los fluidos que componen las entidades corporales; o una sustracción o robo de la entidad anímica. El oficiante debe ser conocedor de las formas de restablecer o desequilibrar los fluidos; además de saber los lugares donde el alma puede hallarse, los recorridos del universo, las formas que le rodean, etc. De esta

manera, el oficio requería un conocimiento minucioso de la segmentación del cosmos y de las sustancias-potencias que poseía, para realizar con resultados favorables los rituales requeridos en cada espacio-tiempo. En definitiva, el chamán fue el conocedor de su comunidad y del mundo circundante, el gran viajero del universo, y nuestro mayor informante; si las informaciones coloniales nos lo permiten.

En los textos todos los oficiantes que se podían relacionar con actos o rituales espirituales fueron denominados hechiceros. Consecuentemente, es difícil distinguir en las informaciones aquellos que eran “hechiceros”, de los que eran sacerdotes, que se ocupaban del mantenimiento de las *huacas* y dioses del imperio, de los que velaban por el equilibrio anímico tanto de la comunidad como del entorno, etc. Entendimos que era necesario observar con mucha atención aquellas informaciones que hablasen de los hechiceros y brujas, para poder entender cuales fueron sus actos y de qué manera podemos interpretar las informaciones; ya que posiblemente se tratase de prácticas coloniales.

También hay que precisar cuál es el término exacto que utilizaremos para denominar a la persona que se encargaba de la salud de la comunidad. La definición “chamán” es un nombre bastante usado, se adecua, a nuestro parecer, a un tipo de curación y rescate relacionado con prácticas y rituales asiáticos (Eliade, Miercea; 2003:8). Que parece haber sido parte de la tradición heredada por los antiguos inmigrantes que poblaron el continente americano²⁹⁸. Por otro lado, el vocablo “hechicero” se relaciona con las primeras épocas de la extirpación de idolatría, en la cual se destacaba el papel diabólico que poseían aquellos individuos que cuidaban de su comunidad. El vocablo “curandero” podría ajustarse, pero, sólo a una de las prácticas que estos individuos desarrollaban dentro de la comunidad: curar. Pues, hay textos donde se percibe que el oficiante debe realizar el “mal”, es decir cuasar la enfermedad a determinadas personas, para ahuyentar determinadas calamidades que poseen otras, etc. Precisamente, como veremos, el curandero puede curar, pero también puede provocar la enfermedad.

Hemos apreciado, en los textos de la Colonia, una clara influencia del medievo español que calificaba estos oficios como demoníacos; por lo tanto, se

²⁹⁸ Comunicado personal, Doc. Gabriel Espinosa Pineda, Universidad de Hidalgo, Pachuca, México.

simplifica el examen partiendo de varones que pactan con el diablo, los hechiceros o mujeres que pactan con el diablo, las brujas, etc. Dentro de los hechiceros y brujas se hallaba todo un complicado sistema jerárquico que existía en el periodo pre-colonial; pero, se han perdido muchos datos. Si bien, hay que fijar el objetivo en las entrelíneas, en características como el color de las ofrendas, las características de las enfermedades, los sueños, las ofrendas requisadas por los extirpadores, etc.

Hemos entendido que el vocablo acertado sería el de pronosticadores u oficiantes. Pero éstas son denominaciones poco usadas, así, indistintamente utilizaremos la palabra chamán, por todos conocida, también, el vocablo de médico tradicional, por deseo de las personas que poseen el oficio en la actualidad y que han contribuido a la realización de parte de la presente tesis. Al igual, utilizaremos la expresión de hechicero, cuando estemos analizando la Colonia, para evitar confusiones cronológicas. Entendemos que los vocablos, en cualquiera de sus acepciones son entendidas en el contexto del presente capítulo.

Todos los oficios que se relacionaban con el equilibrio de la comunidad o con las entidades anímicas de los seres, como pueden ser actos para robar amor, curar espantos, enfermedades diversas, etc. Necesariamente tenían que involucrar un estudio del caso para pronosticar el ritual adecuado que facilitaría el resultado óptimo del acto petitorio. Por el momento, realizaremos un análisis de los diferentes oficios y veremos cuales fueron las características de éstos; pero, teniendo en cuenta la información Colonial. De igual modo, intentaremos fijar nuestra atención en aquellas informaciones que narren las curaciones, y si podemos, sustraer información que nos explique algo más sobre los rumbos del cosmos y la sustancia-potencia que les determinaba.

IV.1. *El oficio en la colonia.*

El papel que ocupó el hechicero fue muy importante, pues, era el especialista que se encargaba de las necesidades espirituales, con expresiones claramente físicas, de la comunidad a la que pertenecía. Por lo tanto, dicho oficio fue muy respetado en los ayllus andinos, pues, el hechicero cuidaba de la comunidad a través del conocimiento de la Naturaleza: de las plantas medicinales, de las aguas de manantiales, de los alucinógenos, de los ungüentos, de las fases lunares, etc. Los hechiceros, mediante estos saberes, intentaban cambiar o alterar un determinado estado de la realidad. Al igual que en todos los oficios, las crónicas realizan análisis de las labores espirituales dependiendo de la posición social que ocupaba el encargado en el ayllu, así, entendimos que, posiblemente, el oficio del hechicero fue un trabajo jerarquizado. De estas divisiones se puede afirmar que existieron, principalmente, dos tipos de hechiceros. Así, se encuentran narraciones donde se describen a hechiceros con una gran importancia para la comunidad, por su labor como sanador y otras, en las que los hechiceros se dedicaban “a la palabrería”²⁹⁹; según el informante. Las crónicas que se redactaron, normalmente describen a los oficiantes como “mensajeros” del Demonio, que utilizaban la brujería para enloquecer, matar, envenenar y demás acciones maliciosas. Para ejemplificar la imagen que los cronistas tenían de este oficio hemos elegido una ilustración de Huamán Poma de Ayala. En esta ilustración se aprecia como eje central la imagen del Demonio personificando al hechicero en su trabajo. Pero es de gran valor para la presente investigación porque podemos observar los diferentes métodos que fueron utilizados para sanar; que comentaremos detenidamente (figuras 31)

²⁹⁹ Con la conquista, el perfil de chamán cambió. En realidad fue un oficio que requería un conocimiento y una seriedad muy altos. Por ejemplo, al respecto Fray Martín de Murúa observó lo siguiente sobre los chamanes que se dedicaban a la mera especulación: “...al principio del año se juntaban denunciando las lluvias y sequedades, vientos y granizos y enfermedades y hambres y abundancia, y el hechicero que no acertaba en esto lo mataban con una porra, dándole en la cabeza, y así procuraban acertar en lo que decían” (Murúa, Fray Martín de; 2001:388).

El papel de este especialista en la comunidad andina, pues el hechicero velaba por la salud física y espiritual de sus comunidades, representó un fuerte rival para los doctrineros en su labor como ministros de Dios, ya que los párrocos de indios querían ocupar el puesto que éstos tenían en las sociedades precolombinas. Así, en las campañas de extirpación de idolatrías, el oficio de hechicero fue el más clandestino, por ser el más perseguido y cruelmente castigado. En un antiguo libro Fernando Nicolay resume los aspectos más perseguidos del hechicero de la siguiente manera:

“... su posible relación entre los astros y el destino... un comercio real o supuesto con espíritus y fuerzas calificadas de “rivales de Dios” para producir efectos sobrenaturales. Si se produce un hecho sobrenatural sin el concurso del cielo, no puede ser obra más que de las tinieblas, y si por el contrario, no existe verdadero pródigo, se trata de una superchería.”(Nicolay, Fernando; 1904: 268).

En la colonia el oficio de hechicero, la “... fuerza rival de Dios”..., fue percibido como la persona intermediaria del Mal (Nicolay, Fernando; 1904:268). Las fuentes documentales que se pueden consultar muestran un oficio que es aconsejable sólo describir, ya que éste es el resultado del condicionamiento de la ideología católica. Así, sólo se destacan proposiciones demoníacas vinculadas al oficiante y su oficio. En las narraciones se percibe que el oficio de hechicero consistía, básicamente, en hablar a través de las *huacas* e ídolos, pues éstos representaban los intermediarios del Maligno. Ciertamente es que el oficio de hechicero consistía en ponerse en contacto con las *huacas* que personificaba, pero no con el Mal, sino con la propia divinidad de la comunidad, o región. En las regiones del *Tahuantinsuyu*, con sus consecuentes divisiones poblacionales, disponían de un hechicero que se encargaba del bienestar de la comunidad, por lo tanto, podemos afirmar que existieron multitud de hechiceros o mediadores.

En los textos se escribió que la primera persona que utilizó los intestinos de un animal, para la adivinación, fue una mujer. Huamán Poma de Ayala atribuye el origen de la hechicería al personaje de *Mama Huaco*. Al igual, el cronista Juan de Betanzos escribió que ésta mató a un indio, le abrió y “...sacóle los bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes y soplándolos...” (Betanzos, Juan de; 1968: 13). Por otro lado, Huamán

Poma de Ayala escribió que el primer inca, *Manco Capac*, realmente era hijo de una gran hechicera y una serpiente, "...hijo del demonio de amaro, serpiente..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:74). En ambos textos las características de las hechiceras, se vinculan con la descripción de las fuerzas internas de la *Pachamama*. Pero nosotros, además, hemos hallado una fuerte vinculación entre los poderes de *Ayar Cachi*, su manifestación en la historia cósmica y los atributos del chamán. En su conjunto estos aspectos unen las piezas de lo que parece un rompecabezas. En la historia cósmica *Ayar Cachi*, el "hermano malo" de los textos, aparece como un ser con la capacidad de volar. Así, éste vuela por encima de sus hermanos, "... lo vieron venir por el ayre con alas grandes de pluma pintadas." (Cieza de León, Pedro; 2000:41). Además, éste se convierte en la *huaca* de *Huanacauri*, que representa, en cierta medida, el Arco Iris. En el personaje hallamos tres elementos fundamentales del chamanismo, éstos son: la alusión a la Sal, *cachi*, indispensable para los ayunos de iniciación; los colores y la particularidad de volar. Estas características demuestran que el hermano es diferente al resto de su familia, al igual, fue pronosticador de la vida futura de éstos; pues se encarga de transmitir los acontecimientos futuros en el lugar elegido para asentar a su familia y los rituales con los cuales se le debería venerar. Opinamos que el personaje de *Ayar Cachi* fue, quizás, el primer chamán mencionado en la historia cósmica. Entendido éste como un mediador entre los diferentes planos del universo y la comunidad. Igualmente su acción se manifiesta como el individuo que destruye la creación, es el caos, la representación de los poderes inframundanos. Por otra parte, los colores y su posible relación con los rumbos del cosmos, nos interesaba porque pensamos que el chamán posee la cualidad de dominar los colores a través del movimiento por los diferentes rumbos del cosmos; al igual que la figura de *Ayar Cachi*. La particularidad de encontrar en el arco iris, *huaca* de *Ayar Cachi*, una forma axial, presenta al fenómeno multicolor como un instrumento del hombre médico. Además, la particularidad de transmutación chamánica en ave, por su condición etérea, les permite ascender hasta el árbol del mundo para atrapar las almas-pájaro (Eliade, Mircea; 2003: 417y sig). La presente hipótesis se ve apoyada en el manuscrito de *Huaro chirí*, analizado en el capítulo sobre el arco iris. A través del texto de *Huaro chirí* entendemos la hierofanía multicolor como un puente, que une el ámbito inframundano y el

ámbito celestial, por el cual ascienden las almas al cielo. Estas almas reposan como aves en el puente multicolor que es sostenido por dos montañas. Todas estas características ligadas a la persona de *Ayar Cachi*; su vinculación con el arco iris, con el vuelo, con la sal y con la adivinación; nos han manifestado la idea de entender al personaje ligado a la figura del chamán. De esta manera se podría concebir la idea de que en el texto no sólo apareciese la figura de una hechicera, sino, también, la figura de un hechicero; con sus consecuentes distinciones esenciales.

En los textos hemos detectado una serie de especialidades del oficio, dependiendo del lugar geográfico donde se desempeñase el trabajo, y del hechicero. Para facilitar la comprensión del análisis hemos elaborado el siguiente esquema:

- Los “*calparion*” veían el futuro a través de las bofes. En las fuentes se aprecia que el método utilizado por estos hechiceros consistía en matar un ave, o una llama, y soplar posteriormente sus bofes para predecir el futuro. Este tipo de ritual adivinatorio fue muy utilizado también por los romanos, por lo que se aprecia una constante alusión a dicha cultura en las crónicas. *Calparicuqui*: sacrificaba animales y adivinaba soplando las bofes (Molina, Cristóbal de, [el Cuzqueño]; 1989). Según los escritos de Pablo José de Arriaga el “*Hacaricu*” o “*Cuyricu*” consultaba las entrañas de los animales (Arriaga, Pablo José; 1968: 206)
- Los “*viropiricoc*” quemaban en el fuego sebo de llama y hoja de coca. Las figuras que se apreciaban en las flamas del fuego, encendido con estos combustibles, se pronosticaban como señales de las divinidades que predecían el futuro. Para Cristóbal Molina éstos fueron los menos temidos en las poblaciones porque casi siempre mentían. Al respecto el cronista comenta lo siguiente, “*Viro piricos*”: quemaban sebo de carneros con coca para adivinar el futuro (Molina, Cristóbal de [El Cuzqueño]; 1989:64).

- En el diccionario de Fray Diego González Holguín aparecen estos vocablos. Magico hechicero: “*Humu*, y *humuy camayok*, gran hechizero muy diestro”. “Magia hechizeria”: *Humucay*. “Magia o hechizerias hazer”: *Hamuy cuni humupayani*. (González Holguín, Fray Diego de; 2007:356)
- “*Mallquipvillac*”: el que hablaba con los *mallquis*, o espíritus de los antepasados (Arriaga, Pablo José; 1968: 205).
- Con maíz y estiércol de llama echaban las suertes los *achicoc*, el método que éstos utilizaron consistía en jugar con el número que quedase de dichos objetos: pares o nones. Como se comento anteriormente la abstracción de los números en la cosmovisión andina fue muy importante, éstos observaban el futuro dependiendo de la cosecha anterior, y el estado del ganado por las muestras de excremento. No es tan extraño, pues son prácticas que se realizan en todas las regiones cuya base es la agricultura. Estos hechiceros también podían ver el futuro a través de la saliva de su boca, mezclada con coca, y posteriormente escupida en su mano.

En el diccionario de Jesús Lara aparece *Achij*: “...cierto tipo de adivino que descubre cosas”; *Achikuj*: “...hechicero que agoraba haciendo un juego con granos de maíz y estiércol de llama” (Lara, Jesús; 1975:57). Cristóbal de Molina explica lo siguiente sobre el oficio, “*Achico*”: entendía la suerte por los granos de maíz (Molina, Cristóbal de; [El Cuzqueño]). En el texto de Pablo José de Arriaga se puede leer la siguiente entrada, *socyac*: el que adivinaba por los granos de maíz, “...hace algunos montoncitos pequeños de granos de maíz sin contallo, y después ya quitando uno de una parte y otro de otras, y conforme quedan pares o nones, es buena o mala suerte” (Arriaga, Pablo José; 1968: 206).

En el diccionario de Fray Diego González Holguín aparece *Achik* o *achiycamayok*: “El hechicero sortilego que adivina por suertes, haciendo saltar la saliva de la mano, o el zumo de coca hacia adentro lo perdido”; *Achini*: “Adivinar así, o, descubrirlo” (González Holguín, Fray Diego; 2007:42).

- *Moscoc*: adivino que realiza sus predicciones mediante el sueño. Utilizaba la ropa del afectado para dormir sobre ella y adivinar aquello que le había sido preguntado (Arriaga, Pablo José; 1968: 206). Éstos hechiceros usaban ciertas prendas, que son llamadas sombras pues “contiene” la sombra o doble espiritual, de la persona (Polia-Fabiola, Mario; 1994:40).
- A través de la gracia recibida por el dios *Illapa* los *camascas* veían el futuro utilizando las plantas que la naturaleza les proporcionaba. Éstos eran hechiceros porque habían nacido en un día de tormenta, por lo tanto, su don provenía de su padre, *Illapa*. Polo de Ondegardo observó que los encargados de curar las enfermedades eran los *camasca* y los *soncoyoc* (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.XIII, fol.14. Biblioteca Nacional de Madrid)
También, podían ser individuos heridos por un rayo y que hubiesen sobrevivido por privilegio de la divinidad, su protectora. Fray Martín de Murúa los llamó en sus escritos *chuquiilla*. Pablo José de Arriaga los denominó “*Libiacpavillac*”: que era el que se comunicaba con el rayo (Arriaga, Pablo José; 1968: 205). Cristóbal de Molina, el cuzqueño, anotó lo siguiente: “*Camascas*”: famosos curanderos y adivinos (Molina, Cristóbal de [El Cuzqueño]; 1989:66).
- “*Punchaopvillac*”. El que se comunicaba con el sol (Arriaga, Pablo José; 1968:205).
- *Çupaypa çamay cusccan o çamasccan*: “El hechicero o inspirado del demonio” (González de Holguín, Fray Diego;2007: 77).
- Los *yacarcaes* fueron los más temidos y respetados por la comunidad andina. Estos oficiantes de la hechicería provenían del pueblo de Huaro y según los cronistas tenían grandes pactos con el Demonio. Para sus

ceremonias utilizaban también el fuego. Con unas barrillas de cobre y plata soplaban el fuego y éste les contestaba como intermediario de la persona por quien preguntaban. Cristóbal de Molina escribió lo siguiente: “*yacarcaes*”, adivinaban el futuro con unos caños de cobre que introducían en el fuego (Molina, Cristóbal de [El Cuzqueño]; 1989:66).

- Los *Huacapuilla* estaban al cuidado de las *huacas* que estaban repartidas por el territorio andino. Su función era la de mediador del equilibrio de las relaciones entre los miembros de la comunidad. El método que éstos utilizaron fue lo que los doctrineros confundieron con la confesión católica. Por medio de preguntas a los miembros del *ayllu* el oficiante intentaba llegar a los problemas que desequilibraban la estabilidad comunal. Estos hechiceros tenían que utilizar su sabiduría para descubrir si era verdadero o falso lo narrado por los miembros del *ayllu*, pues dependía de ellos su estabilidad y prosperidad. En el texto de Pablo José de Arriaga está la siguiente definición, “*Huacapvillac*”: era el mediador que hablaba con la *huaca*, la cuidaba y le decía a la comunidad lo que había dicho ésta. Enseñaba la forma del culto, las fábulas de sus antepasados y reprendía “...a los descuidados en el culto...” (Arriaga, Pablo José; 1968: 205).

Fray Martín de Murúa escribió que el “*ychuri*” era el confesor. La comunidad se debía de confesar ante el hechicero para encontrar el remedio para la enfermedad (Murúa, Fray Martín de; 2001:399).

Al respecto, Pablo José de Arriaga escribe lo siguiente: *Ancachic*, *Ichuris*, es el confesor, el cual realizaba las confesiones durante las fiestas de determinadas *huacas* o cuando alguien tenía que realizar algún viaje (Arriaga, Pablo José; 1968: 205).

- “*Chunpirum*”: utilizaba piedras para echar la suerte (Arriaga, Pablo José; 1968: 206).
- “*Rapiac*”: adivino que consultaba los molledos de los brazos (Arriaga, Pablo José; 1968: 206).

- “*Hanpicoc*”: los que curan o matan con hierbas (Poma de Ayala, Huamán; 1987: 266). Sobre la muerte por ponzoña, en el diccionario de Fray Diego González Holguín aparecen los siguientes términos. “Morir enponçoñado”: *Miupucuscam Huanuni*. “Mortal quedar por desmayado”: *Soncon ppitiripun chincaripun*. “Mortal ya desahuziado”: *Huañunca ñapas ppitincañapasmiñiscan*. “Mortal beuedizo o cosa que mata”. *Huañuchik hampi, o mio, o mioyokhampi*. “Mortal comida o beuida”: *Hampiyok mioyok miecuypiyay* (González de Holguín, Fray Diego; 2007: 365)
- “*Pacharicue*”, “*pacchacatic*” o “*pachacuo*”: adivinaba consultando las patas de las arañas (Arriaga, Pablo José; 1968: 206).
- Los *huacanqui* realizaban los hechizos de amor. Normalmente los hechiceros que se dedicaban al conocimiento de las hierbas, para estos asuntos, eran mujeres (Murúa, Fray Martín de; 2001:422).
- “*Azuac*” o “*Accac*”: el encargado de realizar la *chicha* (Arriaga, Pablo José; 1968: 205)

En el manuscrito de la instrucción redactada por Polo de Ondegardo, para el Concilio celebrado en Lima en 1584, se puede leer que los hechiceros se clasificaban en:

- Los hechiceros que solían curar chupando el vientre u otras partes del cuerpo, untándoles sebo, con un *cuy* o sapo o con yerbas.
- Los hechiceros que advertían el futuro y sabían donde se localizaban los objetos perdidos.
- Los hechiceros que confesaban a la comunidad.
- Los hechiceros que realizaban los hechizos de amor (Ondegardo, Polo de; Concilio de Lima, 1584, CapI, fol8. B.N.M).

Como se aprecia en la compilación efectuada por Polo de Ondegardo, se distingue lo que es propiamente un curandero-chamán, de lo que es un adivino

y aquellos individuos que hacían los hechizos de amor. Se distinguen, básicamente, cuatro métodos que utilizan los hechiceros: la extracción, ver el futuro, las confesiones y la utilización de hierbas (figuras 31). En las definiciones elegidas, además, hemos hallado un nexo de unión y es que todos éstos hechiceros poseían el don de controlar las fuerzas de la Naturaleza. Unos controlaban el lenguaje del fuego, otros el de las hierbas, el de los agentes atmosféricos, del amor, de la muerte, etc. Así, cada uno en su especialidad fueron los concedores de las potencias del universo: el agua, el rayo, las plantas, etc.

El investigador Ramón Pardal³⁰⁰ comprende que existían los siguientes hechiceros:

- Los sacerdotes médicos, *ichuri*, que también eran adivinos.
- Los curanderos, envenenadores, brujos, *camasca* o *sancoyoc*.
- Los médicos de la nobleza, *amautas*.
- Los que utilizaban el acto de chupar o frotar, *Huallaga*.
- Los que hacían las limpias con un *cuy*.
- Los que traspasan la enfermedad a otro, *Isi Tapinita*.
- Los que curaban los males que la emanación, los aires, pueden provocar, como el *kaikar*, que es el mal por espíritu del difunto.

También se estaban los oficinates que practicaban la trepanación para sacar los espíritus malignos del enfermo. Además de las mutilaciones en los labios, nariz y miembros, que se observan en la cerámica prehispánica, consecuencia, advierte el investigador de la lepra; de la sífilis (pre-colombina), también por mutilaciones punitivas y por la uta (Pardal, Ramón; 1998:151y sig). Pero, del mismo modo existieron unos hechiceros cuyo oficio consistió en arreglar las partes del cuerpo rotas. Todos estos hechiceros fueron muy visitados por la comunidad andina, pues, realizaban un gran servicio social de cura y ayuda colectiva.

El investigador Polia-Fabiola ha realizado un desglose porcentual de la especialidad de los hechiceros, a través de las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII, y facilita los siguientes resultados: el 3,7 se dedicaban a la magia

³⁰⁰ Pardal, Ramón; 1998: 10 y sig.

amorosa, el 3,7 a la magia negra, el 14,81 eran médicos y el 77,77 eran adivinos (Polia-Fabiola, Mario; 1994:40). Pero consideramos que es difícil interpretar exactamente el oficio de los chamanes-curanderos-hechiceros, pues en las crónicas aparece como un oficio ligado al Diablo y las informaciones recogidas son datos interesantes para el cronista que enfatizan la paganeidad de la religión que se debía de cristianizar, por eso es un poco arriesgado pensar que un oficiante era adivino y no médico también, por ejemplo. O que era “magia” y no un ritual de curación.

La mayoría de estos hechiceros fueron remunerados con alimentos, una parte se utilizaban para el sacrificio y otra parte para el consumo propio del oficiante. Para Fray Martín de Múrua esta forma de gratitud fue el único modo que tuvieron estas gentes para alimentarse, consideradas de la más baja condición social.

El oficiante que realizaba una cura a un individuo afectado, el primer paso que tenía que acometer era hacer sacrificios al dios o *huaca* que le había otorgado la gracia de la curación. De igual forma, lo realizaban las mujeres curanderas, que en sueños habían recibido el oficio de parteras, asistiendo a éstos o practicando abortos a las indias. Los datos analizados nos muestran que estos oficios fueron muy perseguidos por los curas doctrineros, por atentar contra los designios de Dios. Por ejemplo, en el Tribunal de la Inquisición en Lima, desde 1618 hasta 1622, fueron penitenciados los siguientes individuos, acusados de hechicería:

“Isabel de Quiñones, viuda, e Isabel, negra de casta terranova, que decían saber descubrir los hurtos, recibieron cien azotes; y Gonzalo de Navarrete que para los mismos fines se valía de unas varillas que ponía en el suelo en las calles, y que según cuenta uno que solicitó el horóscopo, se movían para un lado y otro, levantándose a veces en alto” (En Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 13)

“Leonor Verdugo, mestiza, natural de la ciudad de la Plata, viuda, por embustera, y que fingía hechizos de calaveras y yerbas para ser queridos unas de otros, y para que ganasen al juego, haciendo ceremonias y diciendo oraciones, siendo el dicho y el hecho mentira, sin que nada hubiese tenido efecto, reconciliado con sambenito perpetuo” (En Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 29).

En casi todos los juicios los individuos son sentenciados por realizar actos de adivinación y pacto con el demonio. Un edicto del Santo Oficio de

Lima es una de las muestras que mejor detalla el panorama colonial, en cuanto a hechicería se refiere, pues, suministra todas las técnicas y rituales que eran utilizadas y por lo tanto perseguidas, por los curanderos. El texto narra lo siguiente:

“Nos los Inquisidores, contra la herética pravedad y apostasía en la ciudad y arzobispado de la provincia de los Charcas y los obispados de Quito, el Cuzco, Río de la Plata, Tucumán, Santiago de Chile, La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Guamanga, Arequipa y Tirulillo, y en todos los reinos, estados y señoríos de la provincia del Perú, y su virreinato, gobernación y distrito de las Audiencias reales que en las dichas ciudades, reinos, provincias y estados residen, por autoridad apostólica, etc. A todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares deste nuestro distrito de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sean, exentos o no exentos, y cada uno y cualquiera de vos, a cuya noticia viniere lo contenido en esta nuestra carta en cualquier manera, salud en nuestro Señor Jesucristo, que es verdadera salud, y a los nuestros mandamientos que más verdaderamente son dichos apostólicos, firmemente obedecer, guardar y cumplir. Hacemos saber, que ante Nos pareció el promotor fiscal deste Santo Oficio, y nos hizo relación diciendo, que a su noticia había venido que muchas y diversas personas deste nuestro distrito, con poco temor de Dios y en gran daño de sus almas y conciencias, y escándalo del pueblo cristiano, y contraviniendo a los preceptos de la Santa Madre Iglesia, y a lo que por Nos y por los editos generales de la Fe, que cada año mandamos publicar, está proveído y mandado...Iten, que para el mismo fin de saber y divinar los futuros contingentes y casos ocultos, pasados o por venir, ejercitan el arte de la Nigromancia, Geomancia, Hidromancia, Peromancia, Onomancia, Chiromancia, usando de sortilegios, hechizos, encantamientos agüeros, cercos, brujerías, caracteres, invocaciones de demonios, teniendo con ellos pacto empresa o a lo menos tácito, por cuyo medio adivinan los dichos futuros contingentes, o las cosas pasadas, como descubrir hurtos, declarando las personas que los hicieron y la parte donde están las cosas hurtadas, y descubriendo o señalando lugares donde hay tesoros debajo de tierra, o en la mar, y otras cosas escondidas, y que pronostican el suceso de los caminos y navegaciones, y de las flotas y armadas, las personas y mercaderías que vienen en ellas, y las cosas, y casos, o muertes que han sucedido en lugares, ciudades y provincias muy apartadas, y declaran por las rayas de las manos, y otros aspectos, las inclinaciones de las personas y los mismos sucesos que han de tener, y asimismo por los sueños que han soñado, dándoles muchas y varias interpretaciones, y que usan también de cierta manera de suerte con habas, trigo, maíz, monedas, sortijas, y otras semillas y cosas semejantes, mezclando las sagradas con las profanas; como los evangelios, *Agnus Dei*, ara consagrada, agua bendita, estolas y otras vestiduras sagradas y que traen consigo y dan a otras personas que traigan ciertas cédulas, memoriales, recetas y nóminas escritas en ellas, palabras y oraciones supersticiosas, con otros círculos, rayas y caracteres reprobados, y

reliquias de santos, piedra imán, cabellos, cintas, polvos y otros hechizos semejantes, dando a entender que con ellos se librarán de muerte subitánea o violenta, y de sus enemigos, que tendrán buenos sucesos en las batallas o pependencias que tuvieren y en los negocios que trataren, y para efecto de casarse, o alcanzar los hombres a las mujeres, y las mujeres a los hombres que desean, y para que los maridos y amigos traten bien y no pidan celos a las mujeres o amigas, o para ligar, o impedir a los hombres el acto de la generación, o hacer a ellos y a las mujeres otros daños o maleficios en sus personas, miembros o salud, y que usan asimismo, para estos y semejantes efectos, de ciertas oraciones vanas y supersticiosas, invocando en ellas a Dios nuestro Señor y a la Santísima Virgen, su Madre, y a los santos, con mezcla de otras invocaciones y palabras indecentes y desacatadas, continuandolas, por ciertos días delante de ciertas imágenes, y a ciertas horas de [37] la noche, con cierto número de candelillas, vasos de agua, y otros instrumentos, y esperando después de las dichas oraciones, agüeros y presagios, de lo que pretenden saber, por lo que sueñan durmiendo, o por lo que oyen hablar en la calle, o les sucede a otro día, o por las señales del cielo, o las aves que vuelan, con otras vanidades y locuras. Iten, que muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a supersticiones, con más grave ofensa de nuestro Señor, no dudan de dar, o cierta manera de adoración al Demonio, para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas y quemando incienso y otros olores y perfumes, y usando de ciertas unciones en sus cuerpos, le invocan y adoran con nombre de ángel de luz, y esperan de las respuestas o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden, para lo cual, las dichas mujeres, otras veces se salen al campo de día y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yerbas y raíces, llamadas el achuma y el chamico, y la coca, con que se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación, o noticia cierta de lo que ha de suceder. Iten; que sin embargo de que por los índices y catálogos de libros prohibidos por la Santa Sede Apostólica y por el Santo Oficio de la Inquisición, están mandados recoger los libros que tratan de la dicha astrología judiciaria, y todos los demás tratados, índices, cartapacios y memoriales, y papeles impresos, o de mano, que tratan en cualquier manera estas ciencias, o artes con reglas para saber los futuros contingentes, y que nadie los tenga, lea, enseñe ni venda; muchas personas, menospreciando las penas, censuras contenidas en los dichos editos y catálogos, retienen los dichos libros y papeles, y los leen, y comunican a otras personas, siendo gravísimo el daño que de la dicha lección y enseñanza resultan. Iten, que siendo reservada a Nos la absolución de todos estos casos, sospechosos en la Fe, y dependientes de la herejía, muchos confesores, o con ignorancia crasa de las dichas reservaciones, o con falsa inteligencia de algunos privilegios apostólicos, se atreven absolver a las personas que cometen los dichos delitos, o a las que en cualquier manera, saben o tienen noticia de los que los han cometido, y que los dichos confesores y otros letrados, fuera del acto de la confesión, cuando algunas personas les van a comunicar los dichos

casos, los interpretan y cualifican con demasiada anchura, aconsejando a las tales personas que pueden ser absueltas sacramentalmente, sin venir a manifestar en este Santo [38] Oficio lo que saben o han hecho, de que se sigue gran deservicio a nuestro Señor e impedimento al recto y libre ejercicio del Santo Oficio de la Inquisición, y se da causa a que crezca el abuso destes excesos y el atrevimiento y libertad de las dichas personas que los cometen, y se quedan por punir y castigar, por todo lo cual nos pidió el dicho fiscal que proveyésemos de competente remedio para atajar los dichos excesos y los muchos daños que de ellos resultan, haciendo inquisición y visita particular delcos, y publicando nuevos editos, agravando las censuras y penas, o como mejor visto nos fuese....
“(En Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 35-39)

El método más utilizado por estos curanderos, para eliminar la enfermedad, fue el de la extracción del mal de la persona afectada que acudía a ellos (Figura 31). Los hechiceros chupaban la parte dolorosa del afectado y sacaban el mal del cuerpo. Solían extraer “objetos” y éstos eran la manifestación de un mal que no procedía de este mundo, por eso, el hechicero era ayudado por las *huacas*, ídolos y demás seres etéreos. Estas prácticas impresionaron a los primeros españoles porque pensaron que les chupaban la vida a los enfermos. Para los curas doctrineros los hechiceros, mediante esta técnica de extracción, mataban a sus enemigos. Pablo José de Arriaga, extirpador de idolatrías, expuso lo siguiente sobre los rituales de un hechicero: “Esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona”... “Él entraba esparciendo polvo de huesos y adormecían a los de la casa hasta llegar a la persona que querían matar. Le hacía una herida y le chupaba la sangre “chupadores”; esta sangre la llevaba a la reunión, la cocían y se la comían. La persona dos o tres días más tarde se moría.” (Arriaga, Pablo José de; 1968:208)

La extracción de la sangre o de la grasa, como explica Pablo José de Arriaga, es una de las causas prehispánicas de enfermedad-muerte que ha perdurado hasta nuestros días.

Los hechiceros fueron muy castigados durante la caza de la idolatría, pues, ellos eran los que mantenían las viejas creencias de los ayllus: conocimientos de la herencia más ancestral de los Andes. Se encargaban de transmitir a las jóvenes generaciones su cultura (Arriaga, Pablo José de; 1968: 205). Por lo tanto, encontramos en los documentos coloniales testimonios como el presente: “Hay que arrancar de raíz no solo los ídolos

mismos y las muestras evidentes de idolatría, sino también cualquier resto de superstición heredada” (Acosta, José de; 1984:273). Así, debido al carácter hereditario del oficio, en la caza de idolatrías, un de los métodos para descubrir a los oficiantes fue a través de sus apellidos: Mamani, Guamani, etc.

Su papel en la comunidad andina fue de suma importancia, pues eran los que cuidaban del *ayllu*. Pero, la persecución sufrida tras la conquista española hizo que su labor se convirtiese en clandestina. Las crónicas narran que a pesar de ser muy perseguidos y castigados, la comunidad andina seguía aclamando a sus curanderos para solucionar los problemas de la comunidad. Fray Martín de Murúa observó que:

“... hoy duran los ministros de Satanás, que de secreto deshacen los cimientos que los ministros de Jesuchristo van echando, en esta nueva Iglesia de las Yndias, y que todo cuanto trabajan en enseñarles, extirpando sus errores y deshaciéndolos en un año, en sola uña noche que viene y entran entre ellos un apóstol del demonio, lo desbarata porque, como aún los ritos antiguos destes indios no los han arrojado de sí, y su mismos padres y madres, y abuelos y abuelas se los refieren, o por industrialarlos en ellos, o por curiosidad vana, asiéntaseles esto, de manera que fácilmente imprimen en ellos y en sus corazones, los abusos y hechicerías que antiguamente guardaron” (Murúa, Fray Martín de ;2001: 431-434).

La solución que proporcionaron los párrocos de indios, para erradicar este mal de la sociedad nativa, fue encarcelar a estos hechiceros. Esta prisión o aislamiento impositivo, les inhabilitaba el contacto con los demás individuos, y por lo tanto, supuso un obstáculo para expandir su cultura. De inmediato encierro se les ubicó en lugares vigilados, con la única posibilidad de salir al exterior los domingos y días festivos para presenciar la misa católica. Por lo que se dispuso en el III Concilio Límense que: “los hechiceros y los malvadísimos sacerdotes de los demonios,...se dispuso previsoramente que todos éstos –por lo demás viejos, inútiles y decrepitos- fueran congregados en un lugar, donde se les suministrara el alimento necesario del alma y del cuerpo, y tenidos allí encerrados, para que no infectaran con su contacto a los otros indios.”³⁰¹

³⁰¹ III Concilio de Lima, Acta II, Capítulo 42, en Lisi, Francesco Leonardo, *El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, edit. Universidad de Salamanca, 1990.

IV.2. Aspectos básicos del oficio de hombre médico.

Hemos advertido que los oficiantes-curanderos tienen una percepción más profunda del mundo, que el resto de la comunidad. Esta forma de percibir el entorno fue donada al oficiante a través de una visión, un sueño u otra forma de manifestación sobrenatural. Son personas que se apreciaron en la comunidad como individuos especiales. En las crónicas hemos hallado tres tipos de chamanes, que fueron los que más llamaron la atención a los informantes: los heridos por el rayo, los gemelos y los leporinos. Una de las características que poseen los oficiantes es una muestra física por la cual destacaban entre los miembros de la comunidad. Esta señal era la marca de la divinidad, la señal por la cual se concebía que la divinidad elegía a ese individuo, o individuos para desarrollar el oficio.

Existen varios modos por los cuales un individuo de la comunidad podía llegar a ser chamán. El visitador Pablo José de Arriaga anotó que el oficio se poseía por varias vías. Una de ellas era por sucesión, de padres a hijos; también podía ser por elección, los ministros, junto con los curacas, eligen al que ellos creen el más apropiado. También un individuo que había sido herido por un rayo podía ejercer el oficio. Y por último, ellos mismos entendían que se tenían que dedicar al oficio por alguna deformación física, por su edad o por la “llamada” (Arriaga, Pablo José; 1968: 206-207). También existía la posibilidad de elegir el oficio por una enfermedad o por problemas psicopatológicos que ellos mismos habían pasado y que, por consecuencia, conocían las causas y la solución de tales padecimientos. Se entendía que había un suceso que ellos entendían como una señal de comunicación de una divinidad.

Sobre los aspectos físicos de los individuos en el diccionario de Fray Diego González de Holguín hemos hallado los siguientes términos al respecto. *Chectaruna* o *huaca* o *sucecc*, traducido como “el que tiene el labio hendido” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 94). *Huacca*, “*checota*” “*cinca*” o “*checta virpa*”, “hombre de nariz partida, o el labio hendido” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 127). Nótese que la persona con el labio leporino tiene como sinónimo *huaca*, vocablo que le confiere un carácter sagrado.

También aparece en el diccionario los siguientes términos relacionados con aspectos físicos. “*Huacca runa*, Carnero, o qualquier bestia monstruosa

que tiene más, o menos miembros o fealdad natural” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 127). “*Huacca, o puma runa*, Quando tiene seis dedos ermanos y pies como león” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 127). En este caso, estas personas se relacionan con aspectos de animales, pero también poseen el vocablo *huaca*³⁰².

Para exponer una perspectiva clara, hemos realizado el análisis de las principales formas de acceso al oficio, por separado. La herencia fue una de las formas más usuales que aparecen en las crónicas. El oficio se transmitía de padres a hijos. Al respecto Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente: “ y esto es certísimo que si el padre fue hechicero y lo tuvo por oficio, el hijo y nietos lo han de ser, porque se lo enseñan muy en secreto; y si la madre fue hechicera y curaba enfermedades, la hija y nietas han se imitar de cualquiera manera que sea...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:421-422)

Si una persona de la comunidad se curaba de una grave enfermedad, o se salvaba de la de la muerte, ese individuo se pensaba había sido elegido, pues, entendía la curación. Una curación rápida se atribuía a la intervención de los poderes sobrenaturales, “...Cualquier indio que tenía quebrado un brazo o pierna, u otra parte del cuerpo, y sanaba antes del tiempo que solía sanar los otros enfermos, de tal manera era tenido por maestro de curar semejantes enfermedades...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:405)

El hombre-médico “más importante” para la comunidad era el que poseía los poderes atmosféricos. Fray Martín de Murúa apuntó que el modo que tenían para nombrar a estos hechiceros “... era que si algún varon o hembra nacía en el campo, en tiempo que tronaba, se llamaba Cuquilla, y ya que era viejo, le mandaban entendiese en esto, porque entendían que sus sacrificios serian mas aceptos” (Murúa, Fray Martín de; 2001:419). El cronista continúa la narración explicando que otro tipo de hechicero era el que se creía hijo del trueno y “parido dél” (Murúa, Fray Martín de; 2001:419). La muestra de esta sacralidad se hallaba es su gestación, es decir, cuando nacían dos o tres de un mismo vientre y aquellos “... que la naturaleza ponía mas de lo común, diciendo que no había sido sin misterio...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:419).

³⁰² Recuérdese que *huaca* se refiere a cosa, animal, planta, etc., que se opinaba albergaba algo sobrenatural (Holguín González, Fray Diego; 2007: 126).

Según el autor, estos oficiantes se encargaban de realizar los ritos necesarios en tiempo de escasez de lluvias. El hechicero que era capaz de proporcionar las lluvias que fertilizaban los campos o pararlas, fue el más estimado. Éstos subían a lo alto de las punas y allí se comunicaban con el trueno para saber cuál era la causa de su enfado y los sacrificios que solicitaba para dispensar el fluido fertilizador en los campos (Murúa, Fray Martín de; 2001:419).

El poder del chamán otorgado por el trueno fue una de las principales informaciones que recogieron los cronistas. Cristóbal de Molina al respecto escribió que: "...decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la avían recibido del Trueno, diciendo que quando algún rayo caya y quedava alguno atemorizado después de buuelto en sí decía que el trueno le avia mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yervas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se les preguntavan." (Molina, Cristóbal de; 1989:64).

Como hemos indicado, el nacimiento es un procedimiento muy complejo. En un espacio-tiempo determinado un ser nace, al igual que nació el universo. Hemos advertido que cuando nace una persona encargada del bienestar de la comunidad existe un acontecimiento por el cual se señala un presagio; es decir, la Naturaleza "marca" a esa persona como mediadora entre los planos del cosmos. Normalmente son marcados con fenómenos atmosféricos que le otorgan, le transfieren parte de potencia cósmica. Se concibe que el chamán posee unas cualidades que le diferencian del resto de la comunidad o bien que es esa señal le ha permitido desarrollar cierta percepción. Por otra parte, existe la posibilidad de comprender que los poderes sobrenaturales podían ser absorbidos o transferidos. Por ejemplo, entre las mujeres embarazadas existía y existe, un gran temor, pues pueden ser víctimas de algún sobresalto que repercuta en la gestación del bebé. De este modo se entiende una anécdota muy interesante que anotó Fray Martín de Murúa, que ilustra el concepto explicado. La narración explica lo siguiente: "... siendo yo cura y comendador en el dicho pueblo, vi de parir a una india en el dicho pueblo una niña llena de pelos desde los ojos para arriba, sin fación de frente, y todo el rostro, y cuerpo. Llámase Pascuala, y habla, los ojos tiene en el rostro muy espantables. Dijo su madre haber visto un oso encima de una cama, que pasaba por el pueblo estando preñada, y que desto procedía todo lo que se ha referido... " (Murúa, Fray Martín de; 2001:443).

Algunas de las “llamadas” que se reconocían como propicias para la adivinación fueron recogidas por los agustinos en el siglo XVI. Éstos, escribe el investigador M. Fabiola-Polia, anotaron tres, principalmente: la vista de un águila en sueños; el mismo sueño se repite tres noches; el futuro oficiante perdió el sueño y no puede dormir, se siente como loco (Polia-Fabiola, Mario; 1994:20). Como se puede observar algunas de las “llamadas” son representaciones de un estado alterado de la conciencia: durante el sueño, por ejemplo.

Algunos de los futuros aspirantes a curanderos, eran elegidos por los propios espíritus auxiliares, “...estando esta yndia en el campo antes de usar el officio la aparecieron muchos demonios en horribles y espantosas figuras persuadiéndola a que tomase el officio...” (En Polia, Mario; 1999: 217). Las narraciones de las “llamadas” a los officios fueron interpretadas, por los párrocos de indios, como la personificación del Demonio. Por ejemplo, en un manuscrito del Archivo Histórico Nacional, Madrid, se puede leer que la iniciación de una hechicera se debe a la aparición de un perro, tres veces consecutivas; acto que fue atribuido al Demonio. El texto dice lo siguiente: “...Invocando al demonio el qual sele apareció en figura de perro tres tardes consecutivas y la dixo los lugares donde estaba...” (Inquisición.1656, Exp.4. A.H.N).

Las informaciones que hemos recopilado en la actualidad, sobre el nacimiento y los diferentes médicos tradicionales, se asemejan a los datos recopilados durante la Colonia. Por ejemplo, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

“... La mujer que está esperando familia, la señora siempre están con los trabajos agrícolas, el pastoreo, constante es el trabajo, como el rayo la hizo asustar, esa célula se parte en dos, de allí existen los mellizos. A veces pueden ser los dos médicos. Esto de tener gemelos dentro de las comunidades es extraño, éstos que nacen pueden ser buenos curanderos, también hay mujeres curanderas. Pueden ser curanderos, éstos, las mujeres que dan a luz de pie también curanderos, los labios cortados, también, el susto por el rayo...son personas especiales que tienen mucho poder para la curación...” (Trabajo de Campo, Potosí, 2006).

Durante la colonia Fray Juan San Pedro escribió lo siguiente al respecto:

“quando vee [el demonio] que ay algun yndio abil para sus negocios/ y mas curiosos en las cosas q. aguarda q.salgan al campo por leña o a

sus estançias y chacaras y quando llegan a alguna laguna que ay muchas en aq.lla t.rra en /toçes el demonyo procura de engañallos y echales delante unos matezillos o calabazillos muy galanos en el agua y el va a tomarlos y los calabazillos por / astucia del demonyo huyen y entranse debaxo del agua y otras vezes na/dando encima del agua jugando enbevecense tanto en ello hasta questan/ medio tontos y entonces el demonyo tomalo y metelo o llevalo a la guaca/ y tienelo alli çinco dias y a otros diez y alli le enseña las cosas q. Perte/neceen para su officio q. s algunas maneras de curas para los indios y después/q.sale de alli madale ayunar çinco días y después de ayunados q.da/abil para hablar con el todas las vezes q. l quiere...”,(San Pedro, Fray Juan; 1992: 166-167).

En el texto recopilado por el fraile se aprecia una característica muy importante, destacada en capítulos anteriores. En primer lugar existe una connotación muy importante entre el agua y el futuro aspirante, que explicaremos en párrafos contiguos. Se advierte, además, el fuerte vínculo que existía entre las “horas” y los “lugares” y las cualidades que éstos poseen; en el caso narrado por Fray Juan San Pedro, entre la noche, el agua y el “Demonio”. Normalmente, como vimos al analizar el inframundo, los espíritus terrestres se aparecen en sus horas, es decir, de noche y en forma de fuego; pues el alma vengativa se halla en forma de bola de fuego, de perro negro, etc. En todas las narraciones de la colonia el chamán aparece realizando su oficio de noche, recuérdese el edicto del Santo Oficio de Lima (En Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 35-39). Por ejemplo, hemos elegido un texto en el que se narra el espacio-tiempo y el fuego como soportes de la hechicería: “...que es brujo y que sale de noche a sus brujerías hecho relumbrante al modo de candela...de noche vido salir candela de una chacara que tiene el dicho Diego Guaman Yauri y que bajaba la dicha candela asia el río...” (García, J.Carlos; 1994:455 y 456). Todos los datos apuntan a comprender que el espacio-tiempo de la noche, posiblemente, se concibiese como un periodo en el cual los seres podían cambiar, se trasmutaban las formas y consecuentemente, los actos se desarrollan en otro plano espacio-tiempo. En el tiempo de la oscuridad, de los tiempos primigenios (Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:209).

Uno de los procedimientos que pronosticaban el futuro oficio fue el espacio-tiempo del nacimiento. Un acontecimiento inesperado, una marca o una actitud, fueron las señales que decretaban las potencias sobrenaturales. Por ejemplo, si nacían con los pies por delante eran objeto de una gran

devoción, un texto de 1599 narra como una india fue a un hechicero "... a quien avia nacido un hijo de pies y consulto un hechicero al qual les dixo era la criatura hijo de Santiago (que asi llaman al rayo) y le ofrecieron la criatura..." (En Polia, Mario; 1994:232).

El nacimiento de gemelos fue y sigue siendo, uno de los acontecimientos más extraños en la comunidad y por extensión un acontecimiento cargado de peligrosidad. Se percibía que éstos habían sido engendrados por *Illapa*³⁰³. Sobre el tema Cristóbal de Albornoz recopiló la siguiente información:

"...también llaman yllapa a los niños geminos que salen dos o más de un vientre y los suelen sacrificar a los rayos y truenos diciendo son sus hijos. Y a todas las criaturas que nascen con alguna monstruosidad o diferenciado a los demás las suelen sacrificar a sus guacas, aunque la diferencia sea sólo en tener muchos remolinos en el cavello de la caveça; que si nacen con los ojos travados, a los manos o pies con más o menos dedos o con otra lesión o en los demás miembros, hazían, e creo hazen, el dicho sacrificio dellos a los dichos rayos llamado yllapa..." (Albornoz, Cristóbal de; 1989:168).

Se pensaba que los gemelos eran el fruto de la relación de un mortal con una divinidad del ámbito celeste, por lo tanto, el fruto era sagrado, cargado de poderes sobrenaturales. Al respecto Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente:

"fingían que es un hombre[el rayo] que en el cielo estaba en su voluntad el tronar, llover, granizar y todo lo demás que pertenece a la región del aire y , en general, reverenciaban a ésta en todo el reino, y le sacrificaban niños de la misma manera que al sol y si, cuando tronaba acaso se acontecía parir alguna mujer en el campo, decían que la criatura que nacía era hijo del trueno, y ansí se había de dedicar a su servicio, y aún hoy día lo afirman, y hay mucho número de hechiceros que llaman hijos del trueno" (Murúa, Fray Martín de; 2001:412).

En el diccionario de Jesús Lara³⁰⁴, el vocablo *awa* se traduce como: "urdimbre, mujer o hembra melliza"; *awana*: "telar", *hawai*: "tejer" (Lara, Jesús; 1971:70). En estos vocablos hemos apreciado una relación entre el hilo, lo enredado y la figura del gemelo, el que teje, el que es capaz de desliar; el que

³⁰³ Con el nacimiento de gemelos se presupone la unión de un mortal y un dios, el rayo o el trueno; de una divinidad del cielo (Chevalier, J., y Gheerbrant, A., 2003:526).

³⁰⁴ En legua del Cuzco los gemelos se llamaban *usspa* (Santa Cruz Pachacuti Yupanqui, Juan de; 1968: 291).

tiene la posibilidad de bajar al inframundo, pues puede tejer y destejer los hilos de conexión. Insistimos en la asociación del hilo, la conexión de hilos, o fluidos, en el telar, el inframundo y el nacimiento. Quizás, el gemelo pudo haber sido percibido como un ser humano con una capacidad axial mayor que la del resto de los individuos.

En el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparecen los siguientes términos relacionados con los gemelos: “*Huacca huachasca* o *yscayhuachasca*, El varón, o la hembra nacidos de vn parto, y el varón ttira, o ylla y la hembra hahua, o vispa” (González de Holguín, Fray Diego; 2007:127).

El investigador Alfredo López Austin³⁰⁵; para el área mesoamericana; comprende que los gemelos comparten el mismo calor, ellos son fríos y provocan el frío porque roban el calor de aquello que está en proceso. Polo de Ondegardo observó que a las embarazadas o a las mujeres que estaban con el mes, les estaba prohibido pasar por los sembrados, suponemos porque éstos peligraban, se podían secar (Ondegardo, Polo de; 1584, fol. 6). De esta manera, como indica el investigador A. López Austin, las mujeres embarazadas eran temidas, pues estaban en proceso de gestación, como el vientre de la tierra y eran capaces de absorber la energía que las rodeaba. La gestación de gemelos, en definitiva, fue un acontecimiento extraño y poseedor de una gran potencialidad.

Pablo José de Arriaga observó que los padres de los gemelos pensaban que habían cometido una gran falta, por la cual eran castigados con gemelos. Por este motivo éstos ayunaban durante seis meses:

“...en otras así el padre como la madre se echan de un lado, cada uno de por sí, y están cinco días sin menearse de aquel lado, el un pie encogido, y debajo d la corva ponen un pallar o haba, hasta que con el sudor comienza a brotar, y otros cinco días se vuelven del otro lado de la misma manera. Acabada esta penitencia los parientes cazan un venado” (Arriaga, P.José; 1968:214).

Lo gemelos se tenían como entidades sobrenaturales, sagradas, con poderes relacionados con la *Pachamama*, pues tenían la misma capacidad de engendrarse a sí mismos.

³⁰⁵ Alfredo López Austin, Seminario : *La construcción de una visión del mundo*, del pos-grado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria, año 2005.

El nacimiento de dos individuos de un mismo vientre era comparado al nacimiento de la humanidad, que había sido parida del único vientre de la *Pachamama*. Sobre el tema Huamán Poma de Ayala escribió que la leyes guardaban a los *pacarimoc cuna*, "... los de la aurora, los originarios de la humanidad..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:204).

En el texto de *Huarochirí* los gemelos, llamados *curis*, eran encerrados diez días, cinco de ellos en oscuridad (Ávila, Francisco de; 1975:145). El periodo de nocturnidad es similar al periodo por el cual el difunto caminaba por el inframundo y similar a los días de oscuridad que intervinieron antes de la Ordenación del cosmos andino; como hemos indicado en el capítulo sobre el inframundo andino (Ávila, Francisco de; 1975:15). La vinculación de los gemelos con los periodos temporales citados, el periodo de ayuno tras su nacimiento, quizás responda a las pautas analizadas en los mitos de Creación. Como hemos observado en la historia cósmica de los Andes centrales existen multitud de alusiones al nacimiento de la humanidad y el huevo³⁰⁶.

En los andes centrales los poderes meteorológicos se ubicaban en el interior de las montañas, en los *apus*, eran la manifestación de los poderes celestiales, como se aprecia en el texto de *Huarochirí* (Ávila, Francisco de; 1975:35). Estos poderes poseían multitud de formas, el rayo, el relámpago, la lluvia, etc. Y se les asignó diferentes nombres según las zonas investigadas: *Illapa*, *Libiac*, etc. No sabemos si la asociación de los gemelos con *Illapa* tiene que ver con la asociación del ánimo con el espíritu de la deidad. De esta manera, uno de los gemelos sería servidor de la deidad y mediador de la comunidad para la petición de lluvias; su dominio sería el celeste. También el rayo, al ser percibido como una serpiente que comunica los planos del cosmos, como se observa en el texto de Luis Valcarcel, ofrecía a sus oficiantes la posibilidad de viajar por los diferentes planos a través del puente de conexión (Valcárcel, Luis. E.; 1964:57). A través del texto de Pablo José de Arriaga hemos pensado en la posibilidad de que los gemelos se percibiesen como seres con espíritu divino; por eso en el texto de extirpación de idolatrías, se

³⁰⁶ Este concepto es algo similar a la percepción nuer sobre los gemelos pájaros. Por ejemplo, para los nuer, Sudán, África, los gemelos son pájaros, así, un gemelo no es una persona, sino un ave, pues, el objeto de identificación no es el cuerpo sino el espíritu del gemelo. Es una cualidad abstracta del espíritu asociado a la deidad. Al igual que las aves ponen varios huevos, el parto dual es asociado a la procreación de las aves (Firth, Raymond; 1966:80-129).

destaca que a estos niños la comunidad no quería que se les bautizase, ni a los que nacían de pie, además, dice el visitador, "... si mueren los gemelos, los meten en unas ollas y los guardan dentro de la casa como sagrado" (Arriaga, Pablo José; 1968. C. II). Podría especularse con la idea de que en el periodo prehispánico³⁰⁷ los gemelos se percibiesen como la representación terrenal de una divinidad.

Si bien, hemos observado que los gemelos³⁰⁸ fueron entidades sobrenaturales relacionados con la divinidad *Illapa*. En nuestros días se opina; información recogida en las encuestas que realizamos en Potosí; que los gemelos han sido creados por el corte del rayo y que poseen poderes sobre los agentes meteorológicos; aparte de que son los oficiantes de mayor prestigio de la región (Trabajo de Campo, Bolivia, 2006)

En las crónicas se percibe que no sólo eran sagrados los gemelos, de igual manera, al percibir su concepción mediatizada por los poderes divinos, la madre poseía cierto estado de sacralidad, que podía utilizar en la comunidad. Fray Martín de Murúa observó lo siguiente: "... si alguna india paría dos de un vientre, y era pobre que no tenía de qué sustentarse, desde luego usaba el oficio de partera, y en su parto hacía sacrificio y oraciones para ello..." (Murúa, Fray Martín de; 2001:404)

Mientras que el sacerdote se encargaba de realizar las ofrendas necesarias para mantener el equilibrio o mantenimiento de las relaciones de reciprocidad, los chamanes se encargaban de restablecer el orden, de alguna

³⁰⁷ La investigadora Ana M^a Mariscotti entiende que los mitos de los héroes mellizos son propios de la floresta peruano-ecuatoriana (Mariscotti, Ana M^a; 1978: 38).

³⁰⁸ Las mazorcas de maíz que nacían juntas, *zaramama*, eran las más veneradas. Éstas no fueron *huacas*, ni *conopas* sino objetos sagrados. El concepto por el cual se concibió que los objetos dobles fueran sagrados nos muestra la gran expectación que debió acontecer en un parto de gemelos. Suponemos, como muestran las informaciones de Pablo José de Arriaga sobre la penitencia y ayunos de los padres, que en la comunidad el nacimiento de niños gemelos producía un gran temor. Éstos fueron percibidos como entidades sagradas, cargadas de poderes sobrenaturales y predestinados a ofrecerse como mediadores con las divinidades. Además, hemos percibido el gran temor que existía entre la comunidad, la importancia de los dichos *curi*, pues durante las visitas de extirpación de idolatría los familiares los escondían de los curas, y no querían bautizarlos, pues eran entidades sobrenaturales en contacto con aquellas divinidades que los párrocos de indios destruían. Pero, sobre todo, en la relación de reciprocidad se temía el castigo de las deidades.

forma perdido, en un individuo o en la comunidad. Por lo tanto, muchos de ellos tenían la cualidad de poder “viajar” por los diferentes planos del cosmos para restablecer dicho equilibrio. Se aprecia, además, que mediante un espíritu auxiliador o un instrumento determinado, el oficiante mantenía una comunicación con el plano al que debía acceder. Los fuertes ayunos, la ingestión de alucinógenos, la meditación, hacían del hombre-médico un individuo cercano a la percepción sacra prehispánica. En un manuscrito, de la Biblioteca Nacional de Madrid, Fray Laureano de la Cruz advirtió que el hechicero fue un miembro espiritual de la comunidad, el texto dice lo siguiente:

“... los ayunos de los sacerdotes no duraban mas de ochos días. Y eran en ocasiones de sembrar, segar, coger oro, tener guerras y hablar con el demonio, y algunos sacerdotes eran tan fieras como locos en la ocasión de hablar con Satanas, que sobre estas duras temeridades se quebravnan los ojos, para que en la profundidad de aquellas sombras, hasta de la luz material, los privase este enemigo sangriento del el hombre en las dos partes de Alma, y cuerpo, y se viese ofrecer en derramado sacrificio tras de la inmortalidad de el espíritu y ley intelectual el claro y noble sentido de la vida” (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.43.v.Mss.2450, B.N.M)

El hombre- médico poseía el don de la sabiduría, de la percepción y de la cura y restablecimiento de los agentes o fluidos del micro y macro cosmos. De tal manera que fue un oficio sumamente respetado en las comunidades. Por ejemplo, en la contabilidad que Pablo José de Arriaga hizo en la visitas para la extirpación de idolatría, que duró un año y medio de febrero de 1617 a julio de 1618, acompañado por el doctor Hernando Avendaño, el número de ministros de la idolatría fue de seiscientos sesenta y nueve; seiscientos tres *huacas* principales; tres mil cuatrocientas diez y ocho *conopas*; cuarenta y cinco *mamazaras*; seiscientos diez y siete *mallquis*; sesenta y tres brujos en los llanos y trescientas cincuenta y siete cunas (Arriaga, P. José; 1968:200). Este gran número de “formas paganas” se debe considerar en un contexto en el cual las campañas de extirpación eliminaban todo rastro de idolatría; es decir, esta contabilidad muestra lo que podía percibirse de lo que quedaba, no lo que fue. Aquellos objetos escondidos, guardados, los hechiceros que se había refugiado en las montañas, etc. Quizás, el número de chamanes cuando comenzó la conquista, era mayor, pues fue un pilar imprescindible para el bienestar de la comunidad. Como indican las observaciones de Rodrigo de Vargas, manuscrito

consultado en la Biblioteca Nacional de Madrid, entre los oficianes: “...ay indios diestros en sangrar, echar ventosas, y ayudas, que es lo propio que avia de hazer el cirujano...” (Vargas, Rodrigo; manuscrito, fol.3V:387. B.N.M). Era un oficio necesario para la comunidad.

La ciudad de Cuzco al ser la capital del *Tahuantinsuyu* se abasteció de los mejores trabajadores que había en todo el territorio incaico. Por ejemplo, de la región costera del norte se trasladaron a la capital artesanos orfebres; de la región sur del territorio conquistado se trasladaron los mejores médicos para el inca, los *callahuayas*; de la región oriental de los Andes. Los investigadores afirman que éstos recorrían enormes distancias a pie para ejercer su medicina (Gisbert, Teresa; 2006: 140) Si bien, consideramos que es un dato muy significativo que el *Collasuyu*, zona sur de la segmentación del cosmos andino, se asocie, entre otras muchas cosas, al oficio de chamán. En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid se puede leer información sobre los viajes de los hombres-médico, pues estos médicos realizan viajes llevando y trasportando productos de unas zonas a otras para la salud de la comunidad. En el manuscrito de Diego Mendoza aparece lo siguiente al respecto: “... los que salen por Tomina y Cochabamba, sacan cantidad de resina olorosa, de quina quina, que asi se llaman los arboles que dan esta resina, el fruto es una pepita gomosa, y esta desecha al fuego, hazen unos bollos, o panes, que traen a vender, son muy medicinales...” (Mendoza, Diego; 1664, cap. XIII: fol.83.B.N.M).En Paucartambo, por ejemplo, el mismo autor, Diego Mendoza, observó que “...salían con las canoas a tiempos señalados quando baxan las aguas de los ríos, mayo-agosto...” (Mendoza, Diego; 1664, cap. XIII: fol.83.B.N.M). El hombre médico se encargaba de viajar para curar y para abastecerse de provisiones. Éste no fue sólo conocedor de su entorno inmediato y de las plantas que éste le proporcionaba, sino de entornos más lejanos que le proporcionaban plantas, y demás provisiones para el oficio. Además, era conocedor de la segmentación del *kay pacha*, que en cierta medida involucraba ser conocedor de la segmentación del *hurin pacha*, de sus caminos y encrucijadas. El chamán no sólo poseía el conocimiento y sabiduría que le suministraba la Naturaleza, sino que en cierta medida era conocedor del viaje inframundano que; como hemos indicado en el capítulo sobre el inframundo; podría haber sido concebido de forma inversa al plano terreno.

El viaje fue, en la región andina, una de las formas principales de transmisión y difusión de las costumbres de las comunidades. Incluso, advierte la investigadora Teresa Gisbert, durante la construcción del canal de Panamá los médicos *callahuayas* llevaron hasta allí quina para los enfermos. Los viajes eran realizados o bien para curar o para recoger hierbas de otras tierras. Cuando emprendían un viaje se realizaban una serie de rituales, por la peligrosidad de éste, entre los cuales estaba el recogerse el pelo; no cortarlo. El ritual, explicado en capítulos anteriores, lo asociamos a la capacidad de *camac* que alberga la cabeza y por extensión el pelo. Por ejemplo, Bernabé Cobo observó que ciertos hechiceros cuando se consagraba a su deidad se dejaban el cabello hasta la cintura (Cobo, Bernabé; 1956:229; Arriaga, Pablo José de; 1968:205,206 y 207). Éstos, además, portaban la figura de *zupay* hecha de un hueso hueco a modo de collar y encima un bulto de cera negra. Los discípulos los llamaban *umu* y se tenían por adivinos (Cobo, Bernabé; 1956:230). En el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparece el mismo vocablo. “Magico hechicero”: *Humu*, y *humuy camayok*, gran hechizero muy diestro. “Magia hechizeria”: *Humucay*; “Magia o hechizerias hazer”: *Hamuy cuni humupayani* (González de Holguín, Fray Diego; 2007:356)

El pelo fue una restricción indispensable para el oficio, quizás porque protegía el *camac*. En la actualidad se opina que las personas que poseen una gran fuerza están íntimamente relacionadas con la longitud de su cabello. Al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó que: “...El pelo era la fuerza, porque si tu cortabas el pelo ya perdía la fuerza de la persona, en los sectores de Tarabuco, la gente no quiere hacerse cortar. Ellos tienen mucha fuerza, pueden levantar más arrobas de papa. El pelo sirve de protección.... (Trabajo de Campo, Potosí, 2006). Podríamos concebir, a través de las fuentes coloniales sobre la hechicería y los objetos utilizados en ésta, y las informaciones contemporáneas, que los desechos de pelo o uñas poseían parte de la fuerza vital, por lo que se utilizaban para transmitir una enfermedad a una persona o para curarla; pues estos residuos portan parte no visible de la composición humana.

En los textos hemos advertido que el ser “tocado por el rayo” implicaba no sólo un acto, sino, la idea de muerte y resurrección de un individuo. Toda iniciación de un futuro chamán atraviesa una fase de muerte, antes de abrir el

camino hacia un ser espiritual en contacto con los planos del universo, un ser diferente. El futuro chamán debía mudarse de su cuerpo, para adquirir uno nuevo, regenerarse para convertirse en un nuevo ser, con cualidades sobrenaturales para desarrollar su oficio. Opinamos que una de las iniciaciones, que mejor expone la muerte del oficiante es el acto por el cual es tocado por el rayo. En la actualidad, advierte Ana M^a Mariscotti, "...es menester ser despedazado por el primer rayo y reacondicionado por el segundo" (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 128). Tschopik observó que los entrevistados, en Chucuito, coincidían en afirmar que el futuro profesional era alcanzado en un lugar solitario por dos rayos, "... y antes de perder el sentido vio una gran bola de fuego" (En Mariscotti, Ana M^a; 1978: 128). El iniciado tiene que morir para resucitar con un estado diferente, con poderes sobrenaturales; los que son tocados por el rayo poseen la capacidad de tocar el tiempo. Normalmente los chamanes que ostentan las potencias meteorológicas poseen la facultad de dominar los fenómenos meteorológicos, el rayo, el trueno, la lluvia. En su trance el hechicero se dirige al reino de los muertos para ver la cura del enfermo, dirige la salud de la comunidad (Eliade, Mircea; 2003:9 y sig.).

En los textos, como hemos explicado, el hechicero que más llamó la atención a los extirpadores de idolatría, fue el que adquiriría el poder a través del rayo. Suponemos que las informaciones obtenidas en sus encuestas caracterizaban el oficio de tal manera que los curas doctrineros opinaron que era; junto al que utilizaba el fuego; uno de los más peligrosos. En nuestros días los curanderos del norte de Potosí son los que mayor prestigio ostentan entre sus compañeros de profesión, al ser poseedores de la capacidad de comunicarse con las montañas (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Para el futuro oficiante el rayo le debe tocar tres veces; la primera le desmaya, la segunda le descuartiza y la tercera le recompone como un ser nuevo, dotado de un don especial: la comunicación con los espíritus de la montaña (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006). Hemos elegido algunas de las informaciones, recogidas en el trabajo de campo que realizamos en Bolivia, sobre la percepción del oficio. Por ejemplo, la maestra del pueblo de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, nos explicó lo siguiente:

"Cuando a una señora, a los niños no les llega el rayo, a una señora, [la prima de su mama de la informante], cuentan que estaba con su hijito,

de dos o tres meses. Y tenía un topo y cerquita de su casa le había llegado el rayo, la había tirado casi a tres metros, a la mamá la había matado y al niño estaba toda la noche llorando. Hay que esperar que la mujer reaccione, si en ese rato vas, se muere. Al día siguiente la mamá había muerto y el niño aun seguía con vida. Dicen que ese chico va a ser adivino, curandero, porque el rayo le ha llegado, ese chico es medio adivino, del tiempo mismo, casi lo que él dice se cumple, él sabe si va a llover...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

El oficiante se considera una persona con capacidad sobre las potencias atmosféricas. Por ejemplo, un texto de 1594 narra que en la provincia de Yanahuaras (Apurímac), un indio, en noche de luna llena, condujo a más de dos mil personas a la cima de un cerro sagrado y manifestó sus poderes haciendo llover y nevar (en Curatola, M.; 1977:70). Esta capacidad de abastecer a la comunidad de lluvia para sus chacaras causó que el chamán, persona que se encargaba de la distribución y comunicación con los agentes ubicados en el universo andino, fuese un individuo indispensable en el mantenimiento del equilibrio de la comunidad.

El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente sobre los curanderos tocados por el rayo:

“Hay distintas maneras, [para ser médico tradicional] una es por la herencia, es una trasmisión de los abuelos. Pero algunos son, el Tata Santiago los eligió para que puedan servir a la gente, esta gente son tocados por el rayo, los tocó tres veces. La primera donde lo ha tumbado, la segunda tocada del rayo lo ha destrozado todo, no existe, la tercera lo ha unido y regresa el aliento, el aire y se levanta ya muy distinto, pero con heridas, se hacen curar, esta persona es obligada a que sea curandero, más bueno, un especialista más bueno. Hay distintos procesos, algunos salimos por los abuelos, los quispacu. Estos son los verdaderos [los que han sido tocados por el rayo] que te lo hacen llegar a los espíritus, a los mallkus, él te lo hace conversar. Es una especialidad más superior, conoce de todo, porque habla con los mallkus...” (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Los datos analizados muestran que el rayo selecciona a sus futuros oficiantes de dos maneras, la primera de ellas es cuando la mujer está en gestación. El rayo se introduce en ella y provoca la formación de gemelos, de criaturas sagradas. Al igual, un adulto puede ser tocado por el rayo y si resucita, regresa de la muerte, esa persona es oficiante de *Illapa*.

Hemos llegado a la conclusión que, resulta extraño, casi imposible, encontrar esta información en los textos, la muerte simbólica del futuro

oficiante; y menos probable si se refiere a una mujer. Pero indagando los manuscritos de la Inquisición, que se hallan en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, hemos hallado una serie de datos muy interesantes. Por ejemplo, en la causa contra Lorenza Vilchez, de la provincia de Yauyos, donde se la culpa de hereje, apóstata, idólatra y pacto con el demonio. En el texto también aparecen los métodos que tenía para adivinar, que fueron donados porque ésta resucitó de la muerte y podía saber donde estaban las cosas perdidas, robadas, etc. De igual forma, la “bruja” sabía echar y deshacer hechizos. Además, vivía con el Diablo, que por el día tenía aspecto de puerco y por la noche de hombre blanco y bien vestido. Esta característica, la transformación o transmutación del Diablo la hemos desatacado en capítulos anteriores, pero entendemos que, además, se ve influenciada por la doctrina católica, pues si bien en los periodos prehispánicos se concebía que los seres que poblaban el inframundo tenían la cualidad de trasmutarse, a partir de la colonia esta trasmutación se ve unida a personajes como un monje, una bruja, un hombre blanco, etc. Exponemos algunas de las partes más interesantes del texto mencionado:

“ que ella era adivina, y que ya dela sepultura havia resucitado para efecto de adivinar...y así descubriría, aun bajo tierra todas las cosas pérdidas....para esso la havia resucitado Dios ya del fondo dela sepultura...” “...invocando al demonio el qual sele apareció en figura de perro tres tardes consecutivas y la dixo los lugares donde estaba...de dia era un puerco [el demonio] que vivia con la hechicera, pero de noche tenia figura de hombre. Vivía con el demonio. [dijo el demonio]Que le daría mucha plata en el infierno. Que le daba [la hechicera] su alma todas las noches. Y por la noche la llevo [el demonio] a una quebrada Matituma y la mostró una Ciudad...” (Inquisición.1656, Exp.4. A.H.N).

El poder sobrenatural, concentrado en unos pocos individuos, se obtiene por diferentes maneras: herencia, sueño, enfermedad, aprendizaje. Pero, todas estas formas de adquisición, de potencial sagrado, están subordinadas al espacio-tiempo del nacimiento. De está manera opinamos que determinados individuos fueron curanderos-hechiceros debido al periodo en el cual habían nacido: si llovía o no, etc. Por ejemplo, si un individuo nacía una noche de tormenta estaba destinado a ser oficiante de *Illapa*, de igual modo si nacían gemelos (Murúa, Fray Martín de; 2001:412). Pero si nacía en el mes de la Luna, Agosto, en Luna llena, por ejemplo ¿adquiría más posibilidades de ser un oficiante curandero, que aquel que naciese en otra época?. Como hemos

indicado en capítulos anteriores, entendemos que la segmentación del universo impregnaba de esencia transferible el espacio, así, aquellas personas que hubiesen nacido en un periodo invadido por las potencias celestes se veían contaminadas por la esencia celeste. Además, los datos analizados nos hacen pensar que si en ese periodo espacio-temporal ocurría un acontecimiento extraño, como una gran tormenta, la persona nacida estaba predestinada a ejercer como oficiante de *Illapa*.

Blas Valera recopiló una información que nos hace pensar que los chamanes eran mediadores, y a la vez sirvientes de *Illapa*. La cita dice lo siguiente: "...tenía criados invisibles, porque al Invisible le habían de servir por la mano del gran Dios Illa Tecce" (Valera, Blas; 1956:9). De esta manera se puede comprender un poco mejor la similitud que aparecen en las crónicas entre el chamanismo, el trueno y los gemelos. Si un individuo era tocado por un rayo se podría decir que adquiere propiedades que pueden provenir del rayo, del *hanan pacha*. El chamán sería un mediador de los planos del cosmos andino. De igual forma, si una mujer gestaba dos niños los poderes divinos habían enfatizado o localizado, su potencia en el vientre para crear así, un futuro mediador. O como se expresa en la actualidad para "partir en dos" (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Una vez "llamado" y elegido el futuro chamán éste debe seguir una serie de pruebas para llegar a ser un buen hombre médico: ayunos, limpiezas, etc. La necesidad de pureza vital implicaba unas restricciones alimenticias, fuertes ayunos, y la ingestión de abundante *chicha*, pues era un importante agente purgativo, y de esta manera se expulsaban las impurezas del cuerpo; para entregarse más puros a las divinidades. En las crónicas no se escribió demasiado sobre estas medidas profilácticas- purificadoras, pero se observó que el número de días del ayuno podía variar desde un mes, seis meses o un año. Por ejemplo Pablo José de Arriaga advirtió que el ayuno duraba de un año a seis meses. Las restricciones que tenía que realizar era que el chamán no podía estar con mujeres, tampoco podían peinarse, ni tocarse el cuerpo (Arriaga, Pablo José; 1968.C. III: 206-207). Los ayunos se centraban en la abstinencia de sal, ají; pensamos que era para purificar el cuerpo, pero, además, son medidas profilácticas para combatir o ahuyentar a *Supay*, pues se evita la cercanía de los poderes sobrenaturales con la sal y el ají (De la

Torre, Ana; 1994:75). El futuro oficiante debe pasar tres días de ayuno, dirigidos por otro médico tradicional, tras los cuales será reconocido por la comunidad como médico tradicional. Alberto Camaqui, médico tradicional nos explica lo siguiente: "...cuando están consagrando, recibir tu título, son tres días que tu no haces comida normal, te van a preparar maicito, te pueden dar un mote blanco, pero te dan, doce unidades, te lo prepara el otro médico tradicional, es tu dieta, tu recibimiento de tu profesión, desde entonces tu podrás ejercer..." (Trabajo de campo, Potosí, 2006).

Si bien se aprecia, como característica principal de los curanderos, una especial vinculación con los poderes meteorológicos, sobretodo con el rayo, existen pruebas de que no solo el campo de acción del chamán son las aguas celestiales, también son las aguas terrenales; los cuerpos de agua en general. Existen narraciones por las cuales el chamán realiza un descenso en el agua de una laguna. Recuérdese que indicamos, en capítulos anteriores, la importancia de las lagunas y demás cuerpos de agua como microcosmos por los cuales se podía acceder al inframundo; es el cielo del *hurin pacha*. De esta manera el chamán aparece como el viajero de los túneles que forman el cosmos andino. Pero además, las lagunas son grandes formas de agua en las cuales se sumerge el futuro chamán a modo de rito purificador.³⁰⁹ En cierta medida *Ayar Cachi* se podría relacionar con el agua, con el Arco Iris y el control del ciclo hidrológico, al igual que el primer chamán de la cosmovisión shuar, Colombia. De esta manera se hace mención, además, a la forma primera de la Creación, donde la zambullida del oficiante le sumerge en las aguas de los tiempos primigenios. Se aprecia una relación muy directa entre ciertos chamanes y las aguas, como elemento clave para la comprensión de su oficio. Por medio de ellas se purifica y es el estado primigenio, al que quieren acceder a través de esta forma. Son las aguas primordiales las que ayudan al chamán a su ascenso espiritual. Muy relacionado con las aguas está, al igual, el jaguar. Pero, igualmente, otro elemento muy relacionado con el chamán, antítesis del agua, es el fuego.

³⁰⁹ Para los shuar, del Ecuador, el primer chamán fue Tsunki, "el dueño de las aguas", éste entregó a una mujer las flechas mágicas (tsentask), los poderes; y a un hombre el talismán para la creación, el namur. Así, dentro de su cosmovisión el estado chamánico alude tanto al tiempo primigenio, como al acto símil de zambullida o viaje a la morada acuática de Tsunki. El chamán convoca los tsentsak, los poderes mágicos, y mediante su espíritu auxiliador, *Súpai*, se enfrenta a los tsentsak de su contrario (Emanuele Murei, Amadio ;2002:193 y sig)

Por otro lado, el fuego fue un instrumento del hombre médico. En Huamachuco los agustinos observaron que el fuego era adorado como una entidad viva que se alimentaba, "...caliéntame q.no me muera de frío y en /diciendo esto ofrecen maiz y esto hazia cada año una vez no / tener frío..." (San Pedro, Fray Juan; 1992:218).

Una de las principales características del chamán fue su poder sobrenatural como mediador con los poderes de otros planos. Entendemos que el fuego es un agente comunicador entre los diferentes planos del universo, así, las ofrendas para los difuntos se "quemaban en aquel fuego, diciendo que el fuego lo comía en su lugar y se lo dava en el otro mundo donde avia ido a parar" (De las Casas, Bartolomé; 1909:679). Principalmente el fuego fue un elemento mediador entre el plano terrestre y las energías sobrenaturales que habitan en otros parámetros del Cosmograma centro andino. Cuando el fuego chispea, escribía Luis de Teruel, dicen que las almas de sus antepasados padecían sed y hambre, derramaban *chicha* y comida al fuego para que se alimentasen las almas de sus familiares (Arriaga, P. José; 1968:226). Es un elemento terrenal con un destino celestial, por lo tanto es un buen agente mediador. Se utilizaba como agente purificador, similar al acto de zambullida de los chamanes en el agua. Por ejemplo, durante la fiesta de la *Citu*, el fuego fue un elemento de purificación, a través del cual se expelía la enfermedad de la ciudad de Cuzco³¹⁰. El fuego era sagrado, por ser una entidad creada por la deidad y además, porque éste servía de vínculo de unión entre los diferentes planos. Era el medio por el cual las fuerzas sobrenaturales se alimentaban, pues, posiblemente, poseía la facultad de transmutar la materia en alimento para las divinidades. Consecuentemente, sin el fuego no se podía alimentar la

³¹⁰ En Cuzco, en el Templo de *Coricancha*, "había fuego que llamaban eterno porque había de estar encendido de noche y de día..." (Anónima; 1968:158). El fuego sagrado se denominaba *villcanina*. El cuidado de este fuego sagrado estaba a cargo de las *acllas*, llamadas vírgenes del sol durante la colonia: "el principal oficio destas era guardar y conservar el fuego de los sacrificios, que ellos llamaban nina villca, fuego sagrado" (Anónima; 1968: 171). El fuego, representa, en ultima instancia, la carne de *Inti*, por eso está íntimamente relacionado con los poderes celestiales, cálidos, de carácter masculino. Se ubicó delante de la estatua de *Inti*, así, el fuego le representaba, y a la vez lo alimentaba. Las crónicas dicen que fue ordenada la ubicación del fuego sagrado dentro centro del *Coricancha* por el Inca Yupanqui, *Pachacuted*. Además, fue ordenado que todos los sacrificios y ofrendas que se realizaban al Sol se quemasen en dichas llamas sagradas, las cuales tenían que permanecer encendidas de noche y de día.

reciprocidad necesaria para mantener el equilibrio cósmico, era necesario mantenerlo vivo todo el año en la capital del *Tahuantinsuyu*.

En los escritos de Polo de Ondegardo, como en los escritos de Bernabé Cobo y de Fray Martín de Murúa, aparece un dato de gran interés sobre el oficio de hechicero. Por ejemplo, Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente:

“...los cuales eran como brujos, y tomaban la figura que querían, iban por el aire en brevísimo tiempo mucho camino, y veían lo que pasaba y hablaban con el demonio, el cual le respondía en ciertas piedras, o en otras cosas que ellos respetaban mucho. Estos servían de adivinos, y referían lo que pasaba en lugares distintos y remotos, antes que se pudiese saber o venir la nueva de lo que les preguntaban... Para hacer estas abusiones y adivinaciones, se metían en una casa cerrada por de dentro, y allí bebían y se emborrachaban hasta perder el juicio y, pasado un día, decían lo que se les preguntaba. También, para este efecto, se untaban en el cuerpo con ciertas unturas... (Murúa, Fray Martín de; 2001:420 y sig.).

En los textos se destaca una característica muy importante del hombre médico: su capacidad de trasmutación. Dicho poder transformador le permitía adquirir las cualidades necesarias para “viajar” como un ave; saltar como un “jaguar”; apreciar los acontecimientos que ocurrían en tierras lejanas; saber donde estaban las cosas desaparecidas. Quizás el chamán utilizaba las potencias que poseían los animales para desarrollar su oficio. Es más, algunos de estos oficiantes poseían a su vez un animal como espíritu auxiliar. En un texto de Pablo José de Arriaga, que mencionaremos en párrafos posteriores, en las reuniones de los brujos se aparecía la figura del “demonio” como “león” o “tigre” (Arriaga, Pablo José; 1968: 207y sig.). Además, de igual forma se aprecian testimonios de trasmutación de espíritus auxiliares como el “tigre”, que es por antonomasia un comunicador con las regiones inframundanas, uno de los espíritus auxiliares de mayor importancia. La trasmutación es, por lo tanto, un rasgo importantísimo de las calidades de un oficiante. Éste tenía que viajar, volar, ascender o descender al inframundo, por lo tanto poseía una característica intrínseca, que le distinguía del resto de la comunidad (Figuras 32).

En el texto de *Huarochirí* hay una interesante cita en la cual se explica que *Viracocha* le dijo al inca Huayna Capac que “...da la orden a tu gente, a los

brujos, a todos los que tienen sabiduría, para que podamos enviarlos a las regiones bajas. Y así, algunos de los hombres dijeron: Yo fui creado por el cóndor. Yo soy hijo del halcón. Yo soy ave voladora golondrina...”Id hacia las regiones bajas...” (Ávila, Francisco de; 1975:74). Entendemos que el texto introduce la idea de la sabiduría vinculada al oficio de chamán. El oficio requiere contactar con las zonas bajas, con el inframundo, para poder acceder a ella. Pero, esta ascensión se realiza a través de la transmutación, es decir el chamán realiza un llamamiento a los espíritus auxiliares, animales, para acceder a otros planos del cosmos andino; pues, requiere una transfiguración del alma. Por ejemplo, Pablo José de Arriaga escribió de un gran hechicero que “... era brujo y se tornaba en lechuza...” (Arriaga, Pablo José; 1968:231). De manera que las transfiguraciones permitían obtener, mediante el espíritu del animal que le ayudaba, información de las regiones a las que accedía, en este caso, la lechuza, animal mediador del *Hurin Pacha* le comunicaba los sucesos por acaecer, el futuro. Por ejemplo, Anelo de Oliva escribió que *Atahualpa* “... invocó a su celebre antepasado amaro, y que el cambió en serpiente, escapándose por una rendija...” (Citado en Toribio, José; 1900:10).

En la zona mesoamericana se califica el acto de poseer un “doble animal” como el *nahuatl*. Aunque éste es un término de origen mesoamericano, es un aspecto muy importante de la cosmovisión que podría ser general en la América pre-hispánica, porque refleja los dominios extrahumanos que necesita el chamán para poder realizar sus viajes estáticos. Los dominios animales que éste requiere son las fuerzas sobrenaturales que le unen con los aspectos divinos. Así, el jaguar, por ejemplo, le ayudará a conectar con los dominios del felino, quizás con el inframundo. A través de los datos recopilados se podría afirmar que se aprecia una vinculación entre el alma animal y el chamán. En la actualidad en Sallaq, provincia de Quispicanchis, los espíritus auxiliares de los chamanes residen en las montañas y se llaman *kuri*, que quiere decir gemelo (en Mariscotti, Ana M^a; 1978: 132). Pensamos que podría haber existido la creencia de que dentro de las montañas, donde se alojan los espíritus salvajes, se ubicasen las entidades gemelas “animales” del hombre, al menos en el caso del chamán, el *alter ego* de éste. Así, el hombre médico se ayudaría de ellos en sus sesiones. La lluvia se pensaba que habitaba en las cuevas, montañas y era donada por *Illapa* desde el cielo o por el *qhoa* que surcaba los aires (Kauffman,

Federico; Tomo IV, 2002:897). Esos fueron lugares específicos de los médicos-curanderos porque extraían el poder de la tierra (Grube, Nicolai; 2001:307).

En Puquio, capital de Lucanas, Departamento de Ayacucho, J. M^a Arguedas expuso que el indígena concebía la idea de que los bienes que el hombre disfrutaba provenían de los *wamanis*, espíritu de las montañas. Éstos producen el agua que convierte en fértil la tierra y protegen el ganado. En cada montaña se hallaba un *wamani* figurado por un cóndor o por una imagen humana. En su interior, en un palacio, viven los niños que murieron, rodeados de jardines y golosinas para alimentarse. El *wamani* protege al hombre día y noche; es su espíritu auxiliar; desde que nace (Arguedas, José María; 1987:311).

En el poema de *Illimani*, de Kilo Waraka, como vimos en capítulos anteriores, se encuentra una concepción, escribe M. Arguedas, indígena más abstracta sobre el mundo (Arguedas, José María; 1987:312). Entendemos que todos estos aspectos derivan un concepto en el cual se concibe que dentro de los cerros existía un lugar muy fértil, con flores, lagos, palacios, etc. Lugar donde habitaban las deidades de la lluvia, además, los cerros se comunican entre sí, poseen ganados y otros animales silvestres, pero, sobretodo, se halla la potencialidad de la semilla, y quizás, el espíritu auxiliar de los chamanes.

Hemos elegido la siguiente información de campo³¹¹ que revela una serie de datos muy interesantes, y que podría iluminar el estudio de la zona centro andina:

“...hasta se convertían en animal, [el chamán], así que sea culebra, así que sea tigre. El que se convertía de culebra era propiamente brujo y podía matar a la gente. El que se convertía en tigre, ese sí era bueno...Y cuando ya se convertía en tigre pero, hasta se cambiaban el estómago de animal. El ya no come comida cocinada. Así que cuando el quiere convertirse en animal, se convierte y se va por allá a la montaña a cazar y comer carne cruda y por desgracia cuando no hallaba en la cacería de la montaña, al mismo tiempo hacía daño, por ahí es que se salía a las casas a arrojarse gallinas o a comerse los terneros”

En la narración se puede observar cómo el estado alterado del chamán lo transforma en un animal salvaje, que deja la “civilización” y se comporta como

³¹¹ A.A.V.V., *Los espíritus aliados, Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Quito, edit. Abya-Yala, pág.245.

tal. La trasmutación se entiende como un acto de adoptar las potencias que alberga la Naturaleza, los animales. Es decir, el chamán no se convertía en un jaguar, sino que era un jaguar en su esencia. En cierta medida, puede que incluso compartiese naturaleza. El oficiante actuaba como tal animal, pues asumía el poder de éste en su ser. Por ejemplo, en la entrevista que realizamos al médico tradicional Alberto Camaqui, nos explicó lo siguiente:

“P: ¿pueden transformarse en animales? [Los chamanes]

R: en el momento cuando está hablando con los mallkus, porque la voz misma cambia, el tono de voz cambia, porque los mallkus entran en cuestión de género, varón, mujer, cambia el tono. También pueden utilizar como los animales como llora un animal como se presenta un animal, como si volasen...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

La maestra del colegio de Tuysuri, Patricia Fuertes, sobre la actitud animal de chamán nos explicó lo siguiente: “...mi abuela decía que había un señor que hacía contactos con el diablo, pero que para llegar a comunicarse con el diablo, las personas tenían que actuar como un animal, eso dicen que lo hacen en los cerros, allí tienen lugares especiales, secretos. Allí hacen esa comunicación...” (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006). Los dos informantes señalan el vínculo entre el chamán, cuando actúa como un animal y el cerro. En la clasificación de los animales hemos basado nuestra taxonomía apoyada en sus actitudes³¹². Así, el chamán asimila tales actitudes como las suyas propias, pues la actitud, los hábitos, son los heredados y marcados por la Potencia Suprema que puso orden en la Creación; posiblemente se entendiese que éstos definen al ser que los desarrolla. Debemos recordar que en el interior de los cerros se hallaban las manadas de *Supay*, los animales salvajes. Además, manteníamos la hipótesis por la cual comprendíamos que, posiblemente, dentro de los *Apus* se hallasen ciertas formas anímicas que componen el estado salvaje de los seres. De ser así, el chamán se traslada al cerro para acceder a estas potencias albergadas en su interior; en cierta medida a través de su *alter ego*.

En algunas de las fuentes consultadas aparece que el hombre médico utiliza el don de la palabra, al igual que el Ordenador, pues, la palabra posee

³¹² Teniendo en cuenta la tesis que sostenemos, en la cual afirmamos que la taxonomía animal fue realizada por una deidad, teniendo en cuenta la actitud del animal hacia ésta (Ávila, Francisco de; 1975: 26-30).

sustancia-potencia que cambia, que cura o que enferma, pero posee cualidades que sólo los hombres-médico conocen. En los rituales que efectuaban los hechiceros procedían a invocar o clamar palabras y nombres secretos que ayudaban a los oficiantes; entre otras muchas cosas. En un manuscrito de la Inquisición, del Archivo Histórico de Madrid, se pueden leer algunas de las pautas desarrolladas en una sesión de adivinación:

“...mascando coca, y humando tabaco, y que tenían en una manta tendida chicha, aguardiente, medio real de plata, maíz blanco y negro: y que cogiendo una vela encendida dicha Lorensa tomó una oja de coca entera y poniéndola en infusión en el aguardiente la aplico para que se encendiese: y que tomando el maíz blanco y el negro empezó a decir ciertas oraciones en secreto...” (Inquisición.1656, Exp. 4:2r. A.H.N).

Al igual, hemos hallado la siguiente información al respecto: “...y que traen consigo y dan a otras personas que traigan ciertas cédulas, memoriales, recetas y nóminas escritas en ellas, palabras y oraciones supersticiosas, con otros círculos, rayas y caracteres reprobados, y reliquias de santos, piedra imán, cabellos, cintas, polvos y otros hechizos semejantes...”(en Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 35-39). La actividad social del hombre se expresa mediante el don de la palabra que le otorgó el Hacedor, *Viracocha*.

Los hechiceros más temidos, y los más difíciles de descubrir, escribió P. José de Arriaga, eran los *Cauchus* o *Runapmicuc*:

“... que quiere decir el que come hombres, un género de brujos, que han muerto mucha gente, especialmente muchachos...este les avisa [el maestro] y previene cuando le parece que tal noche, (que siempre son a este tiempo sus juntas), y en tal lugar se han de juntar. El maestro va aquella noche a la casa que le parece, acompañado de uno o dos de sus discípulos; y quedando ellos a la puerta, entra esparciendo unos polvos de huesos de muertos, que ellos tienen para este efecto confinados y preparados con otras no sé que cosas y palabras, y con ellos adormecen a todos los de la casa de tal suerte, que ni persona, ni animal de toda la casa se menea, ni lo siente, a así se llega a la persona que quiere matar, y con la uña le saca un poquito de sangre de cualquier parte del cuerpo, y le chupa por allí la que puede, y así llaman también...chupadores...esto que han chupado lo echan en la palma de la mano o en un mate y lo llevan donde se hace la junta; ellos dicen que multiplica el demonio aquella sangre, o se la convierte en carne...y la crecen en aquella junta y la comen, y el efecto es que la persona que habían chupado se muere dentro de dos o tres días...” (Arriaga, Pablo José; 1968: 207y sig.).

En el texto aparece el oficio de brujo como una actividad “mala”, pero no sabemos si es porque la información está influida por el “velo de la evangelización” o si bien porque el chamán, como era un oficiante que trabaja para la comunidad, debía restituir alguna ofensa o descuido que había realizado algún miembro. De esta manera, los actos que los párrocos de indios podían advertir como rituales de devoción hacia el Diablo, son formas de equilibrar algún mal que se había ocasionado en la comunidad y que la perjudicaba. Así, las restituciones del equilibrio implicaban el sacrificio, o la penalización, hacia aquella entidad que había realizado la ofensa a los dioses, que habían provocado algún tipo de mal en la comunidad o familia, como puede ser el robo de alguna cosa, el asesinato, quitar una chácara, etc. Un hechicero podía hacer tanto el mal como el bien; dato que se observa en la siguiente denominación que aparece en el texto de Huamán Poma de Ayala, *Hanpicoc*: “los que curan, o matan con hierbas” (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 266). Otra hipótesis que nos hemos planteado es que hubiese hechiceros que se dedicaban a devorar las almas de los individuos, para poder obtener mayor energía. En las descripciones lo más importante del oficio es que era descrito en “palabras del indígena” de la siguiente manera: “esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona” (Arriaga, Pablo José; 1968: 208). Se aprecia en el texto que son oficiantes que mediante la inmersión de la víctima en el sueño, en la muerte, son capaces de viajar al lugar donde se halla su ánima y robarla. Además de robar el ánima, le chupa³¹³ la sangre, acto que es interpretado, por igual, como una extracción de un agente anímico.

Con el sebo de los animales sacrificados se hacían unas pequeñas figurillas, y quemándolas se entendía que se quemaba el alma, “... queman su alma...se entontezca y no tenga entendimiento ni corazón” (Arriaga, Pablo José; 1968: 210). En estos sacrificios se ponía el nombre de una persona a los animales y el sebo de éste se percibía como un agente anímico. Pero, lo más interesante es que las poblaciones andinas entendían que la parte sagrada, el ánima, de ellos era diferente al de las poblaciones españolas durante la colonia. Para robar el alma a un español se hacía la figurilla con sebo de puerco más harina de trigo “... porque dicen que el alma de Viracocha no come

³¹³ En nuestros días existe un especial temor hacia los *Ilik'ichiri*, el grupo aimará lo denomina *kjarisiri*, que son una clase de “brujos” que roban la sangre.

sebo de llamas...”, mientras que la figurilla de un indio se realizaba de sebo de llama más harina de maíz. Posiblemente entendían que el sebo y el trigo formaban la esencia del individuo andino, mientras que el sebo de cerdo y la harina de trigo formaban la esencia del individuo extranjero.

No menos importante que la “llamada” de un chamán fue la elección de los instrumentos que utilizaba para sus rituales. Fray Martín de Murúa observó que los instrumentos de los curanderos fueron muy reverenciados. Se advierte que el instrumento es donado por el espíritu o fenómeno sobrenatural, que había elegido al individuo candidato. Polo de Ondegardo anotó, en las averiguaciones realizadas para Concilio de Lima de 158, lo siguiente:

“dicen que el trueno, o alguna guaca dio estas pedrezuelas a los tale hechiceros. Otros dicen que un defunto se las truxo de noche entre sueños. Otros que algunas mugeres en tiempo tempestuoso se empreñaron del Chuqui Illa, y a cabo de nueve meses las parieron con dolor, y que les fue dicho en sueños que serían ciertas las suertes que por ellas se hiziesen.” (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.X, fol. 13. B.N.M, manuscrito R/39016).

Consecuentemente, si los oficios eran heredados, los instrumentos también; si el oficio era trasferido por los poderes del rayo, éste, al igual, le otorgaba una piedra imán. Posiblemente los instrumentos fueron espíritus auxiliares del chamán; a través de éstos se manifestaba su poder. El investigador M. Eliade opina que el chamanismo es un “conjunto de métodos extáticos y terapéuticos seleccionados cuidadosamente para conseguir una comunicación con el universo paralelo, de los espíritus, para la gestión de los asuntos humanos” (Eliade, Mircea; 1992:127). Así, en esta selección se inscriben tanto los instrumentos, como el lugar elegido para el ritual, la vestimenta, etc. Todo un conocimiento complejo del universo y sus cualidades. Los instrumentos utilizados por los oficiantes se presentan como entes que poseen alma, ánima, que les ayudará en sus viajes. Son espíritus auxiliares que han sido recogidos o donados, por una entidad divina, que poseen poderes sobrenaturales que ayudan al hombre médico.

Otros cronistas concuerdan, al igual, con el origen de los instrumentos de los chamanes; así, las piedras utilizadas por los chamanes se las proporcionó el trueno, o bien con una *huaca*. De noche se las donó un espíritu auxiliar difunto o bien las parió una mujer fecundada por el trueno (Cobo,

Bernabé; 1956:226; Murúa, Fray Martín de; 2001:423). Las piedras pueden ser de color negro o multicolor. Utilizan, además, cuyes, arañas, comunes entre los oficiantes del *Chinchaysuyu*, donde se les llamaba *paccharicuc*, *pacchacatic*, *pacchacuc*, y a las arañas *paccha*. (Cobo, Bernabé; 1956:226) Que significa algo así como las *dominadoras del espacio-tiempo*. Recuérdese que las arañas reproducen el movimiento del cosmos y las vinculamos al acto de tejer como analogía del acto de Creación. En cierta medida el chamán debe obtener los poderes de sus instrumentos, de los espíritus auxiliares que representan; así, la araña representa el movimiento que reproducirá el oficiante en sus rituales.

Normalmente los ídolos, piedras y demás instrumentos de curación se heredaban y éste fue uno de los métodos más utilizados, además del apellido, para detectar en las campañas de extirpación de idolatría aquellos hombres médicos. En el Archivo General de la Nación, Colombia, hallamos información sobre la herencia de instrumentos de curación, y el compromiso que implicaba su posesión en el periodo colonial: "...de estos dos indios contenidos en estos autos que parece ser yndiciados ay presos por aver tenido santuarios respondiéndolo al cargo que le echabe por aver tenido santillos y otros idolos dijo que los suso dichos dever ser dados por libres de la culpa que se les habe porque aun que es verdad que ellos an tenido algunos santillos no an idolatrado adorando en ellos pues los an manifestado anse con tanta...estos los andejado indios viejos sus antepasados que no eran cristianos los quales por no idolatrar en ellos como se les ymputa an declarado donde estan..."(Mss. D.2,hoja32. A.G.N).

Otro dato de gran interés, y que proporcionan las informaciones de Polo de Ondegardo o de Fray Martín de Murúa, y otros muchos cronistas, es el periodo cronológico elegido para ser un hechicero. El oficio se relacionaba con la vejez. Como explicamos en capítulos anteriores, la vejez es un periodo en la evolución-trasmutación del individuo, que está íntimamente vinculado con el inframundo. De esta manera se asocia el oficio no sólo a un individuo que posee gran sabiduría, otorgada por su edad, sino que el individuo anciano, con cualidades de chamán, es un ser cercano al *hurin pacha*. Quizás, esta cercanía podría proporcionar al oficiante cualidades que un individuo joven no posee, como es una cercanía al camino inframundano y con el destino de su muerte. Si el individuo había desarrollado una vida equitativa con su familia y su

comunidad, había sido un buen hechicero, probablemente sería un hechicero auxiliar a su muerte; pero si fue un individuo de “vida egoísta” y un hechicero “oscuro”, en su vida inframundana sería un condenado, un peligro para la comunidad. De esta manera se pone de manifiesto no sólo la estrecha relación entre la vida y la muerte, sino entre la transmutación del individuo y su ubicación en el cosmos andino.

El chamán era elegido por una entidad sobrenatural, además de reconocido por su comunidad, y debía mantener una relación de reciprocidad con la entidad que le auxiliaba. Al igual, los instrumentos que utilizaba, como parte del espíritu auxiliador, requerían sus obligaciones de reciprocidad. En el manuscrito de Fray Bernardo de Cárdenas, Biblioteca Nacional de Madrid, se advierte la importancia que poseían estos instrumentos mediadores: “...unas piedrecillas labradas como de cristal, las cuales se aparecen a los Indios, y se tiene por dichoso el que halla una de ellas, y les tienen tanta reverencia, que les ofrecían su misma sangre, sacándola con punçadas de partes de su cuerpo, porque dizen que no haziendo esto, se van y desaparecen.” (Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.10.v. Mss. R/39624, B.N.M).

En los textos aparecen numerosas alusiones al oficio, las técnicas y los instrumentos utilizados. Por ejemplo, Francisco Martel, natural de Trujillo, echaba tres veces las habas, mezcladas con pedazos de cristal, cuentas azules y un poco de plata y oro, y diciendo primero ciertas palabras en secreto, adivinaba algunas cosas; y la suerte del chapín, que clavado en unas tijeras, hacía moverse ejecutando ademanes con el rostro (Cárdenas, Fray Bernado de; 1629:p.10.v. Mss. R/39624, B.N.M). En otra parte se lee que María de Briviescas, oriunda de Panamá, muy afecta a la suerte de las habas y a la piedra imán conjuraba (Cárdenas, Fray Bernado de; 1629:p.10.v. Mss. R/39624, B.N.M). Diego Cristóbal Bernáldez, mestizo, que examinaba las rayas de las manos, “...y que a las mujeres para mirallas otras señales ocultas y adivinar por ellas, las hacía desnudar en cueros a algunas y a otras las miraba las rayas de los pies...”(Cárdenas, Fray Bernado de; 1629:p.10.v.Mss.R/39624, B.N.M).

El nexos común que hemos observado es que casi todos ellos utilizaban un instrumento-técnica adecuado a su poder sobrenatural; así, el que adivinaba por la numeración utilizaba cuentas de segmentos sagrados; el que poseía el

don de *Illapa*, piedras imán, etc. De esta manera opinamos que posiblemente el carácter del individuo está ligado a la naturaleza de este “doble” animal o fenómeno de la naturaleza: rayo, viento, nube, cometa.

El perfil del chamán está relacionado con aspectos, en cierta medida, de la locura. Entre otras muchas cosas, como veremos, esta percepción se debió a la intervención de la doctrina católica, pero, a su vez, la ingesta de estupefacientes mostró un ser fuera de sí, en términos de la época, “poseído”. Al igual, en casi todos los diccionarios la persona se descubría como suspensa, en un estado fuera de lo común, en un estado alterado de conciencia. El vocablo que se utiliza para asignar estos estados es *Utik*, traducido como “tonto, bobo, alocado”; *utirayami*: “Estar embelesado suspenso” (Polia-Fabiola, Mario; 1994:21). Los oficiantes ostentaban un carácter fuera de lo normal, por el cual se identificaban en la comunidad. Eran miembros sagrados.

Para que la comunicación entre los hombres y la naturaleza se realice, se debe poseer un poder que sea capaz de desencajar los agentes anímicos ubicados en la “geografía” humana. Es decir, es necesario el entendimiento de la ubicación de las almas, la del oficiante y la del plano al que accede; y ninguno de los planos a los que accede el hombre médico permite un cuerpo material. De esta manera, es necesario la separación del alma del oficiante, para acceder o bien a las regiones celestes o a las regiones inframundanas. Su capacidad para separar los agentes anímicos; de realizar viajes alegóricos; de visitar tierras recónditas; de jugar con la realidad; hizo del hombre médico un individuo destacado en la comunidad, pues, en cierta medida, es un ser “elegido”.

El oficio también abarcaba los rituales de introducción del alma de un individuo difunto hacia el *hurin pacha*. El chamán se encargaba de guiar a la comunidad durante la vida y durante la muerte: el chamán se halla presente cuando está el ser en gestación, cuando nace, cuando enferma y cuando muere. Si bien hemos analizado la muerte del individuo, los posibles destinos y el perfil del inframundo, nos parece un dato de gran interés conocer el papel del hombre médico en el ritual de la muerte. En la actualidad cuando un miembro de la comunidad muere, el chamán debe mirar si el camino hacia el *hurin pacha* también está abierto, o cerrado, para algún miembro más de la familia. Además, hasta que no se celebra el lavatorio o despedida del muerto, el alma

camina por el pueblo. Este es un periodo de gran peligrosidad para la familia, pues el ánimo del difunto puede querer la compañía de algún familiar, por lo tanto, es un periodo muy cuidado por el chamán. En todos estos rituales la purificación es un acto que se realiza para acceder de forma limpia a la región del inframundo, pero no es un ritual exclusivo post-mortem, sino un acto de limpiar el cuerpo y el alma de las “impurezas”. Por ejemplo, durante la colonia los hechiceros realizaban lo que los cronistas llamaron confesiones, en las cuales el acto purificador fue un factor decisivo. Este acto consistía en lavar al difunto de diferentes formas. En un manuscrito que hemos consultado el extirpador de idolatría F. Avendaño observó que:

- Raspaban una piedra blanca, llamada *pasca*, o mezclaban los polvos en agua para lavar la cabeza del difunto.
- Lavaban la cabeza del difunto en la conjunción de dos ríos.
- Lavaban la cabeza del difunto con maíz blanco molido.
- Torcían una sogá de *ichu* con la mano izquierda y la ataban redonda, pasaban tres veces por la cabeza del difunto y la sacaban por los pies (Avendaño, Fernando; sermón X, 1640:124.B.N.M).

Por ejemplo, en el trabajo de campo del investigador Xosé Mariño³¹⁴, realizado en la comunidad de Chaquilla, altiplano de Bolivia, departamento de

³¹⁴ En la actualidad existen multitud de trabajos que describen los diferentes procedimientos que conlleva el ritual de la muerte (Mariño, Xosé; 1989; Rosing, Ina; 1993). Desgraciadamente apenas existe información que redacte tales actos durante el periodo prehispánico, pero expondremos algunos de los procedimientos actuales, pues opinamos que en cierta medida conllevan información antigua, heredada de tiempos pasados. El médico tradicional interviene en casi todos los rituales que se efectúan con la muerte de un individuo. En el rompimiento, por ejemplo, el oficiante rompe un trocito de hilo que guarda en la mano por cada objeto y también por cada miembro de la familia del difunto. Así, rompe la unión entre el difunto y el mundo terreno. En el ritual de la comida en la pampa, fuera del contorno del pueblo y en un lugar establecido por la tradición local, encienden una pequeña hoguera y el oficiante-curandero prepara las ofrendas que quiere enviar a los difuntos (Coca, harina, maíz...). En el segundo rompimiento, el oficiante realiza tres vueltas en círculo, una en sentido contrario del reloj, la siguiente en el sentido de las manecillas del reloj y la tercera al sentido contrario; mientras el ayudante arrodillado espolvorea harina. Entendemos, que el significado de este ritual se basa en el acto de desliar los hilos que pueden enrollarte y atraerte hacia el inframundo. El ritual de la separación o *jarkay*, es el regreso al pueblo, cuando se separan los vivos de los muertos. El oficiante-curandero pone dos hilos realizando una delimitación. Uno en el suelo y otro en lo alto delimitando el espacio. Por esa “puerta” pasan los asistentes y después la cierran para que el muerto no pueda ir con ellos de nuevo al poblado. De igual forma el médico- tradicional prepara el viaje; quema de ropa, las pertenencias del muerto en una fogata que se realiza fuera del pueblo. Cuando el contenido del saco está en la hoguera, en el crepúsculo, los participantes corren al pueblo porque es el momento en el cual llegan las almas desde el otro mundo para recibir al difunto. En el ritual de la prueba, explica el investigador Xosé Mariño, el oficiante-

Potosí, la muerte se aprecia como una acción de los poderes sobrenaturales. Para saber cuál fue el motivo que ocasionó el fallecimiento, tras matar a una llama, se mete el corazón y pulmones en una cazuela y el oficiante observa en éstos, a través de las manchas de los órganos y con la ayuda de seis parejas de difuntos del muerto, el motivo que provocó el fallecimiento. El autor resalta que nunca la causa de la muerte es por una falta moral, sino ritual. Por un castigo de los poderes sobrenaturales circundantes; por lo tanto, la muerte se observa como consecuencia de la relación de la comunidad con los seres sobrenaturales. Es muy interesante esta idea porque apoya la hipótesis mantenida en el presente trabajo por la cual concebíamos que la relación entre el individuo y su entorno marcó las pautas de la vida-muerte del hombre andino. Esta relación fue el escenario de su vida y por lo tanto de su muerte. De igual manera la enfermedad aparece como un medio de los seres sagrados para castigar. Y fue el oficiante-curandero el encargado de comunicarse con éstos, para realizar la cura y restablecimiento del ánimo del enfermo. El chamán conoce el entorno, la geometría del universo y acompañaba a los individuos de la comunidad tanto en la vida como en la muerte.

El tiempo es la diferencia principal entre los humanos y las divinidades, así, el tiempo del humano es finito, mientras que el tiempo de las divinidades es infinito, o más bien es la negación del tiempo. Para los chamanes viajar a otros aspectos de la conformación cósmica, salir del tiempo, es salir totalmente del orden del plano terrestre, para entrar en “otro orden” de los planos del universo, así, “...los ciclos temporales se convierten en instrumento con el que transformar el presente vivido en vía de acceso a las fuerzas que instauran el orden en tiempos pasados, con objeto de imponer el orden (bienestar y salud) en el presente, por medio del lenguaje y el movimiento ritual...”(Hanks, William F.;1993:77y sig). Como hemos indicado, concebimos el cosmos andino como

curandero y los familiares visitan las casas donde habitó el muerto, dando latigazos al aire para echar el alma de éste. Para saber si de verdad el difunto marchó o está entre los vivos se pone en la puerta de la casa un cuenco con agua y otro con arena. Si la arena tiene alguna señal es que se marchó. Éste último ritual, como hemos indicado aparece en las crónicas (Mariño, Xosé; 1989: 46)

una gran forma atravesada por diferentes túneles, por los cuales el chamán podía ascender o descender³¹⁵.

El investigador Osvaldo Granda Paz advierte que en tiempos pre-incas los chankas de Nazca se adornaban con *llautos* de plumas para hacer su vuelo mágico mientras su cuerpo se trasmataba en felino o serpiente. Los incas tomaron el *llauto* y lo convirtieron en la borla imperial (Granda Paz, Osvaldo; 1998:120). Para algunas culturas de la amazonía el *llauto* simboliza la serpiente, el arco iris o la boa-anaconda (Granda Paz, Osvaldo; 1998:121). Al igual, el investigador Flores Ochoa concibe los “gorros” como poseedores de *sami*, que es una fuerza espiritual que se recibe como don sobrenatural, por el cual se pueden comunicar con las divinidades para reclamar buenas cosechas, salud, equilibrio en la comunidad, etc. El fin de todas estas explicaciones reside en la continua búsqueda de un *axis mundi* que eleve a la persona que lo porta a estratos superiores del plano cósmico. De esta manera el vuelo no sólo se concebía a través de la ingestión de plantas tóxicas, sino a través de variados métodos.

El vuelo es un acto imprescindible para el chamán, pero hemos detectado ciertas divisiones en cuanto al oficio. Hemos indicado que existe la posibilidad de hallar; entre las cualidades de algunos chamanes; la virtud de volar para realizar viajes de curación. Este dato aparece en las crónicas, y demás fuentes coloniales, pero, no aparece tan claro cuando se trata de una mujer. Casi todas las informaciones que se han consultado apuntan a concebir a la mujer como una “bruja”, entendida la característica influenciada por la doctrina católica (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV,I, 8, F.14.). Pero no tenemos conocimiento por el cual podamos entender si el oficio de la mujer curandera podría haber sido el mismo que el hombre o si bien existía una división en cuanto a las actuaciones del oficio teniendo en cuenta la división primaria *hanan-hurin*. Por ejemplo, en la historia mítica la hechicera *Mamá Huaco (Ocllo)* tenía la cualidad de adivinar mediante los bofes (Betanzos, Juan de;

³¹⁵ Para el investigador M. Eliade el hombre médico es un individuo dotado de prestigio mágico-religioso y reconocido por su comunidad. Éste es el especialista de un trance durante el cual su alma abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al infierno. Se comunica con los espíritus. La capacidad extática le permite el vuelo mágico, hacia el cielo o el inframundo. El chamán saca la potencia sobrenatural otorgada por un agente divino y la utiliza en los conductos que existen entre las diferentes divisiones del cosmos (Eliade, Mircea; 2003: 10 y sig.).

1968: 13). En los textos hemos hallado, además, indicios por los cuales concebimos el papel de *Ayar Cachi* como un médico curandero. Las crónicas advierten que las mujeres se dedicaban a los hechizos de amor; eran parteras, o hacían la adivinación por medio de los intestinos (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:74; Betanzos, Juan, 1968: 13). Por otro lado, los hombres expresaban su curación por medio de los viajes extáticos, mientras que no tenemos noticias de que estos viajes extáticos, estos métodos terapéuticos, fuesen realizados por las féminas; aunque si aparece que las mujeres hechiceras tomaban plantas psicoactivas (En Toribio Medina, José; 1887, tomo II: 35-39). Si bien, el análisis se ve dificultado, pues aquellas relaciones de las mujeres con el vuelo se vinculan con la brujería en los autos de fe. Aunque, en el Archivo Arzobispal de Cuzco, aparece un dato que opinamos de gran interés. El texto es de un juicio acerca de una causa de hechicería en una estancia de Chaguaitiri. Una mujer había ofrecido *chicha* envenenada, "...dándole en aquella chicha muelas de los infieles hechas polvos³¹⁶..." (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV,I, 8, F.14.) a partir de entonces habían muerto las vacas de la estancia, como locas por los cerros. Una de las testigos contaba que:

"... y cojiendo entre ambas vuelo al aire como buitres, u otra ave se desaparecieron, abiendo primero concurrido dentro de la casa una conversación secreta entre las dos, sacaron un sapo vestido en forma de muñeca con camisa y pollerita parado de dos pies, el que dise que le desia ala chola que tenía hambre y que la chola le desia que se aguardase un poco que le daría de comer y viendo que el sapo le estaba mucho, saco un plato de barro chiquito y dándose un golpe en la nariz se saco sangre y le dio a comer y después su saliva en la mano y salieron a su vuelo..." (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV,I, 8, F.14.).

El texto es la única noticia que poseemos sobre las mujeres y el acto de volar. Si bien parece una narración de brujería del medievo, más que un ritual

³¹⁶Un cuento recogido en Acotambo narra que los huesos de las cuevas son dañinos porque corresponden a una humanidad anterior a la existente que fue aniquilada. Producen "mal de aire" o también llamado "mal del gentil" y el cuerpo se inmoviliza y se deforma o produce una herida de donde salen huesos pequeños y a veces es una enfermedad incurable (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:23). Las enfermedades están relacionadas con la pérdida del alma, con un susto, un trauma, que produce que la energía que anima el cuerpo se separe de éste y provoque la muerte del enfermo. Los lugares sagrados, lugares relacionados con las fuerzas sobrenaturales de los antepasados, se perciben como lugares con una gran carga sobrenatural que puede provocar esta separación. Además, el mal olor, el difunto en sí posee agentes que contaminan y provocan la muerte. De esta manera los huesos de muerto fueron utilizados para provocar la enfermedad.

de curación. No podemos afirmar que hubiese mujeres que desarrollasen el acto de viajar como método de curación. Pero sí hemos hallado una distinción en el oficio que nos hace especular con la idea de que se pudo haber tenido una división de género. Hemos llegado a la conclusión que el oficio de la mujer se corresponde a una división *hurin*, se relaciona a los poderes de la tierra, con las potencias femeninas, en el texto con el sapo; mientras que los hombres se relacionan más con los poderes ubicados con *hanan*. Por extensión las mujeres desarrollaban actos que participaban de la segmentación y ordenación primigenia, es decir, eran parteras o utilizaban las plantas de la *Pachamama*, etc. Los hombres, por otro lado, desarrollaban las potencias masculinas, ubicadas en el *hanan pacha*, relacionadas con el vuelo y la utilización de los agentes atmosféricos. De esta manera la *Pachamama*, o *Mamá Huaco*, fueron las grandes maestras de las mujeres; por el contrario, Ayar Cachi fue el arquetipo del chamán poseedor de las potencias atmosféricas. El investigador Pallarés cita unos párrafos que ayudan a comprender esta perspectiva, así, *Pachamama*, "... vivía en la cueva de Tambotoco y era famosa hechicera. Los espíritus le obedecían. Lanzaba encatamientos, ella creó todas las huacas del mundo. Se la conectaba con las serpientes, siendo ella misma de la raza amaru..." (Pallarés, José Luis; 1996:68). Quizás, los hombres, en cambio, fueron protegidos por *Illapa*, y los agentes atmosféricos; solos determinados chamanes. Concebimos, al igual, que esta división, explicada ampliamente en capítulos anteriores, fue de gran ayuda para las comunidades en tiempos prehispánicos. Así, las mujeres eran ayudadas por las parteras, para tener a sus bebés, o por los chamanes, para recobrar el ánimo extraviado por un espanto; pero, en tiempos coloniales, fue la base perfecta para todos los autos de fe. Un dato que nos desconcierta es que los hombres también poseían aspectos vinculados con los poderes de *hurin*, esto quiere decir que, si bien hay una diferencia *hanan-hurin*, los chamanes, indistintamente del sexo, tenían una división de su oficio teniendo en cuenta sus cualidades, su nacimiento, su edad, etc.

En el análisis que hemos desarrollado sobre la segmentación del universo y las sustancias que éste podría haber tenido, llegamos a la conclusión del chamán era concededor de sus atributos. Concebimos la idea de, si los colores de las ofrendas conllevaban la información del espacio-tiempo al

cual eran ofrecidos, éstos debían ser conocidos por los chamanes para realizar con óptimo resultado sus rituales. Así, para saber el lugar al cual debía “viajar” o entender cuál era la petición de *Illapa*, debía tener un gran conocimiento del universo y sus características. Las piedras³¹⁷ de colores que utilizaban en sus rituales les eran otorgadas por poderes extraterritoriales, principalmente por el Trueno, una *huaca* o un difunto. Estas tres formas nos remiten a formas de conexión con los poderes sobrenaturales, son formas sagradas que se caracterizan por ser mediadoras que vinculan al oficiante con los poderes auxiliares. Así, el nombre, junto a la sustancia que le otorga el color, creaba un mundo de fuerzas. En algunos lugares de los andes la iniciación de un chamán se ve claramente influida por la simbología de los colores claros y los colores oscuros (Cobo, Bernabé; 1956:229; Fernández, G.; 1996:49-74). Los colores de las ofrendas eran manipulados por los chamanes, posiblemente para utilizar la potencia que éstos poseen y para recurrir a las cualidades de las regiones a las cuales accedían. Además, es muy factible que las ofrendas tuviesen un “código”. Por ejemplo, cuando el enfermo podía andar se le lavaba en la junta de dos ríos con agua y harina de maíz blanco, pues la encrucijada se llevaba la enfermedad (Ondegardo, Polo de; Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.XII, fol. 14; Polia, Mario; 1994: 206).

El sueño es otro factor determinante para el oficio de chamán. Como hemos indicado anteriormente, el sueño permitía trasladar información por las diferentes segmentaciones del cosmos andino. De esta manera hemos percibido que el sueño fue un factor decisivo para conocer el oficio de hombre médico. Consecuentemente, decidimos indagar las fuentes coloniales buscando información sobre el sueño y su relación con el hombre médico.

³¹⁷ El investigador Osvaldo Granda Paz ha escrito que las piedras, entre los *mamas kogui*, de Colombia, hacen referencia a los ancestros, son puntos geográficos y sagrados del cosmos andino; *huacas* estáticas. Al respecto añade que “las piedras contienen sustancia vital que puede ser curativa o causar efectos malos” (Granda Paz, Osvaldo; 1998:34 y sig.).

IV.3. *El estado onírico y el oficio de hombre médico.*

Tanto en las crónicas coloniales, como en los trabajos actuales de investigación, hemos hallado numerosas alusiones sobre el sueño y la importancia que este poseía como método para pronosticar acciones futuras.

José de Arriaga llama *Moscoc* al adivino que se guiaba por los sueños (Arriaga, Pablo José; 1968: 206). Éstos utilizaban la ropa del afectado para dormir sobre ella, y adivinar aquello que le había sido preguntado. Posiblemente, se pensó que la ropa poseía sustancia del individuo que la portaba, y ayudaba al hechicero a obtener la información deseada. Pero no era una sustancia cualquiera, posiblemente la ropa era impregnada con esencia del individuo, pues ésta adquiere una gran importancia en muchos rituales prehispánicos (Santillán, Hernando de; 1968:27; Acosta, José de; 1984: 427).

Fray Martín de Murúa escribió que por el sueño el espíritu auxiliador anunciaba el don de la curación al elegido, además, estaba presente en cada curación para ayudar al curandero:

“Decían algunos destos que, entre sueños, se les había dado el oficio de curar, y que se les había aparecido cierta persona que se dolía de sus necesidades, y les había dado remedio y poder para ello y todas las veces que hacían alguna cura, sacrificaban primero a quien les dio el poder y se les apareció estando durmiendo, y les enseñó el modo de curar y les dio los instrumentos de que habían de usar en ello” (Murúa, Fray Martín de; 2001:404).

Al respecto Fray Juan San Pedro observó lo siguiente:

“ estando una noche durmiendo vino/A el El dem.o en figura de aguila dos o tres veces y el con la manta queria/a tomar En tres noches y el viéndose perseguido de aquel aguila andava/ muy triste y començo a pensar q.seria aq.llo y con el pensamiento perdio El sueño/y no dormía y andava medio tonto o loco y flaco de la gran tristeza y viendo/le asi El demonyo vino como yndio a el y dixole como El aguila que le apa/reçio era El...y acepto El oficio/y ayuno...”(San Pedro, Fray Juan; 1992:167).

De esta manera el sueño se presenta como el agente mediador para el oficio de médico tradicional y como espíritu auxiliar. Es un estado alterado en el cual se libera una entidad anímica. Teniendo en cuenta la relación de factores como son: la cantidad de veces que se aparece, la forma que adquiere en su aparición, las horas en las cuales se aparece, etc.

En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid hemos hallado la siguiente información sobre el sueño: "... pues la muerte lo a de llegar como agora los anochesse, sueño ymajen de muerte..." (Mss.3169:fol.145, p14.r. B.N.M). El sueño en la cosmovisión prehispánica, centro andina, fue una expresión compleja del individuo pues manifestaba un estado de vida-muerte. El sueño se concebía como la pérdida temporal del alma, del *camac*. En algunas regiones de Mesoamérica se concibe que durante el sueño un individuo vive experiencias de su *alter ego*; que se halla escondido en cuevas, montañas, en el agua o en el inframundo (Lupo, Alessandro; 2001:20). De igual forma, en los Andes, durante el sueño se realizan curaciones, viajes, y demás expresiones de la persona que duerme. Además, durante el sueño, el *camac* se libera del cuerpo, del armazón material, pero también durante el estado de embriaguez³¹⁸, el acto sexual, la muerte o un trauma emocional. El alma en su viaje onírico podía perderse y el individuo caer enfermo.

La percepción de la sucesión de acontecimientos durante el sueño se ha mantenido hasta nuestros días. Por ejemplo, en la comunidad quechua de Chaquilla, Altiplano boliviano, "... se piensa que el sueño se produce cuando el alma abandona temporalmente el cuerpo y vive ciertos hechos separada del cuerpo..." (Mariño, Xosé; 1989: 97). Aunque, como veremos, es el chamán el que es capaz de dirigir los acontecimientos ocurridos en el estado onírico.

La gran importancia que poseían las formas oníricas del ser humano, como manifestación de la entidad anímica del individuo en otro espacio-tiempo, fue detectada por los doctrineros de indios. En las visitas de evangelización se había detectado que el sueño unía a las poblaciones con sus antepasados; se predecían acciones futuras; se hallaban objetos perdidos, etc. Los chamanes eran consultados por la comunidad, y éste fue un dato que se tuvo en cuenta por la Iglesia Católica. Por ejemplo, en el manuscrito sobre el Concilio de Lima de 1583 aparece la siguiente formulación: "Has creydo en sueños, o pedido que te los declaren, o declarado los tus a otros?" (Lima R/ 39016:7, B.N.M). De esta manera el hechicero de la comunidad no sólo actuaba utilizando el sueño como agente de comunicación o como medio por el cual adivinar los anuncios

³¹⁸ En la actualidad las almas de los borrachos que maltratan a sus mujeres son golpeadas por el alma de éstas. De igual modo se narran cuentos donde se aprecia como el sueño, de igual forma, sigue siendo percibido por las comunidades andinas como una forma de muerte, de separación entre el animo y el cuerpo (Tradiciones orales de Huancavelica; 2005:52).

inquiridos, sino que se encargaba de “traducir”, “transcribir”, los sueños de la comunidad para pronosticar males futuros, y demás amenazas.

No hemos hallado noticias en las crónicas sobre sueños en los cuales se pronostique el futuro relacionado con ciertas formas que aparecen en el estado onírico; solo ejemplos de las “llamadas” de los chamanes. Pero, en nuestros días, en la comunidad de Chaquilla, por ejemplo, si se sueña con un sapo o con una víbora, el sueño es asociado al dinero, porque estos animales se vinculan con el inframundo, pues pertenecen a *Supay*, que es la divinidad asociada a la abundancia (Mariño, Xosé; 1989: 97). Por otro lado, si se sueña con el aullido de un perro o con el canto de una lechuza el sueño se interpreta relacionado con la muerte de algún familiar. Estos últimos también son animales ctónicos, ubicados con los poderes del inframundo. En el trabajo de campo que realizamos en Potosí, la maestra del pueblo de Tuysuri, Patricia Fuertes nos explicaba que:

Su novio la dijo: “...cuando algo malo te va a pasar días antes te sueñas. He soñado feo he visto a mi hermano X viendo coca, y he visto pieza por pieza del auto, vas a tener cuidado de que pase algo, he visto feo vas a tener cuidado...el Diego nos estábamos trasladado aquí y el bus ha atropellado a una persona. Algún problema va haber, coca es pena, cuando uno esta hilando la lana de la oveja, también es pena... “. (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Sería muy interesante conocer los métodos que utilizaba el chamán para interpretar los sueños. Lamentablemente no tenemos estas pautas para el periodo comprendido en la presente tesis. Suponemos que el chamán analizaría los sueños teniendo en cuenta muchos factores, como la edad de la persona, el sexo, su ubicación, etc.

El sueño representa el reposo del cuerpo, pero no el de la composición anímica. Durante el estado onírico existen multitud de peligros por los que el ánima puede escapar, pero es durante el sueño cuando las formas anímicas de los antepasados se comunican con sus familiares. De igual forma el sueño traduce, guía y es un estado por el cual el ánima sigue viviendo. Multitud de curanderos han recibido sus dones gracias a la comunicación que las entidades anímicas, en un plano paralelo, le han otorgado a través del sueño. De igual forma las curaciones, las averiguaciones, las adivinaciones, incluso la muerte se pueden llevar a cabo a través del sueño, estado pre-mortem. Por

ejemplo, si al médico tradicional, explica la doctora del pueblo de Tuysuri, Zulma Rosis Pinaya, le es revelado, a través de un sueño, que un paciente va morir, es un pronóstico que se juzga como una valoración casi absoluta (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquypaya, Potosí, Bolivia, 2006). Es más, los médicos tradicionales si a través de los sueños entienden que su paciente no va a vivir, distinguen que cualquier remedio es nulo, pues, entre otras muchas características, en la cultura andina las entidades anímicas viajan antes, o por delante, de los acontecimientos que ocurren en el plano terrestre y los médicos tradicionales son capaces de percibirlos; de acceder a la información. De esta manera cuando un individuo ha muerto transcurre un periodo por el cual se puede vislumbrar el ánimo del difunto. Digamos que hay un periodo en el cual el difunto está muerto, pero su alma, antes de empezar el camino por el inframundo, vaga por el *kay pacha*. Por lo general, estas apariciones tienen lugar por la noche, si un viajero va por un camino en horas no debidas, en horas en las que predominan las potencias del *hurin pacha*, debe evitar ver algunas de las almas de los recién fallecidos, pues, o bien ellos mueren, enferman o sangran por la nariz (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006; Rosing, Ina; 1993:160). De esta manera el alma del difunto ostentaba una presencia continua en la vida de la comunidad. Al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicaba que “los señores [difuntos] que han tenido buena conducta, hay costumbre se hace la challa, [para] que nos dé salud, platita, estamos recordando a nuestros difuntos, porque no están muertos. Se comunican a través de nosotros por los sueños” (Trabajo de campo, Potosí, septiembre, 2006). La maestra del pueblo de Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, nos explicaba que “...la alma es el espíritu y siempre recuerdan a sus los difuntos, esta noche me ha hecho soñar la almita, me estaba hablando estaba triste o me estaba viendo desde lejos, hay que darle michu, debe estar hambrienta le dan comida. Le ayudan para que no tenga sed, cuando uno se pone le dan sombra. Cuando algo malo te va a pasar días antes te sueñas...” (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006).

El sueño adquiere una dimensión compleja y se presenta como un agente comunicador de los diferentes planos del cosmos andino. De esta manera, el sueño fue de suma importancia en la vida del hombre andino, y

sigue siendo, y fue un elemento mediador para el hombre médico. Además, en las narraciones sobre los estados oníricos hallamos información sobre las cualidades etéreas del individuo; las parcelas del universo; la relación de la comunidad con sus difuntos y un sin fin de características de la cosmovisión centro andina.

IV.4. *Los espíritus auxiliares: las plantas, los animales, etc.*

El hombre médico, como muestran las informaciones recopiladas, se ayuda, además, de espíritus o entidades anímicas, ubicadas en otros planos del cosmos andino (Murúa, Fray Martín de; 2001:404). Éstos son, por ejemplo, los espíritus de los difuntos o antepasados; de las plantas; de los animales, etc. En general se podría decir que el oficiante podía acceder a casi todas las entidades anímicas que se ubican en los diferentes segmentos del universo; pues, es el gran viajero de los túneles del espacio-tiempo. Pero, cada hechicero se vincula con un espíritu en particular.

Las especies animales y vegetales, apunta A. Metraux, se percibían como señores sobrenaturales que velaban por la seguridad y prosperidad de la comunidad (Metraux, Alfred; 1989, 47 y sig). Posiblemente la esencia, la potencia sobrenatural que poseen los seres, es la que ayudaba al hechicero en sus actuaciones. Por ejemplo, los achuar³¹⁹, cuando emergen en los mundos Infra-terrenos, durante los viajes que realiza el alma por la ingesta de alucinógenos o en sueños, se encuentran con seres que llevan en el inframundo una existencia muy parecida a la que llevan los seres de la superficie. Éstos, al igual, son seres tutelares que velan por la prosperidad de la comunidad (Descola, Philippe; 1987:108). La Naturaleza se presenta al hombre médico cargada de potencias, de fluidos en su ser que ayudan y auxilian a la comunidad por medio del especialista, el hombre médico. De esta manera la interacción con el entorno y el mantenimiento de las relaciones de reciprocidad, en el mundo andino, representaba una relación del hombre y el cosmos.

Usando las palabras del investigador P. Descola resumiremos la relación del hombre y su entorno de la siguiente manera:

“Se ha apuntado la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o etológicos puestos en práctica por los indios en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los

³¹⁹ El grupo achuar tiene una presencia binacional. En Perú, departamento de Loreto; Alto Amazonas, En Ecuador, Provincia de Pastaza: catón de Pastaza, parroquias de Montalvo y Simón Bolívar. Provincia de Morona de Santiago: cantón de Taisha, parroquia de Huasaga.

equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis. Contempladas desde esta perspectiva, las cosmologías amazónicas constituirían transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico. Al menos en su arquitectura interna, serían el reflejo y el producto de la adaptación —por lo demás, lograda— a un medio ecológico complejo. La idea es seductora. En efecto, a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en nuestra visión del mundo, rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza” (Descola, Philippe;1997).

Las propuestas de P. Descola nos parecen muy atractivas, pues destaca la no-delimitación de las formas en una cosmovisión que se nutre de las apreciaciones de la Naturaleza. Además, apoya la tesis que mantenemos sobre la metodología de la construcción de la geometría del universo y los seres que habitan en éste. Dentro de este sistema de actuación el chamán efectuaba sus rituales, por medio del conocimiento del entorno, ayudado por las potencias abstractas, no-materiales de los seres, formas y entelequias que componían el complejo mapa conceptual andino. En nuestros días, el conocimiento del entorno es un factor determinante para el chamán y la curación. Si roban el ánimo de un individuo el médico debe conocer el lugar que reclama, el espíritu intra-terreno que ha ejecutado la acción que ha provocado el mal, para realizar la cura. El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó que, si alguien está enfermo se debe analizar y diagnosticar la mesa, que es necesario realizar para la curación, nos indicó, además, que se debe conocer la exigencia del lugar y sus características. Al respecto expresó que: “...la curación no se hace así por así, tienen que hacer la lecturación, el diagnóstico, que es lo que quiere ese lugar, a cambio de qué quiere, porque hay muchos lugares que son bien malignos, son más fuertes, que se lo cogen al alma, no quieren soltar, no quieren devolver, a veces piden un perro por el cambio, a cambio de unas ferias, de unos dulces en colores ...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

En la cosmovisión centro andina la muerte del individuo, como explicamos en capítulos anteriores, no significaba el final, sino un paso más en la transformación de los seres. Así, los aspectos anímicos del individuo se trasladan y habitan otro plano del mapa cósmico, otras regiones o lugares sagrados, y velan por la prosperidad de la familia. No apoyamos la idea por la

cual algunos autores conciben que la creencia en la forma de devoción hacia los difuntos, por parte de los parientes vivos, se refiera a la negación de la muerte como acto que pone fin a la vida. Por el contrario, pensamos que el hechicero se comunica con esos agentes anímicos, con hechiceros difuntos o con familiares difuntos, y mantiene una relación de reciprocidad y respeto, gracias a la cual realiza sus actos y rituales con un fin satisfactorio. Pablo José de Arriaga observó que a los difuntos "... los invocan y adoran como a sus hacederos y de quien esperar todo su bien y felicidad..." (Arriaga, Pablo José; 1968:196). Opinamos que la muerte, el hábitat de la entidad anímica en otro plano del cosmos andino, se presenta como un agente con movimiento; con una relación de interacción con la comunidad. Como espíritu auxiliar, la entidad anímica velaba por el bienestar de su familia, comunidad, a través de un mediador. Si bien la comunicación con los difuntos fue una relación de reciprocidad continua; la fiesta del *Capac Raymi* fue el espacio-tiempo en el cual los difuntos visitaban a sus parientes; se percibió como un espacio-tiempo abierto para la comunicación. Un periodo "especial".

La relación del chamán con los espíritus auxiliares de los difuntos se traduce como una conexión simbólica. Casi todos los rituales de los chamanes consistían en enredar o desenredar hilos, definidos por su color y posición, como medio de comunicación con entidades anímicas de otros planos. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala describía que los "...hechiceros tomaban un hilo torcido a lo izquierdo con blanco y negro y ponen en los caminos...lo estiran y lo ponen como lazos de los demonios por donde an de pasar sus enemigos, para que los coxa el lazo y hechisos puesto en ellas hecho sus encantamientos, para que cayga en peligro de la enfermedad y padezca y muera el quien quebró el hilo..." (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 267). Como hemos indicado se concebía la idea de que el alma podía ser atada, amarrada, por una serie de conjuros que sólo los oficiantes conocían. Esta particularidad, durante la colonia, se aprecia en los autos de fe, en los cuales se narra que los hechizos amorosos, se basaban en amarrar algunas posesiones personales del individuo elegido como piedra imán, tabaco, altamisa, alfileres, cabellos del hombre, pequeños muñecos, lanas de colores, etc. Se ataban, según el fin requerido en el ritual. Todas estas ofrendas eran amarradas (Inquisición, 1649, N°13, A.H.N). La muerte se percibía como una

entidad capaz de enredar, atar o enganchar. Por ejemplo, Ana de la Torre observó que en la sierra de Cajamarca cuando una persona está restableciéndose de una enfermedad se dice "... ya te están soltando", y cuando está el enfermo muy grave dicen "... ya no se cura es Taqsho, lo ha ovillao" (De la Torre, Ana; 1994:82). Así, la muerte o suelta o enreda. En general el chamán viaja, asciende y desciende, enreda y desenreda, es un individuo que utiliza la capacidad de extracción de su ánimo para realizar el movimiento que requería el ritual, por los planos del cosmos.

El investigador A. Menacho concibe que el hombre médico abría el plano espiritual que se encuentra anulado o no activado, mediante la práctica curandil, y observaba el mal del paciente ayudado por los espíritus auxiliares de las plantas y de los animales; las palabras, de igual modo, poseían "poder"(Menacho, Jaun Alfredo; 1988).

La mayoría de los espíritus y en especial los más antiguos, poseen unas coordenadas espaciales fijas que definen su lugar en el mundo. En el área andina este planteamiento es muy difícil de mostrar; aunque, de manera generalizada, ya se ha mostrado en capítulos anteriores. Si bien el chamán conocía la ubicación de éstos espíritus, en las fuentes documentales apenas existen noticias.

Como hemos indicado en el capítulo sobre el *hanan pacha*, cada ser vivo, animales, plantas, poseen un espíritu que los representa; y cada especie posee, además, el suyo propio, "...cada accidente geográfico, cada cosa de la naturaleza posee una fuerza que la anima..." (Ortiz Rescaniere, Alejandro; 1993:130). Cada entidad creada, viva o no-viva, poseía un prototipo, la sustancia primera que lo creó. Al respecto, Cristóbal de Molina observó que:

"...la orden por donde fundaban sus huacas, que ellos llamaban a las idolatrías, era porque decían que todas criaba el sol, y que les daba madre por madre; que mochaban a la tierra porque decían que tenía madre y teníanle hecho su bulto y sus adoratorios; y al fuego decían que también tenía madre...a la mar decían que tenía madre y que se llamaba Mamacocha, que es madre de la mar y le tenían gran respeto" (De Molina, Cristóbal (el Almagrista); 1968:76).

Habíamos mostrado la posibilidad de que este ser "modelo" hallase una forma análoga, pero de características inframundanas, en el *hurin pacha*. De

esta manera existen espíritus auxiliares, que ayudan al médico tradicional, vinculados en mayor grado con las potencias celestes y espíritus auxiliares vinculados en mayor grado con las potencias del *hurin pacha*. La ubicación de los espíritus en una región u otra del cosmos es supeditada a unas determinadas sustancias. Al igual, la relación del oficiante con los animales u otras entelequias, de dichas regiones cósmicas, le vinculaban con estas regiones y sus características intrínsecas. Como vimos el chamán poseía la capacidad de transmutarse en animal, como espíritu auxiliar de éste, pero la transmutación conllevaba una serie de actitudes que relacionaban al oficiante con el animal, y por extensión, con la región en la cual se ubicaba. De esta manera, la culebra que asciende como el chamán fue percibida como un espíritu auxiliar. Pero este chamán aparece en las crónicas relacionado con lo nefasto, es decir, probablemente con chamanes temidos por la comunidad; en cambio el jaguar, que realiza incursiones en el inframundo, pero que es relacionado con la fertilidad de los campos, fue percibido como un espíritu auxiliar de carácter positivo. Los datos apuntan a comprender que los animales como espíritus auxiliares del chamán otorgan a éste cualidades buenas o malas.

IV.4. 1. *Las plantas psicoactivas*

Si bien todas las plantas poseen agentes anímicos que pueden ayudar al hombre médico, son las plantas que “activaban” el alma del individuo aquellas que fueron más utilizadas por los hechiceros, tanto para curar, como para enfermar, para adivinar, etc. Estas plantas, además, fueron adoradas como deidades, pues, se pensaba otorgaban poderes sobrenaturales que permitían el acceso a otras regiones del cosmos andino. Su consumo era ritual y no fue permitido al resto de la población, además, estaba prohibido en determinados periodos temporales. El chamán utiliza las materias del mundo vegetal porque le auxilian y le facilitan el acceso a otros planos, por lo tanto a otro espacio-tiempo. En estas sociedades, opina Jean-Pierre Chaumeil, se concibe una solidaridad mística entre los vegetales y los hombres, entre el crecimiento vegetal y el crecimiento humano (Chaumeil, Jean Pierre; 1984:1). La utilización

de plantas, que percibimos en el chamanismo centro-andino como espíritus auxiliares del oficiante, se localiza en el registro arqueológico desde el periodo formativo, por ejemplo en el yacimiento de Chavín de Huantár, hasta nuestros días (Figura 33). De esta manera los intercambios comerciales³²⁰, suministraban, entre otras muchas cosas, plantas psicoactivas para el culto desde tiempos remotos.

Sobre el oficio de chamán, Mircea Eliade subraya que éstos son “los maestros del éxtasis utilizado para curar. Así, el hechicero es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (Eliade, Mircea; 2003:22). Ingerir estas sustancias psicoactivas permitía al hechicero adoptar capacidades extáticas, como vuelos o dominar elementos de la Naturaleza, como el rayo. Bernabé Cobo observó que los discípulos de *Supay*, que se tenían por adivinos: “... para estas consultas y pláticas con el demonio...la principal era emborracharse, echando en la chicha zumo de una yerba llamada vilca...” (Cobo, Bernabé; 1956:230). De esta manera, para las ceremonias de contacto con otras regiones del cosmos, los hechiceros se embriagaban con *chicha* y otras sustancias psícoactivas³²¹. Digamos que las plantas que poseían estos poderes, auxiliaban al chamán, le ayudaban a estimular ciertas formas no tangibles de su mente. Éstos descendían a las profundidades de la tierra, de la mente, para obtener su conocimiento. Por ejemplo, los shuar, Ecuador, utilizan el yagé junto a la chagropanga, planta que produce visiones, para adquirir una mayor visión del mundo al que acceden (Emanuele, Amadio; 2000:230). Estas plantas eran veneradas y utilizadas por los chamanes, pues fueron percibidas

³²⁰ Numerosas sociedades amazónicas, explica Jean Pierre Chamueil, emplean las plantas alucinógenas en un contexto sociocultural que las integra como productos de intercambio en los grandes circuitos comerciales que vinculaban la selva amazónica con los Andes y el litoral Pacífico (Chaumeil, J-Pierre; 1984:1).

³²¹ La hoja de coca fue muy venerada por las poblaciones prehispánicas de Perú. En un manuscrito del Archivo General de Indias, Sevilla, hemos podido encontrar una narración que muestra la importancia de esta sustancia en las comunidades andinas; pues fue percibida como una entidad femenina. Son párrafos obtenidos de los interrogatorios que se realizaron a los curacas, en las informaciones redactadas durante el virreinato toledano. El texto dice lo siguiente sobre el origen de la coca: “...hera una muger (la coca), muy hermosa y por ser masa de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembraron y de ella avia nacido un arbol al que llamaron macoca y cocamana y desde ally la comenzaron a comer y que se dezia que la trayan en una bolsa y que esta no se podia abrir para comerla sino hera despues de aver tenido copula con muger en memoria de aquella...” (A.G.I, Patronato 294, N.6 /1/1.).

como entidades auxiliares que ayudaban a éstos en su acceso a otros estados de la conciencia humana; aperturas mentales que el oficiante utilizaba.

Una de las plantas que más se menciona en las crónicas es la *Villca*. Al respecto, en el diccionario de Lara hemos hallado la siguiente definición sobre ésta, *Villka*: “dios menor en la teogonía incaica, nieto, árbol de la familia de las mimosáceas, sagrado” (Lara, Jesús; 1971:321). En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid se puede leer información sobre la planta recopilada por Francisco Falron. El texto dice lo siguiente: “y les hacía dar ciertas medicinas amañera de purgas que ellos llaman villcas que dizen queran muy provechosas para que avian trabajado mucho...” (Falron, Francisco; Mss2010., fol. 227 .v.B.N.M). En el diccionario de Fray Diego González de Holguín hallamos *villca*: “Vn arbol que su fruta como chochos es purga, *villca*: Melezina hecha de este arbol. Y, por otro lado, Xeringa: *Villcana* y Xeringar: *Villcani* (González de Holguín, Fray Diego; 2007: 422).

En las averiguaciones que realizó Cristóbal de Albornoz escribió sobre la adoración que recibió la planta, lo siguiente:

“... Tienen otro género de guacas que llaman uilcas, que aunque la uilca es un género de fruta ponzoñosa que nace y se da en los Andes tierra caliente, de hechura de una blanca de cobre de Castilla, cúranse y púrganse con ella y se entierran con ella en las más provincias deste reino. Ase de advertir que unas figuras como carneros de madera y piedra y tienen un hueco como tintero, que donde se muele esta uilca, se a de procurar buscar y destruir. Llámase el tintero uilcana y la adoran y reverencian. (Albornoz, Cristóbal; 1989:172).

Como se puede observar la *vilca* se percibía como una deidad, una planta sagrada. Ésta fue utilizada por su tinte; por sus cualidades de curación; purgación y además, se utilizó en las sepulturas. Se podría afirmar que fue una de las plantas de mayor importancia en la cosmovisión centro andina, para el oficio de hombre médico.

Al igual la *Alchuma*, cactus mescalínico, “San Pedro”³²², fue utilizado en los rituales. Aunque fue adorado como deidad, apenas existe información en

³²² Por ejemplo, entre los yaguas, amazonía peruana, existe una “tipología-procedimiento” de los alucinógenos: primero están los que “hacen ver” y los que “hacen viajar”; los que “enseñan” el arte de curar o de hechizar; aquellos que “calientan el cuerpo” o los que “afinan y embellecen la voz” para seducir ; los que “dan fuerza”; los que “quemán” las alma o “cicatrizan” las heridas y los que se “intercambian” con las entidades invisibles (Chaumeil, J-Pierre; 1983:57).

las fuentes coloniales sobre el cactus (Figura 33). Anelo de Oliva es uno de los pocos cronistas que hablan de la *Achuma*, el texto dice: "...quedan sin juicio y privados de sus sentido, y ven visiones..." (Oliva, Anelo; 1895: 135). La información que hemos hallado en la Biblioteca Nacional de Madrid, recopilada en 1629 por Fray Bernardo Cárdenas, es de gran importancia. El texto dice lo siguiente: "... unos espinos, o cordone llamados Achuma, a quien llaman el señor de la tierra, y adoran, y los comen cozido, para ver el demonio y tener pacto con él..." (Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.7.a. Mss. R/39624, B.N.M). La información es similar, pero en este caso la planta personifica a una deidad masculina, el Señor de la tierra.

El investigador Federico Kauffman, advierte que también se realizaba una mezcla de San Pedro y daturas que se llamaba *misha*. La *misha*, también llamado floripondio de Lima, posee flores acampanadas y en las ilustraciones aparece un pica flor tomando néctar (Kauffman, Federico; tono V, 2002: 796).

El *spondylus* fue una ofrenda muy utilizada, como vimos, pero, el investigador Johannes Wilbert advierte, además, las características alucinógenas por las cuales fue utilizado. Esta interpretación apoya la hipótesis planteada en la tesis, por la cual entendíamos una dimensión compleja al concepto de viaje y en concreto a la ruta del *spondylus* (Johannes Wilbert. Citado en Grube, Nicolai; 2001:294). De esta manera, el *spondylus* fue muy importante por varias razones, como vimos, pero poseía la capacidad de comunicar si el año iba a ser bueno en cosechas y lluvioso o si por el contrario, se acercaba un periodo de sequías³²³. Así, hallamos en el molusco un perfecto comunicador para las campañas agrícolas y para el sostenimiento de las comunidades. Hemos concebido la idea de que éste podría ser percibido como una entidad con poderes sobrenaturales que comunicaba al hombre médico con el futuro. Además, su vinculación con las sepulturas, al igual que la *villca*, podría estar relacionada con la facultad de la clarividencia, pues ayudaría al difunto en su viaje por el inframundo; "ver mejor en el mundo de la oscuridad".

³²³ El *mullu* es de aguas calientes, explica el investigador Lizardo Tavera, por eso si se encuentra con mucha abundancia al sur de Tumbes o Piura, quiere decir que la temperatura promedio del mar ha aumentado, lo que significa que se podría predecir un cataclismo llamado el Niño. Por el contrario si no se encuentra quiere decir que las aguas del norte han bajo su temperatura promedio, lo que provoca un fenómeno inverso al Niño y será por lo tanto un año de sequías.

Las actitudes del oficiante, tras la ingesta de alcohol mezclado con algunas plantas psicotrópicas, provocó durante la colonia, multitud de alusiones a estados de locura: "...los hechiceros; cuando hablaban a la huaca se tronaba loco, si era por la chicha o por..." (Arriaga, Pablo José; 1968:250). P. José de Arriaga escribió que tras ingerir dichas sustancias, los hechiceros, parecían locos porque cuando hablaban con las *huacas* solían privarse del juicio, por la *chicha* o por la intervención del Demonio: " En Guacho le dio a uno de éstos este frenesí y se fue por los campos como loco, y al cabo de ocho o diez días le hallaron sus parientes en un cerro, como fuera de sí" (Arriaga, Pablo José; 1968:207). La ingestión de estos ungüentos, que regalaba *Pachamama*, era utilizada de forma usual, como método de elevar la mente a estratos superiores al de la conciencia natural del hombre. Por ejemplo, en un edicto del Santo Oficio se halla la siguiente información: "...otras veces se salen al campo de día y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yerbas y raíces, llamadas el achuma y el chamico, y la coca, con que se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación, o noticia cierta de lo que ha de suceder"(En Toribio Medina, José; tomo II, 1887: 35-39). Se puede juzgar que las informaciones son ricas en descripciones de estados mentales alterados, narraciones que nos facilitan la comprensión del oficio, pero, la información se restringe, de manera explícita, a ciertas actitudes demoníacas que combatía la iglesia católica. Consecuentemente, se ve limitado el estudio a ciertos episodios de la historia. La consecuencia directa, que ocasionó la representación de algunos de estos sucesos, fue que el hombre médico de la comunidad se transformó durante la colonia, en el enfermo mental que se debía encerrar por el bien comunal.

Al igual que en otras zonas de la región americana, los oficiantes se purgaban cada mes, pues se requería una limpieza tanto espiritual como física para conectar con otros planos del cosmos, con lavativas que contenían, según la información de Huamán Poma de Ayala, de *villca* y *macay*, "...se echan luego con la mitad por debajo con una melecina y jeringa que ellos llamaban vilcachina" (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:66). También utilizaban, según el investigador Hermilio Valdizán, para hablar con las *huacas*, la *huacacacha*, que era *Datura sanguinca* y para los viajes extáticos utilizaban la

belladona (Valdizán, Hermilio; 1915: 87-88). El oficio requería una gran disciplina. Por ejemplo, en la crónica Anónima hallamos la siguiente información:

“...el que había perdido algo precioso iba a ellos para que adivinasen donde estaba o quién lo había llevado; la que tenía ausente su marido en la guerra o en la mar, los preguntaba si volvería con salud, si se moriría allá; la que estaba de parto, los enviaba a rogar orasen a la reina del cielo, que así llamaban ellos a la luna, para que la alumbrase :finalmente, acudían a ellos en sus necesidades... dormían en el suelo, comían raíces, bebían agua fría, disciplinabáanse con cordeles bien añudados...”(*Anónima*, 1968:169).

La “adivinación es la característica que más llamó la atención en la colonia. El ritual por el cual el chamán se trasladaba, se percibía como un verdadero viaje que le transportaba a otros territorios. Ésta fue una característica destacada en las crónicas, pues fueron muy famosos los hechiceros que podían adivinar, a través de los traslados territoriales, las peticiones de sus solicitantes.

Las plantas mágicas según F. Cabises se distinguen en tres regiones:

- Valles y zonas desérticas de la costa: plantas alucinógenas que contienen mescalina o sus derivados. El cactus San Pedro fue muy utilizado por los mochicas, como se aprecia en la cerámica.
- Valles y mesetas andinas: se utilizaba la hoja de coca. Que es un neuroestimulante y antifatigante.
- Selva (amazonía): se utilizaron las plantas que contienen harmina. Esta es, por ejemplo, la ayahuasca (Cabises, F., citado en Kauffman, Federico; tomo V, 2002: 793 y sig.).

Dentro de las daturas, por ejemplo, el investigador F. Cabises explica que el chamico, estramonio, crece en todos los valles costeros del Perú, zonas habitadas de la selva y regiones templadas de la sierra. Su flor es blanca o azulina y se abren al caer la tarde, es una flor de la noche. En sus semillas negras está la mayor concentración de alcaloides. El rape, que se preparaba con estas plantas, contenía bufoteína, un compuesto muy fuerte que producía

lágrimas y que han asociado a los ritos de pluviomagia (Cabises, F., citado en Kauffman, Federico, tomo V, 2002: 796-797).

La ayahuasca, también llamada la sogá del muerto, liana del ancestro-muerto-espíritu, también fue muy utilizada por los hombres-médico. Éstas eran hervidas durante varias horas junto a otras hierbas. La planta contiene alcaloides de alto poder psicoactivo y sus efectos se deben a dos principios activos: un inhibidor de la monoamina oxidasa (IMAO) y N, N- dimetiltriptamina (DMT). Esta última, (DMT), no es activa oralmente, pues en el estómago se metaboliza por la enzima MAO. Si se une un IMAO, la DMT no es destruida y sus niveles en la sangre se mantienen altos como para afectar la actitud del cerebro. De esta manera la DMT es la fuente principal de la experiencia visionaria.

En realidad el oficio del chamán jugaba con niveles de la mente humana, se concebía que el movimiento activado en el cerebro, generado por la ingesta de estas plantas, proviniera de un espíritu auxiliar, en otro espacio-tiempo. Se debe tener en cuenta que la mentalidad centro andina, del periodo prehispánico, no delimitaba el campo humano a la mera cronología de éste en la superficie de la tierra.

IV.5. La enfermedad

Para entender cómo se percibía la enfermedad en el periodo prehispánico, como paso primero, debemos comprender el sistema de aquellas formas o entidades que dotan al individuo de vida y de muerte. Las fuentes coloniales nos hacen pensar, como explicamos en capítulos anteriores³²⁴, que la composición totalizadora del individuo fue percibida como una combinación de:

- a.- elemento material: el cuerpo.
- b.- elemento espiritual: las formas anímicas.
- c.- la combinación de dos fluidos, el fluido frío y el fluido cálido.

De esta manera la enfermedad se relacionaba o bien con la pérdida del ánima, con la sustracción de éste o con un desequilibrio de los fluidos del cuerpo. Se podría afirmar que, como mostraremos, la enfermedad se traducía como un desajuste en el equilibrio humano.

La primera noticia que hemos hallado sobre la enfermedad aparece en el texto recopilado por Francisco de Ávila, *Dioses y Hombres de Huarochirí*. El texto dice lo siguiente:

“... mientras su esposa tostaba maíz, saltó un grano de muchos colores, pero antes de tocar el piso tocó las vergüenzas de ella, sin embargo, lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Por esa culpa hay una serpiente que vive sobre la casa y se los está comiendo. Hay también un sapo de dos cabezas que vive bajo su batán. Y nadie sospecha que son estos quienes enferman a Tantañamca...” (Ávila, Francisco de; 1975:37)

En la narración aparece el afectado, el curaca, como un individuo que miente, pues éste se atribuye poderes divinos. Además, la mujer efectúa un acto incestuoso. Estos desequilibrios provocaban la enfermedad en el cacique, entendida como un mal que viene del exterior, como un agente sobrenatural y materializado en las figuras del sapo y de la serpiente. La idea de asociar la enfermedad con animales inframundanos, nos hizo pensar que quizás ésta se ligase al espacio-tiempo inframundano. Así como el Sol produce salud, la Luna

³²⁴ Las entidades anímicas que componen al individuo están explicadas en el capítulo del *kay pacha*.

ubicada en las regiones intra-terrestres o la *Pachamama*, son engendradoras de vida y de muerte. A lo largo del capítulo se podrá observar que la enfermedad se relaciona con el inframundo y por extensión con aquellas entidades o númenes relacionados con éste: con el agua, con el sapo, la serpiente, la noche, el hedor, etc. De esta manera si la enfermedad se relacionaba con el Inframundo, a su vez se relacionaba con una división del universo, con un espacio- tiempo determinado. La enfermedad³²⁵, por lo tanto, repercute en el espacio-tiempo que de la esencia inframundana esté en el *Kay pacha*. Es decir, existían periodos de tiempo relacionados con el inframundo y con la enfermedad. Así, aquellos periodos en los cuales regían las potencias *hurin* las esencias relacionadas con éste invadían el *kay pacha*. La *Citúa*³²⁶, por

³²⁵ Teniendo en cuenta que el único origen de la enfermedad sea el *hurin pacha*. Dato que desconocemos, pues, sólo tenemos noticias que relacionan el *hurin pacha* con la enfermedad, pero no sabemos si es por influencia de la evangelización. De esta manera el *hurin pacha* es relacionado con el infierno y con lo malo.

³²⁶ En el mes de septiembre se celebraba la fiesta llamada *Citúa*. En dicho periodo estacional los campos se regaban con las primeras lluvias y con ellas solían aparecer las primeras epidemias. Para los rituales que se realizaban en dicha festividad, era necesario traer las *huacas* de todas las provincias anexionadas por el *Tahuantinsuyu* Quito hasta Cuzco, pues, se tenían que reunir para aclamar, a las divinidades andinas, que los males no se expandiesen en los cuatro *suyus*. Reunidos el Inca, y los principales señores del imperio, se acordaba lo que se iba a realizar en la ceremonia y en el imperio, pues, era una celebración que juntaba a todos los señores del incanato. Congregados todos en Cuzco se acometía en comunidad echar las enfermedades y males de su territorio. Muchos de estos señores estaban armados como si fuesen a la guerra, pues, en realidad se declaraba la guerra al mal, a las enfermedades. Además, se expulsaba de Cuzco a toda persona que tuviese una tara física para que "... *no estorbasen con su desdicha alguna buena dicha...*" (Molina, Cristóbal de; 1989:74). De igual manera eran expulsados los perros de la ciudad. El ritual comenzaba en la plaza principal de Cuzco, allí se reunían todos alrededor de una pila de oro, mirando hacia los cuatro puntos principales del *Tahuantinsuyu* y gritaban todos a la vez: "...*vaya el mal fuera...*" (Molina, Cristóbal de; 1989:73). Posteriormente, se marchaban todos hacia los cuatro *suyus*; que tenían asignados previamente por los *quipucamayos*; para realizar los rituales correspondientes. El ritual consistía en hacer un relevo de voces, pues, se las entregaban de unos a otros, para que llegasen a cualquier punto del territorio. Una vez más se puede observar que la palabra en los Andes era un ritual que los antepasados habían dejado en herencia como tesoro más preciado. El ritual de la *citua* finalizaba en el extremo de los *suyus* asignados, lavando las armas y purificándose en las aguas de los ríos. El agua, líquido todopoderoso, trasladaba el mal, arrastrándolo con su corriente hasta morir en el mar: así, los encargados que iban hacia el poniente, hacia el *Chinchaysuyu*, se lavaban en el río *Apurina*; los que iban hacia el *Antisuyo* lavaban los males en el río *Pisa*, en el río *Cusibamba*, purificaban los males los encargados que iban de *Contisuyo*. Cada región estaba asignada según los *ayllus* que participaban en esta ceremonia, de una forma rígida, todo ello anotado y registrado en los *quipus*. Así por ejemplo, los que llevaban las voces al *Antisuyo* eran de los *ayllus* de: *cuscupanaca*, *Aucaylli*, *Tarpuntai* y *Sano* (Molina, Cristóbal de; 1989:74-83). Al amanecer, cuando el Sol regresaba del inframundo, toda la comunidad iba a las fuentes y ríos a lavarse, para que saliesen las enfermedades de ellos, a través de la purificación de las aguas. Tras esta purificación realizaban un juego con unas bolas de paja, que encendían y se tiraban los unos a los otros. A estas bolas las llamaban *mauro pancunco* y se comprendía una purificación, al igual que la del agua. Al regresar cada individuo a su casa untaban en sus rostros y en los lugares donde tenían la comida y las ropas, unos bollos que hacían las mujeres que trabajaban en los templos con harina de maíz y sangre

ejemplo, era una festividad desarrollada en el mes de agosto que entre otras muchas cosas, se encargaba de echar, expulsar, estos humores de la ciudad. Esta idea se complementa con las explicaciones de los capítulos anteriores sobre la división temporal *hanan-hurin*. Así, podríamos afirmar que la enfermedad, los agentes anímicos que la provocan, y las manifestaciones de ésta, se relacionan con el *hurin pacha*. Y con un espacio tiempo determinado.

En los textos coloniales hemos hallado que las enfermedades se comprendían como enviadas por entidades sobrenaturales, cuya etiología se percibía allegada a un espíritu. En general las desgracias, entre ellas la enfermedad, se concebían como "... *causa de sus pecados*"; bajo el tapiz cultural de la doctrina católica (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.45.r. Mss.2450, B.N.M). Sin entrar en las grandes diferencias que existieron entre la percepción andina y la percepción católica, sobre la enfermedad, sólo detallaremos que durante la colonia, en las confesiones, los párrocos de indios se lamentaban porque los indígenas se confesaban de aspectos que la iglesia católica no reconocía como actos pecaminosos. Esta percepción demuestra el gran abismo que existía, en cuanto a las normas morales, entre la iglesia y la cosmovisión andina³²⁷.

Los principales males que alteraban el equilibrio, sin contar con aquellos que probablemente no se redactaron porque los evangelizadores no los comprendieron son: la falta del ladrón, sustraer algo que es de otra persona, los hechiceros que mataban, los mandatos contra el inca, dentro de la cosmovisión imperial y no cuidar del Sol o de las *huacas*³²⁸.

de los sacrificios hechos en las ceremonias. Los llamaban *sanco* o *yawarsanco*. Con estos panecillos ensangrentados se quería expulsar a las enfermedades de las casas y entorno rutinario. Además, este bollo también lo repartían entre los vecinos y familiares. Los curas doctrineros vieron en dicha ceremonia una imitación hecha por el Maligno hacia la eucaristía cristiana, por lo que el extirpador José de Acosta escribió lo siguiente: "¿...que otra explicación tiene que en la ciudad de Cuzco,...haya intentado servirse de una cierta sombra y simulacro de nuestra eucaristía? Por que la masa del sacrificio rociada con sangre de no sé qué animal cada cual recibía y comía unos bollos festivos, con los que testimoniaba guardar en su corazón fidelidad y unión con el príncipe Inga" (Acosta, José de; 1984:427).

³²⁷ José de Acosta escribió que los doctrineros, en este punto, comentaban que los neófitos no sentían la fe, que el acto de confesión no lo entendían. Porque confesaban cosas que no eran importantes, o que no tenían importancia para los doctrineros, mientras los pecados importantes no los decían "...pretextan en los indios rudeza e ignorancia, para quitarse de encima la..." (Acosta, José de; 1984:413).

La enfermedad se percibía, entre otros motivos, como la consecuencia de la pérdida, u olvido, en las relaciones de reciprocidad existentes entre el individuo y su entorno. La causa era el descuido; el incumplimiento de la interrelación del hombre y el resto de lo creado. Debemos recordar que en la historia cósmica el hombre se percibía parido por el vientre de la *Pachamama*; de esta manera su madre era la Naturaleza, como tal debían cuidarla, y ésta, a su vez, les protegía. Por ejemplo, Hernando de Santillán observó que: “...Cuando caían malos, en aquel lugar [la sierra], decían que la tierra estaba enojada y derramaban chicha y quemaban ropa para aplacarla...” (De Santillán, Hernando de; 1968:27). Si se olvidaba la relación que se poseía con la Madre Naturaleza se creaba una desmejora que afecta no solo al individuo sino también a la comunidad, a la esencia de lo circundante. Esta relación de reciprocidad se mantiene hasta nuestros días, al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicaba lo siguiente: “...todo está relacionado, hay una reciprocidad todos, tenemos los granizos, los fenómenos, aquí [arriba] los protectores cuando nuestra gente no se acuerda de todo esto pueden enviarnos este mal, pueden pedir. La gente tiene sus compromisos, sus tratos, sus fechas indicadas por años, hacen pasar tres años y empieza a pasar y empieza a molestar” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Los chamanes utilizaban confesiones grupales para hallar los males que podían tener las comunidades. Fray Martín de Murúa observó que la enfermedad era percibida por los nativos como un desequilibrio provocado en el seno de la comunidad por la falta de alguno de sus miembros. En sus escritos se halla lo siguiente:

“... cuando se confesaban algún pecado y los confesores lo averiguaban, y por suertes, mirando la asadura de algún animal, si les encubren algún pecado y al que entendía no había dicho la verdad y callaba algo, lo castigaban con darle en las espaldas cantidad de golpes con una piedra, hasta que lo declaraba todo y entonces le daban penitencia y hacían sacrificios por sus pecados” (Murúa, Fray Martín de; 2001:400).

³²⁸ El Sol y las *huacas* estaban íntimamente relacionadas con los *ceques*, con el cómputo temporal, y con las aguas. No cuidar de estas manifestaciones temporales del cosmos, que garantizaban el equilibrio en el plano terrestre de la comunidad, era alterar el movimiento de los astros y provocar un cataclismo que podía terminar con un cambio de espacio-tiempo.

Por ejemplo, en los escritos de Huamán Poma de Ayala las enfermedades más temidas están relacionadas con potencias materializadas de la naturaleza y provocadas por agentes ubicados en el *hurin pacha*. Algunas de éstas fueron, según Huamán Poma de Ayala:

- *pucyo oncu*y, enfermedad del manantial.
- *pacha panta*, enfermedad del horizonte.
- *chirapa uncu*y, de la lluvia con sol.
- *pacha maca*, enfermedad del abrazo de tierra.
- *ayapacha oncoycona*, enfermedad provocada por los cadáveres o los ancestros.
- *uaca macasca*, herido por una *huaca*.
- *puyop tapyascan*: maldecido por un manantial.
- *sara papa acoya ormachiscan oncu*ycona, por el maíz o papal malditos (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 244, 245 y 272).

Se opinaba que la enfermedad invadía el aire, al respecto Huamán Poma de Ayala escribió lo siguiente: "...no se bañaba en menguante ni creciente porque decía que en tal día y ora andava muy lista las enfermedades y peligros del cuerpo y muerte; que los ayres, elementos andan sueltos de sus naturalezas y anda encontrado con el cuerpo" (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987: 336). Pero no sólo andaba por el aire, sino, como explicaremos, la enfermedad se atribuye a un determinado espacio-tiempo; entre otras muchas cosas.

Se manifiesta, en los textos, que el hombre andino adquiriría un compromiso de reciprocidad con su entorno, la salud, el equilibrio, se percibían como la falta de algún miembro de la comunidad, no el pecado, sino la falta de reciprocidad, el olvido de su cumplimiento dentro de la comunidad, dentro del cosmos andino. Si se olvidaba la reciprocidad se introducía la enfermedad: las malas cosechas, plagas, mala salud, etc. La *Pachamama* se enojaba.

El mediador entre los diferentes planos del universo, el hombre médico, diagnosticaba el mal y preparaba la ofrenda que era demandada por un agente dañino. Una muestra clara del pensamiento andino, sobre la reciprocidad y la

enfermedad, fue el movimiento colonial del *Taqui Onkoy*;³²⁹ llamado la “enfermedad del baile”. Las poblaciones indígenas entendieron que la enfermedad y la desgracia les sacudían porque habían abandonado y olvidado a sus deidades rompiéndose, de esta manera, la unión recíproca que unía al individuo, tanto con la comunidad como con su entorno.

³²⁹Hemos elegido el testimonio de Cristóbal Ximénez, que explicó a las autoridades coloniales en qué consistía la sublevación político-religiosa: “Trayéndolos al conocimiento de nuestro Señor y en la dicha visita el dicho canónigo Cristoual de Albornoz hallo una neuaseta que estaua sembrado por toda la tierra entre los yndios y naturales della que llamavan taquiongo y el fundamento dela [sic] fue auer creido los yndios en general que todas las guacas del rino quantas habían quemados los cristianos e destruido auian rresuzitado y estauan rrepartidas en dos partes las unas con la guaca Pachacama y las otras con la huaca Titicaca que eran las dos principales e questas se avian juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor el qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas lees ordenauan enfermedades para matallos a todas las quales estauan henojadas con los yndios que se avian buelto cristianos e que si querían los yndios que no viniesen enfermedades ni muertes si no toda la salud y aumento de bienes que rrenegasen del cristianismo que avian rreszibido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se bistiesen cosas de casta creyendo que Dios hera poderoso para auer hecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crian pero que las guacas avain sido poderosas para auer fecho esta tierra y a los yndios sujeto esta rreino avian sido porque entonces Dios avia vencido las guacas pero agora a todas rresucitado para dalle batalla e vencelle e que las dichas guacas ya no se encorporauan en piedras ni en arboles ni en fuentes como en tiempo del Ynga sino que se metian en los cuerpos de los yndios e los hazina hablar e de allí tomaron a temblar diziendo que tenían las guacas en el cuerpo e a muchos de ellos tomauan y pintauan los rrostros con color colorada y los ponian en unos cercados e allí yuan los yndios a los adorar por tal guaca e ydolos que dezia que se le avian metido en el cuerpo y les sacrificauan carneros rropa plata maiz e otras muchas cosas los quales perdicauan grandes abominaciones contra Dios Nuestro Señor e contra nuestra rreligion cristiana que por su prolidad no se escriven aquí lo que este testigo vio ser y pasar así loqual el dicho.” “... cantidad demás de ocho myll naturales y los demás naturales por donde los dichos andauan y pre- dicauan les creian y guardauan lo que ellos dezian...” (en Millones, Luis; 1989:15-17.).

IV.5.1. *Enfermedad relacionada con la extracción de las entidades anímicas.*

Como hemos indicado, la etiología de la enfermedad se distinguió en diferentes orígenes. En este primer apartado analizaremos la información que existe sobre la causa de la enfermedad ocasionada por la extracción o robo, de la entidad anímica.

El investigador G. Taylor advierte que los tres términos proporcionados por Santo Tomás, *camac*, *songo* y *souffe*, para designar el alma, se encuentran, también, en la definición colonial de hechicero. En el Vocabulario Anónimo de 1586 traduce *zamaycuni* como “infundir el alma darle vigor o insuflar” y *zamascaruna* como “hechicero” sinónimo de *camascaruna*, “hechicero, aquel que participa de la existencia de la fuente de la vitalidad” (Taylor, Gerald; 1987: 14). Se sugiere que en el periodo prehispánico el chamán, posiblemente, fue el encargado de restablecer las coordenadas anímicas del individuo enfermo. Fue un oficio que restablecía las fuerzas anímicas cuyo pilar de sustentación se apoyaba en una larga experiencia práctica heredada de sus antepasados u observada en el transcurrir de los años, pues el buen oficiante se entendía como una persona de edad avanzada.

En los diccionarios de Lara, Holguín, Lira y *Anónimo*, el vocablo *supa* se traduce como sombra, enfermedad, muerte, poseído o loco (Taylor, Gerald;1987:68). En el vocabulario de Fray Domingo de Santo Tomás se localiza el término infierno como el lugar de los dañados, llamado *çupaypa guacin* (Santo Tomás, Fray Domingo; 1951:104). La muerte fue descrita como *guñuy*, *guañu* o *guañucu*; *guañunaya*: descorazonarse, *guañutucu*: desmayarse; *guañunayachi*: amortiguar; *guañutucu*: muerte o finamiento. Las enfermedades del alma, *ayipiyé noi*: “desmayo producto de la pérdida del *ayipiye*, susto o pérdida del alma”; *ayipiyé yui*: “persona enferma, débil que manifiesta conductas antisociales, porque se comporta como un salvaje, un loco, fuera de sí” (Rinaldi, Claudio; 2004: 308). Los datos que hemos analizado apuntan a concebir la enfermedad ocasionada por la extracción de un agente anímico, que moviliza la vida del individuo. De esta manera se entendía que los seres podían perder su *camac* o fuerza vital. Y el vocablo *Jani* se refiere a la pérdida temporal de la esencia vital, del *camac* (Pardal, Ramón; 1998: 36-37).

La consecuencia de esta ausencia es la pérdida del sueño, el desmayo, la locura, etc. En definitiva conductas no equilibradas.

En nuestros días la carencia de *camac* provoca reacciones similares a las recopiladas por los cronistas. Por ejemplo, el médico tradicional Julián Uñoja Araca nos comentó, sobre la pérdida del *camac*; lo siguiente: "...la almita de la cabeza ayuda, por debilidad [si la pierdes] te desmayas..." (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquypaya, Bolivia, 2006). En este testimonio se pueden deducir dos cosas importantes. La primera de ellas es la ubicación del alma: en la cabeza. La segunda es la afirmación de que su pérdida provoca el desmayo.

El individuo que no posee alma deja de tener sombra, pues la sombra se entiende como el símbolo material del alma. Abandonada, ésta pertenece al mundo de las tinieblas y no puede ya manifestarse bajo el sol. Si el individuo deja de tener sombra, su nuevo estado reclama una nueva ubicación en el cosmos andino. Pertenería, como hemos indicado en el capítulo sobre el inframundo andino, a *Supayhuasi*, Casa de las Sombras o Mundo de los muertos (Arriaga, Pablo José; 1968: 220).

De esta manera la curación requiere la reubicación en el cuerpo del *camac*; y la sombra se presenta como el objeto material del hechizo. Hemos elegido una cita, de un texto recopilado por el investigador Pierre P. Duviols, en la que un hombre médico intenta restituir el cuerpo del enfermo con el alma y la sombra: "...criador deste que ha salido volved a el allí descansad y sentaos", "vuelve aquí a mi *camac* a mi *supa*, salid de mi cuerpo" (Taylor, Gerald; 1987: 9).

Se podría concebir la idea de que la vida en general estaba cargada de peligros, de espíritus terrestres deseosos de robar el ánimo a las personas. Por ejemplo, las cabezas voladoras; que hemos analizado en el apartado del inframundo; tienen como objetivo adherirse a la cabeza para robar la fuerza vital, el *camac*. Por esta causa uno de los síntomas característicos del espanto; tanto en los textos coloniales como en la actualidad; es la locura, la pérdida del apetito, la vigilia, etc. que son manifestaciones de la pérdida de la energía que rige el equilibrio en el microcosmos humano.

Iván Ramírez, informante de siete años de Potosí, nos contó que en el pueblo de su abuela, llamado Chaqui, la noche se teme porque salen las cabezas voladoras a chuparte, que no se las debe mirar a los ojos, porque su

abuela le dijo que le saldría sangre por la nariz (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Este agente anímico, el *camac*, podía ser introducido en un ser vivo que no fuese su poseedor, para incrementar su fuerza; como hemos apuntado al analizar el *camac* y la fuerza vital ubicada en la cabeza. Las narraciones sobre las cabezas voladoras son uno de los espantos que han perdurado, a través de los océanos del tiempo, hasta nuestros días. La cabeza que se adhiere al cuello para chupar la vida, es temida en las comunidades desde los tiempos prehispánicos (González Holguín, Fray Diego; 2007: 385).

Los múltiples peligros que aparecen en la vida son generalizados como sustos, espantos. Si nos dan un susto, un acto que provoque un gran sobresalto, una de las entidades anímicas; todos nuestros informantes coinciden en afirmar que es la que se sitúa en la cabeza; sale del individuo (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). El soplo, al contrario es una entidad que no se pierde con el susto, al igual que el *sonco*, pero que se desprende con la muerte, posiblemente fue el aliento expiatorio (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Al salir del individuo, el ánimo, produce un desajuste, en el funcionamiento de la “maquinaria humana” y se desencadenan una serie de peligros para la persona afectada. Los síntomas son anormalidad en la conducta del individuo, como aparecen en los diccionarios coloniales, desmayarse, descorazonarse, locura, estados de ansiedad, depresión, fuertes dolores de cabeza y demás síntomas que el médico tradicional estudia para poder diagnosticar la enfermedad y poder realizar los rituales necesarios que la curación precise (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). En ese momento, el diagnóstico es decisivo, pues, el médico debe saber cual es la enfermedad, de dónde procede; para proporcionar aquellas ofrendas que los lugares precisen. El conocimiento del entorno y del cosmos en general, fue una de las cualidades que poseían estos médicos de la comunidad para sus rituales (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

La composición de la base primitiva del cosmos es la mezclanza del fluido frío y del fluido cálido, estas dos formas sustanciales proceden de las potencias sagradas que rigen el cosmos. Aquéllas ubicadas en el *hanan pacha*, relacionadas con el calor, y las potencias que se ubican en el mundo interno, en el *hurin pacha* o región oscura, relacionadas con el frío. El cronista Bernabé Cobo escribió que las estrellas eran tenidas como “modelos” de los seres de la

tierra: "... la adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había un Criador señalado...de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas" (Cobo, Bernabé; 1956:159).

Se entiende que los espíritus o fuerzas albergadas en el *hanan pacha* se encargan de custodiar por la salud y el bienestar de las comunidades, siempre en un compromiso de reciprocidad mutua. Alberto Camaqui, médico tradicional, nos explicó la misma percepción que durante la colonia había percibido el cronista Bernabé Cobo. La explicación dice lo siguiente:

"El cielo es el Hanan pacha, están todos los espíritus protectores de la naturaleza, la naturaleza es donde nos encontramos, están nuestras casitas, tenemos nuestros animalitos, tenemos los ríos, los lagos, tenemos toda clase de plantas.[arriba] Esta el sol, la luna, las estrellas. [Abajo]Aquí está lo que decimos tío, o el super o el zafra, el supay, es toda una oscuridad, no la vemos es donde se aposentan los espíritus malos, arriba están, se aposentan, los espíritus buenos. Los dioses son la luna y el sol y las estrellas...Tata Santiago está arriba, Tata San Juan es un santo protector, a parte de los dioses andinos, estos santos, que son los protectores del hombre, estos son los enemigos del hombre[supays], otros protegen controlan [los de arriba]...Salen de abajo[supays], los espíritus malos, el Tata Santiago nos controla, el Tata Santiago el manda a través del rayo, a través de pelea los está introduciendo a que se escape el supay para adentro, ...el hombre tiene que recordarse a los tres tatas en constante conflicto..." (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Estas dos formas, *hanan-hurin*, entendidas en la composición de las cosas como dos fluidos cuyo equilibrio depende del espacio y del tiempo, están en constante lucha. La vida se concebía rodeada de constantes amenazas, los *supays* se podían convertir en cualquier cosa, en perro, gallo, etc. E intentar robar el ánimo de la persona; por lo tanto, provocar la enfermedad.

La composición anímica del cosmos, las potencias sagradas se albergaban en la topografía de la naturaleza, en los *apus* y se advertían, básicamen, como benéficas. Mientras que las fuerzas de abajo, las potencias

que albergaba la tierra, o la región de la oscuridad, eran percibidas básicamente perjudiciales. Estas fuerzas, fluidos y entidades anímicas que pueblan el cosmos regían la vida del hombre andino. De las fuerzas anímicas de la Naturaleza los chamanes tomaban sus espíritus auxiliares. Unos se ayudaban por los *apus*, otros por el espíritu del jaguar, del águila, etc. Pero, siempre para los rituales se elegía un espacio-tiempo concreto del medio. Así, el ánimo de determinados lugares de la naturaleza podía ser más fuerte en una región, en un lugar concreto de la topografía, que en otro. En estas regiones se podía perder el ánimo por multitud de causas. En la actualidad se declara que el alma se pierde, hay que llamarla, ir en busca de ella en los campos, en la montaña, pues hay lugares muy fuertes que te agarran³³⁰ y no quieren soltar el alma (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Si el robo sucede se debe entregar algo, es un cambio. Entre las personas más frágiles para tal enfermedad se hallan los niños, y las embarazadas, como vimos. En la actualidad las mujeres de Tuysuri, cuando enferma un niño, conciben su curación visitando el lugar donde se dio el susto, normalmente es un lugar situado en el campo, y llamar el alma del niño con una campanita y su chulo, que es la casa, el habitáculo que cuida y protege el *camac* de la criatura (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquypaya, Potosí, Bolivia, 2006)

El conocimiento de la naturaleza era el conocimiento del cosmos y del hombre en cuestión. Las potencias que regían en el interior del individuo, regían, al igual, el universo, por lo tanto las constantes amenazas del hombre eran las constantes amenazas de la Naturaleza. La enfermedad de la cosecha, por ejemplo, era una enfermedad que afectaba a la tierra y al hombre que la cuida. Conocer las regiones topográficas tanto del hombre como de la naturaleza permitía al oficiante conocer las propiedades o las sustancias que regían las diferentes ubicaciones. No es lo mismo una enfermedad ocasionada por un espanto, ocasionado junto a un río o una cueva, pues su origen se debe a las fuerzas albergadas en el mundo oscuro; que una enfermedad ocasionada por un susto del rayo, pues esta fuerza emana de arriba. Si bien, opinamos que

³³⁰ Hemos observado que desde la colonia hasta nuestros días la enfermedad, los espantos, se relacionan con la palabra agarrar o atrapar. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala para hablar de un espanto escribió lo siguiente: "*hapi nuno: espíritu que te agarrar*" (Poma de Ayala, Felipe Huamán; 1987:48). Podríamos decir que algunos espantos son raptos de la entidad anímica.

la topografía anímica se presenta como uno de los conocimientos básicos del chamán, pues narra la esencia de la región y por lo tanto, aporta la información necesaria para realizar el cambio que demanda la cura. Esta topografía no es la que aparece físicamente, sino que es un conocimiento intrínseco de las entidades anímicas que respaldan la vida. Consecuentemente, su ubicación no es la que precisa los sentidos, sino la que precisa, en muchos casos, el conocimiento transmitido por los antecesores, que podríamos llamar topografía anímica. Este conocimiento dota a las regiones corporales de poder, pero no de una ubicación topográfica exacta, así, por ejemplo los órganos del cuerpo no se ubican en las zonas dónde naturalmente se hallan, sino donde realizan su función anímica. Para comprender mejor esta percepción, de la segmentación humana en la medicina, hemos elegido las ilustraciones que nos ha facilitado la encargada del taller de médicos tradicionales que la COPI realiza en Potosí, Inés Agnese³³¹. En las ilustraciones se puede observar la ubicación de los órganos, en los lugares de la topografía anímica (Figura 34). El cuerpo se dividía en tres planos: arriba, centro, y abajo, al igual que el resto de lo creado. El corazón, por ejemplo, se ubica en el centro del cuerpo y el bebé en la zona baja de la mujer, en el inframundo de la región corporal, así, el bebé es un ser acuoso e inframundano, ubicado en la zona oscura del cuerpo. En la región *hanan* del humano se ubica la entidad anímica *camac*, que es el ánimo que vela por el bienestar del individuo, sin esta entidad anímica el hombre, enloquece y va enfermando hasta morir. En el centro está el *sonco*, el corazón, órgano central que rige la circulación y bien estar de los demás órganos, su ausencia provoca desequilibrio, pero no anímico, sino corporal. Por otro lado, se encuentra la zona baja, la zona *hurin*, donde se ubica, el feto, la semilla, al igual que en la *Pachamama* y los humores u olores de las regiones oscuras, además de los órganos inframundanos.

Los médicos tradicionales saben que si esta esencia o agente anímico, *camac*, se separa del cuerpo, los seres inframundanos, deseosos de energía, se lo intentarán robar mediante el susto; en los puntos de comunicación entre el *kay pacha* y el *hurin pacha*, por éstos nexos comunicativos, cuevas, encrucijadas, manantiales, lagos, intentarán robar la fuerza. Sobre el peligro

³³¹ Mi agradecimiento más sincero a Inés Agnese por su colaboración.

que existe para una persona que ha sido asustada o le han robado una de sus tres entidades anímicas, Alberto Camaqui nos comunicó lo siguiente:

“...cuando se ocasiona o provoca el susto uno de nuestros espíritus se queda en el lugar donde se ha producido el susto. Como se tenía tres almas la persona funciona con dos almas, se pone la persona muy anormal, siente depresión, dolor de cabeza, decaimiento hasta que se ha curado del alma, esto lo tiene que curar un curandero siempre. Tiene que hacer el cambio con las mesas preparadas, el lugar donde se ha asustado se le entrega la ofrenda y se lo llama al ánimo y retorna nuevamente a la persona.

P: ¿Y si no quiere retornar?

R: Si, siempre retorna porque es como un cambio. Es una reciprocidad, el lugar donde estaba afectando se queda conforme, la mesa da algo a cambio....Entra en desequilibrio, (el hombre) entra el cambio, se ponen de acuerdo, la curación espiritual.

P: ¿Se puede perder el alma del corazón?

R: No, es el de la cabeza. Está relacionado con todas las energías que tenemos por eso la persona se debilita, decae, tiene sueño, solamente va funcionando el alma del corazón y tiene el aliento, tiene los dos y hay uno anda mal, viene la depresión, cualquier enfermedad” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

En la mayoría de los casos el robo o susto podría haber sido provocado por un agente de la Naturaleza y al igual, su curación se basaba en un cambio con ésta.

IV.5.2. *Enfermedad provocada por agentes externos.*

Si bien el susto y pérdida del alma es una enfermedad derivada de un agente externo, podríamos decir que en muchos casos no es intencionada. En este apartado analizaremos el concepto de agresión hacia un individuo, o la ingesta de venenos, etc. La enfermedad intencionada.

El investigador Ramón Pardal concibe dos tipos de enfermedades. Las enfermedades tangibles, como las heridas y las enfermedades intangibles, como los padecimientos internos (Pardal, Ramón; 1998: 48). El dolor causado por el padecimiento tenía como origen la introducción de un alma que quería vengarse por alguna razón. Por ejemplo, Ramón Pardal explica que el cazador enfermo entendía que su dolor procedía de la venganza del alma del animal capturado, que se había introducido en su cuerpo (Pardal, Ramón; 1998:36).

El aire era factor determinante de muchas de estas dolencias, en concreto el mal aire o hedor, como se mostró en el capítulo sobre el inframundo, se consideraba como factor de enfermedad. Todo lo contrario era sinónimo de salud. Por ejemplo, en el diccionario de Fray Diego González de Holguín hallamos el siguiente vocablo: *Huacca huacca soncolla*, traducido como “el bien acondicionado no ayrao” (González Holguín, Fray Diego; 2007:126). El hedor es habitante del inframundo, los huesos de difuntos, el pus, la bilis, las heridas, la suciedad, el aire de feto, etc. Todas estas afecciones son producto de las fuerzas inframundanas. El hígado, región inferior del cosmos humano, por ejemplo, emanaba mal olor relacionado con una fuerza sobrenatural. Si hemos percibido que en el *camac* se albergan una serie de cualidades, en el hígado, se ubican pasiones relacionadas con los ámbitos intraterrenos, es decir, el vigor, las pasiones y los sentimientos carnales.

Las personas con capacidad de emitir emanaciones son las embarazadas, las menstruales, los hechiceros, los espantos, pero sobre todo los cadáveres. Algunas de las enfermedades relacionadas con los vientos malos son *Husca huari*, eczema o *aya huaira*, epilepsia (Pardal, Ramón; 1998: 36-37). Los síntomas son flujos de vientre, sensación de frío y excesiva saliva.

Algunos de los datos analizados exponen que durante la colonia, y en nuestros días, otro factor de enfermedad fue la fecundación de los espíritus terrestres; en cierta medida también es un agente extraño que provoca un

desequilibrio. Tanto las mujeres como los hombres pueden ser fecundadas por los seres inframundanos y engendrar sapos, culebras, piedras rayo, etc. (Cobo, Bernabé; 1956:229; Murúa, Fray Martín de; 2001:443; 412). De igual forma, por ejemplo, pueden ser engendradas por el arco iris, que también posee poderes perjudiciales, y alcanzar un embarazo de líquido multicolor.

Los hechizos maléficos causaban por igual, la enfermedad. Los envenenamientos con polvos de difunto, como vimos en el caso de una mujer que había ofrecido *chicha* envenenada, "...dándole en aquella chicha muelas delos infieles hechas polvos..."³³², a partir de entonces habían muerto las vacas de la estancia, como locas por los cerros (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV,I, 8, F.14.).

Extraer la sangre fue una causa que provocaba la muerte, en la mayoría de los casos. La sangre y la grasa fueron fluidos comprendidos con una sustancia de gran valor, es decir, en cierta medida son agentes anímicos; o vehículos de los agentes anímicos. Por ejemplo, en el texto de *Huarocharí*, el hombre es creado con sangre que procedía del interior del Universo Lejano (Ávila, Francisco de; 1975: 106). La sangre es símbolo de vida, así, la sangre de la mujer es concebida, entre otras muchas cosas, como símbolo de vida. Al igual, las mujeres tienen capacidad de generar vida porque producen sangre, que a la vez es un líquido que se debe expulsar, pues sino contaminaría a la mujer, posee, por lo tanto una fuerza innata. Plácida Quiroz, partera tradicional, zona de Tinguipaya, nos explicó que la menstruación era mala, "...hay que sacarla, sube a la cabeza y enloquece..." (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Las mujeres, explica:

"...son mujeres porque tienen sangre y puede ser madre. Con la primera sangre puede ser madre. Sacar sangre es muy importante. Riegan con sangre la madre tierra y da buena producción. La sangre es semilla, la luna controla la menstruación, la luna forma el calendario. Con

³³²Las enfermedades están relacionadas con la pérdida del alma, con un susto, un trauma, que produce que la energía que anima el cuerpo se separe de éste y provoque la muerte del enfermo. Los lugares sagrados, lugares relacionados con las potencias de los antepasados, se perciben como lugares con una gran fuerza que puede provocar esta separación. Además, el mal olor, el difunto en sí posee agentes que contaminan y provocan la muerte. De esta manera los huesos de muerto fueron utilizados para provocar la enfermedad.

mi sangre me embruja, me puede maldecir, sacar la vida” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

De igual forma, la grasa es concebida como un fluido de gran valor, es más, desde periodos muy tempranos los mitos sobre los chupa grasas, el *pistaco*, los *lliquichiris* son variados. De igual forma que la sangre, la grasa se percibe como una sustancia vital, como una entidad que no se puede cambiar, no se puede perder ni se puede sobrevivir sin ella, por lo tanto, se percibía cargada de poder. En las ilustraciones de Huamán Poma de Ayala se puede observar, entre las técnicas utilizadas por los hechiceros, como la sustracción de sangre o de fluido vital, fue una de las prácticas más utilizadas por los curanderos, tanto para sanar como para enfermar (Figura 31). En nuestros días, entre las comunidades andinas de la sierra, la muerte, cuya patología es achacada a la sustracción de sangre, es reconocida porque el muerto posee unas marcas, unos puntitos, por donde se le sustrajo el fluido. Sobre el tema la maestra del colegio de Tuysuri, Patricia Fuertes, nos explicaba que:

“... una persona está bien y al día siguiente empieza enfermar, está totalmente pálida y cuando le revisan apenas hay nada, un puntito, una costrita y cuando ven ese puntito dicen lliquichiri, dicen que le han sacado toda su grasa, toda su sangre y le hacen preparar. Hay un señor que le ayuda y un vaso que vale cien bolivianos y cuando así no se hacen cuidar, entonces mueren. Esa gente cuando esta lliquichara se vuelve flaco y se muere...” (Trabajo de campo, Tuysuri, Tinquypaya, Potosí, Bolivia, septiembre, 2006).

El investigador Ramón Pardal ha distinguido varias formas de provocar la enfermedad o el mal. Una de ellas es mediante la magia simpática, que consiste en enfermar a la persona por medio de alguna de sus pertenencias, el mal se trasmite a esa persona, a su ánima. Y la magia analógica consiste en que enferme un individuo a través de una representación de la persona, como un muñeco.

“...por emulación o envidia o particulares resentimientos suministran una confección diabólica que se denomina ccara y que produce en los individuos que ingieren el producto los efectos más abominables... pacto explícito con el demonio... es: toman un sapo lo encierran en una olla nueva de barro allí le dan por alimento maíz amarillo o negro el estiércol de este lo mezclan en la comida o en la bebida... salen unas manchas deformes por lo regular en la cara y cuando se introduce el veneno quita instantáneamente la vida.” (Citado en Cañedo-Arguelles, Teresa, “La

organización del poder indígena en el Colesuyu (S.XVII), Revista Complutense de Historia de América, pág. 38; Archivo Arzobispal de Arequipa. Carta de Joseph de los Santos Málaga al Obispo de Arequipa, 2 de septiembre de 1815).

Como se puede observar, la sustracción de sangre fue muy temida y es muy temida. Se cree que el individuo es atacado por un espíritu intrarreno que le ha sustraído fluido vital, valorado como un agente anímico. Un ejemplo muy claro es el caso de la india que alimentaba al sapo con su propia sangre (Archivo Arzobispal de Cuzco, 1176. LXXV,I, 8, F.14.). Como se explicó en párrafos anteriores, se realizaban pequeños muñecos con grasa animal que eran la representación de los sacrificios que se debían realizar a las potencias divinas; y podían provocar la enfermedad en el individuo.

IV.5.3. Enfermedad provocada por el desequilibrio de los fluidos frío/cálido

El espanto era la pérdida de la sombra, la fuga del calor en forma de aire (Carreón, Flores; 2001:199). Podríamos interpretar que el desequilibrio del estado anímico involucraba a su vez, un desequilibrio en los fluidos corporales; pues se había producido un desajuste. Así, cuando se enfermaba, por una parte se debía atrapar el estado anímico del enfermo y además, entender los síntomas que se manifiestan en cuanto a los grados de calor o frío, que tenía el afectado. Al respecto el médico tradicional Alberto Camaqui nos dijo: "...hay que equilibrar los dos fluidos..." (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Como hemos visto en párrafos anteriores, el hombre se compone, como mínimo, de tres entidades anímicas. La situación de éstas, su ordenación o la pérdida de unas de ellas, repercute directamente en la salud del individuo. El médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente: "... [el hombre] se compone de tres espíritus, tres almas, la enfermedad, la percepción de la enfermedad es siempre ocasionado por el frío y la calor...Una está en la cabeza, la otra en el corazón y la otra en el aliento, en la energía. Es eso, el soplo. Nos componemos de tres"... (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). La enfermedad por desequilibrio de frío-calor se cura mediante la compensación del contrario, esto quiere decir, como nos explicó Alberto Camaqui, que si poseemos una calentura, por ejemplo, no podemos utilizar para su curación una hierba caliente, sino una fría que compense el desequilibrio. Esta metodología, en la curación, ha sido denominada por el investigador Federico Aguiló "*Kuti*", que es la aplicación de los contrarios para contrarrestar el efecto de la enfermedad (Aguiló, Federico; 1982:13). En su estudio ha observado que existe mayor índice de enfermedades calientes, que enfermedades frías, éstas últimas relacionadas con la ausencia del *camac*. La ausencia de *camac*, entidad que procede de los poderes sobrenaturales albergados en el *hanan*, región del frío, se descubre porque el enfermo se enfría, entre otras muchas cosas, se desmaya, está débil. Sin una intervención del médico tradicional, el afectado moría.

Hemos comprendido que, quizás, las sustancias que componen los seres, la fría y la caliente, se combinan para formar un tipo concreto: en el nacimiento. Esas sustancias-potencias, con el paso del tiempo, van cambiando

para convertirse en un ser con características cada vez más inframundanas, con fluidos fríos. Además, este desequilibrio o equilibrio, según se mire, conlleva a su vez una metamorfosis del individuo. El hombre, por ejemplo, no puede habitar otro plano del cosmos como tal, debe cambiar para poder acceder a otras regiones. Esta característica de lo etéreo es la que dota; tras el cambio; de su condición de ser del inframundo; es una trasmutación o metamorfosis hacia el estado primigenio. De esta manera, la enfermedad que provocaba el desequilibrio de los fluidos intrínsecos aceleraba la trasmutación del individuo y en algunos casos provocaba la muerte.

IV.5. 4. *La curación.*

La enfermedad, como hemos mostrado, se concibió, además, desde un plano espiritual. Su curación, por lo tanto, tenía que ser llevada a cabo por un oficiante que tuviese contacto con los diferentes planos del cosmos andino y que supiese reubicar la topografía anímica. Que fuese capaz de viajar por los diferentes planos del cosmos para atrapar de nuevo el ánima del enfermo.

El investigador C. Rinaldi observó que una de las formas de calificar la enfermedad fue *ayipiyé yui*: “persona enferma, débil que manifiesta conductas antisociales, porque se comporta como un salvaje, un loco, fuera de sí” (Rinaldi, Claudio; 2004: 308). Muchos de los síntomas utilizados para calificar la enfermedad, como hemos mostrado, se relacionan con la locura, con el salvajismo, etc. Y con otras características que nos recuerdan a los perfiles taxonómicos que habíamos explicado en el capítulo sobre el inframundo. Por lo general, el enfermo va adoptando hábitos propios de las regiones inframundanas, adelgazamiento, locura, salvajismo, palidez, estados de locura, tendencia sexual desviada, etc. Hemos observado que la enfermedad desencadenaba un estado alterado de la conciencia que guiaba al enfermo hacia las regiones del interior de la tierra, hacia el *hurin pacha*. Además, la fisonomía del afectado, sus hábitos y demás formas del individuo se iban transformando, se acelera el proceso de envejecimiento, para convertirse en un ser próximo a la muerte; un ser inframundano. Así, antes de curar había que diagnosticar, observar los síntomas del afectado.

Para entender la enfermedad que el paciente sufre, nos explicó el médico tradicional Alberto Camaqui, hay que realizar un diagnóstico. A través de la lectura de la coca o de los naipes, el médico entenderá los síntomas que posee el paciente y sabrá la enfermedad que ha invadido el cuerpo. El mismo médico nos explica lo siguiente sobre la curación y las hierbas que se utilizan:

“Son conocimientos transmitidos, se utiliza la cantidad. La femenina siempre es un poco más delgada, existen dos, la masculina es más gruesa, más ancha. También hay hierbas cálidas y frías. No puedes dar una hierba, cuando tienes una calentura, una hierba cálida, necesitas un refrescante. Cuando son picantes se dice que es cálida. Pruebas, si es picante es caliente. Hay que equilibrar los dos fluidos. Todo médico tradicional no tiene instrumentos hace la comparación para saber el grado de calor del cuerpo, lo tocan, el pecho, la vena, reconocen, y

como son diferentes especialistas reconocen...” (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

En las ocasiones en las cuales la enfermedad derivaba de un espanto o susto, de una región determinada como es una cueva, un río, etc. el oficiante debía ir a rescatar el ánimo del enfermo, y realizar el cambio. De igual forma, los niños que son asustados, su curación se apoya en el rescate de su ánimo con una campana y el chulo, como vimos.

Fray Martín de Murúa observó que la confesión comunal estaba entre los remedios que utilizaban los hombres médico para las enfermedades. Este oficio lo realizaban tanto hombres como mujeres (Murúa, Fray Martín de; 2001:399). Las relaciones de la comunidad, el mal comportamiento, se concibió en términos de equilibrio y desequilibrio, “en la calidad moral de las relaciones de cada uno, juzgadas conforme a criterios de derechos y obligaciones recíprocos, con los hogares, los ayllus, las autoridades, las fuerzas sobrenaturales...” (Steve, Stern, J.; 1986:58). La mala salud se comprendió ocasionada por las relaciones entre el hombre y su entorno, desde una perspectiva de reciprocidad, de intercambio. Carmen Bernard, Serge Gruzinski o J. Steve Stern hallaron en este método, la confesión, un vínculo entre las élites políticas y las religiosas que supervisaban conjuntamente estas relaciones. De esta manera, la confesión fue un instrumento de control social, la reciprocidad, además, fue un medio para controlar las hostilidades internas.

Por otro lado, la vida del enfermo, la confesión, es muy importante para entender su relación con la comunidad y con el entorno que le rodea. La investigadora Ina Rosing comprende que “... la dimensión biográfica del paciente es igualmente integrada en la curación; esta representa con la destinación de platos a aquellos lugares sagrados que franquean el de su vida, con sus experiencias buenas y malas: los lugares sagrados de su región natal o de su niñez, los lugares sagrados del susto o de la pérdida del alma...” (Rosing, Ina; 1993:158).

El cronista Bernabé Cobo presenció un rito de curación que narra de la siguiente manera:

“ ...y para purificarlo, tomaban en las manos maíz negro y traíanlo refregando con él las paredes y el suelo, soplando a todas las partes mientras esto hacían, y luego quemaban el maíz en el mismo aposento,

y tomando luego más banco, hacían lo mismo...echaban al enfermo de espaldas en medio... era el enfermo arrebatado de un pesado sueño y éxtasis, y los hechiceros hacían apariencia de que lo abrían por medio del cuerpo con una navajas de piedras cristalinas, y que sacaban del vientre culebras, sapos y otras bascosidades, quemando en el fuego que allí tenían todo lo que le sacaban..."(Cobo, Bernabé; 1956:229).

En el texto se hace mención a la extracción de la enfermedad materializada ésta en seres inframundanos, como el sapo. Éstos eran la manifestación visible de un mal que no procede de este mundo, como se puede observar (Eliade, Mircea; 2003:265). Otra característica para la curación y que aparece en el texto de Bernabé Cobo, es que se percibe que tanto el chamán como el afectado formaban un microcosmos, en cuyo eje se ubicaban los dos para realizar los actos pertinentes. El chamán no sólo debía conocer los extremos y segmentación del universo, sino a demás, establecer una forma axial por la cual realizar el movimiento cósmico necesario para cada cura. Alguno de los datos analizados nos hace pensar que para curar la enfermedad se requería un lugar por el cual poder restablecer las fuerzas que componían el individuo. En las crónicas, los lugares para confesarse con los hombres médico fueron los llamados *cayan*, que es un vocablo que hace referencia al centro. Posiblemente el chamán, para realizar su viaje estático, debía convertir su entorno en un micro cosmos delimitado por los rumbos de éste y cuyo eje, motor de la dinámica de su trayecto, fuese el chamán. Para trazar ese espacio de unión, que permitiría la comunicación con otro espacio-tiempo, el chamán utilizaba diversas formas. Una de estas es la de sentarse en un banco³³³ que le proporcionase la situación o ubicación, central que desea para el trayecto. El banco fue un instrumento, un medidor a modo de pilar, que comunicaba al oficiante con otros planos del cosmos y en cuyas representaciones aparecen los animales auxiliares del oficiante.

Como venimos explicando, hallamos la posibilidad de comprender la existencia de ciertos conductos por los cuales el alma puede deslizarse por los diferentes planos del universo. En éstos las confluencias energéticas buscaban

³³³ Entre los taironas, por ejemplo, en el asiento del chamán se pueden observar las figuras del jaguar; entre los Pastos y muiscas, el mono; entre loa shuar, la boa y la tortuga (Granda Paz, Osvaldo; 1998: 128).

un punto de conexión del universo que les permitía formar “túneles-accesos” por los cuales se concebía una comunicación.

Cuando la enfermedad era diagnosticada y se veía que podría ser derivada por la invasión de un agente externo, el hombre médico debía alejar la causa del mal o combatir los síntomas (Pardal, Ramón; 1998: 150). Se utilizaban diferentes métodos para purificar, eliminar la contaminación por la cual había sido afectada la persona. Por ejemplo, en las crónicas aparece, en numerosas ocasiones, la alusión a la encrucijada, a la zona de convergencia energética, como lugares óptimos para la curación. Los oficiantes entendían que cuando se unían dos ríos, éstos, por el doble potencia que albergaban, se llevaban las enfermedades, “...pidiéndole remedio para una enfermedad que tenía la hizo ir a una junta de dos ríos y haciéndole ciertos lavatorios le dijo que allí se le perdonaban sus peccados que eran lo que le havian de dar la muerte...” (En Polia, Mario; 1994: 206). En los caminos, en las encrucijadas, se solía dejar la ropa del enfermo para que ésta se marchase a otro lugar; entendidos estos lugares como conductos de comunicación en los cuales el chamán podía trabajar. Así, el caminante no sólo tenía el peligro que podía ocasionar el hecho de viajar, sino que además, por imitar el movimiento de los astros, tenía el peligro de coger una enfermedad abandonada en el camino. Consecuentemente, el encuentro de caminos o de ríos, las encrucijadas en general, eran muy veneradas porque poseían la facultad de arrastrar aquello que se quería desposeer, por ejemplo, una enfermedad. Polo de Ondegardo observó que “...al encuentro de dos ríos hazen particular reverencia y veneración, y allí se lavan para sanar untándose primero con harina de mayz o con otras cosas...” (Ondegardo, Polo de; 1584, cap.XII, fol. 14. B.N.M).

Para curar, los oficiantes curanderos utilizaron los instrumentos que les habían sido facilitados por los espíritus auxiliares, que también intervenían en la cura. Cerca de la localidad de Niño Korin se ha investigado una tumba de la época *Tiahuanacu* y ha proporcionado datos sobre este oficio. Entre sus hallazgos, explica la investigadora Teresa Gisbert, han encontrado *huancanquis*, amuletos para el amor, *mullus* y las *illas*, para la abundancia (Gisbert, Teresa; 2006: 142-143).

Se podía curar, también, con un cuy, conejo de indias, el cual absorbía la enfermedad (García, J.Carlos; 1994:395). Al igual, como vimos, los colores,

en cierta medida, también colaboran en el proceso de la curación. Baños para recuperar el calor del *camac*, purificaciones, etc.

En general se podría concebir que el chamán fue un miembro de la comunidad que poseía un gran conocimiento del entorno. En su oficio debía distinguir las cualidades de la segmentación del universo andino y diagnosticar la enfermedad teniendo en cuenta los síntomas que poseía el afectado. Debían conocer propiedades de las plantas, de los alimentos, de las piedras, del aire, etc. Al igual, debía ser conocedor de la topografía natural y la topografía anímica; para entender cuales eran los medios profilácticos necesarios para evitar su pérdida: chulos, gorros, pelo largo (Arriaga, Pablo José; 1968. C. III: 206-207; Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

IV.5.5. Conclusiones sobre el hombre- médico.

Para concluir, resumiremos los aspectos básicos del oficio. El hombre médico es una figura que a nosotros nos interesó especialmente, pues gracias a ella encontramos una valiosa información sobre el cosmos andino, sus regiones, las características espirituales del entorno, sus influencias en el hombre, las entidades anímicas, las regiones sagradas, las cualidades de los rumbos, la percepción de equilibrio, etc. y multitud de perfiles que nos han ayudado a formar un mapa conceptual mucho más amplio, que el que poseíamos hasta el momento.

La información, para analizar un oficio como este, la hemos adquirido de las fuentes colonias y sobretodo hemos intentado indagar en los juicios que se realizaban sobre actos criminales en los que apareciesen el diablo o Satanás como ayudante del condenado. Si bien, existen algunas lagunas que no hemos sido capaces de comprender sólo con la información colonial. Así, decidimos realizar una serie de visitas a centros de salud de zonas rurales en Potosí y realizar algunas entrevistas a médicos tradicionales para ampliar los conocimientos sobre la materia.

Hemos percibido que el chamanismo, como el mito, reproduce un mundo donde las transformaciones son frecuentes. Estas trasmutaciones tienen la complejidad de evocar, a través de los animales, el poder que ellos refieren a las potencias del cosmos, que se manifiestan como auxiliares protectores del chamán, por lo que la información, opinamos, es de sumo interés. La información obtenida nos ayudó a ubicar estos animales o bien en el plano celeste o en el inframundano. Así, hemos apoyado con mayor información la taxonomía de las segmentaciones del universo.

Cuando el chamán se transforma en jaguar, por ejemplo, posiblemente evoque a los tiempos primordiales³³⁴. En este periodo existió un vínculo de comunicación entre los animales y los humanos, y poseían la facultad de adivinar las cosas, "...eran dotados de sabiduría, eran adivinos por eso sabían cuando y cómo iban a morir..." (Tradiciones orales de Huancavelica; 2005:23). Así, el "brujo" es capaz de transformarse en animal para realizar una hazaña en

³³⁴ A.A.V.V., *Los espíritus aliados, chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Quito, edit. Abya-Yala, pág.193 y siguientes.

un plano del universo, que como humano no puede realizar, es una conversión temporal. El animal ejerce como auxiliar del curandero-hechicero. Al igual, el oficiante se puede trasfigurar en fuego, en un fenómeno atmosférico, como el rayo, etc. Existen animales o espíritus auxiliares con más importancia que otros, en las crónicas destacan los jaguares, la serpiente, la lechuza, etc. Todos ellos suelen ser animales nocturnos, que pueden acceder al inframundo, y son los animales de este territorio los que poseen mayor poder para obtener información, además de poder trasladarse con gran facilidad por las vías de comunicación del cosmos andino. Por ejemplo, en los estudios que se han realizado en las telas encontradas en la Necrópolis Paracas, se aprecia una relación entre la vegetación y la figura animal o figura humana (Paul, Anne; 1993: 279) Así, se ha observado que el gato pampeano aparece en representaciones junto a determinadas plantas de cultivo; habas, ají, tubérculos; como animal guardián de los campos, de la fertilidad. Al igual que los espíritus de la lluvia, el gato es el guardián de los campos cultivados, de las chacras. De esta manera el chamán adquiriría las formas del animal, que como hemos indicado, fueron dictaminadas por el Ordenador como base taxonómica en la Creación. El chamán que poseía poderes sobre las potencias atmosféricas fue el más acreditado, al igual que la figura del jaguar. El animal y el hombre formaban un binomio anímico, una perfecta simbiosis.

El rescate del alma perdida, involucra el conocimiento de los territorios inframundanos, de sus moradores. Para poder explorar y rescatar, se requiere el conocimiento de la toponimia del inframundo, de las cualidades del cosmos, de la segmentación y por extensión del microcosmos humano, como participe de lo Ordenado.

El concepto que se tenía de enfermedad o de alteración tanto corporal como espiritual, se apoyaba básicamente en dos formas de comprenderlo; que a su vez se podían clasificar en muchas más. La división primordial de la enfermedad se podría resumir en:

a.- enfermedades provocadas por un desequilibrio de frío o calor de los fluidos que componen al hombre.

b.- robo o pérdida de alguna de las entidades anímicas que componen la integridad del ser.

De esta manera se entiende que la integridad, la totalidad del hombre, está compuesta por más de un alma. El curandero posee los conocimientos de la composición básica de la naturaleza: la base de los fluidos frío/cálido y la topografía anímica. Partiendo de estas dos premisas entendemos que el cosmos humano, a semejanza de cualquier otra forma creada, participa de la creación del cosmos, que se rige, en resumidas cuentas, de leyes análogas, para el funcionamiento y realización de la vida, que al resto de la organización natural. Al igual que el paisaje, que posee terrenos perjudiciales y terrenos benéficos, el cuerpo del paciente posee una división muy útil para el curandero. La distribución anímica del paciente, la “parte de arriba” y la “parte de abajo” interesaron al médico para deducir la topografía espiritual donde se halla “el mal”.

De igual modo que las creencias se simplificaron con las formas de adoctrinamiento católicas, integrando las potencias sagradas de los andes hacia un monoteísmo de corte clasista, entendemos que la enfermedad se resumió de forma similar. Así, la íntima unión del curandero con la comunidad, con su entorno y con los antepasados; espíritus auxiliares que le comunicaban las bases de su oficio; se entendió como manifestación de las múltiples formas que poseía el demonio para realizar sus empresas en la tierra. Esta idea se ha escrito en los textos coloniales que manifiestan una especial atención hacia la figura del hechicero.

Hemos comprendido, a través de las fuentes coloniales, que la vida, el camino que recorría un miembro de la comunidad, fue concebido como un lugar inhóspito en el cual el peligro, los espíritus terrestres, en cualquier momento podían asustar a un individuo y hacer que el ánimo se desprendiese del cuerpo. En este sentido los párrocos de indios concibieron la idea de que las poblaciones nativas eran muy paganas, que realizaban constantemente rituales “para todo” o también los describen como individuos muy supersticiosos, pues, cada acto requería un hechicero. Así, el mundo en general se entendía con permanentes amenazas: susto, seres inframundanos, los ríos, las cuevas, la destrucción de las cosechas, parásitos, infecciones, muertes, etc. Pero, más que una mera superstición, la relación del individuo con el entorno era un vínculo que incluía una serie de pactos de reciprocidad, como hemos explicado.

Cada ser que había poblado el universo estaba relacionado, a su vez, por la cantidad de esencia masculina o femenina, caliente o fría que poseía. De esta manera el individuo estaba dotado de una composición anímica compleja, pues se relacionaba tanto con la región celeste; como con el *hurin pacha*; como con la Naturaleza circundante; el *kay pacha*, como hemos indicado. Dentro de esta complejidad de segmentaciones conceptuales, ligadas al cosmos, el individuo poseía una composición asimétrica, quizás, relacionada con el periodo de su nacimiento.

La enfermedad fue un complejo sistema que ocasionó multitud de enfrentamientos entre las autoridades coloniales y los nativos. Los oficiantes fueron perseguidos por los extirpadores de idolatría. De igual modo las prácticas profilácticas, las medidas para evitar la muerte, fueron prohibidas por la iglesia, por lo que se incrementó el índice de mortandad entre los indígenas, causada por la pérdida de entidades anímicas o por el desequilibrio anímico que supuso la conquista.

En definitiva, el chamán fue el conocedor de su comunidad y del mundo circundante, el gran viajero del universo andino.

CONCLUSIÓN.

Algunos investigadores opinarán que la cultura inca es un campo ampliamente trabajado del cual apenas se pueden obtener nuevos resultados, que amplíen el conocimiento de la cultura prehispánica. Es una realidad sabida, el hecho de que se han desarrollado numerosas investigaciones sobre las deidades incas, sobre los templos, sobre los sacrificios, etc. Pero, en pocas investigaciones se ha percibido la intención de analizar los textos con el objetivo de hallar una visión diferente a la narrada durante la Colonia. Es decir, casi todos los trabajos han suministrado ricos estudios sobre una misma base que se percibía sólida. Sin embargo, en algunas de estas investigaciones se han hallado ciertas ideas que muestran una cosmovisión algo más compleja. Estas ideas novedosas comprometían al lector a introducir una visión más rica y variada de la interpretada con anterioridad (Rosing, Ina; 1993; Bonavia, Duccio; 1992; Celestino, Olinda; Cereceda, Verónica; 1990; De la Torre, Ana; 1986; Flores Ochoa, J.A.; 1997; Itier, César; Lozada Pereira, Blithz; 2003).

Estas parcelas que apenas se intuían como información aislada, las hemos analizado teniendo en cuenta una serie de objetivos que cambian la visión de la información analizada.

Por ejemplo, no es lo mismo analizar los tres planos de la segmentación vertical del cosmos, que analizar *el origen* de estos planos, *su formación, su composición*, etc. Hemos cambiado, por decirlo así, el objetivo y la metodología del estudio, y como mostraremos, los resultados son interesantes.

La base de la tesis se centró en varios objetivos; teniendo en cuenta la metodología utilizada:

1. El estudio de las tradiciones míticas: los mitos de origen, los mitos de creación y la historia oficial inca.
2. El estudio del concepto de Tiempo; el nacimiento del sol como síntesis del nacimiento del cosmos.
3. La percepción del paisaje, el entorno, y su manifestación en la cosmovisión centro andina.

4. La geometría del universo, sus segmentaciones y las deidades que posiblemente habitaban en cada una de éstas: el *hanan pacha*, el *kay pacha* y el *hurin pacha*.
5. Hemos analizado si existían rumbos del cosmos y si estos tenían un contenido específico.
6. Hemos analizado el concepto de muerte y la geografía del inframundo andino.
7. El estudio del chamanismo pre-colonial.

Estos siete puntos, con sus consecuentes subcapítulos, además de los anexos formulados, son el cuerpo de la investigación. Los temas planteados constituyen parte de lo que conforma el núcleo duro de la cosmovisión inca, salvo parte de la historia oficial inca, que debe situarse en un nivel un poco más externo al núcleo y que sin embargo era ineludible en nuestro estudio. A partir de estos pilares construimos la base de la tesis. La investigación interdisciplinaria de las evidencias que aquella cultura arrojó (iconografía, arqueología, textiles, cerámica, etc.) y las tradiciones recogidas al inicio de la Colonia (en una amplia bibliografía, en archivos históricos, etc.) por los cronistas, constituyó una etapa necesaria para aprovechar ricamente el trabajo de campo, decantar, filtrar la información recogida y ponerla en una relación dialógica con el pasado prehispánico. Encontramos una riqueza que no es posible hallar en los textos sobre el pasado; la interacción de la evidencia etnográfica con la evidencia material y los valiosos datos sobre la sociedad precolombina, potencia fuertemente el estudio de la cosmovisión inca.

Para el trabajo de campo llevábamos un diario, una grabadora, una cámara de fotos y de video, pero éste último apenas lo utilizábamos porque observamos un rechazo bastante generalizado. Lo que se intentó fue recrear un marco no artificial, más bien una reunión abierta, que en muchas ocasiones repercutió en conversaciones “familiares” y muy satisfactorias. En general podíamos decir que el mayor obstáculo que hallamos, durante el trabajo de campo, fue realizar la pregunta de manera “correcta”. Hemos observado que nuestro patrón conceptual no es el mismo que el de las personas entrevistadas. Esta particularidad parece obvia, pero es un principio básico a tener en cuenta para la obtención de un buen resultado en el trabajo de campo. Pues, existe

una diferencia entre lo que uno cree entender, y lo que el informante quiere expresar. Esta diferencia, en muchas ocasiones, dificulta el trabajo de campo, pues uno desconoce muchos factores que determinan la entrevista. Solo cuando, después de pensar, repensar, y hablar mucho sobre un tema, se encuentra el verdadero sentido, o las “palabras correctas” de las formulaciones, se allana el camino para interpretar algunos de los conceptos que se buscan en la investigación. Frecuentemente observamos que las preguntas las planteábamos mal, sencillamente porque también entendíamos mal ciertas particularidades; como por ejemplo la relación entre el nacimiento y el periodo en el cual se nace.

Hemos estructurado nuestras conclusiones siguiendo un orden de exposición semejante al del índice de la presente tesis.

La historia cósmica: mitos de creación

La creación del mundo, en las narraciones míticas, se percibió en varias etapas. La primera es la del caos, periodo en el que predominaba el tiempo salvaje, marcado por una serie de características como la ausencia de Sol y de luz. Posteriormente, en una especie de lucha cósmica, este periodo fue vencido por una nueva potencia ubicada en el *hanan pacha*. Algunos textos usan el cinco como el número elegido para señalar diversos aspectos de la Creación; es decir, diferenciar el paso de un periodo a otro, procesos de la naturaleza, muertes, etc.

En los temas examinados, y en los extractos de los mitos que más usamos, se puede advertir que la evolución de la narración es semejante: un joven, o una pareja, aparecen frente a un periodo caduco, representado por un espíritu terrestre.

Comprender que la historia mítica se percibió dividida en periodos no sería una propuesta reveladora, pues estas etapas son conocidas. Pero, nosotros tuvimos nuestra atención en cada una de ellas y observamos que el espacio-tiempo, de cada una de estas divisiones, tiene *contenido específico*. Es decir, en cada periodo, el espacio-tiempo tiene unas cualidades intrínsecas que le diferencian de otro periodo.

Algunas de las cualidades que hemos podido mostrar son: la presencia o ausencia de luz solar, una calidad de los seres y plantas en seres acuosos o seres cálidos, una diferencia en la percepción del tiempo, entre otras cualidades (Ávila, Francisco de; 1975:38; Sarmiento de Gamboa, Pedro; 1960:208-209; Gutiérrez de Santa Clara; 1963: L.III, Cap. LVI; Poma de Ayala, H., 1987: 256-264).

Podríamos afirmar que el tiempo estaba controlado por la percepción de las formas astrales y por el movimiento y flexibilidad de la Naturaleza. Pero, en la cosmovisión andina entendimos que el concepto de tiempo reclama ciertos matices. Existe una concepción extensible y dinámica del tiempo como sustancia sagrada multiformal.

En la historia cósmica aparece el inicio de los tiempos (de la relación de la vida actual en el *kay pacha*) vinculado al nacimiento del Sol; como síntesis del nacimiento del cosmos. El tiempo se percibía como producto de la ordenación de una Potencia Superior. Por razón de su mandato, el Sol comenzó a girar, a dar movimiento y sentido al cosmos. De esta manera, el movimiento es computable, perceptible y cíclico, pues se basa en secuencias repetidas. Pero, observamos que los periodos narrados en los mitos aparecen vinculados a ciertas cualidades, y el tiempo, al igual, mostraba cierto predominio de características específicas. Es decir, observamos que podía existir la posibilidad de hallar en cada espacio-tiempo rasgos diferenciados.

En la cosmovisión es muy frecuente que exista una equiparación de lo macrocósmico con lo microcósmico, lo que ocurre a nivel de una pequeña criatura, puede ocurrir, o refleja, lo que ocurre en todo el cosmos. La alternancia de períodos de oscuridad-luz en la historia del cosmos, se equipara con los períodos de oscuridad-luz de cualquier día normal, o con una división de todo el año en dos períodos: secas y lluvia.

Hemos advertido dos periodos claramente diferenciados que invaden el espacio-tiempo de sustancia sagrada: un periodo femenino, el periodo de lluvias, y un periodo masculino, periodo de secas. Estos periodos, como mostramos, repercuten en muchas de las particularidades de la cosmovisión.

En la época pre-Colonial y Colonial el tiempo fue percibido también como espacio, pero también para la cosmovisión indígena viva, el espacio y el tiempo son aspectos inseparables.

Parece muy probable que, durante el periodo prehispánico, el vocablo “tiempo” no hubiese sido entendido por las comunidades andinas (lo mismo que por las comunidades actuales), como lo entendemos nosotros. Posiblemente la principal apreciación que se les escapó a los cronistas es que el tiempo se liga al espacio. El tiempo, por lo tanto, tiene varios factores a considerar: el tiempo es el espacio, es naturaleza, y se manifiesta como una extensión, o ramificación con características, en algunos casos, visibles.

Alguno de los datos analizados apunta a entender que las familias cuidaban el tiempo, lo alimentaban y, posiblemente, comprendían que éste era una entidad sagrada con una serie de “gustos” que se debían satisfacer. Durante el periodo denominado *purumpacha*, por ejemplo, existió una carencia de luz solar, la “vida” fue descrita como totalmente diferente al espacio-tiempo del periodo posterior. Pensamos, que posiblemente el tiempo se midió a través del medio ambiente, de los conocimientos temporales vinculados a la Naturaleza; y que abarcaba planos más allá del *kay pacha*. Es decir, que se extendía, rebasaba, las fronteras terrestres; como explicaremos.

El tiempo se liga al espacio, a su segmentación, es un concepto extensible a percepciones extraterrenas, como por ejemplo, el estado onírico. Esta apreciación nos hizo pensar que posiblemente el tiempo, al ser espacio, abarca no sólo el tiempo del *kay pacha* y su relación con la agricultura, las estaciones, la noche, etc. Sino, además, que en cada parte que conforma la geometría espacial hubiese un espacio-tiempo específico: un espacio-tiempo determinado para el *hanan pacha* y un espacio-tiempo para el *hurin pacha*. Apreciación que hemos sustentado.

Los datos analizados nos han manifestado que los días se concebían impregnados de influencias que los determinaban. Se diferenciaban, de esta manera, días “perjudiciales”, con unas determinadas cualidades y días “benefactores” con otras características; halladas y explicadas en el subcapítulo I.5, en el capítulo II, y en el subcapítulo II.4. Al igual, existía este tipo de cualidad para los meses, y sus características aparecen, sobre todo, en las informaciones sobre las festividades. A su vez, los días-meses podrían haber estado vinculados a ciertas tonalidades; entre otras muchas cosas. Por esta causa unos días eran percibidos como periodos favorables para la

curación, y otros no; teniendo en cuenta su relación con las fases de *Quilla*, y con la ausencia de luz solar.

De esta manera se entendía que había periodos específicos que implicaban una selección de rituales y de ofrendas caracterizadas por su forma, por el material, por su ubicación y por su color; entre otras cosas³³⁵.

El paisaje se percibió, en general, como un gran conjunto sagrado, pero en algunos casos las *huacas*, además, formaban marcadores naturales de unas líneas llamadas *ceques*. Hemos comprendido que, quizás, el tiempo, los ciclos, durante las etapas prehispánicas albergaban un contenido mucho más complejo, que la simple alusión a la secuencia de periodos computarizados. Posiblemente, el tiempo determinaba cambios que alteraban las cualidades del espacio, dichos cambios, en la cosmovisión andina, estaban relacionados intrínsecamente con la invasión de sustancias etéreas. Como hemos mostrado, tanto las fiestas, como los *ceques* estaban íntimamente relacionados con la percepción de que el espacio era inundado con sustancias sagradas.

Las *huacas* situadas en los *ceques* de la región del *Chinchaysuyu*, por ejemplo, respondían no sólo a delimitaciones de índole práctica, sino a contenidos que les relacionaban con las sustancias del universo *de ese rumbo*: los olores, las divinidades celestes, las cualidades de dicho rumbo. Lo mismo puede afirmarse para el resto de las regiones. (Remitimos al subcapítulo II.4. *Los rumbos del cosmos y sus posibles tonalidades*).

Para analizar la idea de cosmos centro andino quisimos examinar la información existente sobre la deidad que en los textos coloniales aparece como el Ordenador, o motor del tiempo establecido. Opinamos que tanto *Tuapaca*, *Taguapaca*, *Arnauan*, *Viracocha* o *Ticci Viracocha*, *Pariacaca*, etc. Tienen características semejantes que manifiestan un notable grado de semejanza en su identidad (Ávila, Francisco. Mss.3169:fol.122.B.N.M; Molina, Cristóbal, 1989:51). Todos ellos son personajes míticos que expresan la misma idea: ordenación de las cosas, del sol, la luna; en definitiva conllevan, según los textos, el concepto de catalogación y orden del espacio-tiempo presente. Por otro lado, difieren en cuanto al espacio geográfico en el cual se desarrolla la

³³⁵ Como pueden ser los ritos de curación, el *Inti Raymi*, los rituales fúnebres, rituales para la sequía, la *Citua*, etc.

trama, y es en este contexto en el que se aprecian pequeñas diferencias en la narración mítica.

Con sus poderes, el Dios-héroe civilizador fue trazando el mundo y las criaturas bajo unas pautas determinadas. Pero, una de las características más importantes es que forma las cinco regiones que conforman el cosmos andino; son parte de su ser, y las caracteriza bajo propiedades determinadas particulares, en cierta medida definibles.

Casi todos los mitos coinciden en informar sobre una creación en la cual una deidad se percibe como único Ser Creador, pero con diferentes aspectos que lo caracterizan. Normalmente éstos vienen presentados por los hijos de la Divinidad. Por ejemplo, hemos hablado de los tres hijos de *Atagaju*, de *Viracocha*, de *Libiac*, o de cualquiera otro de sus nombres. Hemos observado que todos y uno son un mismo ser, con caracteres diferentes. Esta idea, opinamos, parece enfatizar que si bien la creación es ordenada por una sola deidad, ésta debe combinar ciertos rasgos que se presentan desiguales, el universo es una creación compleja, heterogénea. De esta manera se concibe un universo formado por una potencia que se combina y produce ciertas formas o aspectos de lo creado. Además, estos rasgos, caracterizados por los hijos-sirvientes de la deidad, aparecen para guardar y vigilar los cinco rumbos del universo: el norte, el sur, este, oeste y centro.

En los textos hemos apreciado diferentes formas en su nacimiento. Aparece, por ejemplo, ubicado en las regiones celestes; o es una deidad que procede del norte, o bien emana de un huevo producido por el universo, se ha engendrado a si mismo u otras variantes. Hemos observado que el nexo común que tienen estas versiones es que están íntimamente relacionadas con el concepto *hanan*. Los mitos nos han mostrado que existe un predominio de deidades relacionadas con los agentes atmosféricos, en las regiones celestes. Pensamos que el origen del Ordenador es múltiple, pero alberga la idea de deidad celeste.

Ilustremos esta idea con el texto recopilado por Francisco de Ávila, *Huarochirí*. Resumiendo las partes más importantes del mito, *Pariacaca* fue el señor de los cielos, la deidad suprema, re-engendrada a través de cinco huevos, de la placenta del universo. Es identificado a su vez con los rumbos cardinales a través de sus hijos o advocaciones. Las cinco formas de

Pariacaca se presentan como entidades anexas a la divinidad misma, pero ubicadas en las direcciones del universo, guardianes de ellas. Las direcciones, a su vez, son entidades vinculadas a los poderes celestiales de la lluvia, de los fluidos ígneos (Ávila, Francisco de; 1975:24 y sig.)

Geometría del cosmos: El hanan pacha.

Expondremos las conclusiones obtenidas sobre cada uno de los niveles del cosmos separadamente; en conjunto componen lo que hemos denominado geometría del cosmos.

Hasta el momento, se entendía que el cosmos andino se dividía verticalmente en tres planos, el de arriba, el del centro y el de abajo. Se explicaba que había tres secciones, pero no se explicaba de dónde procedían o cómo eran estas secciones en detalle. Para entender detenidamente las particularidades de cada una de ellas, y poder comprender con mayor detenimiento la cosmovisión centro andina, las analizamos una por una. El primer análisis se centro en el plano celeste o *hanan pacha*.

Contrariamente a la idea de un estrato celeste simple, en los textos hemos apreciado que existe una estratificación de mayor complejidad. Por ejemplo, en el texto de *Huarochirí* hemos encontrado una alusión al *universo lejano*, dotado de una lejanía mayor, que el cielo bajo, donde posiblemente habita el Sol (Ávila, Francisco de; 1975:107).

Hemos demostrado que el plano *hanan pacha* se percibía como una entidad dividida a su vez, al menos, en dos, el *universo lejano*, origen de la humanidad y principio motor, y un cielo cercano, donde se ubican los poderes atmosféricos, las nubes, el rayo, la lluvia, etc.

En el universo lejano hemos entendido que podría habitar la deidad que genera todo lo existente, dios de la dualidad, principio femenino y masculino; germen de vida. Podría haber existido una diferencia entre el motor primero, ubicado en el *universo lejano*, y las manifestaciones atmosféricas que ubicamos en el universo cercano-visible.

Además de las informaciones que caracterizan el universo como lejano-invisible y cercano-visible hemos hallado otros textos donde se percibe una mayor subdivisión del *hanan pacha*, no sólo en dos capas (Remitimos al

capítulo sobre la geometría del cosmos). Por ejemplo, Pedro Cieza de León escribió que “...en cosas naturales alcanzaron mucho estos indios, así en el movimiento del sol como en el de la luna; y algunos indios decían había cuatro cielos grandes y todos afirman que el asiento y silla del gran Dios Hacedor del mundo es en los cielos” (Cieza de León, Pedro; 2000:96).

Hemos comprendido que, quizás, existiese la idea de que no sólo hubiese dos cielos, sino *varios cielos*. Esta conclusión no deriva de la mera diferenciación entre el cielo cercano y el lejano, sino, además, de algunas informaciones de la Colonia (Molina, C., 1989:82; Santo Tomás, Fray Diego; 1951:38; Cieza de León, Pedro; 2000:96; Poma de Ayala, H., 1987:75). Así, la cosmovisión prehispánica podría haber concebido la idea de varios cielos o estratos celestes. Un ejemplo específico sería la cita de Maluco Torres Fernández de Córdoba: “... hizo en un instante el Sol, i el Día; el cual mandó que con su veloz movimiento rodeáse i diese vuelta a todo el Mundo. Luego hizo la Luna, planetas y Estrellas, que están en el Octavo Cielo, i firmamento...”³³⁶

El *kay pacha* y sus habitantes.

En el plano terreno, o *kay pacha*, hemos observado que el hombre se percibía como una entidad que, al igual que el resto de los seres, tenía una componente no material, no táctil, no cuantitativa, de la cual dependía su vida. Hemos demostrado que existen evidencias por las cuales podemos afirmar que los seres son creados a partir de sustancia ligera y otra pesada; llamada en el texto de *Huarochirí* quinua. La creación está conformada por una reunión de dos clases de aspectos: *Caliente-luminoso-alto-masculino-seco* frente a *frío-oscuro-bajo-femenino-húmedo*

En los mitos de creación toda criatura tenía un componente de sustancia etérea, lo que entendemos, pudo haberse denominado en la cosmovisión centro-andina como *camac*. Esta entidad anímica se concebía intrínseca al

³³⁶ Torres, C., William; 2000:8.

individuo vivo, como una forma derivada del *hanan pacha*, atemporal e inmortal. Pero, en este punto de la investigación entendimos necesario saber de qué manera era introducido el *camac*, o cómo se formaba el complejo anímico humano.

Los datos de las crónicas son bastante escasos, por lo que entendimos que este punto de vista se podría reforzar con el trabajo de campo que realizamos en Bolivia. La información obtenida fue de suma importancia, porque nos ayudo, como hemos mostrado, a entender muchos aspectos sobre el nacimiento y su percepción. Asombrosamente el nacimiento, como se aprecia en las narraciones Coloniales y en los trabajos de campo, ofrece una gran información sobre la cosmovisión andina; mayor de la que esperábamos.

En el trabajo de campo nos informaron que el nacimiento de los bebés se encontraba bajo la influencia de la época del año, de un determinado espacio-tiempo. La composición del ser nacido se vería influenciada por su forma material, y por su cualidad espacial, determinada por las fuerzas que rigen el periodo de nacimiento. Si la criatura nacía en época de lluvia, por ejemplo, ésta tendría mayor posibilidad de tener riquezas, sería más afortunada. En cambio, si nacía en un mes seco, como es el mes de todos los santos, este acontecimiento marcaría su futuro, como un futuro infructífero. Se comprende que los fluidos que sujetan el ambiente impregnan al bebé de sustancia que domina su composición, su carácter y su futuro.

Durante la Colonia el nombre que se ponía al bebé conllevaba referencias sobre el linaje, sus antepasados, y transmitía una información sobre su nacimiento: si había nacido de pie, si habían nacido gemelos, si presentó malformaciones, etc. Serge Gruzinski y Carmen Bernard entienden que no se nombraba al individuo, sino que se le clasificaba. El nombre cambiaba según las relaciones del que nacía, su madre o su padre, su corte de pelo, etc. (Gruzinski, Serge y Bernard, Carmen; 1998).

En las visitas contra la idolatría, los extirpadores habían observado que el nombre se ponía a los recién nacidos de forma tal, que a través del proceso adoraban a sus *huacas*. Junto con la nominación del recién nacido se llevaban a cabo una serie de rituales que marcarían su vida. Todo ello, durante la Colonia se juzgó como idolatría (Arriaga, P. José; 1968:223). Si el bebé nacía durante un periodo en el cual abundaban ciertos pájaros, o nacían

determinadas plantas, por ejemplo, esto podría quedar registrado en su nombre. El hecho de imponer los nombres de los antepasados, de las aves, o las plantas, creaba un vínculo entre el recién nacido y el entorno, el espacio-tiempo. Estos datos nos hicieron pensar en la posibilidad de entender que el nombre representó parte de la composición sustancial del hombre.

Hasta ahora se entendía que los extirpadores buscaban, o querían eliminar, aquellos rituales que unían a los recién nacidos con sus antepasados, pero no se había comprendido el sentido tan profundo que tenía el nacimiento, como hemos mostrado a lo largo de la tesis.

Hemos entendido que el nacimiento del universo andino ocurrió bajo una serie de pautas, como la distribución cósmica de las fuerzas, o la segmentación, asignación y ordenamiento de los objetos. Hay una recreación de este proceso en el ritual vinculado al nacimiento de un nuevo miembro de la comunidad.

El nacimiento es un acto que evoca la creación de un microcosmos, por lo que la ritualidad es muy cuidada y se requiere un espacio-tiempo determinado que puede ser interrumpido por la lucha de las fuerzas, de las corrientes de frío-calor que dominan el cosmos.³³⁷ En ese instante toda la percepción de la cosmovisión se pone de manifiesto. La concepción de un nuevo ser refleja una forma de percibir el cosmos y las fuerzas que lo rigen. La metamorfosis evolutiva, que hemos explicado en el capítulo sobre el *kay pacha*, se hace patente en estas primeras etapas. El bebé en el vientre es un ser en gestación, una forma de vida que flota en líquido amniótico. La placenta simboliza el microcosmos que protege a la criatura, su alma. Opinamos que en cierta

³³⁷ El gobierno italiano está cooperando con algunas regiones campesinas de Bolivia para realizar hospitales. Las salas de parto son las más importantes, debido al alto índice de mortalidad que existe en la región. Pero, comentaba la arquitecta Rut Velasco, que uno de los muchos problemas que se han planteado es adaptar la arquitectura, la disposición de los edificios, al pensamiento de las comunidades. Por ejemplo, las salas de parto se realizaron bajo unos planos que conllevan la formación de habitaciones junto a grandes ventanales y tonos de pintura muy claros, de “forma europea”. Esta disposición espacial es rechazada por las mujeres de las comunidades, pues el parto se realiza en un lugar oscuro, con paredes de tonos oscuros, para que reflejen y ahuyente al mal. De igual manera las ventanas tienen que ser pequeñas, no puede irrumpir el sol, pues puede dañar al bebé. Posiblemente todas estas medidas fuesen tomadas para evitar que tanto el espíritu del recién nacido como el de la madre se pudiese extraviar. Las nuevas instalaciones pretenden, con grandes esfuerzos por parte de la arquitecta Rut Velasco y de la COPI, realizar edificios que se adecuen a las perspectivas y percepciones de las comunidades de esta región.

medida, hemos apreciado las fases de la evolución de la historia cósmica en la percepción de la gestación-nacimiento; observación que Tristán Platt también concluyó en sus investigaciones (Platt, Tristán; 1996:127).

El nacimiento, además, se relacionó con la ubicación no sólo de un ser en el *kay pacha*, sino, además, con su constitución anímica. En los textos el agente anímico ubicado en la cabeza, el *camac*, fue percibido como una potencia-sustancia transferible, y beneficiosa, ligado al nacimiento (Arriaga, P.J., 1968.C.III:206-207). Como hemos demostrado, en el capítulo sobre el *kay pacha*, el nombre fue más que un apelativo; formaba parte de la sustancia del individuo y suministraba información sobre su vida, su nacimiento, y sobre su muerte.

En comunidades actuales de tradición andina, la sangre o la grasa se perciben como portadoras de entidades anímicas. Posiblemente, estas sustancias fueron, durante el periodo pre-Colonial, observadas como agentes anímicos, pero no hemos hallado datos concretos al respecto. Sin embargo, es muy posible que haya una continuidad más antigua de esta creencia, parte del núcleo duro, pues la composición de la persona es una parte importante de la cosmovisión. Esta posible continuidad se atestigua tanto por los datos etnográficos, como en los textos Coloniales, pues en ambos contextos aparecen múltiples referencias a la muerte por extracción de sangre o grasa; debida a un agente sobrenatural. La composición anímica del ser humano era compleja, no constaba de una sola alma. Más aún, quizás, el propio reflejo del hombre en el agua, recuérdese el peligro relacionado con las lagunas, pudiera haber sido percibido como parte vital del cuerpo reflejado (Frazer, J.G; 1981:230).

Otro dato que hace referencia a las entidades anímicas del individuo es el término *soncco* o corazón (González Holguín, Fray Diego de; 2007:216). El corazón se comprendió ubicado en el centro del cuerpo humano (Cieza de León, Pedro; 2000:28). Hallamos diferencia entre el alma de la cabeza, *camac*, y el alma del corazón, *soncco*. Se aprecia una distinción que hemos denominado como “geometría anímica” ligada a la “geometría” del individuo. El *soncco* expresa funciones de actividad, afectiva e intelectual, mientras que el *camac* es sinónimo de inteligencia, sede de la formación crítica, los impulsos de voluntad y las manifestaciones de carácter individual. Los datos analizados

nos hacen pensar que durante el periodo prehispánico, como mínimo, tres eran las entidades anímicas adscritas al individuo: el *camac*, el *soncco* y posiblemente una entidad relacionada con el hígado o alguna otra zona de la geometría corporal “baja”.

Posiblemente, la dominación inca introdujo ciertas distinciones en cuanto a la composición anímica. Es decir, el Inca, como hijo de una deidad, no podía atribuir su origen similar al resto de la población andina. Hemos hallado información que nos hace pensar en la posibilidad de atribuir un agente anímico especial para determinados hombres, no solo el inca. Por ejemplo, los chamanes, tenían una composición anímica diferente al resto de los individuos.

Al Inca se le atribuía un doble animal o vegetal que se relacionaba íntimamente con él, nos referimos al *huauque*. Sobre la *huaca*-ídolo, o el *huauque*, existen multitud de interpretaciones, pero casi todas ellas coinciden en entender que éste fue un sinónimo de hermano gemelo de una persona especial (Valera, Blas; 1956:19; Cobo Bernabé, 1956:162; Ondegardo, Polo, Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.I. Fol.8).

En las crónicas se observa que el *huauque* había sido entendido como el hermano de los individuos destacados dentro de la comunidad, no de todos sus miembros. Por otro lado, el *huauque* recibía veneración en las campañas de guerra, y aconsejaba al inca. De igual modo el *huauque* guiaba al difunto en el viaje inframundano. Por tanto, contar con un *huauque*, una especie de *alter ego*, otorgaba una fuerza o poder especial. Estos elegidos, normalmente gobernantes, tenían capacidades sobrenaturales que les diferenciaban del resto de la población.

En suma. Hay evidencia de que, que si bien existía una composición anímica común para los seres humanos, misma que de por sí era compleja, algunos individuos, destacados, tenían, además, un alma, o una entidad sobrenatural, que les ayudaba y favorecía sobre el resto de la comunidad. Podía interpretarse que ciertos individuos tienen mayor concentración de fuerza-potencia que otros (Marett, Robert; 1914).

Los *Apus*.

En el *kay pacha* los *apus* son formas naturales que suministran información muy valiosa sobre la cosmovisión andina. Las montañas

representan, en el paisaje andino, lugares cargados de potencia, además de personificar un lugar de conexión con los diferentes niveles de la geometría espacial.

A los cerros se les entregaban las ofrendas de noche, cuando actuaban las deidades sub-terrestres. El interior de la montaña se percibía como un habitáculo inframundano, allí estaban los corrales de las manadas de los señores del inframundo. Se entiende que los animales salvajes habitaban estos lugares.

Con la información hallada en los textos se podría afirmar que la región inframundana, el interior del cerro se consideró como un lugar fructífero, en cuyo seno se albergaba la fertilidad, los rebaños de animales salvajes, la lluvia, “palacios” y todo un mundo conectado por caminos subterráneos que comunicaban el inframundo con el mundo terreno.

Posiblemente los *apus* fueran comprendidos como pequeños microcosmos, compuestos por una cúspide y un interior, perteneciente a un numen terrestre. Esta circunstancia nos hace pensar que los *apus* eran manifestaciones sagradas, con un agente potencial, o una forma anímica, que unía al cerro con el hombre mediante un vínculo sagrado. Esta característica, desarrollada en la tesis, se aprecia en los textos, en los cuales, el individuo se relaciona estrechamente con el interior del cerro, concretamente se preocupa de la relación del individuo y númenes relacionados con la fertilidad, potencialmente con la lluvia.

Como hemos argumentado con base en los datos, quizás, la cosmovisión centro andina contemplaba que el interior del cerro era un lugar de “prototipos” de lo que se creará, y el lugar más alejado de éste, el *hanan pacha*, era un lugar de “modelos” de lo creado. De igual forma los dos planos mantienen una potencia que alberga vida, de una manera u otra, las dos regiones mantenían un equilibrio de la creación.

El individuo tenía, en su “composición”, tanto potencia relacionada con el *hanan pacha*, la potencia celeste, como potencia relacionada con el *hurin pacha*, potencia inframundana.

Los rumbos del cosmos y sus posibles cualidades.

Tras verificar que el cosmos andino se percibió segmentado, además hemos cualificado, dotado al universo de actitudes, cualidades y calidades diferenciadoras, propias de cada uno de sus segmentos. Estas cualidades han sido el olor, la flora, la fauna, las divinidades, los vientos, el hedor, la intensidad lumínica o la ausencia del sol y sus consecuentes repercusiones en las influencias que se expanden por el espacio.

El color es una de las características que más trabajo nos ha costado investigar, sobre todo hallar información sobre la relación del color y los rumbos del cosmos. No podemos demostrar una relación entre los colores y los rumbos del universo: unos colores cardinales. Pero, hemos podido hallar cierto predominio de tonalidades que insinúan una preocupación por atender a códigos basados en el color, entre otros muchos factores: Los colores determinaban la calidad de la información en los *quipu*, determinaban las ofrendas y su destino, los rituales, la vestimenta, el *llauto*, las flores, los pigmentos para los sacrificios, las conchas pintadas, etc. El chamán buscaba un código que respondía, entre otras cosas, al color como uno de sus factores determinantes. Todos estos ejemplos han sido analizados en el cuerpo de la presente tesis.

Hemos observado que durante el periodo prehispánico, el color, posiblemente, tenía un contenido que delimitaba, los espacios de la cosmovisión pre-Colonial. Otorgaba cualidades a modo de código.

Un caso muy interesante, que concentra por sí mismo muchos de los problemas del color es el arco iris. Hay una diferencia entre los colores que le son atribuidos en las comunidades indígenas presentes y en tiempo colonial. En la actualidad, por ejemplo, el arco iris presenta los colores dependiendo del entorno en el cual aparece. Para la Colonia, apenas tenemos datos. En este caso, nos hemos fijado, que, posiblemente, el arco iris se relacione con colores cálidos, de fuego, pertenecientes a las potencias del *hanan pacha*, y colores fríos, del *hurin pacha*. El rojo y el amarillo son colores repetidos en el arco iris.

El caso del rayo no es menos interesante; las ofrendas, tejidos, etc., multicolores se relacionan tanto en la Colonia como en la actualidad con el rayo, con las potencias del *hanan pacha*.

Hemos detectado una tendencia que asocia los colores claros, ígneos, relacionados con el *hanan pacha* y los colores oscuros, fríos, con el *hurin pacha*. Esta misma tendencia puede observarse en la división *hanan-hurin* del plano terrestre. No obstante, se trata solo de una tendencia, que no se cumple mecánicamente; en muchos casos la distribución de los colores no responde a un patrón bipolar *hanan-hurin*. Por ejemplo, nos hemos fijado que el morado, que en la actualidad se relaciona con *Supay*, no es mencionado en las fuentes coloniales; que hemos consultado. Si bien es un color oscuro, no podemos afirmar que durante la colonia se percibiese de forma similar. Durante la Colonia, existió la división blanco/negro, pero, no es la única característica que atiende al color; existen otros conceptos que debemos de tener en cuenta.

Con los datos que tenemos creemos apreciar cierta tendencia entre algunos colores y las regiones cardinales, pero es una investigación que, aun, estamos lejos de realizar con óptimos resultados.

Los datos analizados nos informan de que quizás los colores se podrían haber percibido como uno de los métodos de clasificación y ordenación del mundo, utilizados por el Ordenador. Pero, si bien estos colores son mencionados en las informaciones, muchas veces no se clarifica para qué deidad u ocasión fueron utilizados.

Hemos hallado un sin fin de incógnitas en las cuales se puede percibir que el color quizás fue de gran importancia para la determinación originaria de las poblaciones, unida a la geografía, pero no somos capaces de entender, por la escasez de datos, una conexión más profunda. Deducimos que los sacrificios, los periodos temporales, los tejidos, las ofrendas y otros hechos participaban de un complicado sistema de valores, que desconocemos, una de cuyas bases se apoyaba en el color de la ofrenda. La utilización del color se manifiesta, entre otras muchas cosas, como factor decisivo para el sacrificio; que involucraba un acto de conocimiento del propósito selecto, es decir, el color respondía al dominio al que se apelaba. Los colores podrían haber tenido cierta sustancia, o cualidad, que era deseada y se expresaba mediante tocados de flores, ofrendas, tejidos, o como elemento profiláctico.

El hurin pacha o el inframundo andino.

El *hurin pacha* o inframundo andino es uno de los tres planos verticales al que menos investigaciones se han dedicado, en cuanto al periodo prehispánico concierne. Por este motivo, en nuestro esquema, no entró en el análisis de los tres planos del eje vertical, sino que tiene un capítulo aparte.

A través de las fuentes coloniales y de la etnografía hemos podido delimitar la posible geometría y los parámetros básicos del inframundo andino. Hemos averiguado que éste tenía caminos, valles, fauna, etc. El problema que hemos hallado, al igual que para el resto de las averiguaciones, es que la imagen del inframundo andino se vio influenciada por los preceptos ideológicos que fueron trasladados del Viejo Mundo.

Al igual que hicimos para el análisis del *hanan pacha*, nos interesaba comprender si el *hurin pacha* fue percibido, por las poblaciones prehispánicas, con una sola división o, si, por el contrario, el *hurin pacha* se formaba de varias subdivisiones.

En el inframundo trascurría una segunda vida, que se desarrollaba de manera análoga a la que tenía lugar en el *kay pacha*, adaptada a la vida y “oficio” que la persona había tenido en el plano terreno. Pero, la cuestión es dónde y cómo se imaginaba esta vida inframundana.

Hemos averiguado que el *hurin pacha* fue una región que se percibió con una segmentación delimitada y definida. Las informaciones Coloniales advierten que éste era el lugar al cual el difunto accedía, y por el cual debía realizar el viaje tras la muerte. Este concepto comprende la idea de entrada, de un recorrido por diferentes trayectos, es decir, direcciones, y una salida hacia otra región determinada.

Tras analizar las narraciones míticas se ha observado que las cuevas representaban los conductos por los cuales la Madre Tierra parió a los diferentes *ayllus* (Cobo, Bernabé, 1956:62). Las cuevas eran la boca del inframundo, por ellas se entraba y por ellas se salía. Se creía que en su interior se encontraban poderes sobrenaturales; se las solicitaba agua, pues eran las entradas a los caminos inframundanos, en la región donde se albergaba la lluvia.

Los datos nos han demostrado que se comprendía que el inframundo tenía una zona que era la que formaba su “cielo” o parte superior. Esta región estaba formada por los lagos y los cuerpos de agua, a través de ellos se podía acceder al inframundo. Además, se entendía que estos cuerpos de agua estaban conectados por el interior de la *Pachamama* a un gran lago. Los difuntos debían cruzar el gran cuerpo de agua para llegar a la otra orilla.

En general el mar, los lagos y lagunas fueron percibidos como grandes pasos por los cuales se podía acceder al otro mundo, al *hurin pacha*. Estos cuerpos de agua tenían una biosfera determinada, con sus habitantes y *modus vivendi* determinado.

Otra zona la componía la región por la cual transitaban los astros en su recorrido inframundano.

Teniendo en cuenta la información consultada se puede diferenciar otra zona aún, que tenía caminos, pasadizos, puentes, y demás peligros; era el espacio que recorrían las almas de los difuntos. Y que llegaba a una región más alejada, abismal, en la cual gobernaba la oscuridad y la esterilidad.

Como hemos mostrado, el *hurin pacha*, como mínimo, se concibió con cuatro subdivisiones. No sabemos si estas zonas, franjas, estaban divididas, estratificadas o formaban otro tipo de subestructuras con las características descritas.

Nos preguntamos si el territorio inframundano tenía rumbos, o caminos por los cuales el difunto debía caminar hasta llegar a su destino. ¿Que tipo de recorrido debía realizar el difunto en su viaje inframundano? ¿Los rumbos del inframundo son, o corresponde a las mismas direcciones que los ubicados en las regiones terrestres?.

La muerte fue entendida como el comienzo de un viaje, pero en el *hurin pacha*. En las crónicas se advierte que el territorio inframundano estaba recorrido por caminos. Se ideaba como un lugar misterioso con multitud de pasadizos por los cuales el alma del difunto se podía perder, morir de calor, sed o hambre, pues, la ordenación, la orientación, y el tiempo no correspondía al conocimiento que tenía el difunto.

Al analizar las operaciones principales de los viajeros, tanto para los viajes realizados en el *kay pacha*, como en los preparativos funerarios, se percibe que ambos desplazamientos son similares, pero en planos opuestos.

Los dos tipos de viajero debían portar para el camino aquellas provisiones necesarias para su sustento, comida, mantas, ropas, además, normalmente, los viajes se realizaban acompañados por perros, o llamas guía. En ambos viajes se percibían las encrucijadas de una manera nefasta. Por igual, el conocimiento del paisaje fue de suma importancia para llegar al destino deseado. De esta manera, aunque tengamos escasas noticias sobre el inframundo, éste, a través de los rituales funerarios, aparece como un lugar por el cual se transitaba, se viajaba, y se llegaba a un destino; es decir, tenía, al igual que el *kay pacha*, direcciones, trayectos, destinos, etc.

La expiración de una persona se percibió, entre las comunidades prehispánicas, como un castigo de las deidades hacia el hombre por alguna falta. Se comprende que existió un tiempo anterior al presente en el cual la muerte o bien no existía, o se presentaba de otra manera.

El difunto material se percibió como una semilla introducida en el interior de la tierra, o como las raíces de un árbol (Mss.3169: fol.140, p8v. B.N.M). El árbol introducía la raíz en el inframundo, se alimentaba de las entrañas de la tierra, para donar posteriormente los frutos que alimentaban a la comunidad. Esta comparación manifiesta, además, la relación de los difuntos como espíritus mediadores, que reclamaban la fertilidad para el sustento de la comunidad de donde procedían (Cobo, Bernabé; 1956:165).

Los habitantes de las regiones centro-andinas pensaban que mientras el *camac* estuviese vivo el difunto también lo estaba, y viceversa. Por esta razón, el cronista Bernabé Cobo señaló en sus escritos que se cuidaba en demasía los cuerpos de los difuntos. El cuerpo fue percibido como templo material de la vida humana. Tras la muerte el alma del difunto realizaba el camino. Los destinos, se presentan de manera diferente según la región analizada, como ocurre con otras informaciones.

Se podría afirmar que existió una profunda preocupación, entre las poblaciones prehispánicas, por el viaje del inframundo, pues, éste se percibía como un camino peligroso (Cobo, Bernabé, 1956:154).

Algunos investigadores opinan que las direcciones en el *hurin pacha* se invierten; en correspondencia al *kay pacha* (Urteaga Castro, Augusto; 2004:325; Núñez del Prado, 1974; Kaulicke, Peter; 2001:272). De esta manera, al contrario que sobre la superficie de la tierra, el oeste era la orientación por

donde se introducía el sol, cuando empieza una nueva vida en el inframundo; el este, era el rumbo por donde muere *Inti*, y sale el difunto; y el norte sería la región que corresponde al sur en el plano terreno, y viceversa.

Hemos apreciado que existen diferencias sobre el camino y el destino inframundano, dependiendo del estatus del difunto. Por ejemplo, el viaje del Inca no se presentaba de la misma manera que para el resto de los humanos, y su destino tampoco (Cobo, Bernabé, 1956:66). Algunos “difuntos elegidos”, iban al cielo, o estaban cerca del Ordenador, además, podían comunicarse con él; como por ejemplo el Inca. Pero, parece ser que las almas del resto de los individuos no tenían el mismo destino que las almas de los “elegidos”.

Teniendo en cuenta los datos analizados hemos observado que el viaje y destino del difunto estaba condicionado a su vida. La conducta frente a la familia y a la comunidad era la que marcaba su destino. Por ejemplo, un bebé reconocido por la comunidad aparece, tras su fallecimiento, como entidad ubicada en el cielo. Pero, si es un individuo no reconocido por la comunidad, se concibe que tras su fallecimiento será un espíritu condenado (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). Si el fallecido era un guerrero, las informaciones coloniales afirman que su ánima habitaría las cumbres (Avendaño, Fernando; sermón V, 1640:56.B.N.M). Se podría decir que un campesino, un artesano o cualquier miembro de la comunidad, que hubiese llevado una vida más o menos adecuada a las conductas morales andinas, se manifestaría en el inframundo como un viajero común.

En algunas informaciones coloniales se anotó que las estrellas eran los “difuntos elegidos”. Hemos hallado datos que manifiestan que podría haber existido la posibilidad de que en las divisiones que tenía el cielo hubiese un lugar para los “buenos” y otro lugar, donde se hallaba fuego, para los “malos” (Santillán, Hernando; 1968: 32). Se considera que los difuntos asumirían un destino diferente teniendo en cuenta su forma de morir. De esta manera, para el viaje inframundano se valoraba la aportación del difunto en el plano terreno. Éste pasaría por lugares que le no le eran conocidos sino hasta llegar a su destino, pero podría contar con una gran ayuda si tenía los favores de espíritus auxiliares como los antepasados. Por otro lado, si la persona había realizado actos nefastos durante su vida, su viaje inframundano se presentaba nefasto,

largo e infinito; todo ello, teniendo en cuenta la información de la que disponemos.

Tenemos indicios que sugieren la posibilidad de que ciertas partes del cuerpo del difunto fueran autónomas después de su muerte, y en algunos casos se encarnaban en especies animales. En este caso, el difunto podía acceder al *kay pacha* transformado en un animal. El presente concepto dota de características animales y trasmutables a la muerte, y se podría comparar a las percepciones que existen entre las poblaciones que habitan las regiones selváticas, principalmente. Por ejemplo, entre los shuar de Colombia, el difunto al morir sufre una transformación por la cual los pulmones se convierten en mariposas, la sombra en venado, el corazón en un pájaro pica gordo y el hígado en un búho (Descola, Philippe; 1987:130).

En algunos casos las informaciones coloniales insinúan que se vincula a la persona difunta con un animal, en este caso, además, existen diversos datos que relacionan el alma del difunto con la mariposa, y con el viaje. En el trabajo de campo que hemos realizado en Potosí, en la opinión general, subsiste la idea de que los difuntos tornan a este mundo como animales. Pero, estas formas animales adquiridas no son meras transformaciones obtenidas por el azar, sino que son recibidas atendiendo al comportamiento moral del individuo durante su vida (Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006).

Una de las dudas que teníamos durante la investigación fue ¿Cómo saber cuál de las entidades anímicas realizaba el viaje inframundano? Algunos de los datos analizados sugieren que la persona tenía, al menos, tres entidades anímicas (González Holguín, Fray Diego, 2007:59). El *camac* otorgaba al individuo voluntad propia, y tenía la capacidad de separarse de él para viajar, en vida, y muerte. Existe la posibilidad, además, de entender que si el *camac* es la fuerza vital que ha sido donada por un agente celeste se podría concebir que éste otorga una “entidad no-mortal” que, tras el fallecimiento del cuerpo, realizaba el viaje inframundano. Esta entidad, además, era la que deseaban las entidades terrestres, pues carecían de *camac*, y era, por ejemplo, la que se capturaba por medio de la decapitación. Al igual, el *camac* estaba vinculado con el destino de la persona, lo que en cierta medida, podría relacionarle con su viaje inframundano (Murúa, Fray Martín de; 2001:403).

El periodo en el que ocurría el proceso de separación del cuerpo y de las entidades anímicas, aparece generalizadamente en casi todas las crónicas: cinco días (Arriaga, Pablo José; 1968:215; Mss.3169:fol.152, p22.v.B.N.M). Pensamos que esta percepción se atribuye, entre otras muchas cosas, al periodo que las crónicas atribuyen a la desaparición del sol durante el Diluvio (Ávila, Francisco de; 1975:15; Cobo, Bernabé; 1956:76). Tras cinco días el sol surgió, como el alma del difunto, de las profundidades del lago Titicaca.

Pero una característica que determina el viaje inframundano es su inicio. Éste, teniendo en cuenta los datos de los que disponemos, inicia por la apertura que “fue parida” la comunidad a la que pertenece el difunto: la *pacarina*. Para el hombre andino hallarse cerca del lugar del cual había surgido, su *pacarina*, era vital para conocer el lugar por el cual debía comenzar su peregrinación inframundana (La Plata, 30, IV.1590. ALP. EC. C1.E.29. AHP; Arriaga, Pablo José; 1968:202). Casi todos los datos apuntan a comprender que el difunto realizaba el viaje en sentido contrario a su nacimiento, retrocedía hacia las aguas primigenias del inframundo.

Las crónicas coinciden en afirmar que el alma del difunto debía cruzar un mar, que se hallaba en el inframundo (Cieza de León, Pedro; 2000:335). Se entiende, además, que al llegar a la otra orilla se hallaba el lugar en el cual el difunto realizaría su vida: su destino. La vida inframundana, como hemos dicho, se percibió similar a la que había realizado el difunto en el *kay pacha* (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.45.v.Mss.2450, B.N.M).

Teniendo en cuenta los datos analizados, juzgamos que el conocimiento del territorio circundante, en el cual había transcurrido la vida del difunto, su estructura y procesos, así como el intercambio de los vivos tanto con los espíritus difuntos como con las entidades ubicadas en los parajes sagrados, repercutía en el conocimiento de la geografía inframundana.

En los textos se advierte que el *hurin pacha* era un territorio oscuro, pero, además, se podría haber percibido como extensión del plano terrestre; con el cual estaba íntimamente relacionado.

Los vocablos analizados en los diccionarios de Fray Diego González de Holguín, Fray Domingo de Santo Tomás y Jesús Lara, ofrecen un panorama complejo de la muerte. Algunas de sus asociaciones se vinculan con la muerte

de un astro y con los abismos, dos percepciones relacionadas con la oscuridad honda; también con el sueño profundo y con el *camino larguísimo*.

Tras la muerte de la persona, al término del plazo ineluctable, cinco días, se desprendía su “*ánima como mosca pequeña*” (Ávila, Francisco de; 1975:119). Ésta volaba hacia el *Yaurillancha*, lugar de descanso de las almas, pues había tenido que realizar un intenso viaje, cruzar, ríos, puentes, etc. El *Yarutini* era la salida del sol, o la entrada hacia el inframundo; según la fuente consultada (Ávila, Francisco de; 1975:119)

Los datos analizados en los mitos de creación, como en las narraciones actuales, nos hacen comprender que el nacimiento de un ser, como su defunción, repiten, en cierta medida, las “pautas” del cosmos; aspecto que hemos destacado a lo largo de la presente tesis. De esta manera los seres comparten más que afinidades con el entorno, además comparten sustancia, y comparten, en algunos casos, el destino como difunto.

Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

Al ver, satisfactoriamente, que los datos hallados mostraban un variado y nuevo enfoque sobre diversos aspectos de la cosmovisión centro andina, concluimos la tesis con el gran conocedor del espacio, el chamán. Entendimos que el conocimiento que tenía el chaman, teniendo en cuenta nuestras limitaciones, podría ser de gran ayuda para ampliar el conocimiento que habíamos adquirido, y terminar la investigación enriqueciendo, desde el punto de vista del especialista, la imagen del cosmos centro andino y el contenido de sus segmentos.

Uno de los problemas que hemos hallado durante la investigación es la gran confusión que existe en cuanto a los términos que asignaban al oficio, durante la Colonia: hechicero, brujo, bruja, etc. La complicación se centra, básicamente, en que estos oficios fueron percibidos como actuaciones paganas, pues, los extirpadores de idolatría percibían a estos sujetos como mediadores del Demonio. En muchas ocasiones los datos son confusos. Comprendimos que el esfuerzo conjunto, entre una indagación de las fuentes coloniales y el trabajo de campo con los médicos tradicionales y parteras, podría dar como fruto un interesante estudio. Pues, si bien existen estudios

sobre el chamanismo en la época actual apenas sabemos cómo pudo haber sido durante el periodo prehispánico.

La percepción que se vincula a los males o enfermedades, en la cosmovisión prehispánica, constituye un complejo sistema de creencias. Este sistema atribuye un factor decisivo al componente anímico de los seres. Se entendía que la persona podía llegar a perder una de sus almas, o tener un desequilibrio en los fluidos de los que disponía su ser; resultado que en muchas ocasiones podía producir la muerte del afectado.

Hemos hallado un nexo de unión en las informaciones y es que casi todos estos hechiceros tenían el “don” de controlar las fuerzas de la naturaleza. Cada uno, en su especialidad, fue un gran conocedor de estas fuerzas o potencias: el agua, el rayo, las plantas, el fuego, etc.

En las crónicas hemos hallado tres tipos de chamanes, que fueron los que más llamaron la atención a los informantes: aquellos que habían adquirido su oficio por un rayo, los que habían nacido gemelos, y los leporinos. Una de las características de los oficiantes es un rasgo o tara física por la cual destacaban en la comunidad (Murúa, Fray Martín de; 2001:419).

Cuando nacía una persona que se encargaría del bienestar de la comunidad, sucedía un acontecimiento por el cual se señalaba un presagio. Es decir, la Naturaleza “marcaba” a esa persona como mediadora entre los planos del cosmos. Esta relación íntima proporciona una vasta información sobre la cosmovisión. Por ejemplo, hemos averiguado que el hombre-médico “más importante” para la comunidad era el que tenía los poderes atmosféricos. Estos oficiantes se encargaban de realizar los ritos necesarios en tiempo de escasez de lluvias. Subían a lo alto de las punas y allí se comunicaban con el trueno para saber cual era la causa de su enfado, y los sacrificios que solicitaba el monte para dispensar la lluvia en los campos (Murúa, Fray Martín de; 2001:420).

En casi todas las narraciones consultadas el chamán aparece realizando su oficio durante la noche. Normalmente, como vimos al analizar el inframundo, los espíritus terrestres se aparecen en sus horas, es decir, de noche. Como hemos indicado, la noche es un segmento del espacio-tiempo que se percibía invadida por ciertas sustancias que podíamos catalogar como inframundanas.

En este espacio-tiempo algunos oficiantes ejercían su oficio, bajo las fluctuaciones inframundanas.

Las fuentes Coloniales nos hacen pensar que la composición totalizadora del individuo fue percibida como una combinación de:

- elemento material: el cuerpo y la combinación de dos fluidos, el fluido frío y el fluido cálido.
- elemento espiritual: las potencias anímicas.

Teniendo en cuenta estos datos la enfermedad se relacionaba o bien con la pérdida de alguna de las entidades anímicas, con la sustracción de alguna de ellas, o con un desequilibrio de los fluidos de cuerpo. Las enfermedades, al igual, se interpretaban enviadas por entidades sobrenaturales, cuya etiología se percibía allegada a un espíritu.

Se podría afirmar que la enfermedad se traducía como un desajuste en el equilibrio humano, que el hombre médico debía valorar para realizar el diagnóstico preciso. La curación tenía que ser llevada a cabo por un oficiante que tuviese contacto y conocimiento con los diferentes planos del cosmos andino, y que supiese reubicar la topografía anímica.

En las ocasiones en las cuales la enfermedad, por ejemplo, derivaba de un espanto o susto, de una región determinada como es una cueva, un río, u otro agente, el oficiante debía ir a rescatar el ánimo del enfermo, y realizar el cambio. Pero, como hemos mostrado, existieron varios métodos para la curación, o como señalaría James G. Frazer mediante la ley de semejanza, la ley de contacto o contagio, etc. (Frazer, James G.; 1981:33 y sig.).

El chamán tenía la capacidad de transformación (Murúa, Fray Martín de; 2001:420 y sig.; Arriaga, P. José de; 1968: 207y sig.) Dicho poder transformador le permitía adquirir las cualidades necesarias para “volar” como un ave; saltar como un jaguar; apreciar los acontecimientos que ocurrían en tierras lejanas; averiguar dónde se hallaban las cosas desaparecidas, etc.

Pero, el chamán no se convertía en el animal que le auxiliaba. No se transformaba en un jaguar, sino que *era* un jaguar en su esencia. El oficiante asimilaba las actitudes del animal auxiliar como las suyas propias, pues la actitud, los hábitos, definen al ser que los desarrolla. Pero, existe la posibilidad de interpretar que el chamán compartía sustancia con estos animales.

Remitiríamos a las concepciones sobre el alma y su posible movimiento-comportamiento, como por ejemplo, el concepto de alma-ave (Frazer, James G.; 1981:221).

Como hemos indicado en el interior de los cerros se hallaban las manadas de *Supay*, los animales salvajes. Además, manteníamos la hipótesis de que posiblemente dentro de los *Apus* se hallasen ciertas formas anímicas que componen parte de los seres. De ser así, el chamán se trasladaría al cerro para acceder a estas “potencias” albergadas en el interior de éste; en cierta medida su *alter ego*.

Dado el hecho extraordinario de que subsisten hasta nuestros días hombres que concentran el conocimiento sobre la cosmovisión, las ideas sobre el papel del chamán y otros especialistas, conforman un campo sobre el que todavía pueden ampliarse muchísimo la investigación.

Epílogo

Hemos destacado algunos de los hallazgos encontrados durante la investigación. Consideramos que al aplicar el enfoque de la cosmovisión a la cultura centro andina prehispánica, y desarrollar una metodología interdisciplinaria, como es casi irrenunciable hacer desde dicha perspectiva, hemos contribuido a enriquecer el panorama del cosmos que era percibido por dicha cultura.

Hemos logrado complejizar la estructura vertical del cosmos, que se había considerado relativamente simple, compuesta por tres estratos indiferenciados. Hemos encontrado testimonios de que los cielos eran múltiples. De la misma forma, hemos propuesto una estructura compleja para el inframundo; en este caso no es fácil establecer si se trata de regiones estratificadas, o si algunas de ellas se encuentran distribuidas horizontalmente; en todo caso parecen bien delimitadas y sugieren una estructura en profundidad: el inframundo consta al menos de cuatro regiones diferenciables, si incluimos su frontera con el plano terrestre.

Horizontalmente, las investigaciones siempre han reconocido una estructura nítida en cuatro regiones cardinales organizadas a partir de un centro. También se ha reconocido la importancia de la asociación entre la

geografía y la concepción del tiempo, que conformó el sistema de ceques. Sin embargo, hemos accedido a un nivel de integración del tiempo-espacio mucho más íntimo; empezando por notar que para ambos conceptos se usa la misma palabra. También hemos notado que a cada uno de los rumbos se asocian propiedades específicas, y hemos propuesto que esto es una manifestación de una idea subyacente mucho más rica: es el propio espacio-tiempo, con sus cuatro calidades cardinales, quien imprime a los pueblos, las criaturas y al espacio mismo una calidad: dota a cada región de una serie de cualidades específicas, con las influencias que emana. No es casual la distribución de los barrios en el Cuzco, y su prolongación hacia todo el imperio: se estaba reproduciendo la estructura del cosmos.

Esta geometría cósmica de tres niveles, pero con una estructura interna compleja, dividida horizontalmente por regiones y direcciones preferenciales (el espacio está orientado, pero además presenta cualidades diferentes en el plano horizontal). Nos parece suficiente argumento para plantear una conclusión final de envergadura: el cosmos andino precolombino ha sido simplificado muy considerablemente. Un nuevo examen a las fuentes tradicionalmente empleadas basta para mostrar que hay aún mucho terreno por descubrir.

De forma semejante hemos encontrado mayor complejidad en varios conceptos fundamentales.

En esta cosmovisión, parece más importante la idea de gradación, que las diferenciaciones simples. El sol, o cualquier otro fenómeno caracterizado con atributos *hanan*, observaremos que también tiene atributos femeninos. Por ejemplo, el sol se transforma, pierde potencia celeste, y se introduce en el inframundo por el *contisuyu*; desciende de las capas celestes para introducirse en el *hurin pacha*. Así, se entendería, que si bien el cosmos fue segmentado bajo unas formas y leyes determinadas, éste a su vez responde a una potencia mono-formal que caracteriza las divisiones como potencias vivas, sagradas y andróginas. De esta manera podemos ubicar a los dioses como formas femeninas o masculinas, por ejemplo, pero no podemos afirmar que estén compuestos por una única sustancia, sino de formas cambiantes y ambiguas: ejemplo el arco iris o el jaguar.

De la misma forma, no parece un buen modelo el dividir al cosmos entre lo sagrado y lo no sagrado. Más que un contraste total, como entre negro y blanco, habría que hablar de una escala de grises: una gradación de lo “sagrado”. Es decir, podríamos apreciar lugares, objetos, personas, animales, etc., que se percibían con mayor sacralidad que otros; como por ejemplo un hombre médico.

Más que intentar dar una palabra definitiva, nuestra investigación ha tratado de iniciar una ruta nueva, y al hacerlo, nos parece, ha demostrado que existe mucho por investigar. Esta es nuestra principal conclusión.

Pero no es la única. Más allá de las muchas ideas concretas a las que pudimos llegar, hemos puesto en acción una forma peculiar para acceder a nuestro objeto de estudio: dar una importancia especial al trabajo de campo, combinar un esfuerzo de análisis multidisciplinario de la evidencia arqueológica, filológica, iconográfica, documental, etc. que nos ha permitido valorar, desde el concepto del núcleo duro de la cosmovisión, la continuidad (que no identidad) de antiguas creencias nucleares en las actuales comunidades indígenas: éstas conforman un tesoro invaluable y de riqueza inimaginable para la comprensión de la cosmovisión precolombina.

Las comunidades andinas tienen una cosmovisión propia, que ha cambiado desde tiempo prehispánico. Esta cosmovisión constituye un patrimonio intangible de la humanidad y un objeto de estudio por sí mismo, aunque no ha sido el tema de nuestra investigación. Para nosotros, además, ha servido para entender la continuidad de ciertos conceptos, y nos ha deslumbrado la riqueza, en gran medida aún inexplorada, de este tesoro.

A partir del trabajo etnográfico hemos podido estudiar *in vivo*, conceptos que las fuentes históricas solo mencionan muy vagamente. De esta manera pudimos estudiar el complejo anímico, que nuevamente, resulta más plural y complicado que la imagen simple que puede obtenerse de las fuentes y estudios tradicionales.

Detectamos varias entidades anímicas, al parecer tres bien diferenciadas, posiblemente estratificadas en el ser humano en correspondencia con la estratificación del cosmos mismo. Pero notamos que

este cuadro no termina de dar cuenta del complejo de potencias (para seguir usando la terminología de los cronistas) que se aloja en el interior del cuerpo humano: la sangre y la grasa mismas, parecen concentrar en su propia sustancia una densidad anímica como el corazón o la cabeza, quizás otros órganos contienen también una peculiar entidad anímica.

Sobre la composición de los diversos tipos de sustancias, materiales o etéreas, que equilibran el cuerpo humano, encontramos de una invaluable utilidad la colaboración del miembro de la comunidad, pero sobre todo la del especialista, la partera, el hombre-médico, el chamán.

Al contrastar la rica información del especialista con el resto de las evidencias precolombinas, podemos normar qué ideas guardan continuidad y qué ideas no, con el tiempo antiguo. Más allá de lo que alcanzamos a verter en esta tesis, nos parece que esta ruta despunta como la de mayor riqueza y vitalidad para continuar la exploración de lo que algunos etnólogos han llamado la composición de la persona, parte de la cual ha sido referida por nosotros como el complejo anímico o la geografía anímica. Nos parece que si la investigación sobre la cosmovisión centro andina anterior a la Conquista aún ha de avanzar sensiblemente, en gran medida lo hará sobre la base del trabajo etnográfico, el testimonio vivo de la cultura heredera de muchos de sus conceptos.

La influencia determinante del espacio-tiempo sobre el destino y carácter del recién nacido, los peligros que acechan al alma, los métodos para mantener el equilibrio, reteniendo las diversas componentes del complejo anímico, etc., son temas que no alcanzaron a ser aprehendidos en los textos: los buscamos en las crónicas, los estudios históricos, las diversas fuentes documentales en archivos de Cuzco, Potosí, La Paz, Madrid, Sevilla, Salamanca, etc. Pero más allá de los valiosos indicios que nos permiten saber que sí hay una continuidad, fue más bien en el trabajo de campo donde logramos una riqueza y profundidad en la información.

De esta forma, en suma, hemos trazado un esbozo del cosmos precolombino centro andino: analizamos la gran variedad de abstrusos relatos sobre su origen, y logramos encontrar regularidades, conceptos como

el del Ordenador, que subyacía bajo un conjunto de deidades, héroes etc.; descubrimos varios patrones más, como el desdoblamiento en cinco. En los mitos sobre el nacimiento del sol, encontramos otras ideas nodales: se trata del instante más importante en toda la historia mítica; analizamos los patrones también en las diversas eras. Recorrimos uno por uno los diversos estratos verticales, describiendo sus criaturas y las propiedades de su segmentación; como hemos dicho, además de multitud de detalles y de discusiones que hemos abierto, el resultado es una nueva imagen, de mayor complejidad sobre la geometría del cosmos. En analogía propusimos la idea de una geometría anímica al interior del cuerpo humano.

Nos ha guiado la voluntad de abrir nuevas discusiones, en algunas de ellas logramos un avance; otras son solamente un inicio; pero nos parece que ésa vocación de análisis, propuesta y discusión, debe ser parte del espíritu de una verdadera investigación antropológica. Si los temas que logramos plantear apuntan bien al desarrollo de este campo, nuevas investigaciones a favor o en contra, los desarrollarán. Nosotros, desde luego, nos planteamos hacerlos crecer en el futuro.

TOMO II

***COSMOVISIÓN INCA: NUEVOS ENFOQUES Y
VIEJOS PROBLEMAS.***

M^a del Carmen García Escudero

TESIS DOCTORAL REALIZADA BAJO LA DIRECCIÓN DEL
DOCTOR:

Gabriel Espinosa Pineda
Departamento de sociología y comunicación.
Universidad de Salamanca

Presentada en el departamento de sociología y comunicación.

Salamanca, 2010

ÍNDICE

TOMO I

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

Pág. 1

CAPITULO I: LA HISTORIA CÓSMICA: MITOS DE CREACIÓN 33

I.1. GRUPO DE PROPUESTAS EXTRAÍDAS DE LAS FUENTES COLONIALES. 47

I.2. RELATOS ACTUALES. 69

I.3. CONCLUSIONES SOBRE LAS RECOPIACIONES ANALIZADAS. 70

I.4. LA CREACIÓN. 78
I.4.1 El ordenador/Hacedor 88

I.5. LA HISTORIA OFICIAL INCA. 98

I. 6. EL TIEMPO: EL NACIMINETO DEL SOL COMO SÍNTESIS DEL NACIMIENTO DEL COMOS. 106

I.6.1 Consideraciones sobre los meses y sus fiestas. 117

I.6.2. Los *ceques*. 140

CAPITULO II: GEOMETRÍA DEL UNIVERSO.	165
II.1.REFERENCIAS SOBRE LA CARACTERIZACIÓN DE LA GEOMETRÍA ESPACIAL.	165
II.1.1 Otros aspectos que caracterizan la geometría <i>hanan - hurin</i> .	184
II.1.2. El concepto de eje cósmico o percepción axial de algunas formas de la cosmovisión centro andina.	198
II.2. EL HANAN PACHA Y LAS DIVINIDADES CELESTES.	214
II.2.1 <i>Illapa</i>	225
II.2.2. <i>Inti</i>	227
II.2.3. <i>Chasca</i>	230
II.2.4 <i>Yacana</i>	231
II.2.5 Las Pléyades.	233
II.2.6 <i>Illa Ticci Pachayachachic</i>	234
II.2.7 <i>Pariacaca</i>	236
II.2.8 <i>Con</i>	237
II.2.9 <i>Tunupa</i>	237
II.2.10 <i>Viracocha</i>	238
II.2.11. <i>Atagaju</i>	242
II.2.12. Otras presencias estelares	243

II.3. <i>EL KAY PACHA Y SUS HABITANTES.</i>	245
II.3.1 El individuo y su posición en el <i>kay pacha</i> .	247
II.3.1.a Datos hallados sobre entidades anímicas.	
Trabajo de campo realizado en Bolivia.	257
II.3.1.b. Posibles entidades relacionadas con el ánimo.	274
II.3.1.c Los <i>Apus</i> .	277
II.3.1.d. La <i>Pachamama</i> .	288
II.3.2 El paisaje como manifestación de lo sagrado.	295
II.4. LOS RUMBOS DEL COSMOS Y SUS POSIBLES CUALIDADES.	332
II.4.1 Datos hallados sobre los colores.	334
II.4.2 Datos hallados sobre los colores en los cuales se podría considerar una diferenciación bipolar.	351
II.4.3. El arco del cielo.	362
II.4.4. Conclusiones sobre los rumbos del cosmos y sus posibles cualidades.	387
CAPITULO III: <i>EL HURIN PACHA O EL INFRAMUNDO ANDINO.</i>	405
III.1 El viaje inframundano. Destinos del difunto.	417
III.2 Qué o Quién realizaba el viaje inframundano.	436
III.3. Formas de enterramiento, rasgos generales.	448
III.4 Rasgos generales de los seres que pueblan el <i>hurin pacha</i> .	458
III.4.1 <i>Pachacamac</i> .	462
III.4.2 Los seres de las minas.	463
III.4.3. La serpiente inframundana.	468
III.4.4. El sapo.	471
III.4.5. El jaguar.	472
III.4.6. El viento.	474

CAPITULO IV: CONCEPTOS SOBRE LA SEGMENTACIÓN DEL UNIVERSO CENTRO ANDINO Y EL OFICIO DE HOMBRE-MÉDICO.	481
IV.1. El oficio en la colonia.	484
IV.2. Aspectos básicos del oficio de hombre-médico.	498
IV.3. El estado onírico y el oficio de hombre-médico.	532
IV.4. Los espíritus auxiliares: las plantas, los animales, etc.	537
IV.4.1 Las plantas psicoactivas.	541
IV.5 La enfermedad.	548
IV.5.1. Enfermedad relacionada con la extracción de las entidades anímicas.	554
IV.5.2 Enfermedad provocada por agentes externos.	561
IV.5.3. Enfermedad provocada por el desequilibrio de los fluidos frío/calor.	565
IV.5.4. La curación.	567
IV.5.5. Conclusiones sobre el hombre - médico.	572
CONCLUSIÓN.	577

TOMO II

Anexo I: ILUSTRACIONES.	3
Anexo II: CONSTRUCCIÓN DE UNA COSMOVISIÓN: ANTECEDENTES.	61
II.1. Rasgos generales del preclásico en la región andina.	65
II.2. Las rutas comerciales: los intercambios de ideas.	82
II.3. El preclásico y el nacimiento de los <i>conceptos base</i> .	105
Anexo III: LOS INCAS.	117
III.1. EL TAHUANTINSUYU.	119
III.1.1 Organización poblacional.	119
III.1.2 El <i>quipu</i> y la herencia oral.	139
III.1.3. Los recintos religiosos: la morada de los dioses andinos.	143
III.1.4 La casta sacerdotal.	150
III.1.5. Las <i>Acllas</i> .	153
III.1.6. Las deidades principales durante la dominación inca.	157
III.1.7. Los sacrificios.	170
III.1.8. Las <i>huacas</i> .	177
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.	185
FUENTES INÉDITAS: LOS ARCHIVOS CONSULTADOS.	235

INTRODUCCIÓN

En el Tomo II se incluye el anexo I, que corresponde a las ilustraciones que acompañan la tesis, característica que facilita la consulta de las imágenes durante la lectura de la tesis. El anexo II titulado *Construcción de una cosmovisión: antecedentes*, y el anexo III: *Los incas*.

Además, incluye, la bibliografía consultada y los archivos visitados para realizar la tesis.

Anexo I: ILUSTRACIONES.

Figura 1: Inauguración de un edificio de la COPI en Tinquipaya, Bolivia. Foto Rut Velasco.



Figura 2: Mes de Noviembre, Huamán Poma de Ayala.

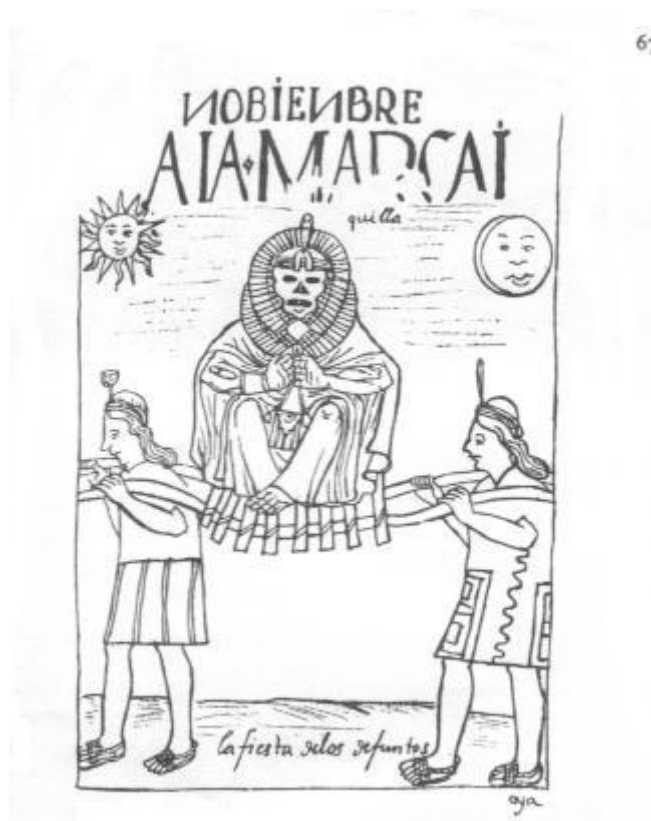


Figura 3: Mes de diciembre, Huamán Poma de Ayala.



Figura 4: Ofrenda del mes de agosto. Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006.



Figura 5: a, b, c, d y e.

Figura 5.a Los *ceques* según Rebeca Stone-Miller.

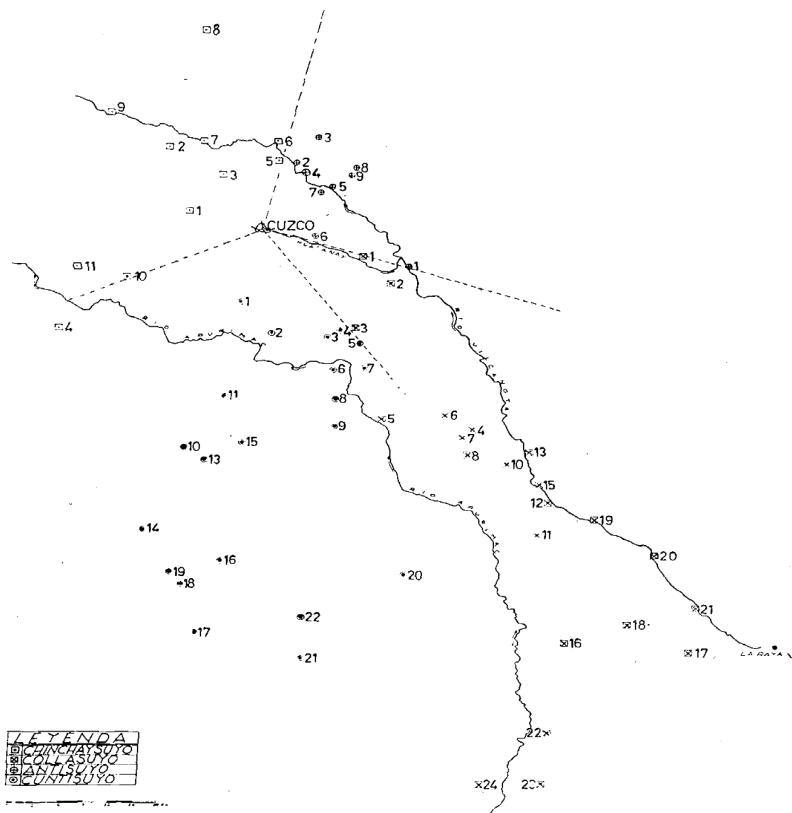
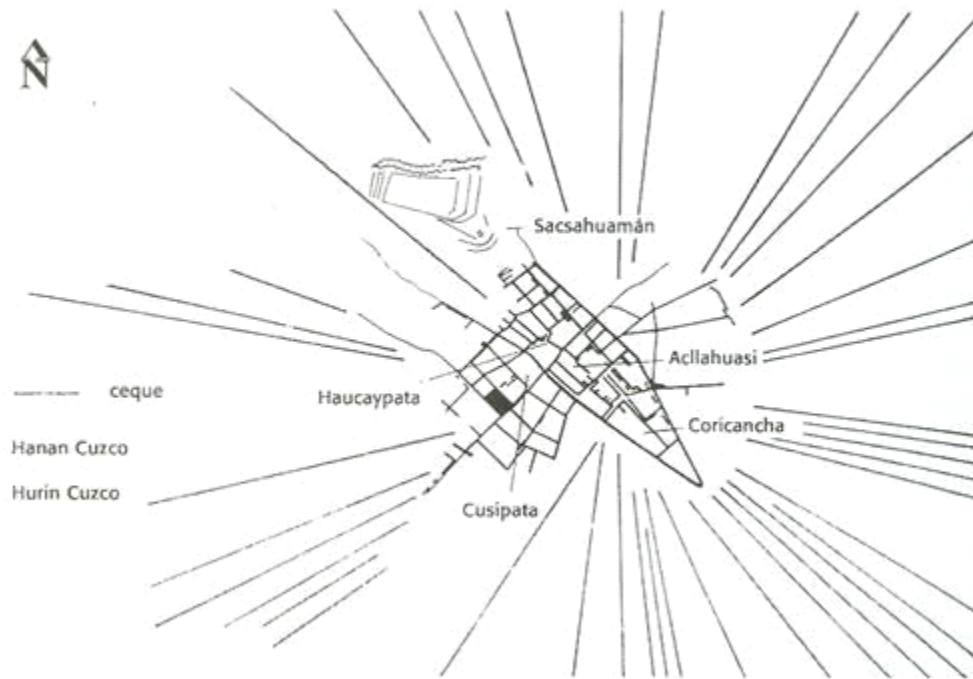


Figura 5.b: Los cuatro *suyus* regionales del Cuzco según, Tom Zuidema y Deborah Poole, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1982, XI, N° 1-2, pág.85.

Figura 5.c.: Las fronteras de los *suyus* en el sistema de *ceques*, según Tom Zuidema y Deborah Poole, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1982, XI, N° 1-2, pág.88.

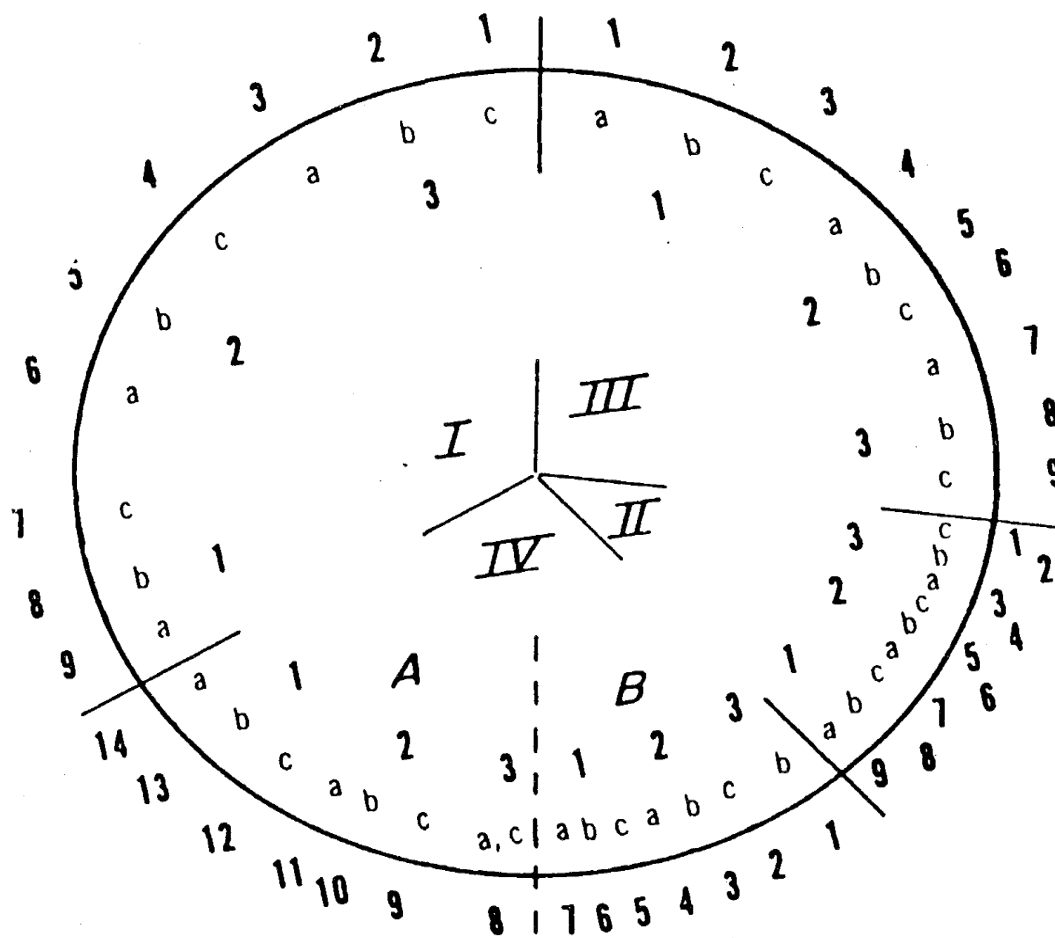


Figura 5.d.: Los cursos rituales a los cuatro *suyus*, según Tom Zuidema y Deborah Poole, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1982, XI, N° 1-2, pág. 89.

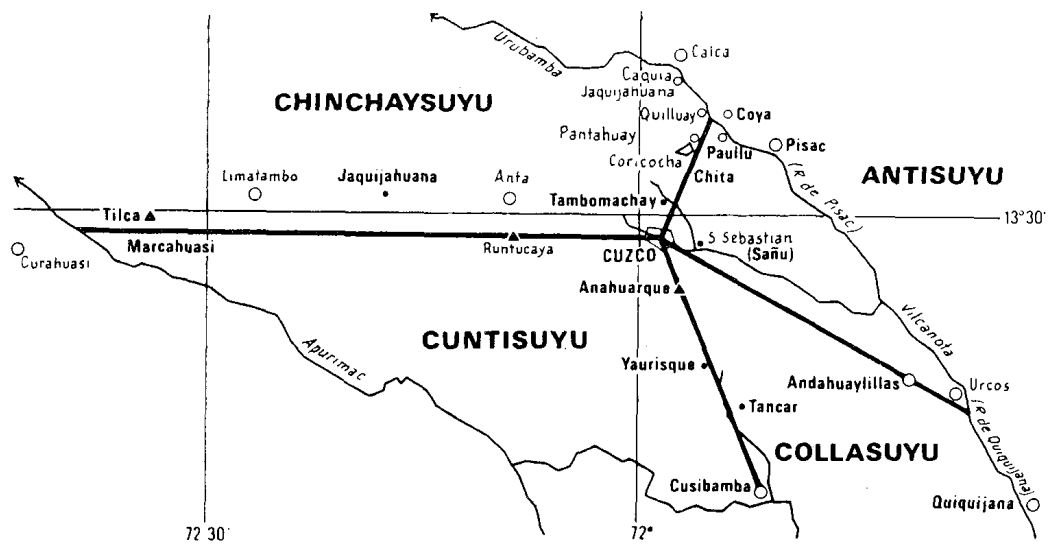


Figura 5.e.: Relación de algunas *huacas* en los cuatro *suyus*, según la crónica de Bernabé Cobo.

CHINCHAYSUYU	COLLASUYU	ANDESUYU	CONDESUYU
<ul style="list-style-type: none"> Una cueva donde se pensaba salía el granizo, <i>cirocaya</i>. El cerro donde se sacrificaba para la salud del inca, <i>Sonconancay</i>; El brasero donde se encendía el fuego sagrado para los sacrificios, <i>Nina</i>. La casa del sueño, <i>pumui</i>. El lugar donde se hacían orejones, <i>guamanacacha</i>. El cerro donde estaban tres piedras en representación de <i>Pachayachachic</i>, <i>Intillapa</i> y <i>Punchao</i>, <i>Chuquipalta</i> Un ídolo del trueno, <i>Pucamarca</i>. La plaza principal donde se ofrecía el sacrificio universal al Sol y a la Luna, <i>Haucaypata</i> El cerro donde los jóvenes cogían la paja para los ritos de iniciación, <i>Chacaguanacauri</i> La casa-templo donde se ofrecían los sacrificios a <i>Pachayachachic</i>. El camino que se tomaba hacia el <i>Chinchaysuyu</i> y en el cual se realizaban sacrificio universal para los caminantes, <i>Nan</i>. La <i>huaca Capi</i>, que significa raíz. El <i>Quingalla</i> que eran dos mojones que señalaban el comienzo del verano. El <i>Churuncana</i> era un cerro donde se hacían sacrificios a <i>Ticciviracocha</i>. <i>Mancochuqui</i>, era la chácara de <i>Huanacauri</i>, cuyos frutos estaban destinados a los sacrificios. <i>Acaipata</i> era la fuente donde se bañaba el Trueno. <i>Sucanca</i>, señalaban cuando llegaba el Sol y era el momento de comenzar a sembrar maíz. <i>Quinoacalla</i>, era el cerro donde descansaban los orejones en la fiesta de <i>Inti Raymi</i>. <i>Apuyavira</i> era una <i>huaca</i> sobre el cerro <i>Piccho</i>, 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Churucana</i>, cerro pequeño en el cual había tres piedras tenidas por ídolos. <i>Guayra</i>, quebrada donde se metía el viento. <i>Limapampa</i>, llano donde se hacía la fiesta de recogida del maíz. <i>Llulpacturo</i>, cerro donde se ofrecían sacrificios a <i>Ticciviracocha</i>. <i>Tancaray</i>, sepultura donde se juntaban todos los muertos. <i>Huanacauri</i>, <i>huaca</i> relacionada con la fiesta del <i>Inti Rayni</i>, el ídolo, además, lo llevaban a la guerra. <i>Matoro</i>, ladera cerca de <i>Huanacauri</i> donde durmieron, la primera jornada, aquellos individuos que salieron tras el Diluvio. <i>Vilcaraypuqui</i>, fuente donde bebieron agua los que partieron de <i>Huanacauri</i>. <i>Pactaguañui</i>, para ser librados de muerte repentina. 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Turuca</i>, <i>Guauque</i> de <i>Ticciviracocha</i>. <i>Chiripacha</i>, era la piedra del camino hacia el <i>Collasuyu</i>, para tener un buen viaje. La casa en la que se hospedaba inca <i>Yupanqui</i>, cuando iba de caza. <i>Huaca</i> de la cantera de donde se obtenían las piedras para los edificios. <i>Guarupancu</i>, un puente que pasaba del templo del Sol a la plaza de los peces. <i>Chuqimarca</i>, templo del sol, ubicado en el cerro <i>Mantocalla</i>, <i>huaca</i> donde dormía el sol. <i>Mantocalla</i>, marcaba el tiempo para desgranar el maíz. <i>Yuncaypalla</i>, era una <i>huaca</i> se sacrificaba a los mercaderes para buen viaje, <i>Maychaguanacauri</i>, similar al cerro <i>Huanacauri</i> <i>Usno</i>, piedra ubicada en la plaza de <i>Hurinaucaypata</i>. Manantial para obtener sal, <i>Cachipuqui</i>. <i>Curavacaja</i>, fin y mojón de las <i>huacas</i>, tenían un jaguar muerto. <i>Ayllipampa</i>, un llano que decían era la diosa <i>Pachamama</i>. <i>Picas</i>, piedra que se creía abogada del granizo. 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Pomachupa</i>, la cola de león. <i>Ravaraya</i>, cerro donde se terminaba de correr en el <i>Inti Raymi</i> Dos <i>huacas</i> que se tenían como puertas, formadas éstas por dos cerros. Asiento donde descansaba el inca cuando iba al <i>Inti Raymi</i>, <i>Chichicalla</i>. Cerro grande con dos mojones que marcaban el tiempo de sembrar.

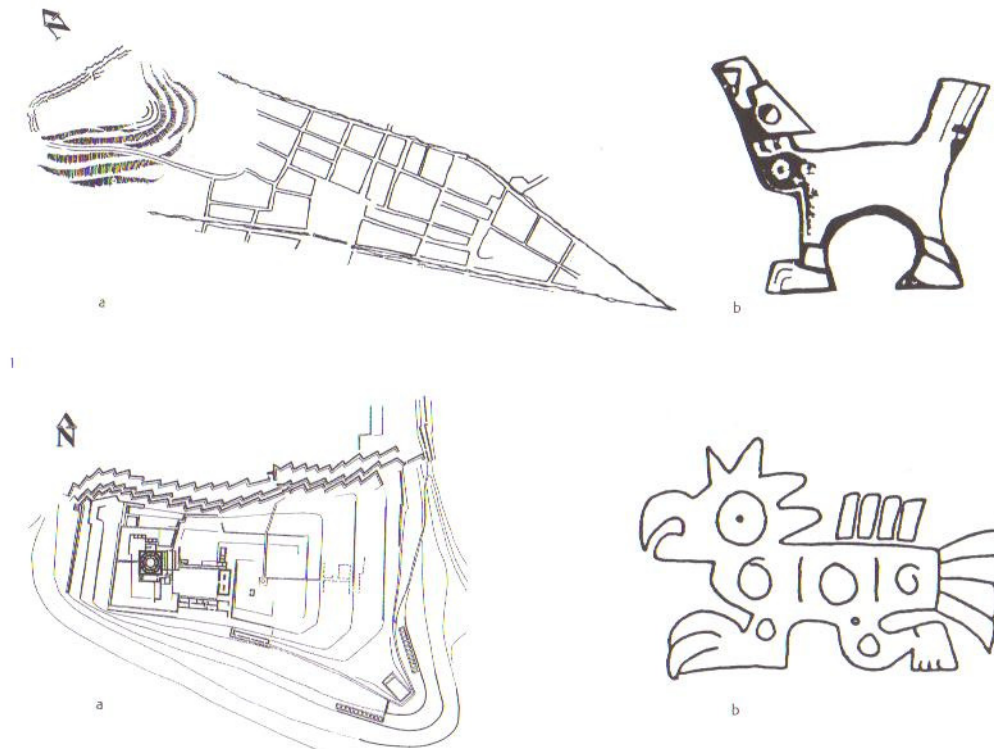
Figura 6.b. Reproducción del Cosmograma en el *Coricancha*, Cuzco, Perú. Trabajo de campo, 2006.



Figura 7: Ilustración de Huamán Poma de Ayala sobre las características e ídolos del *Andesuyu*.



Figura 8: Los posibles perfiles “animales” de la ciudad de Cuzco.



Esquema basado en los estudios de Federico Kauffman sobre el probable trazado iconográfico de Cuzco.

a.- Silueta de Cuzco incaico que evoca al puma.

b.- Figura de *Tiahuanacu* que dibuja un puma con cabeza de ave.

a.- (bajo izquierda) trazado de *Sacsahuamá*, que podría representar las plumas de un ave.

b.- (bajo derecha) felino con plumas alzadas (en Kauffman, Federico; 2002:921).

Figura 9: Fotos de Sacsahuamán, Cuzco, Perú. Trabajo de campo, 2006.





Figura 10: Puerta del Sol, *Tiahuanacu*, Bolivia. Trabajo de campo, 2006.



Figura 11: Vista aérea del Lago Titicaca y río Desaguadero, Bolivia.
Foto Jesús Ángel Cabezal.



Figura 12: Esquema de las posibles divisiones del espacio andino.

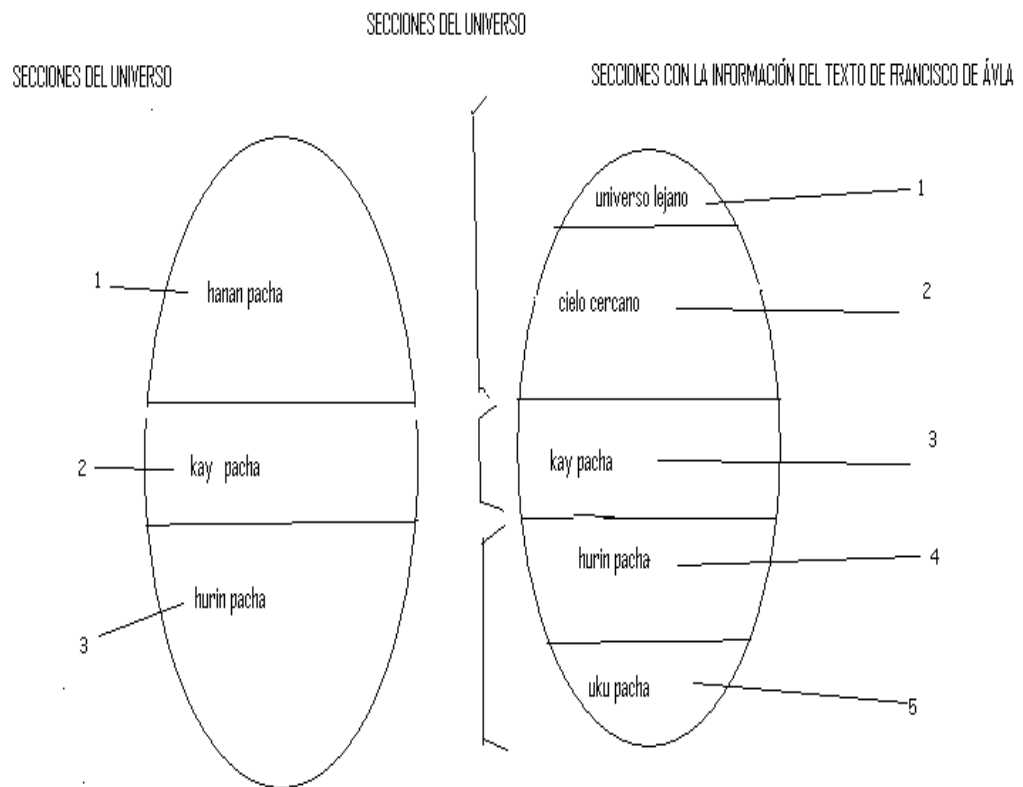


Figura 13: Manual "Parir sin riesgo", COPI y Ministerio de Salud de Potosí, pág.44. Trabajo de campo, 2006.



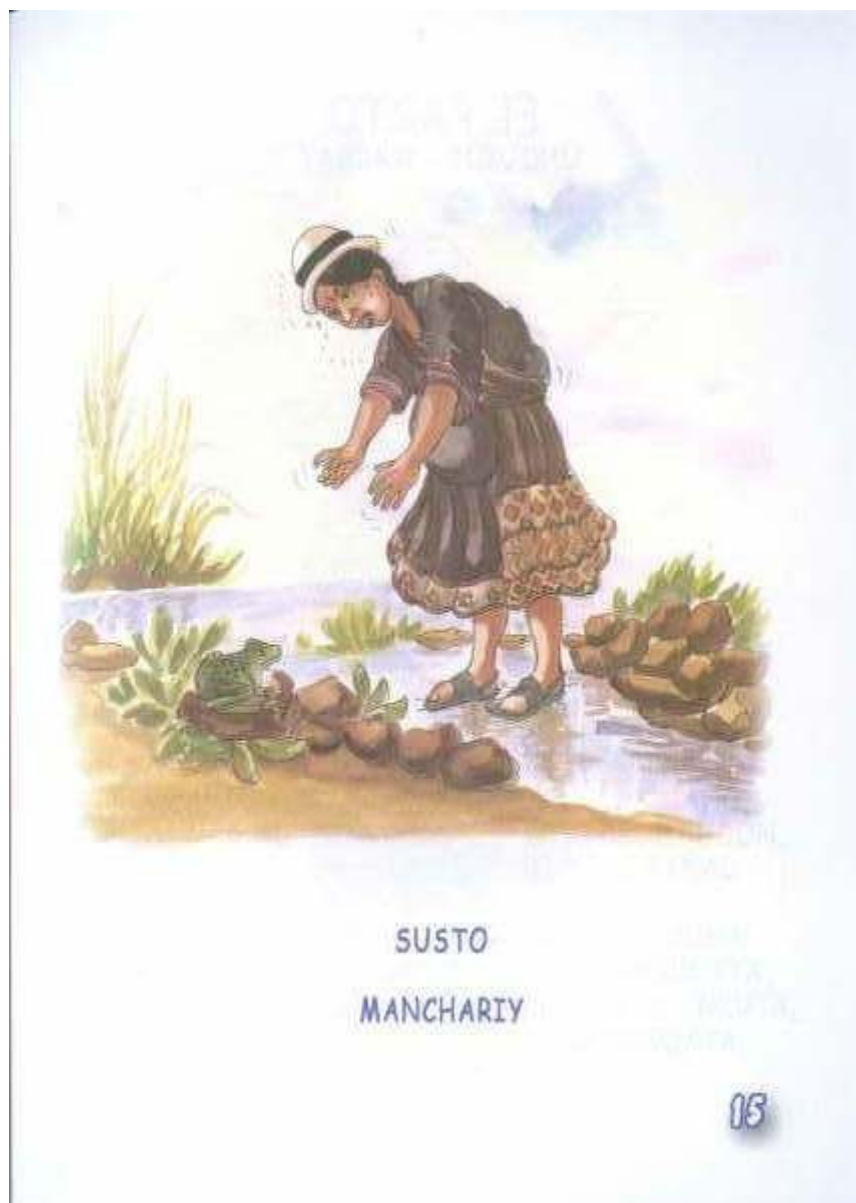
Figura 14: Foto plaza hundida de *Tiahuanacu*, Bolivia. Trabajo de campo, 2006.



Figura 15: Cerro Potosí y su interior. Trabajo de campo, Bolivia, 2006.



Figura 16: Manual “Parir sin riesgo”, COPI y Ministerio de Salud de Potosí, pág. 15. Trabajo de campo, 2006.



(*Manchani, mancharan*: “temer, o tener miedo”, González Holguín, Fray Diego; 2007:161)

Figura 17: Divinidad asociada con el jaguar, la serpiente y la montaña. Cultura Mochica (100. a.C – 700 d. C). Museo América. Num. Inv.1385.



Figura 18.a y b.

Figura 18.a: Entorno de Perú (Kauffman, Federico; 2002:45).



Figura 18.b.: Mapa de los Andes centrales y sus tres regiones principales: Andes costeños, Andes cordilleranos y Andes amazónicos (Kauffman, Federico; 2002:44).



Figuras 19: Foto de tejido andino. Trabajo de Campo, Cuzco, Perú, 2006.



Figura 20: Foto de ofrendas, Museo del Sitio de *Coricancha*, Trabajo de Campo, Cuzco, Perú, 2006.



Figura 21: Foto de *Akapana*, *Tiahuanacu*, Trabajo de campo, Bolivia, 2006.



Figura 22: Esquema sobre las posibles regiones del inframundo andino.

GEOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO ANDINO

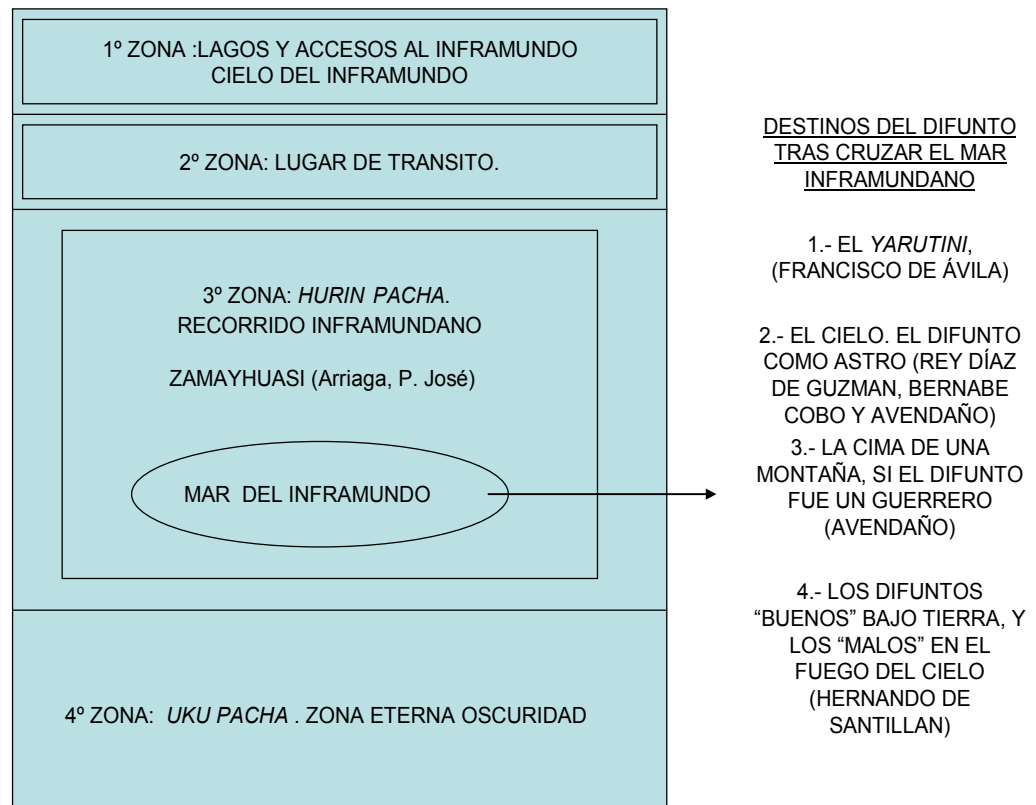
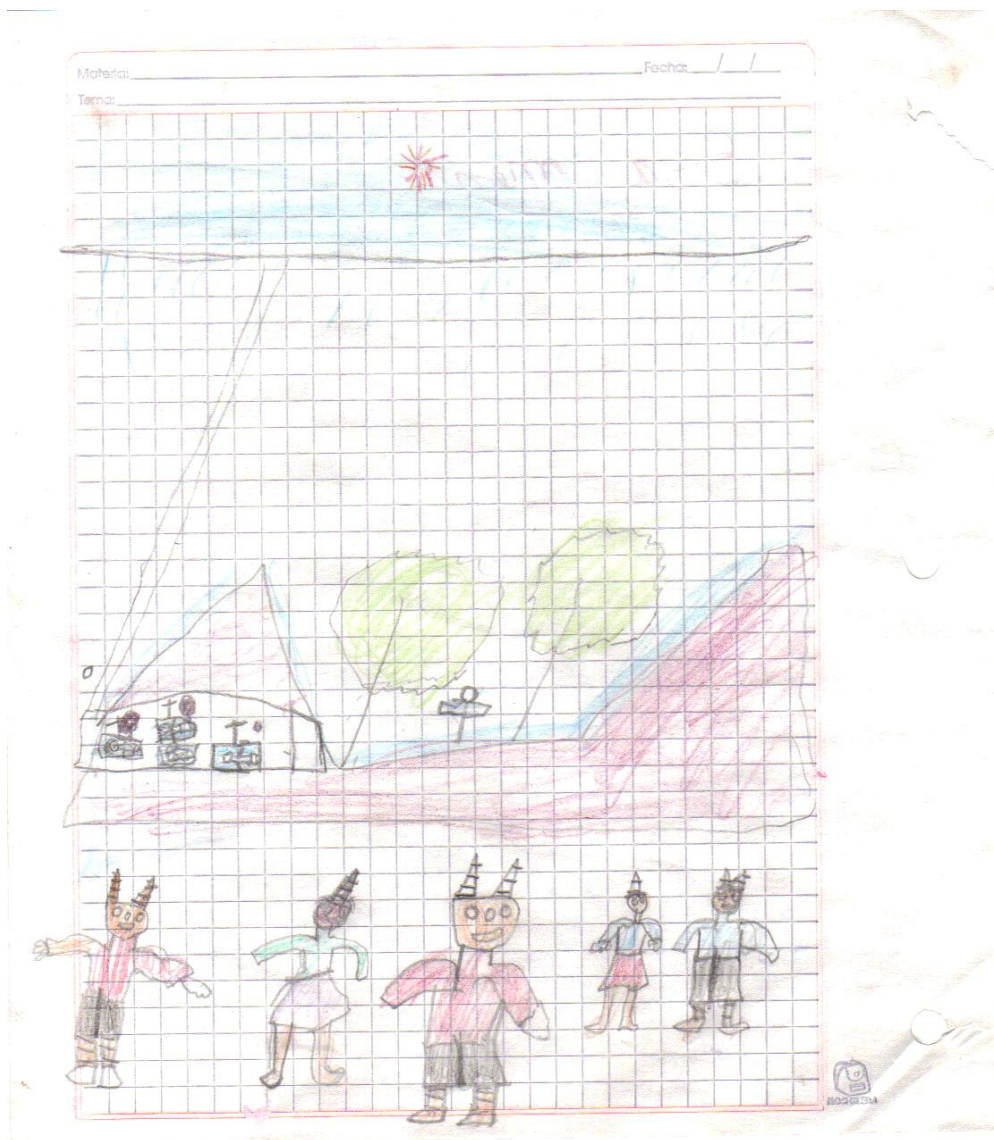


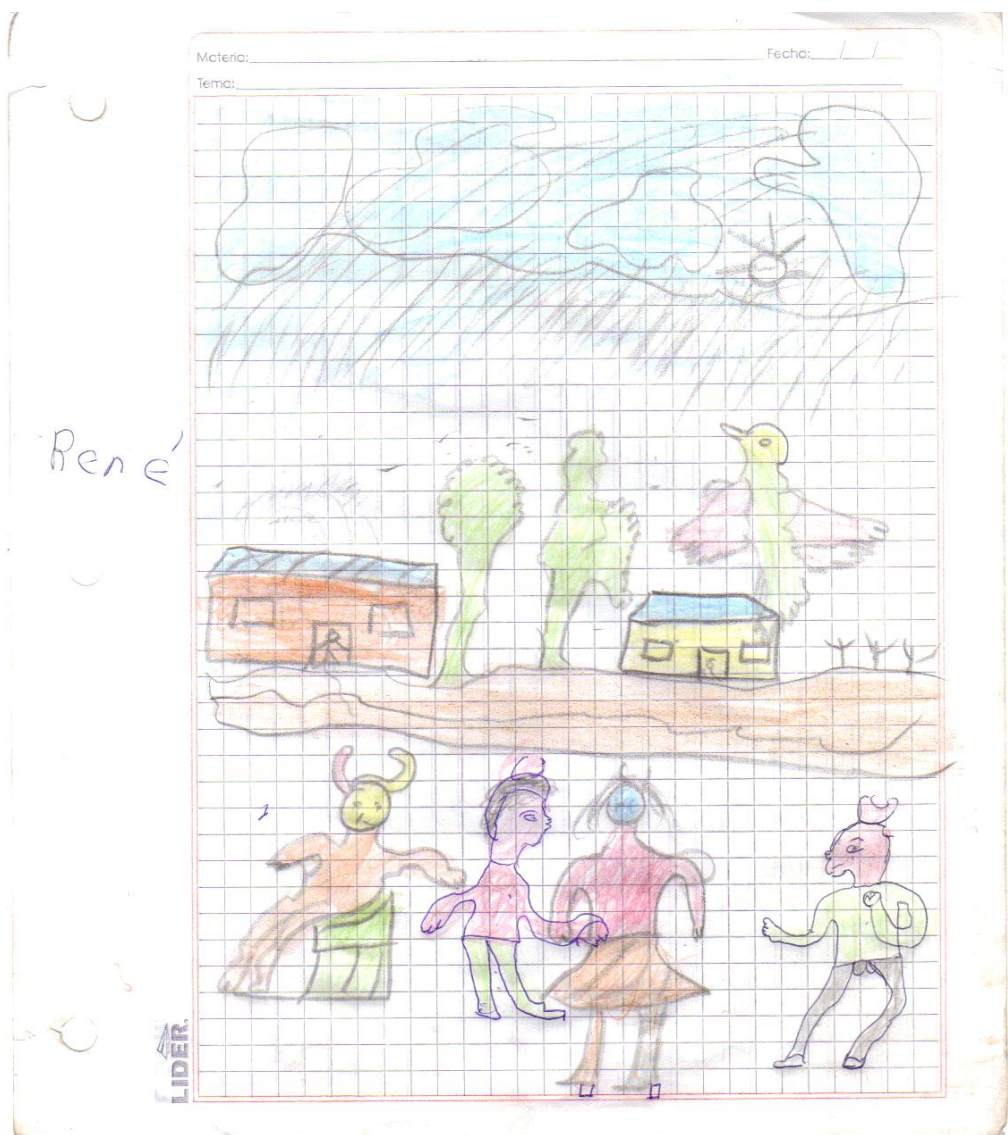
Figura 23 a y b.

Figura 23.a.: El Señor de la mina. Interior del cerro de Potosí. Trabajo de Campo, Potosí, Bolivia, 2006.



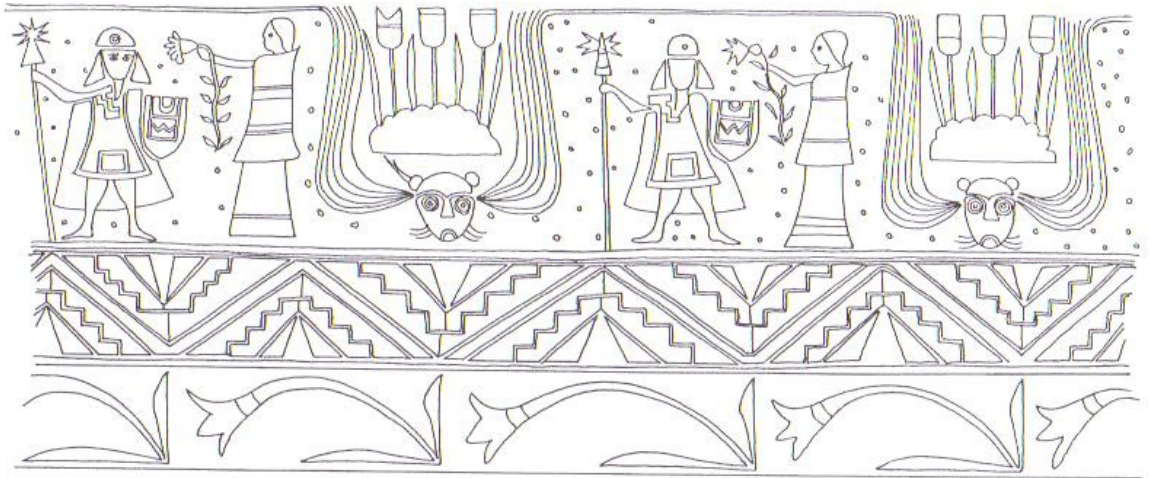
Figura 23.b.: *Supay* según Eva Mendo y René, del colegio de Tuysuri, Tinquipaya. Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006.





René

Figura 24: Muestra variada de algunos motivos en los *keros*.



El investigador Federico Kauffman ha escrito que aparecen: “dos parejas de incas enmarcadas por el arco iris que se desprende de cabezas de *qhoas*. Sobre las cabezas de éstos aparece una nube en la que crecen plantas. La lluvia está señalada por pequeños círculos que simbolizan gotitas” (Kauffman, Federico; 2002: 748).

.- Keros del Museo de América, Madrid.





Figura 25: *Supay* según Omar del colegio de Tuysuri, Tinquipaya. Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006.



Figura 26: Esquema con la posible segmentación del espacio andino.

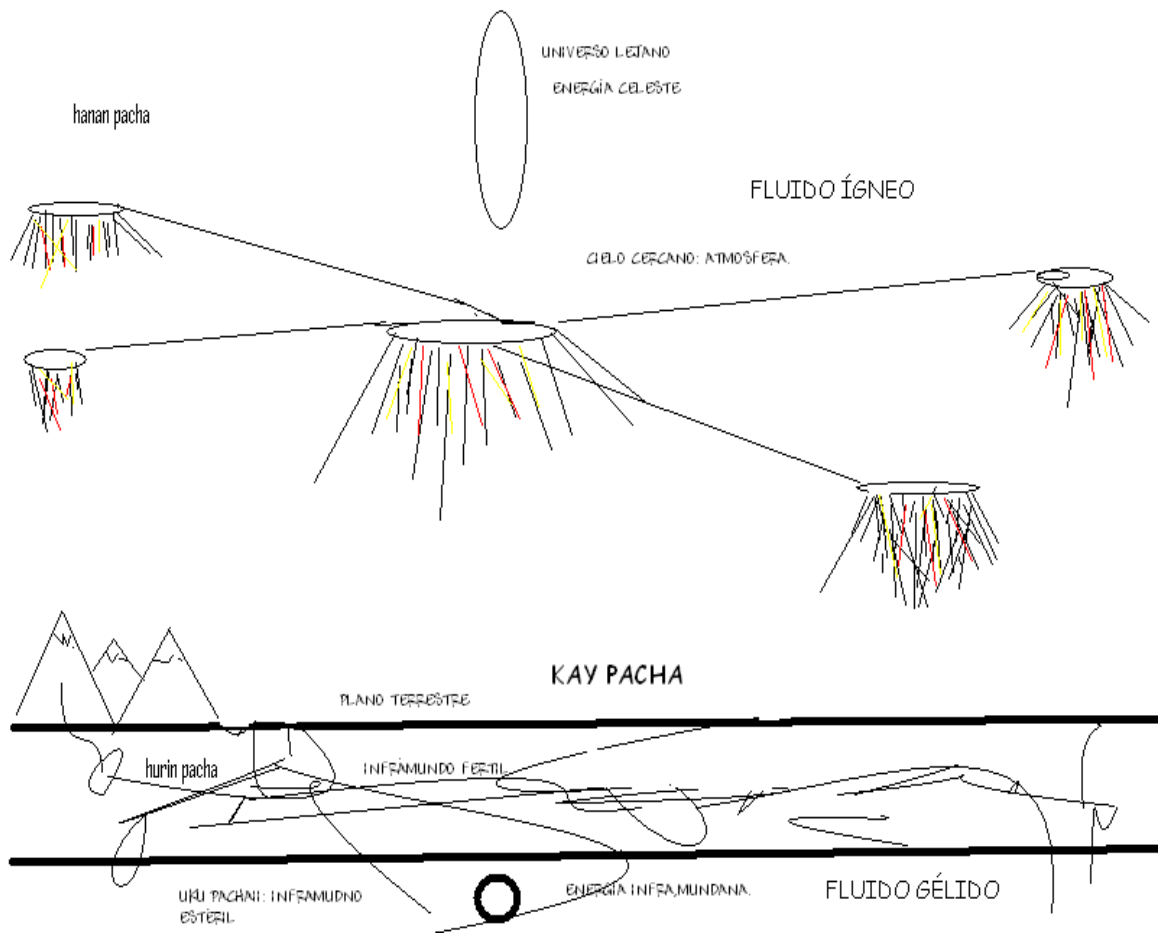


Figura 27: Esquemas con alguna de las utilizaciones de los colores (a) posibles atributos de las geometrías espaciales, (b) los barrios ubicados siguiendo el esquema (c).

a.-

ALGUNAS DE LAS UTILIZACIONES DE LOS COLORES

<u>NEGRO</u>	<u>BLANCO</u>	<u>ROJO</u>	<u>AMARILLO</u>
<ul style="list-style-type: none"> •Color para untar el rostro y llevar capirotos negros. (Colonia) •Trenzas negras en el pelo (Colonia). •Amuletos para el "mal". (actualidad) •hilos para el "mal". (Actualidad) •Lana, ofrenda, (colonia) •Masculino (actualidad) •Camiseta negra, jóvenes. Fiesta del Inti Raymi.(colonia) •Cinta negra, ritual <i>Huanacauri</i>, Fiesta Del Inti Raymi.(colonia) •Color de la Soga, Moro Urco (colonia). •Carnero, ritual en octubre Para pedir agua (colonia). •Ofrenda gato negro para curar susto (actualidad) •<i>Llauto</i>, mes de noviembre, y plumas del tocado. Fiesta Del <i>Capac Raymi</i> (colonia). •Luto, actualidad. •Color no puro, no está en el Arco Iris. (Actualidad) . Quipu, relacionado tiempo. 	<ul style="list-style-type: none"> .ofrendas de maíz (colonia) .amuleto "beneficio"(actualidad) .maíz "pagos" (colonia) .ofrenda de lana (colonia) . Agua, hechizo (colonia) .color de la futura mujer del Inca (colonia) .denominado "blanco Puro" (colonia. BNM) .Manta de los jóvenes del Inti Raymi. (colonia) .Manta con cordón azul, jóvenes Inti Raymi, 2º proceso. .Color de la Soga, Moro Urco (colonia) .plumas cabeza, rituales Enero (colonia) .Ofrenda de carneros, ritual <i>Citua</i> septiembre (colonia). .Relacionado con la suerte (actualidad) .luto (actualidad) .color no puro, no está Arco Iris (actualidad). 	<ul style="list-style-type: none"> . Lana en la cabeza (colonia) . Ofrendas de ataditos (colonia) . Tierra para el cuerpo (colonia) .<i>Villca</i>, ingerida y en los sepulcros (colonia) .<i>Mullu</i>, ofrenda en los manantiales, fuentes y sepulcros (colonia) .ofrenda para Sol de carnero rojo y camisa roja (colonia) . <i>Llauto</i> inca (colonia) . Andas del Inca (colonia) .Denominación "Rojo Inca" (Colonia) .Bola de las sogas Moro Urco (Colonia) . Para curar el ánimo (actualidad) . Color de las lomas durante <i>Purum Pacha</i> (colonia) .Color jaguar texto mitos (colonia) . Color lluvia de <i>Pariacaca</i> (colonia) .Ofrendas de vellones de lana para Pachamama (actualidad) . No se utiliza luto (actualidad) .Color arco iris (actualidad) . Polvos para asperjar (colonia) 	<ul style="list-style-type: none"> . Ofrenda de lana (colonia) .ofrenda de plumas (colonia) .ofrenda de plumas para mundo subterráneo (actual) . Color tierra para reproducción llamas (colonia) . Color femenino (actualidad) . Color del <i>llauto</i> inca heredero (colonia) . Gallo que se ofrece para curar el susto por aparición (colonia) . Relacionado buena suerte (actualidad) . Relacionado con los pastos secos, (actualidad) . Color de las lomas durante el <i>purum pacha</i> (colonia) . Color carneros <i>purum pacha</i> (colonia) . Color lluvia de <i>Pariacaca</i> (colonia) . No usar en luto (actualidad) .Color arco iris (actualidad) . Color polvos asperjar (colonia)

NARANJA

- . Color de la ofrenda de tierra (colonia)
- . Color del campo (actualidad)

PARDO

- . Color del carnero ofrecido *Inti Raymi*.

AZUL

- . Color ataditos ofrendas (colonia)
- . Color ofrendas de lana (colonia)
- . Relacionado buena suerte (colonia)
- . Relacionado agua terrestre (actualidad)
- . Color carneros en el *purum pacha* (colonia)
- . Color luto (actualidad)
- . Color arco iris (actualidad)
- . Color polvos para asperjar (colonia)

VERDE

- . Color ofrenda (colonia)
- . Color plantas de *Shapi* (actualidad)
- . Color de la abundancia de la tierra (actualidad)
- . Color de los pastos (actualidad)
- . No se utiliza en el luto, (actualidad)
- . Se utiliza en el luto, zona Tarabuco (actualidad)
- . Color arco iris, (actualidad)
- . Color polvos asperjar (colonia)
- . *quipu*: relacionado conquista

MORADO

- . Color plantas de *Shapi*, (actualidad)
- . Relacionado con la maldición (actualidad)
- . Color luto (actualidad)
- . Maíz destinado rituales relacionados rayo (actualidad)

GUANACO

- . Color carnero ofrecido a *Viracocha* (colonia)
- . color Andas del *Capac Apo* (colonia)

MARRÓN

- . Color carnero ofrecido en febrero
- . Color carnero ofrecido en agosto.
- . Color espíritus tutelares (actualidad)
- . Color relacionado con la primera edad pájaro *Allqamari* "mal augurio" (actualidad)

MULTICOLOR

- . Color relacionado con el rayo y con las ofrendas petitorias (colonia)

Colores relacionados con Supay (actualidad)

- . Color *llauro* del inca.

. Color sacrificios de Abril "morosmosos"

- . Color sacrificios mayo

. Color gallo destinado a curar el susto (actualidad)

. Color del atado del feto de llama destinado a curar el susto por rayo (actualidad)

- . Color carneros del *purum pacha* (colonia)

DOS COLORES

- . Color de la ropa de la futura mujer del inca: blanco y rojo (colonia)

. Color sacrificios a Huanacauri: carnero blanco con camisa roja (colonia)

. Color camiseta utilizada por los jóvenes en la segunda fase del *Inti Raymi*: camiseta colorada y roja (colonia)

. Color de la pintura facia destinada a la adoración sol: punta de la nariz amarilla y cara roja (colonia)

- . Color lluvia de *Pariacaca*: roja y amarilla (colonia)

GENERALIDADES

. lo colores oscuros, negro, azul y marrón, relacionado con lo fértil, "benéficos" (actualidad)

. los colores claros, amarillo, blanco, relacionados con la sequía (actualidad)

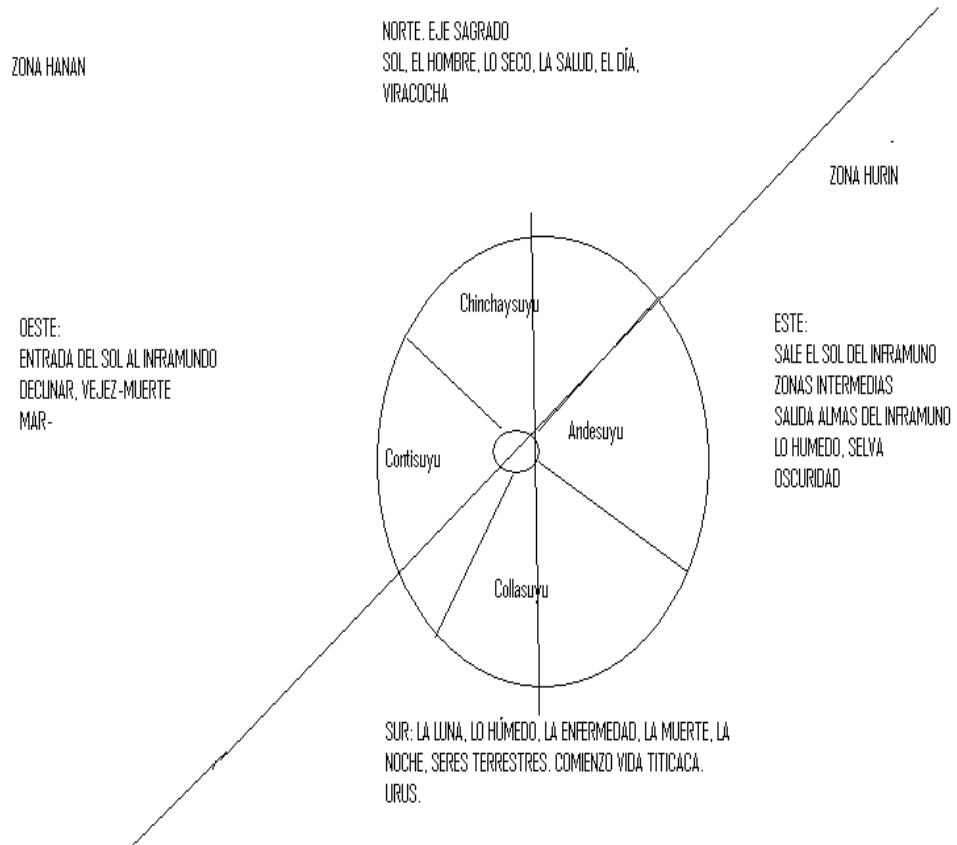
. los jóvenes utilizan colores fuertes, rojo, amarillo, porque ahuyentan malos espíritus (actualidad)

. El color de la ofrenda lo reclama el lugar, según el caso de que se trate (actualidad)

. la *missa* se compone de la oposición de colores que no pueden estar juntos (actualidad y colonia)

Dificultad para diferenciar en las fuentes entre el color pardo, el guanaco, el leonado y el bermejo.

b.-



c.- Plano de la ubicación de los palacios teniendo en cuenta el esquema *hanan-hurin*, y los principales barrios (Kauffman, Federico; 2002:934).

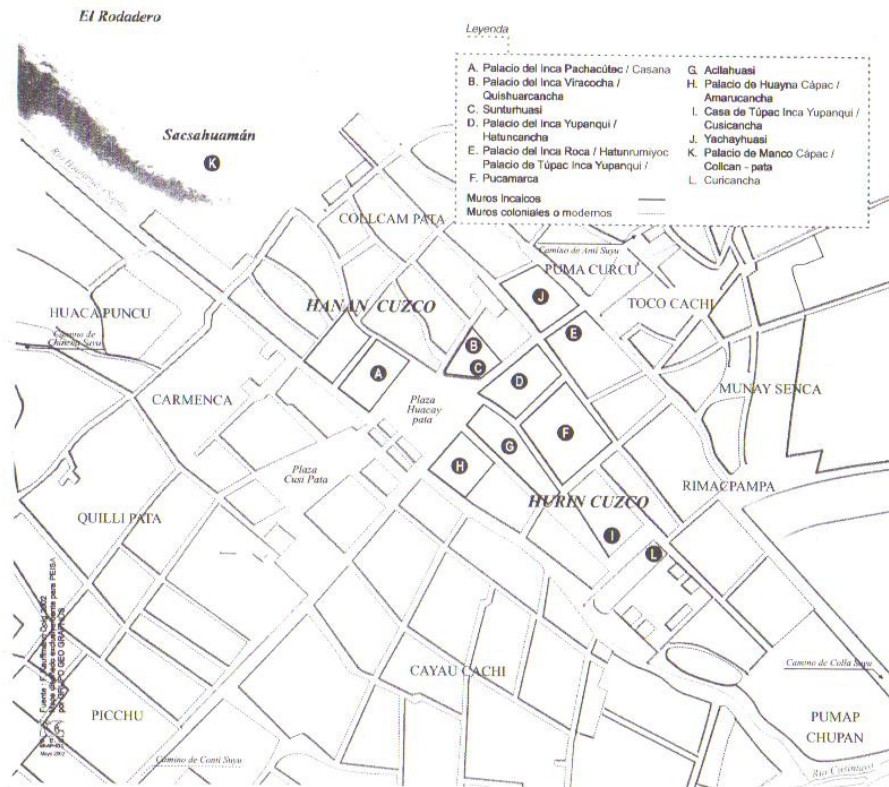


Figura 28: Tejido andino, Bolivia. Foto Rut Velasco.



Figura 29: Fotos de Anne Paul sobre algunos motivos en la telas de Paracas.



Detalle de manto de lana de camélido y algodón, Paracas, Perú. Foto Anne Paul, en *La América Antigua. El arte de los parajes sagrados*, pág. 288



Detalles bordados en manto de lana de camélido y algodón, Paracas, Perú. Foto Anne Paul, en *La América Antigua. El arte de los parajes sagrados*, pág. 286-287.

Figura 30: Foto tela de Tarabuco, trabajo de campo, Bolivia, 2006



Figura 31a y b.

Figura 31 a.: Ilustración de Huamán Poma de Ayala sobre las técnicas utilizadas por los hechiceros.



Figura 31.b: Ilustración de Huamán Poma de Ayala sobre el conocimiento de los hechiceros.



Figura 32 a y b.

Figura 32 a: Detalle de una vasija moche que representa a un hombre frente a un jaguar, en *La América Antigua. El arte de los parajes sagrados*, pág. 307.



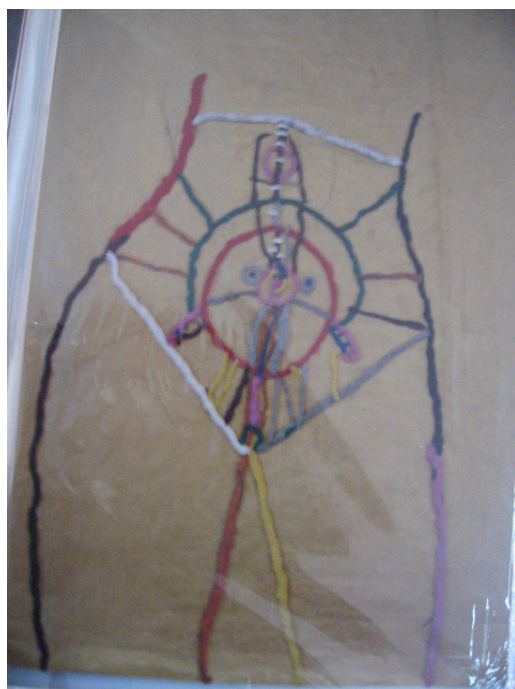
Figura 32.b. Cerámica Moche. Izquierda: figura antropomorfa con rasgos felinoides, ataviado con una diadema de jaguar y unos pendientes de ofidios. Derecha: alto personaje junto a un felino.



Figura 33: Vasija con la representación de un jaguar y el cactus alucinógeno de San Pedro, *Chavín, Cupinisque, Perú*. En *La América Antigua. El arte de los parajes sagrados*, pág. 307.



Figura 34: Percepción sobre la situación de los órganos. Estos dibujos están realizados por las parteras y médicos tradicionales que asistieron al Taller sobre salud que la COPI italiana, Inés Agnese, realizaba en Potosí. Trabajo de campo, Bolivia, 2006.



ANEXO II CONSTRUCCIÓN DE UNA COSMOVISIÓN: ANTECEDENTES

Figura.1 a.- esquema basado en la tesis del investigador Uhle, que proponía el origen de la civilización andina teniendo en cuenta la influencia de México. b.- esquema basado en la tesis del investigador J.Tello, que proponía que el origen de la civilización andina teniendo en cuenta la influencia amazónica (Fuente Horkheimer, en Kauffman, Federico; 2002:146)

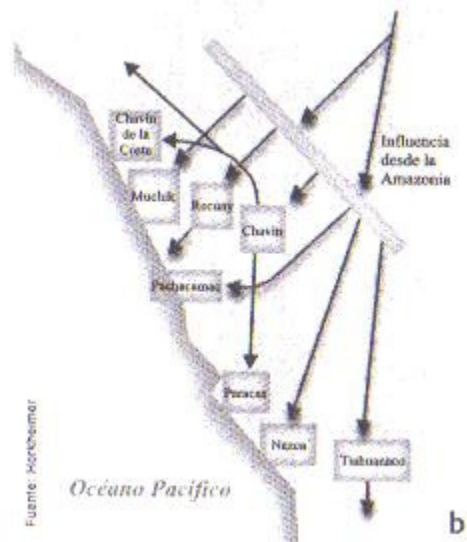
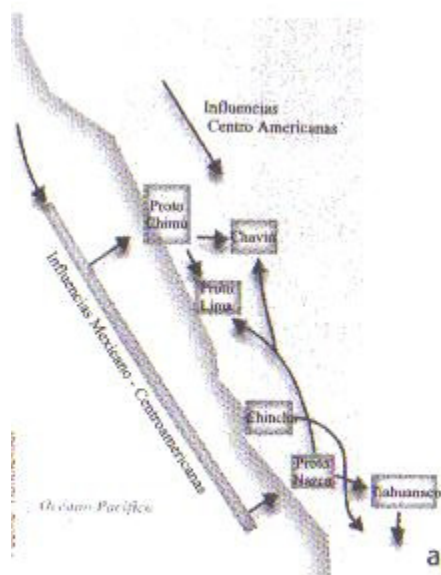


Figura 2: Estela de Raimondi, Chavín de Huántar. Foto y dibujo de Lizardo Tavera.
(Disponible en: <http://www.arqueologia.com.ar/peru/chavin2.htm>)

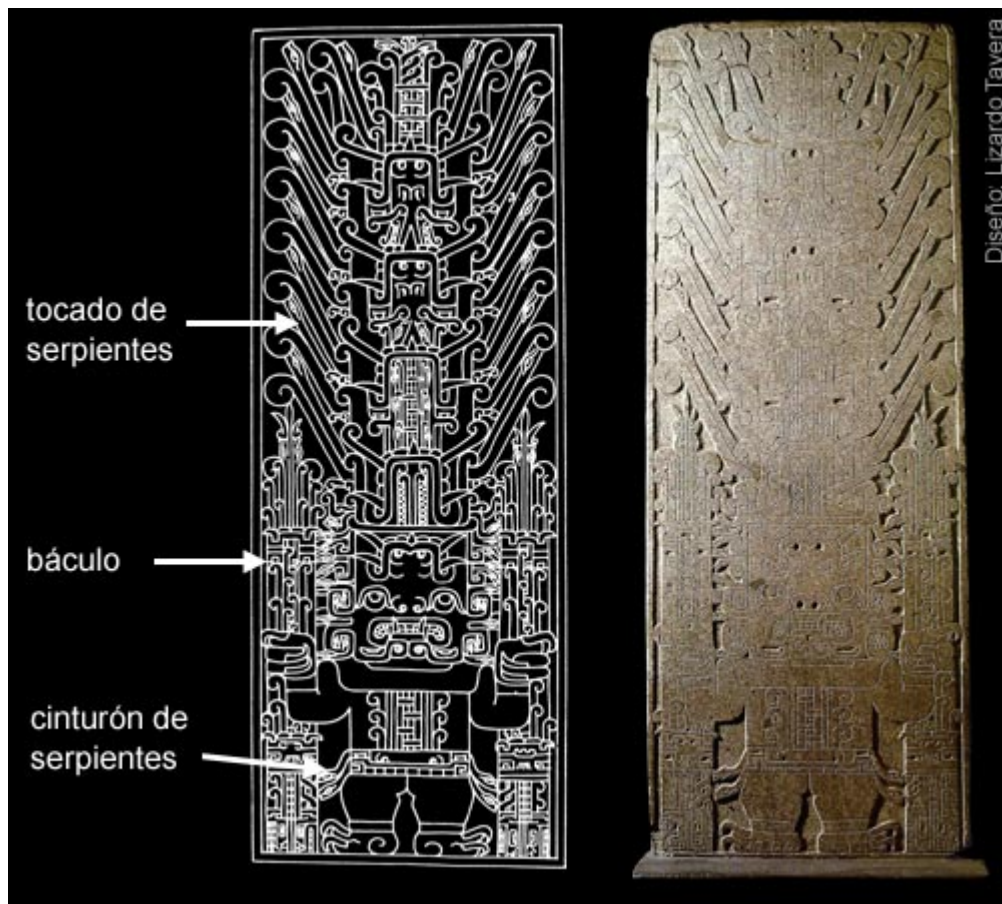
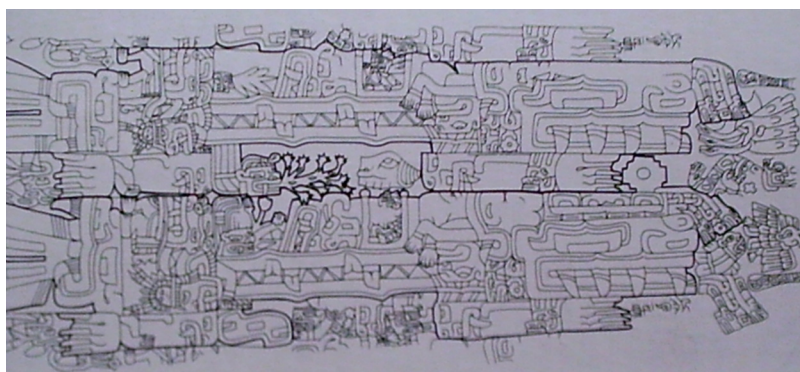
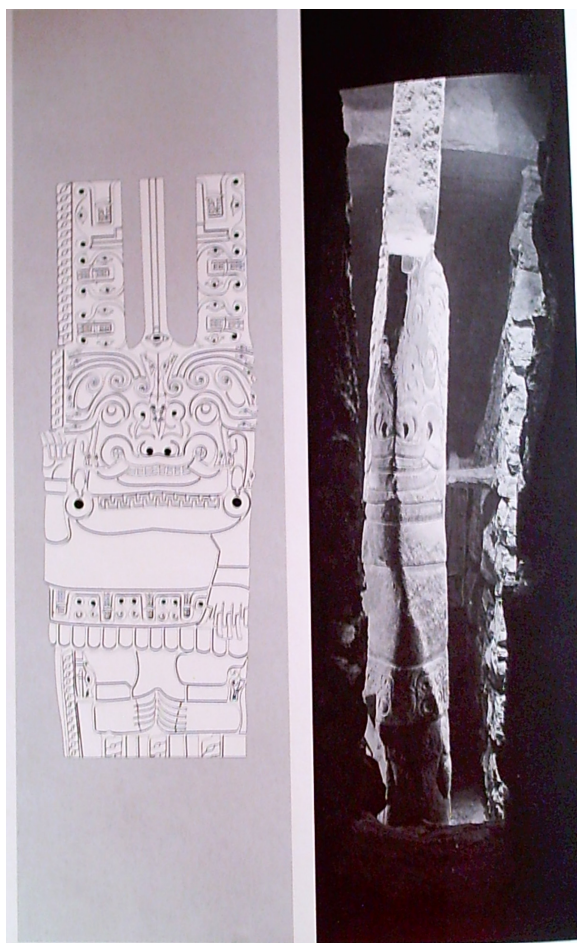


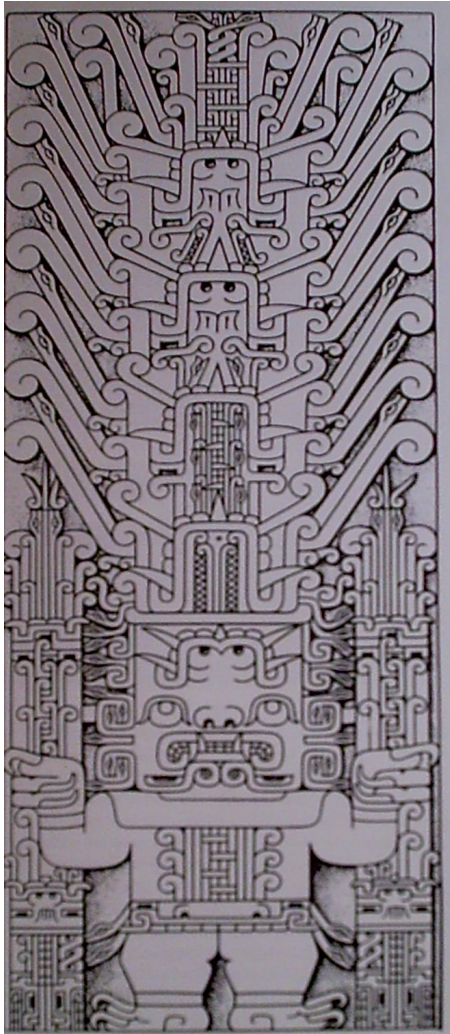
Figura 3: El Lanzón, Chavín de Huantár, Perú, en *La América Antigua*, pág. 270.



Dibujo del Obelisco Tello, *Chavín de Huantár*, Perú, En *la América Antigua*, pág.268.

Figura 4: a.- Estela Raimondi, Cultura de *Chavín de Huantár*, Perú.; b.- Estela de piedra volcánica de San Agustín, Colombia.

a.-



b.-



Figura 5: Exposición Casa de la Moneda. Trabajo de Campo, La Paz, Bolivia. Septiembre 2006.









Figura 6: Puerta de la Luna.



Anexo III: Los Incas.

Figura 1: Cárceles incas.



Figura 2: Foto *Coricancha*. Trabajo de Campo, Cuzco, 2005.



Figura 3: Piedra de los doce lados. Trabajo de campo, Cuzco, Perú. 2005.



Anexo II
CONSTRUCCIÓN DE UNA COSMOVISIÓN:
ANTECEDENTES.

ANEXO II. CONSTRUCCIÓN DE UNA COSMOVISIÓN: ANTECEDENTES.

La tesis ha elaborado un nuevo y variado enfoque de la cosmovisión centro andina. El presente anexo, Construcción de una cosmovisión: antecedentes, añade un análisis de cómo se pudo haber forjado esta percepción. Insistimos, no es un estudio en profundidad, sino una aclaración relativamente importante para comprender la tesis.

El estudio abarca los antecedentes culturales del periodo elegido para entender algunos conceptos que podrían concebirse derivados de periodos anteriores a la cultura que narran las crónicas. La cosmovisión la concebimos forjada, desde sus cimientos, a partir del conocimiento empírico del ecosistema y de un complejo entramado de pensamientos abstractos-místicos; entre otras muchas cosas, forjados desde tiempos remotos.

Para comprender como se pudo ir concibiendo, armando la cosmovisión, elegimos algunas características del preclásico¹; todas serían imposibles de estudiar. Además, hemos valorado la posibilidad de estudiar algunos casos que no sólo abarcan la zona andina, sino que hemos expandido el estudio hacia otras zonas que definimos como el “eje del Pacífico”. Si bien parece un estudio especialmente ambicioso se verá que este análisis introductorio posee un sentido estricto en un contexto donde el periodo clásico se presenta heredero directo de los aspectos ancestrales de las fases anteriores. De esta manera se vislumbra que en las etapas preclásicas se asentaron algunos aspectos de la “base” de la cosmovisión centro andina.

Hemos observado algunas pautas comunes para la región costera del pacífico. Aunque es preciso matizar que no se trata de generalizar rasgos culturales de núcleos poblacionales distantes, sino de percibir como pudo haber sido la evolución de una cultura, por extensión de la cosmovisión, de la percepción del hombre y su entorno.

¹ Teniendo en cuenta que la gestación de la cosmovisión se “construyó” en periodos anteriores, posiblemente con los cazadores recolectores. De esta manera a lo largo del presente anexo denominamos preclásico a lo anterior al periodo clásico, sin entrar en periodos, sino de forma generalizada.

El formativo es un periodo en el cual el clásico concepto de civilización se estaba gestando, formando (Canals, Fran; 1959:83). Desde una perspectiva de indagación estas fases muestran conceptos que se repetirán en la zona centro-andina, y en otras zonas de América, hasta la llegada de los españoles. Entendemos que los aspectos de la cosmovisión centro- andina, que fueron olvidados por el transcurso del tiempo, o eliminados por las campañas de evangelización, pueden ser esclarecidos, en cierta medida, analizando los posibles antecedentes de éstos.

El estudio comienza con un pequeño esbozo de aquellas características más importantes de la fase preclásica de la región Andina. Al analizar estos indicios culturales e ideológicos, calificados por algunos investigadores por “culturas madre”, se aprecian, desde nuestra perspectiva, algunas de las formas esenciales de la cosmovisión, los núcleos culturales (López Austin, Alfredo; 1997: 34), los patrones que posteriormente se desarrollaron a lo largo y ancho de las zonas geográficas elegidas.

II.1. Rasgos generales del preclásico en la región andina.

Durante el periodo de los cazadores-recolectores se fue gestando una forma de vida cada vez más sedentaria. El conocimiento del entorno, los periodos de productividad de las plantas, el clima, etc. Permitió que se fuesen creando pequeños núcleos de población semi-sedentarios. Se podría generalizar que éstos se ubicaban junto a cuerpos de agua, o en lugares que proporcionasen el sustento suficiente para una población que iba en aumento. Unos núcleos fueron creciendo más que otros, gracias al conocimiento del medio y los productos que ofrecía, y se fue formando una división de sus pobladores. En el preclásico se hallan núcleos, herederos directos de la fase cazadores-recolectores, que poseen mayor importancia que otros, por su ubicación y demografía, como es el ejemplo de *Chavín de Huántar*.

Sobre el desarrollo de *Chavín de Huántar* el investigador Andrés Ciudad Ruiz ha escrito lo siguiente:

“La apuesta por una economía agrícola, unida al riesgo que supone el abandono de un sistema de vida practicado durante milenios, derivó sus rituales propiciatorios, emparentados con el éxito en la caza y sus fuertes asociaciones mágicas, hacia la fertilidad agrícola y el desarrollo del grupo familiar, originándose al mismo tiempo uno de los pilares en que se fundamenta la ideología andina: el culto a los antepasados, que sancionale asentamiento permanente de las comunidades en territorios delimitados y el control de los recursos que contienen.los centros de integración sociopolítica, económica y religiosa, constituye el origen de una estrategia, a largo plazo, de manipulación de los convencimientos fundamentales de esta sociedad, mediante la centralización de la ideología ritual” (Ciudad Ruiz, A., 2004:55).

Uno de los factores que ayudó, además, a fomentar este crecimiento, organización, fue el intercambio comercial con otros núcleos-regiones. Los cuerpos de agua, los lagos, la región de costa, los ríos, etc. No sólo proporcionaron un suministro constante de alimentos, sino, que además, proporcionaron el medio perfecto para la comunicación, y la extensión de la cosmovisión; entre otras muchas cosas.

En la zona andina durante el preclásico, al igual que las fases preclásicas de otras regiones de América, se organizaron los primeros grandes asentamientos, sobretodo, en zonas acuíferas, principalmente en la costa. Nuestro centro de interés es la costa del actual Perú, pero se hizo necesario

investigar algunos aspectos de la costa de Ecuador y de la costa de Colombia, por ser, a nuestro parecer, franjas no-limitables para el estudio del periodo preclásico en la región centro andina.

El investigador Rafael Larco Hoyle denominó el periodo formativo como *Evolutivo*, porque entendía, que en esta fase temporal aparecieron los primeros núcleos de civilización que iban evolucionando hasta el establecimiento del periodo designado clásico (Larco Hoyle, Rafael, 1966:25). Por otro lado, el investigador Bennett destacó que este periodo era distinguido por el culto a los dioses, por lo cual lo citó como periodo *Cultista* (Bennet, 1946:44).

Peter Kaulicke opina que durante el formativo, además, aparecen los cementerios formalizados, y como ejemplo ilustrativo destaca Puémape, en la desembocadura de la quebrada de Cupisnique. Añade que el complejo de ancestralidad se inicia de manera contemporánea en la Sierra norte y entre los mochicas, y se complejiza durante el horizonte medio² (Kaulicke, Peter, 2001: 310-318).

El periodo auroral³, 2000 a.C- 1500 a.C, para el investigador Federico Kauffman, destacó, aparte de las construcciones en forma de U con plazas hundidas y galerías interiores, porque los planos de construcción de estas ciudades reproducen, a grandes trazos, una imagen simbólica de los contornos de un personaje que combina rasgos humanos con atributos tanto de felino como de ave. Ejemplos, añade el investigador, son El Áspero, Valle Supe, Sechín Alto, Valle Casma, Las Aldas, La Galgada (Kauffman Doig, Federico, tomo I, 2002 :131).

El horizonte temprano, el periodo formativo, 1500 a.C- 200 d.C, contribuyó, explica Federico Kauffman, a definir el rostro de la civilización peruana. Periodo que denomina, también, “movimiento *Viracocha*”, cuya

² En la cordillera central, valle de Andahuaylas, en las excavaciones de *Muyu Moqo*, se halló una olla con instrumentos metalúrgicos y una lámina de oro que es el testimonio más antiguo del arte de trabajar el metal en Perú (Kauffman Doig, Federico, tomo I, 2002:150).

³ Las diferentes etapas o periodos temporales de la historia antigua del Perú se pueden resumir de la siguiente manera: Etapa I: primordial; Etapa II: preludios de la civilización. Agricultura incipiente; Etapa III: consolidación de la civilización; Etapa IV: apogeo cultural.(Moche, paracas, nazca); Etapa V: difusión cultural *Tiahuanaco*, Huari; Etapa VI: resurgimiento regional: chimú, chancay, chachapoyas; Etapa VII: incaica. Gordon R. Willey los estableció en Horizontes e intermedios: Periodo inicial: (E.II); horizonte temprano (periodo de transición y florecimiento Etapa III); intermedio temprano (periodo diversificación. Etapa III y IV); Horizonte medio (Etapa V). Intermedio tardío (E.VI). Horizonte tardío (E.VI y VII).

característica más destacable sería la aparición del felino volador o ave-felino. *Viracocha*, observa F. Kauffman, es el dios del Agua, que junto a su consorte *Pachamama* formaban un binomio divino, base de los principios de fertilidad comprendidos por la comunidad (Kauffman Doig, Federico; tomo I, 2002: 143 y sig.).

En el periodo de diversificación, 200 a.d-200 d.C, o periodo de los experimentadores (Benett, 1946:58), se percibe una clara regionalización y particularización de las formas artísticas, que suponemos influyó en la cosmovisión, no en los conceptos base, pero sí en la incorporación de ciertas deidades regionales. De igual forma aparecen cámaras funerarias, y “El Decapitador”, personaje de grandes colmillos y formas onduladas alrededor de la cabeza. Federico Kuffman atribuye estas formas onduladas a la deidad del agua (Kauffman Doig, Federico, tomo II, 2002: 231).

En las formas artísticas de estos periodos la investigadora Anne Paul entiende que las representaciones halladas en las telas de Paracas, por ejemplo, representan, entre otras muchas cosas, chamanes (Paul, Anne; 1993:270). Entendemos que éstos pudieron responder a rituales de carácter petitorio. El ser oculado responde a la representación de los ojos de las aves de rapiña, pero podría representar, indistintamente, unos ojos desorbitados que aludiesen a un estado alterado de conciencia provocado por la ingesta de compuestos alucinógenos; los ojos *allqa*⁴, como hemos explicado en el capítulo sobre los colores⁵. Utilizados éstos, en última instancia, para los rituales petitorios de lluvias que fertilizasen el vientre de la Madre Tierra.

En general, los investigadores observan la divinización del binomio cielo-tierra como característica principal (Kauffman, Federico;, 2002; Longhena, María, y Walter, Alva, 2001; Girard, R., 1976, Tomo III: 1800). Los perfiles artísticos manifiestan un patrón conceptual de la cosmovisión centro andina que responde al entorno como hierofanía de las potencias sobrenaturales que gobiernan el devenir del hombre. Estas manifestaciones, la lluvia, la tormenta, son poderes celestiales, entidades sagradas.

⁴ Platt, Tristán; 2002:127-155.

⁵ Consultar tema II.4. Los rumbos del cosmos y sus posibles tonalidades.

Para el investigador Geoffrey Hext Sutherland Bushnell, y para el investigador Raphael Girard, (Girard, Raphael; 1976, Tomo III), los periodos iniciales del formativo aparecieron en Centroamérica, y fueron adoptados por las culturas iniciales, como *Chavín de Huantár*, en Perú (Figura 1).

Como venimos indicando hacia el 900-300 a.C se desarrolló la cultura de *Chavín* (Horizonte Antiguo) (Longhena, María, y Walter, Alva; 2001:18). Durante este periodo se aprecia que las poblaciones se unifican, con mayor intensidad, para vivir de forma sedentaria; aunque el asentamiento más antiguo que han datado los arqueólogos se sitúa en el cerro *Sechín* (Longhena, María, y Alva, Walter, 2001: 34). Una de las causas, a la que atribuyen dicho sedentarismo, fue a un gran cambio demográfico que hizo que los individuos buscasen nuevos métodos para su subsistencia; mediante la domesticación de los animales y las plantas.

Chavín fue el llamado imperio de la serpiente, por su constante reiteración a los rasgos serpentinos, además de los felinoides en toda su iconografía (Figura 2). El preclásico andino, al igual que en la zona de Izapa, por ejemplo, se caracterizó, por adorar a la serpiente, al jaguar, al cocodrilo, a la fertilidad, etc. Adorar, en última instancia, a una serie de entes sobrenaturales que calificamos como los posibles arquetipos de los *conceptos base*.

El problema que se nos presenta en la cultura de *Chavín de Huantár*, por ejemplo, es la imagen del jaguar en la iconografía de la costa. Pues, el hábitat de este misterioso y adorado felino son las selvas⁶. La ausencia del animal en la costa no evitó que sus cualidades potenciales se viesan necesarias para la maduración de la cosmovisión en las zonas costeras. La constante representación del jaguar explica una cosmovisión reflexionada y pensada, que elaboró la ideología del preclásico bajo unos parámetros propuestos por su entorno, y por lugares distantes de éste. Los contactos, a través de las rutas comerciales, representaron un factor determinante para el proceso de las cosmovisiones. Éstas fueron de suma importancia para comprender ciertas

⁶ Consultar el capítulo III: El *hurin pacha* o inframundo andino y el capítulo IV: Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio del hombre médico.

formas del pensamiento que presumiblemente se presentan originadas por las aportaciones entre centros distantes⁷.

En párrafos siguientes, cuando analicemos las vías de comunicación interior desarrolladas durante el periodo cultural de *Chavín*, veremos que tres rutas de las cinco analizadas conectaban la costa con las tierras amazónicas, o lado oriental de los andes. El trato con las gentes arawak introdujo, por ejemplo: los frijoles, el maní, la papaya, jícama, lúcuma, guayaba, chirimaya, tomate, achiote, maderas duras, y el simbolismo totémico de un culto selvático al jaguar y la serpiente, que se incorporó de inmediato a la cosmovisión andina.

Chavín, *Huantár*, se ubicó de manera estratégica entre la confluencia de dos ríos, el Mosna y el río Huachecsa. Y entre dos caminos que cruzaban la Cordillera blanca, de nieves perpetuas. Esta interesante ubicación sirvió como arquetipo para la construcción de posteriores núcleos poblacionales, como por ejemplo la ubicación de Cuzco. Posiblemente, estos lugares sacros representaban puntos de conexión entre las diferentes partes que componían el cosmos; un encuentro de potencias opuestas. Las ciudades, como expresaban los incas, fueron el *ombligo del mundo* porque personificaban los puntos cardinales elegidos cuidadosamente para contactar con las fuerzas sobrenaturales que componían la geometría espacial. Además, en la ciudad cada edificio erigido tenía una función determinada.

Posiblemente las plazas hundidas de estos núcleos poblacionales manifestaban la expresión de entrada hacia el Inframundo. El interior de alguno de los edificios religiosos personificaba la simbología que expresa la montaña como núcleo engendrador de vida, cobijo de lluvias, de las nubes, de los antepasados (Figura 7-tesis), etc. La montaña es representada como una entidad que en su seno alberga la vida. La importancia del inframundo y de las

⁷ El investigador Walter Alva ha descubierto un mural, hasta el momento el más antiguo de la zona Andina, en Cerro Ventarrón, provincia de Chinchayo, Lambayeque. Entre los hallazgos, además, hay restos de pintura roja y blanca, un esqueleto de mono, de guacamayo, un collar de turquesa, etc. Esto es un dato más en el cual se refleja la temprana interrelación que existió entre la costa y la amazonía. En diario *El Comercio*, www.elcomercio.com.pe/ediciononline, 11/11/2007.

cuevas como nexo de unión entre los planos celestiales y terrenales es apreciada, notablemente, en los mitos de origen de la zona Andina⁸.

Es muy factible que poblaciones del periodo preclásico asentaron las bases de los conceptos de cielo, tierra e inframundo, pues, en última instancia, con su ubicación espacial se realizó un microcosmos, en cierta medida, se imitaba la regionalización de la naturaleza.

El arqueólogo Julio Tello observó la influencia de las construcciones del periodo Chavín en Recuay, a unos cuarenta kilómetros de Huantár. En las riberas del río Marías existió un área cultural que abarcó más de treinta mil kilómetros cuadrados (Gerold E. Harry, 1961:134). En las ruinas del centro religioso se pueden observar, al igual que en Huantár, dos terrazas que marcaban la separación de dos espacios. El investigador E. Harry Gerold expone al respecto que:

“...se verifican ruinas de edificaciones laterales que tenían comunicaciones subterráneas entre sí. La mayoría de los túneles se cegaron probablemente por los terremotos, pero la reconstrucción de algunos tramos... verifican que están excavados en las rocas, miden 1,5 metros de ancho y contienen curiosas comunicaciones con el lecho del río a través de pequeñas aperturas de setenta centímetros” (Gerold E. Harry, 1961: 135)

Como podemos observar, al igual que en *Huantár*, se crea un complejo sistema arquitectónico que pone de manifiesto el interés por realzar la simbología de las aguas subterráneas. Además, a modo de microcosmos, dos aspectos diferencian las construcciones. Una planta alta, con sus respectivas cualidades celestiales (esculturas y motivos); y una parte baja, con sus respectivas cualidades inframundanas: aguas canalizadas con intrincadas conducciones que desembocan en un río, etc.

El investigador Max Uhle entendió que *Chavín* fue el resultado “*de la curiosa modificación del estilo proto-Nazca, alterado por un impulso mesoamericano de origen maya*” (cintado en Gerold E. Harry, 1961:135).

⁸ Consultar capítulo I: La historia cósmica: mitos de creación, I.1 Grupo de propuestas extraídas de las fuentes coloniales.

Aunque, para Luis Valcárcel esta teoría no era viable, y añadió a la tesis de Max Uhle, "...que la avanzada edad de Uhle no le permitía estar al tanto de los últimos conocimientos que se tenían sobre la cultura Maya, porque si los hubiera conocido no habría podido seguir sosteniendo su tesis, sencillamente porque la Cultura Maya es menos antigua que la de Chavín" (Valcárcel, Luis E; 1964:70).

Según el investigador Julio Tello, "Chavín puede considerarse, el origen de las culturas peruanas, el centro de difusión de una ideología religiosa que impregnó las posteriores civilizaciones hasta la llegada del imperio Inca..."⁹ (en Longhena, María, y Alva, Walter, 2001: 32)

En cambio, para el autor Gerold E. Harry la relación de *Chavín* y sus aspectos selváticos no fue la consecuencia de un intercambio de elementos entre ambos territorios, sino el resultado de un origen ancestral común de los pueblos que se ubicaron en lugares distantes (Gerold E., Harry, 1961: 165). Si bien creemos factible que el origen ancestral común pudo influir, en cierta medida, en la forma análoga de ciertos rasgos culturales, creemos que la similitud de elementos basándose en el *origen ancestral común* es deficiente porque deja en manos de una imaginería colectiva el desarrollo de patrones conceptuales elaborados. Entendemos que la hipótesis de una forma análoga de desarrollo, apoyada en modelos de asentamiento similares bajo un ecosistema similar, o no, proporcionó cierta variedad para los *conceptos base*.

El investigador Andrés Ciudad Ruiz, comprende que *Chavín de Huántar*¹⁰ es el resultado de una religión híbrida de animales costeros, serranos y amazónicos, a los que se asocian plantas y electos del paisaje con una clara función agrícola y de fertilidad (Ciudad Ruiz, A., 2004:56). Entiende que *Chavín* es un crisol donde se unieron pensamientos antiguos de los diversos territorios andinos que fueron el germen de una religión universalizada que se extendió

⁹ Esta idea, no del tono cierta, es similar al concepto de cultura madre que posee el periodo Olmeca en la región mesoamericana.

¹⁰ El principal problema que hemos hallado es que hay diferentes teorías que han indagado el origen de los incas. Unos investigadores encuentran rasgos chavinísticos en la cultura Olmeca (México), en Valdivia (Norte Chile), en la cultura de los Mojos (Bolivia), en San Agustín (Colombia), en el Maya del Pacífico, etc. Todas estas teorías son muy buenas, pero realmente seguimos teniendo las mismas dudas que existen desde los comienzos de la historiografía americanista. Quizás, existen ciertos vacíos de la historia de las culturas que no hemos sido capaces de comprender hasta el momento, o bien por tomar los objetivos equivocados en las investigaciones, por carencia de información, o simplemente porque lo desconocemos.

desde la región del Titicaca hasta Colombia, y que, además, convivió con los cultos regionales y locales. Como ejemplo, añade el investigador, se halla los motivos que aparecen en la Estela Raimondi, el también llamado Dios de las Varas. La deidad fue adoptada por muchos pueblos, tal es el caso de Aiapaec, deidad moche, el personaje de la Puerta del Sol de *Tiahuanacu* y *Viracocha* (Ciudad Ruiz, A., 2004:56).

Chavín y en especial la capital, *Huantár* llama la atención por la extraordinaria complejidad simbólica que manifiestan sus vestigios. Hemos elegido dos esculturas que lo ejemplifican: el Obelisco Tello y el Lanzón (Figura 3). Creímos conveniente su ilustración porque para nosotros es la máxima expresión del desarrollo de los *conceptos base*, y, además, su iconografía plasma cierta influencia externa al entorno del núcleo.

La iconografía de *Chavín* resalta el culto a dos figuras claramente diferenciadas: por un lado la iconografía que muestra un animal con rasgos mezclados de serpiente cocodrilo y jaguar; y la representación de un dios-gobernante-sacerdote, que han denominado los investigadores con el nombre del Dios de las Varas o el Sumo Sacerdote. Federico Kauffman entiende que desde el periodo transicional, 1500 a.C-1000 a.C, se localizan motivos con lagrimones, que han persistido hasta la iconografía de *Tiahuanacu* o *Nazca* (Kauffman Doig, Federico; tomo I, 2002:150). Las dos representaciones han ocupado extensas páginas de numerosos estudios.

El felino volador, señala Federico Kauffman, se refiere a un mito que en la actualidad pervive. Entiende que éste no hace referencia a un caimán, como indican otros autores (Kauffman, F., 2002, tomo.II:200). De esta manera *Chavín* de *Huantár*, la decoración de *Karwa* o la Estela de *Chontali*, responden al mundo mágico-religioso de la pluvia magia (Kauffman Doig, Federico, tomo II, 2002: 203).

Chavín de Huantár debió su estilo en parte, observaron Rafael Larco y Henning Bischof, a la influencia de *Punkuri*, lugar donde se gestó la influencia del felino en el estilo andino. La influencia se expandió hasta la cabecera del río Lambayeque (Kauffman Doig, Federico, tomo II, 2002: 206). Julio Tello y Donald W. Lathrap perciben en esta composición influencias amazónicas. El investigador Reichel Dolmatoff advirtió que para los indios amazónicos el jaguar es poder, energía, fecundación, es un ser que domina los dos planos del

mundo (Dolmatoff, Reichel; 2005:540). Juzgamos que para la gestación de la cosmovisión andina no sólo se comprendía el entorno cercano, sino también referencias a lugares más alejados, a la geografía analizada.

El tríptico ave- jaguar -serpiente de la columna de *Chavín de Huantár* fue interpretado por Raphael Girard como la figura de un ave antropomorfizada con las alas extendidas en actitud de vuelo, hibridada, además, con jaguar y serpiente (Girard, Rápael; tomo III, 1976: 1800). El motivo de zig-zag a lo largo del pectoral, las alas, en la cola del ave, y el lagrimón de lluvia del ojo del ave con rasgos de serpiente hicieron pensar al investigador que se trataba de la trilogía de la tempestad; el zig-zag como rayo y el lagrimón como la lluvia. Además, observó, en la distribución de la figura, la disposición del cosmos, representado por las cuatro parejas de serpientes, que a su vez representan los dioses de la lluvia. Advirtió que la cabeza del felino es completa en la parte superior del dibujo, pero en la cintura y tobillos le falta la mandíbula inferior, lo que interpretó como alegoría al monstruo de la tierra, que aparece en otras zonas de América. Así, la parte superior del tríptico representaría el cielo y la parte inferior la tierra, la doble función del felino, como deidad celeste y deidad terrena (Girard, Rápale; tomo III, 1976: 1800).

Por el momento, las representaciones artísticas del preclásico de *Chavín* son muy difíciles de interpretar. En el Obelisco Tello podemos observar en su composición, entre otras muchas cosas, dos caimanes alados, plantas, aves, conchas *strombus* y figuras humanas. Creemos que la actitud de los caimanes hace referencia al movimiento. Nosotros pensamos que se puede interpretar como una alegoría a la fertilidad, ubicada ésta en el inframundo. Además, es en el inframundo donde se realiza el viaje de los difuntos, y los caimanes en algunos mitos suramericanos son la pareja creadora, que alude a los tiempos primigenios, al igual que en la zona mesoamericana. De igual modo en algunas zonas de Suramérica, los caimanes sirven de guías, lo mismo que los perros, en el viaje que realizan los muertos. Puede ser una forma de expresar el contenido simbólico del *concepto de Inframundo*.

En la composición se han identificado ciertas plantas alucinógenas (Figura 3). Creemos que la selva proporcionó a los sacerdotes de la costa el elemento fundamental para realizar estos viajes de conexión con lo divino: ciertas plantas alucinógenas. Posiblemente, el concepto de inframundo fuera

ampliado y enriquecido gracias a ecosistemas de selva, propicios para desarrollar ciertos conceptos ideológicos; entre otros muchos factores a tener en cuenta.

En el Obelisco, al igual que en la costa de Izapa, el caimán se sitúa como eje cósmico, *axis mundi*, de la narración, evoca las formas primeras del sentir del preclásico. Así, los narcóticos de la selva involucraban al chamán en un viaje hacia el inframundo, hacia la oscuridad, las regiones húmedas, mientras los narcóticos de la costa, por ejemplo, dotaban al chamán de la cualidad de viajar, pero de volar, de alzarse¹¹.

El Lanzón es una interesante escultura de rasgos mezclados de serpiente- jaguar, que posiblemente se vinculaban con las fuerzas de la Tierra (Figura 3). Su posición, bajo la plaza y su situación hacia el oriente, atenúa su relación con el concepto de mundo intraterreno. El concepto de submundo, de *hurin pacha*, es caracterizado junto a las fuerzas regenerativas de la serpiente, y los “poderes nocturnos” del jaguar¹². A su vez, la escultura está dividida por cuatro cuerdas que hacen referencia, juzgamos, a una posible división espacial.

El Obelisco Tello y la Estela Raimondi aluden, según el investigador Federico Kauffman, al felino volador que son:

“...personajes sobrenaturales paradigmáticos, mitad felinos y mitad aves, pero desprovistos de elementos antropomorfos...las analogías de fondo entre el felino volador y el hombre pájaro con boca de felino son, sin embargo, tan estrechas, que podría afirmarse que las diferencias entre ambas representaciones sólo obedecen a la voluntad de presentar un mismo ente con sólo modalidades distintas...” (Kauffman, F., tomo II, 2002: 202).

En dicha fase cultural se localizan las primeras muestras artísticas que aluden, probablemente, al llamado Dios de las Varas (Figura 4). El icono ha sido objeto de numerosas interpretaciones, pues su contenido sigue siendo muy difícil de transcribir. Podemos resumir que en su simbología aparecen dos rasgos claramente diferenciados: la característica de “poder” enfocado en un ser, otorgada por la simbología de los bastones; y la fertilidad, caracterizada por los atributos otorgados por el felino y la serpiente, por ejemplo. Pensamos

¹¹ Entendiendo que cada sustancia proporciona diferentes efectos, relacionados, a su vez, con el entorno.

¹² Consultar capítulo IV: El *hurin pacha* o inframundo andino.

que estas imágenes pueden representar a un gobernante-sacerdote, o bien a una deidad de la lluvia por los atributos que la caracterizan; o la representación del poder, en todos sus aspectos, acumulada en un personaje central, un gobernante-sacerdote.

Podríamos concretar y decir que sus cualidades manifiestan que es un ente-deidad, algunas veces con características inframundanas o con particularidades celestiales (Figura 10/tesis). Su imagen fue difundida en todas las fases culturales de Perú, desde la costa hasta la sierra. La influencia de *Chavin* se extendió hasta el periodo inca, pero con matices evolutivos y regionales.

En la misma línea que las teorías de Julio Tello o Lathrap, el investigador Daniel Morales opina que el dios felino se integró poco a poco con el dios *Viracocha* (Morales, Daniel; 2002:137). Probablemente, una de las vías de influencia fue el río Marañón. Las poblaciones de la selva, advierte Daniel Morales, necesitaban hachas de piedra y cobre, y el río fue la vía de unión por la cual se comunicaban tres áreas culturales: la central andina, la amazónica, y el septentrional andino: Ecuador, Colombia, Brasil y Perú. Los tributarios que bajaban al Marañón, el río Pastaza, el Napo o Chambira provenían de Ecuador, Colombia y Venezuela. De igual manera, los Piro, del sur de la amazonía peruana, llegaban hasta el *Machu Pichu* donde intercambiaban productos con los incas (Morales, Daniel; 2002:137).

Las relaciones del área oriental, la selva, con el resto de la región andina no se pueden precisar con exactitud, ni la forma por la que comienzan estas relaciones. Pero, las investigaciones han obtenido datos que aportan muestras materiales de restos de yuca y maní en tiempos pre-cerámicos en la costa peruana, en estado doméstico, que el investigador Duccio Bonavia atribuye a tempranos contactos entre ambas regiones (Bonavia, Duccio; 1992:123 y sig). El investigador declara que durante el horizonte temprano, desarrollo *Chavín de Huantár*, se produjo un fenómeno de movimientos de grupos humanos de este a oeste, y viceversa, que más adelante se transformó en un movimiento de población hacia el oriente, de unidades de habla quechua. En el horizonte Medio, *Tiahuanacu*, este movimiento de gentes se organizó y controló por los núcleos de poder mediante ciudades satélite. Las vías de comunicación

muestran como la cosmovisión andina fue entrelazada y realizada gracias a un complejo sistema de intercambios; entre otras muchas cosas.

Los estudios sostienen que a partir del 200. a.C, por causas aun desconocidas, la cultura *Chavín* se desmoronó. Se cree en la posibilidad de que se formasen asentamientos de carácter regional, de pequeñas dimensiones, independientes los unos de los otros. Pudieron existir pequeñas relaciones de intercambios materiales entre dichos núcleos poblacionales, y como consecuencia, intercambios ideológicos.

La posterior etapa cultural que se ha distinguido en los Andes, ya que volvió a unir bajo una ideología común a una gran masa de población, es la cultura de *Tiahuanacu* 700 a. C-1000 a. C (Horizonte Medio). La ciudad se transformó en núcleo para los peregrinos devotos, e impulsó toda su influencia ideológica hacia otros centros menores. Las excavaciones hacen pensar a los investigadores que dicha expansión fue más bien de una forma pacífica.¹³

Uno de los rasgos¹⁴ que más han llamado la atención a los estudiosos, en dicha fase cultural, fue la utilización de grandes bloques líticos para sus construcciones. Ejemplo ilustrativo es la Puerta del Sol y la Puerta de la Luna (Figura 6). En la Puerta del Sol se descubre la imagen que muchos estudios han emparejado, por semejanza estilística, con el Dios de las Varas de *Chavín*, en la Estela Raimondi (figura 10/tesis). Las similitudes iconográficas son la repetición de motivos conocidos y utilizados por una población, posiblemente por los contactos que proporcionaban las rutas comerciales; entre otros muchos factores a determinar.

La Puerta del Sol ha sido interpretada desde muchos aspectos, característicos todos ellos de la cosmovisión andina. Ha sido concebida como la expresión de la cultura andina; un calendario; una guía astronómica. Desconocemos con exactitud que fue lo que realmente representó, pero sí podemos afirmar que fue el acceso, probablemente, a uno de los centros de devoción más importantes que existieron en su época. Nosotros creemos que

¹³ Aunque, excavaciones recientes en zonas cercanas al lago muestran un perfil diferente al que se había concebido hasta el momento (Figura 5).

¹⁴ En muchos aspectos se han señalado claras influencias transmitidas desde el periodo *Chavín*: complejos sistemas de canalización subterránea, el Dios de las Varas, culto a la serpiente y al jaguar, contacto con la zona de la amazonía, ritos chamanísticos, adoración a las cabezas trofeo, etc.

tanto los ojos con lagrimones, como las características anteriormente señaladas, junto con la representación de halcones y pumas, constituyen un conjunto que hace alusión, posiblemente, a una danza petitoria, donde se ubica centralmente a la máxima deidad, portadora ésta de los poderes celestiales. El lugar preponderante que ocupa en la composición el Dios de las Varas es de *axis mundi*¹⁵ y lo exalta como centro de unión entre cielo y tierra. Por otro lado, la tripartita división horizontal, puede aludir a los planos del cosmos; además de los cinco danzantes, que pueden sugerir los rumbos del cosmos. Posiblemente es una composición que guarda en sí los caracteres celestes. Indagando sobre las posibilidades de la interpretación expuesta hemos hallado que en el diccionario de Jesús Lara la siguiente información: *waqay*: “lagrima, llanto, timbre de un instrumento musical” y *waqaylli*: “invocación que en tiempos del incario se dirigía a los dioses implorando lluvia” (Lara, Jesús, 1971:312). La música¹⁶ estuvo relacionada con la pluviomagia, pues alude al ritmo primigenio del universo. Esta hipótesis concuerda, al igual, con algunas exposiciones del investigador M.J. Ossio, el cual valora que los ríos se forman por el lloro de algún héroe civilizador; de esta manera las lágrimas que aparecen en la Puerta del Sol podrían hacer referencia a canales regadío (Ossio, M.J, 1982:108).

La deidad de la Puerta del Sol se manifiesta como amo y señor tanto de los planos como de los rumbos del Cosmos. De igual manera se podría asumir dicha potencialidad, como han descrito algunos investigadores, al Sol, que recorre diariamente las partes que componen la esfera celestial. Se considera que los atributos de la composición en sí son de carácter divino, celeste. La composición alude o bien a un sacerdote en rituales petitorios de origen chamanístico, o a una deidad que representa la unidad celestial andina. Las

¹⁵ El bastón sería, apunta el investigador F. Kauffman, símbolo ornomorfo, una pluma estereotipada con valor metafórico del agua en su forma de cresta de ola. Durante el incanato éste fue representado por el *yauri* (Kauffman, Federico; Tomo V, 2002:894 y sig)

¹⁶ En la actualidad existe una tradición en la cual se narra como un músico toca su instrumento porque a las almas de los difuntos les gusta la música. Las ceremonias, y ritos petitorios prehispánicos, están muy relacionados con la música y la danza. Se podría pensar que la música fue uno de los vínculos por los cuales los hombres se comunicaban con otros planos del cosmos, en concreto con las almas de los ancestros (Tradiciones orales de Huancavelica, 2005:52). Estas danzas emulaban los sonidos de la lluvia, mediante cascabeles y conchas marinas, para atraer, quizás, a las potencias atmosféricas.

interpretaciones son, por el momento, poco sólidas. Opinamos que el conjunto iconográfico posiblemente representa los poderes *hanan*, que conllevan toda una relación con el plano celeste y sus cualidades; como hemos explicado a lo largo de la tesis.

Los edificios excavados en *Tiahuanacu* muestran una organización espacial determinada (Manzanilla, Linda; 1996:26). Las investigaciones indican que a partir del 850d.C empezó a decaer la civilización de *Tiahuanacu*. En estos momentos se tiene constancia, por el registro arqueológico, que se impuso la civilización *Huari*, que mantuvo intercambios con el centro de devoción, y con la costa. Las excavaciones han matizado que dicha civilización destacó por el comercio de objetos de lujo, hallados en sus ajuares funerarios. *Huari* determinó un nuevo sistema económico, pues, este periodo estableció un mercado mucho más amplio que las civilizaciones anteriores, sobretudo en productos ornamentales.

En las construcciones se puede apreciar un cambio estilístico radical. A diferencia de las construcciones abiertas de *Tiahuanacu*, *Huari* planteó conjuntos arquitectónicos cerrados y laberínticos. En la cerámica se valora un predominio constate en la iconografía que representaba a la clase dirigente, cabezas trofeo, etc. Se advierte que los dirigentes toman la importancia que hasta entonces habían poseído las divinidades, pues es el periodo en el que más retratos de poder se han descubierto. El poder de la guerra imprimió un cambio en todos los aspectos de la sociedad andina, que igualmente heredaron los incas. Pero, debemos valorar la posibilidad de que el periodo cultural marcado por el auge de la ciudad de *Tiahuanacu* se halla perfilado de una forma utópica. De esta manera las confrontaciones entre poblaciones, comunidades, o familias habrían existido desde los primeros pasos de la humanidad, aunque el periodo *Huari* las instituyó como método de expansión territorial.

Al analizar algunas formas artísticas hemos hallado una reiteración continua hacia unos determinados animales. Quizás, la fauna era exaltada por las fuerzas sobrenaturales, o divinas que se opinaba poseía. Pensamos que son formas de "imitación" que el hombre-médico, el guerrero o el Inca deseaban poseer, o ciertas actitudes; utilizarlas para beneficio, o para maleficio. Por ejemplo, Anne Paul, ha investigado la iconografía de los tejidos

de la Necrópolis de Paracas, y acentúa la importancia de la rica iconografía de los textiles que se elaboraron en esta fase cultural. Éstos se pueden utilizar como libro de la cosmovisión andina (Paul, Anne; 1993: 260). La investigadora opina que las manifestaciones que se representaban en los textiles fueron, por lo general, seres sobrenaturales que probablemente representaban signos o cualidades de las formas primigenias (Paul, Anne; 1993: 264). Además, de la representación de la serpiente de dos cabezas encarnada junto al Cóndor o al Halcón. La investigadora especula que las imágenes zoomorfas aluden a Chamanes (figura 29/tesis). Anne Paul explica que los ropajes analizados en el estudio son aquellos que aparecen en los enterramientos. En dichos rituales mortuorios se enterraba al difunto con aquellas pertenencias que caracterizaban su posición en la esfera social. Estas son tumbas que hablan de las funciones sociales a través de sus atributos fúnebres. El oficio del personaje que portaba ropajes de esta índole estaba estrechamente relacionado con las “formas religiosas” de su cultura, pues las ropas le servían para personificar los poderes sobrenaturales de los animales totémicos por excelencia: el jaguar, la serpiente, el Cóndor, etc. Además, estos animales fueron las manifestaciones de las deidades, por lo que sólo podían portar las vestimentas aquellos individuos “autorizados”. En los textiles las figuras de los “chamanes” suelen tener gran movimiento, aludiendo a danzas, probablemente, de tipo petitorio. Estos bailes, al igual que explicábamos para la iconografía de la Puerta del Sol, se han asociado a rituales de fertilidad, a la colecta de lluvias que propiciasen buenas cosechas (Paul, Anne; 1993: 279).

La investigadora Anne Marie Hocquengheim afirma que en la iconografía mochica se expresan de manera constante los mismos temas: los ritos del calendario agrícola relacionados con la fertilidad. Los mochicas utilizaron para observar el paso del sol, y poder realizar así los rituales convenientes, torres y otras formas líricas que les informaban de los solsticios de verano y de invierno. La investigadora ha destacado, en la iconografía, tres grandes escenarios: un *mundo fabuloso*, en el que actúan seres míticos; personajes antropomorfos con atributos de felino y de ofidio (Hocquengheim, Marie; 1997:236 y sig.). Éste mundo, que alude a los antepasados, es dominado por un ser antropomorfo masculino, con grandes cejas, que a veces se representa en el interior de un cerro y con dos grandes serpientes a los lados (Hocquengheim, Marie;

1997:239). Además, dice la autora, actúan cerca de él una pareja de seres míticos de sexo masculino. Uno de ellos con aspecto de felino y el otro con aspecto de búho. La investigadora les apoda el Hombre radiante y el Hombre búho. También existen otros dos seres similares, gemelos, pero la particularidad de éstos, advierte la autora, es que tienen contacto con el mundo real (Hocquengheim, Marie; 1997:240 y sig.). Éstos poseen un gran cinturón de serpiente, y se distinguen por su tocado. Además, la investigadora señala que uno de éstos se representa más que el otro. El más representado está asociado, normalmente, a las mujeres, y va acompañado de un perro y un hombre- pájaro (Hocquengheim, Marie; 1997:240 y sig.).

En la cerámica, igualmente, la investigadora ha señalado que sólo aparece una imagen femenina que se asocia a la Luna y que pasea en una barca. Ésta aparece representada o junto al Dueño de la muerte, o junto a los mensajeros de éste (Hocquengheim, Marie; 1997:245 y sig.).

En cuanto al entorno de estos primeros grandes asentamientos existen peculiaridades a considerar. En las zonas costeras, por ejemplo, los vientos aunque transportan del Oriente nubes cargadas de agua, éstos no llegan a traspasar las altas cordilleras. Es en estas zonas de la sierra andina donde se descarga la mayor parte de la lluvia. Tampoco llegan lluvias del mar, sólo una pequeña bruma, al unirse el aire caliente con el aire más frío, que resulta insuficiente para el óptimo desarrollo de la agricultura. La carencia de agua, y el control de la periorización del fluido son factores que imprimieron un culto, una veneración, al agua como máximo fluido de vida. La *Mama Cocha*, o Madre Mar, era la productora de aquellos frutos que alimentaban a la población, y con los que se comerciaba. Por otro lado, el agua dulce fue de gran veneración por su escasez. Es más, posiblemente, el desarrolló de estos asentamientos¹⁷ se sustentó en los monopolios del comercio y en el control de

¹⁷ Casi todos los asentamientos que se ocasionaron en la costa, y que desarrollaron una organización compleja, los mochicas, por ejemplo, tienen en común los viajes peregrinatorios hacia el núcleo ceremonial de *Huantár*. Las vías de comunicación que las “autoridades competentes”, mediante la consulta de las divinidades, establecieron se instauraron solidamente, y con ellas los *conceptos base* que perduraron hasta la colonia. Durante dicho periodo cultural, los núcleos poblacionales muestran algunos rasgos genéricos, éstos son:

- Adoración de los poderes sobrenaturales de la naturaleza.
- Culto al jaguar - serpiente.
- Construcciones en forma de “U”, que evocan la entrada hacia el mundo subterráneo caracterizado por la boca de la serpiente, la media Luna, o la

las aguas. De tal manera que la mayor parte de las construcciones que se erigieron estaban planificadas para canalizar las aguas de la sierra hacia la costa. Además de estas canalizaciones con funciones prácticas, se han detectado otro tipo de conducciones subterráneas que acompañan determinadas construcciones. Estas conducciones, con funciones no prácticas, ilustran esos primeros *conceptos base* que perduraron en el tiempo.

El control de la *Mamacocho*, y de los cincuenta y ocho ríos que desembocaban en la costa de Perú, fue el mayor atractivo y la base principal del poder de esos grandes imperios. En el presente trabajo sólo analizaremos algunos rasgos de estos “imperios del mar”, aquellos que aporten mayor lucidez sobre *conceptos base*; de otro modo sería un trabajo demasiado amplio.

Hay una serie de rutas de comunicación que muestran que durante el desarrollo de la cultura costera que conocemos como los Mochicas (200- 700 d.C) se realizaban peregrinaciones al centro más importante del preclásico andino, a *Chavín de Huantár*.

Estimamos conveniente, para la óptima comprensión del presente capítulo, y de gran ayuda, para la percepción del nacimiento de algunos *conceptos base*, elaborar un análisis de las primeras rutas que contactaban la costa con el interior, con la selva amazónica, para percibir con mayor claridad el movimiento de ideas y gentes que se ocasionó.

cueva. El templo es concebido como la entrada a las posesiones divinas, tanto inframundanas, como celestiales.

- Canalizaciones subterráneas en las construcciones.
- Organización espacial, división por cuadrantes opuestos y complementarios del espacio sagrado.
- División o segmentación social.
- Desarrollo de las *principales rutas comerciales*.
- Culto a las principales deidades del panteón andino.
- Observación del cielo como guía de la actividad humana.

II.2. LAS RUTAS COMERCIALES Y LOS INTERCAMBIOS DE IDEAS.

El análisis de las rutas comerciales revela una serie de particulares que nos interesan. Éstas son, principalmente: las formas contextuales de estos primeros asentamientos; su relación con los territorios interiores, las zonas de sierra y de selva; y su relación con otros centros ubicados en la ruta que marcó el eje del pacífico. Para el análisis hemos elegido las vías¹⁸ de comunicación que se establecieron a través de algunas de las culturas que se asentaron en las zonas costeras del Pacífico.

En primera instancia observamos que en estos asentamientos el comercio fue el motor principal de su economía. Desde el periodo cultural *Chavín*, sin omitir los periodos anteriores, por ejemplo, la pesca y la navegación fueron los motores de la economía que mayor movilización humana desarrollaron. Su importancia se puede observar en las muestras de la cerámica, o en los tejidos que se produjeron durante dichos periodos culturales. Además de las manifestaciones pictográficas existen noticias de los cronistas que viajaron por América, durante las primeras etapas de la conquista. Por ejemplo, Von Hagen cita en su obra que Bartolomé Ruiz, en el viaje que realizó en 1526 hacia el sur para auxiliar a Francisco de Pizarro que estaba en la isla del Gallo, actual Ecuador, descubrió junto a la isla de Tumaco, Colombia, una gran balsa de treinta toneladas de carga¹⁹ que navegada hacia el norte. Llevaba en su interior veinte hombres y veinte mujeres, una vela de algodón y no poseía puente. La carga era para comerciar y consistía, entre otras muchas cosas, en oro, plata, conchas y tejidos. Los primeros cronistas relatan estas formas de navegación indígena asombrados, ya que éstos opinaban que eran culturas primitivas y no poseían estos conocimientos.

De los múltiples hallazgos de las tumbas de tiro, de las culturas asentadas a lo largo de la costa del pacífico, el *spondylus* fue uno de los objetos devotos de acompañamiento más usual en los enterramientos. Esta

¹⁸ El análisis de las vías de comunicación de los asentamientos del norte de Perú parte de los conocimientos que desarrolló Víctor. W. Von Hagen en *Culturas preincaicas. Civilizaciones Mochica y Chimú*, Madrid, edit. Guadarrama, 1966. Si bien es una referencia antigua, sólo deseamos ver la posibilidad de comunicación existente. Quizás existan más rutas, recientemente descubiertas, pero sólo nos ceñiremos a la idea buscada: la comunicación como medio de transmisión. No obstante añadimos estudios más recientes.

¹⁹ Este dato se debe tener en cuenta como simple orientación, pues, normalmente en las crónicas se observa una tendencia hacia la exageración en los datos ofrecidos.

concha se utilizó, quizás, como símbolo de lo más profundo de la madre agua. El molusco se encuentra tanto en la zona mesoamericana como en la centroamericana y la andina. En todo el territorio americano, incluso en el interior, su presencia se advierte imperante en las formas rituales mortuorias. Para ejemplificar los hallazgos encontrados en las tumbas de cámara hemos elegido la investigación de José Arturo Oliveros Morales sobre El Olopeño, Michoacán.²⁰ El investigador advierte que la cerámica encontrada en las formas funerarias de esta parte del occidente de México:

“...se le encuentra hasta en Suramérica, donde se aplicó en vasijas con formas semejantes a las del occidente mexicano, especialmente en los patojos y en aquellas ollas con asas vertedero, de estribo o canasta, de supuesto registro p´urhépecha. Si es que esta técnica decorativa no procede de aquella latitud como se ha sugerido, es notoria la similitud de formas rasgos y estilos decorativos que denuncian relaciones e intercambios culturales particularmente antiguos” (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 92).

J. Oliveros relaciona la cerámica hallada en las excavaciones, en El Olopeño, a los estilos del occidente de México, Colima y Jalisco, y a la cerámica localizada en Suramérica. Los estilos hallados los compara con los estilos decorativos registrados en Ecuador en las fases tempranas de Valdivia. Concretamente a los estilos “Valdivia Fine- line Incidec”, el esgrafiado; y al estilo de “Valdivia de tiras sobrepuestas”, que se refiere a la cerámica aplicada (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 105)

Nos parece interesante destacar que El Olopeño, al igual que el resto de las poblaciones que hemos investigado para el periodo preclásico, se ubica en el centro de una de las rutas más importantes de distribución de productos del mar. Fue un lugar importante en el que se encontraban los comerciantes, tanto de las zonas del interior del territorio, como de las zonas más alejadas. De esta manera la ciudad formó un núcleo de admisión de gentes procedentes de diversos territorios; un centro de peregrinación (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 93).

J. Oliveros en su estudio añade que en las excavaciones efectuadas en las costas de Ecuador se han hallado *Pinctada mazatlanica*, madre perla,

²⁰ Oliveros Morales, José Arturo, *Hacedores de tumbas en el Opeño, Jacoma, Michoacán*, Michoacán, México, edit. El Colegio de Michoacán y H. Ayuntamiento de Jacoma, 2004. Si bien el estudio es de la región mesoamericana, el investigador realiza una serie de conclusiones que interesan en la presente investigación porque abarca el área Andina.

oriunda ésta de las costas de Sinaloa. El autor opina que desde periodos tempranos se efectuaron intercambios entre las costas de Ecuador y la zona occidental de México, abalados estos intercambios por los materiales encontrados en las excavaciones (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 171). Como conclusión advierte que:

“...la alfarería y otros objetos posibles “viajaron”, pero las ideas se debieron movilizar de manera más fácil y rápida por intermedio de los comerciantes y sus asesores, sobre todo las relativas a estilos decorativos o símbolos iconográficos- en este caso- en torno del ritual de la muerte...” “...pudieron estar involucrados mas allá de las relaciones comerciales” (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 172).

Los rasgos iconográficos, lo visual en general, y las ofrendas funerarias plasman la importancia del comercio como vínculo de movilización. Posiblemente los intercambios no fueron meramente comerciales, sino una forma de imitar los movimientos de los astros, de las divinidades, de forma análoga a los movimientos inframundanos y celestes. Esta emulación de planos es la que origina la conexión entre los movimientos comerciales y los materiales localizados en los sepulcros, relacionados éstos con los rituales mortuorios: tumbas de tiro, cerámica, *spondylus*, perros, iconografía de los tejidos, etc.

Creemos que la concha *spondylus*, además de ser un objeto de máxima devoción, es uno de los mejores ejemplos que contienen intrínsecamente el doble significado que poseen los movimientos que se realizaron en las etapas prehispánicas. En la concha advertimos una doble función; éstas son un claro ejemplo material de las conexiones comerciales que se desarrollaron tanto en el interior, de ambos territorios, como hacia las partes mas alejadas de los límites de éstos; y son un claro exponente de la “potencia divina” que tal objeto portaba a las sepulturas. Este simbolismo, además, esta conectado con el inframundo, particularidad que hemos destacado en la ritualidad del movimiento “comercial”.

El origen biológico del *spondylus*, para la región pacifica de los Andes, se ubica en las zonas costeras de Ecuador. Ecuador²¹ se presenta, por lo tanto,

²¹El cerro Narrío, costa Ecuador, fue un centro importantísimo de redistribución del *mullu*, hacia los andes centrales, y foco de control del excelente de productos exóticos (Moreno Yáñez; 1996:263). La ruta de *Viracocha* desde Titicaca a Tumbes, o Puerto Viejo, es de Sur a Norte; y

como el núcleo proveedor del molusco de esta región. Los hallazgos de *spondylus* en zonas de interior muestran una aguda valoración de éste. Pensamos que la consecuencia más directa de esta gran demanda, además de otros productos, fue la creación de las rutas comerciales que establecieron un intercambio intenso con la costa del actual norte de Perú, y otras regiones. Además del origen biológico del molusco, otro factor que nos muestra a Ecuador como centro difusor de las mercancías demandadas durante este periodo cultural, son los factores climatológicos. La corriente de Humbolt dificultaba la navegación hacia el norte desde Perú, por lo que existía un límite de navegación con balsa impuesto por dicha corriente fría, pues no se podían desplazar por la fuerza de ésta. El comercio podría haber sido efectuado con mayor intensidad entre Tumbes (Ecuador) y Buenaventura (Colombia). Así, los límites climatológicos muestran que para los comerciantes fueron más sencillos los intercambios entre Ecuador- Perú, que entre Perú-Ecuador (Oliveros Morales, José Arturo; 2004: 176)

Los asentamientos en zonas de acumulación de aguas, los pantanos, los mares, implicaron que las primeras poblaciones aprendieran a explotar estos recursos. Uno de los métodos fue la elaboración de los camellones, o tolitás; y la otra gran técnica que se elaboró fue la creación de embarcaciones que permitieran el acceso al interior de las aguas, y sus productos. En las fuentes escritas, en los restos arqueológicos, y en los trabajos de campo realizados en los Andes, se presenta la navegación con juncos utilizada en la costa y en las zonas acuíferas de la sierra. Los antecedentes, por ejemplo, en el altiplano boliviano son Chiripa, Wankarani, y la etapa del formativo de *Tiahuanacu*, con un desarrollo importante, en cuanto a regiones situadas en torno a ecosistemas lacustres (Manzanilla, Linda; 1996:22). La producción en los campos de camellones, o campos drenados elevados, mejoró las condiciones de cultivo. Se recuperaron de esta manera, las tierras pantanosas y permitió, a la vez, una agricultura intensiva. La mayor extensión se haya en la región del Lago Titicaca, de época pre-inca. Las principales áreas con este tipo de cultivo son las pampas de Taraco y de Juliaca, noroeste lago Titicaca; pampa del río Illane,

la ruta de *Con* es el camino contrario, del Sur hacia el oriente. El investigador Yáñez Moreno advierte que la ruta costera pertenece a los traficantes de *mullu*, que otorgaban a su paso lluvia y fertilidad (Moreno Yáñez; 1996: 266-268).

suroeste, (Clifford, T.Smith, William M. Denevan & Patrick Hamilton;1985:25 y sig.). Los canales mantienen el calor, muy favorable en las gélidas noches de esta zona; y los peces y las algas aportan oxígeno. Este núcleo pudo ser un centro de redistribución, en una amplia red de intercambio con otras zonas de la región (Manzanilla, Linda; 1996:30).

Un claro ejemplo de pervivencia de estas formas de manipular el entorno se encuentra en las embarcaciones de totora del Lago Titicaca. Pero, estas embarcaciones de totora no son resistentes para una navegación de largas distancias. Se requerían unas embarcaciones más resistentes para los grandes y cargados desplazamientos. Además, el intercambio de productos con “lejanas tierras”, como señalamos con anterioridad, resultaba muy peligroso, por lo que su realización involucraba una gran cantidad de mercancías que hiciese merecedor el desplazamiento.

El investigador Víctor Von Hagen afirma que el monopolio de la madera utilizada para estas embarcaciones se encontraba en los centros comerciales de Guayaquil y la isla de la Puna. Además, afirma que todas estas características que se requieren para la navegación, y que giran en torno a Ecuador, muestran que las tribus Huancavilca, posteriormente anexionadas al imperio inca, fueron sus principales comerciantes (Von Hagen, Víctor; 1966:63)

Los asentamientos se realizaron en estos territorios costeros porque poseían una constante riqueza biológica, suministraban una rica dieta que se mejoraba, además, con los productos de otras zonas de la región. Para el intercambio de productos los yungas, por ejemplo, obtenían de la costa la sal, de gran importancia para conservar los alimentos y para la medicina, la pesca, el yodo, las conchas, en definitiva los productos marinos. De la sierra se valoraban los minerales, la lana, las llamas para el transporte, etc.²² La

²² Si analizamos el concepto de comercio y de viaje, unidos en sus dos características más importantes, la material y la religiosa, se halla un interesante estudio. Por ejemplo, la llama en los andes fue un animal de carga indispensable para los intercambios comerciales. A su vez, fue la compañera del hombre en el viaje inframundano, pues fueron los animales de carga de los que éste se ayudaba. En los enterramientos encontramos junto al difunto llamas, junto a perros, enterradas para facilitar el viaje del difunto; como lo habían hecho en vida. El concepto de viaje contenía en sí mismo una gran complejidad. Los centros que se construyeron en las diferentes poblaciones se ubicaron estratégicamente para la información y abastecimiento del viajero, éste, al igual que el difunto, tenía que conocer la geografía sagrada, para evitar tomar el camino que llevase hacia las regiones inframundanas. El comerciante tenía que evitar tomar los caminos que le condujesen hacia los abismos del mar, hacia los cruces de camino, en

estabilidad alimenticia, que ofrecía el intercambio de los recursos de las diferentes biosferas del territorio a las poblaciones, produjo un crecimiento demográfico y el desarrollo de intercambios con zonas más alejadas. En cierta medida, el comercio del preclásico nutría no sólo a las poblaciones que se asentaron en un mismo lugar, sino que alimentaba la espiritualidad de la que eran y formaban parte.

Resulta muy dificultoso realizar un mapa con todas las rutas de intercambio comercial-religioso que existieron en las diferentes regiones analizadas. Hemos elegido algunas de estas rutas por la información que pudiesen aportar. Como las investigaciones indican que los intercambios a largas distancias se realizaban de norte a sur, nuestro interés se centrará, principalmente, en el área costera del Pacífico. Los límites que hemos creado son desde Perú, por la intensidad comercial que tuvo con Ecuador, hasta Panamá; a modo genérico para marcar una serie de hitos.

Comenzaremos la investigación de las rutas de intercambio con el análisis de las rutas que comunicaban la zona costera del norte de Perú y el interior de éste. El propósito de dicho análisis se centra, básicamente, en apreciar los contactos de la costa con la selva²³. Como hemos indicado en

definitiva hacia regiones peligrosas. De igual modo, los dos viajes implicaban una serie de rituales propiciatorios y profilácticos: corte de pelo, higiene, vestimenta, ayunos, etc.

²³ Las influencias de las regiones de selvícolas han sido analizadas en investigaciones anteriores. Como estas investigaciones se han quedado adsoletas hemos decidido realizar un pequeño resumen para tener, así, los puntos de vista que se han considerado con anterioridad. Los investigadores Raphael Girard o Max Uhle opinaron que los movimientos migratorios que desplazaron a poblaciones de origen quiché fueron los causantes de tal influencia. Las teorías de Raphael Girard son muy interesantes, pero difíciles de verificar en un análisis tan corto como el nuestro. El investigador afirma que desde América Central unas corrientes migratorias de agricultores se movilizaron hacia el sur por el corredor intercontinental, de similar forma a como lo realizaron los recolectores y cazadores primitivos durante el proceso de poblamiento del continente. Para Raphael Girard las culturas del formativo se expandieron hacia todas direcciones, hacia Colombia, Venezuela, las Antillas, el Amazonas y a lo largo de la cordillera andina; en épocas diferentes y en diversos estados de la evolución. Por lo tanto, las afinidades existentes entre las regiones centroamericanas, las del preclásico maya, las del área tarasca y del sureste y suroeste de Norteamérica, las atribuye a que emanan de un tronco común. Además, enuncia una serie de investigadores que elaboraron teorías para explicar las analogías que existen en los diferentes puntos de la región americana en estos periodos. Resumiremos los fundamentos teóricos de los principales investigadores que utilizó Raphael Girard, estos son:

1.- Julián H. Sterward: el investigador incluyó a las culturas centroamericanas y a las del norte y noreste de Suramérica bajo la denominación de circumcaribes, desde el punto de vista geográfico-cultura. Les atribuye un origen surandino, pues dichas culturas se habrían extendido desde los Andes (Girard, Raphale; 1976:1379)

2.-P. Lenk Chevitch atribuye los elementos decorativos de los ralladores de yuca venezolanos a una "*antigua influencia andina*"; éste piensa que algunos símbolos "*son originarios del Perú o de Guatemala*" (Girard, Rphael; 1976:1380)

3.-Mario Sanoja Obediente encuentra rasgos olmecoides en la cerámica venezolana llamada Barrancoide y considera que sus antecedentes están en Puerto Hormiga y Malambo, Colombia (Girard, R. 1976:1380)

4.- Gordon R. Willy afirma que la cerámica Barrancoide deriva de un tipo de alfarería afín a la de Monagrillo, Panamá, y a la Barlovento, Colombia. (Girard, Raphael; 1976:1380)

5.- Rudolf. Shuller en sus estudios incluye las lenguas maya-quiché y caribe-arawak en la misma familia del hipotético antiguo idioma panamericano. (Girard, Raphael; 1976:1389)

6.- Max Hule expresó que “...ha sido en toda época el Ecuador el objetivo casi universal de las civilizaciones centroamericanas que inmigraron hacia el sur” (Girard, Raphael; 1976:1772)

Al igual que Raphael Girard, el autor afirma que las manifestaciones de la cultura peruana derivan de la antigua América central, concretamente del área maya, como resultado de migraciones.

7.- Vernean y Rivet : “ no hay duda alguna de que los indios del Ecuador tuvieron en el pasado relaciones con las tribus de la América Central, del Amazonas y aun de la América del norte...todos los hechos de la etnografía orientan nuestras investigaciones hacia el norte, lo mismo que los resultados lingüísticos adquiridos en lo concerniente a los barbacoas...las lenguas barbacos del Ecuador están, en efecto, estrechamente emparentadas con las de la familia talamanca de la América central...las lenguas de la familia chibcha estaban en continuidad geográfica desde America Central hasta el Ecuador, lo mismo que las culturas correspondientes del horizonte formativo” (Girard, Raphael; 1976:1772)

Ecuador aparece como una región, un nexo que unió América Central con Suramérica. Se perciben rasgos de Centroamérica, ingresados a través de los Andes septentrionales, Colombia, Venezuela y Ecuador, en los Andes Centrales, Perú y Bolivia. Perú, los Andes peruanos, son una muestra de las influencias que generaron tanto los contactos marítimos, como los contactos que se mantuvieron gracias a las rutas comerciales que se establecieron en el preclásico. Además, de los contextos que marcan el desarrollo análogo en ambas zonas. La cerámica más antigua de sur América se halla en Puerto Hormiga, a la salida del corredor centroamericano. Centroamérica fue un gran “puente” que contactó las ideas de Mesoamérica con las de Suramérica. En los “límites” del “puente”, tanto de la región del norte como de la región sur, se hallan las zonas de mayor complejidad cultural, al ser éstas producto de una intensa corriente de gentes y productos. Posiblemente, los extremos del “puente” podrían haber delimitado las zonas de mayor intensidad comercial. Es por esta causa, quizás, por la cual, en dichos lugares se manifiesta una analogía de las formas artísticas y de la ideología; mayor que en otras zonas de América. Estas demarcaciones representarían dos grandes núcleos culturales, y aportan una interesante confluencia de rasgos análogos para lugares distantes de América. Para el presente estudio advertimos que existía la posibilidad de hallar una influencia, en la cosmovisión andina, de los *conceptos base* desarrollada a través del contacto con regiones selváticas. Esta hipótesis se presentó poco válida al investigador R. Girard, pues, entendió que los aspectos “selváticos” de la cosmovisión andina no se deben al contacto con las culturas del Amazonas; principalmente, porque éstas poseen un nivel superior a las culturas medias. Para el autor las similitudes que existen entre ciertos grados de la cultura maya y los aimaras quechuas derivan de un origen común. Además, afirma Raphael Girard, que el parentesco de los aimaras-quechuas con los tarascos fue debido a que en tiempos remotos éstos no habitaban ni el área tarasca ni los Andes Centrales, sino que se encontraban cerca del centro común de esas culturas; que probablemente era muy semejante al de los mayas. El investigador Raphael Girard, advirtió que Centroamérica fue el foco de origen de muchas expresiones culturales, así, por ejemplo, ésta fue la primera región donde se cultivó el maíz, en Paxil, zona noroccidental de Guatemala, que estaba habitada por los mames. Tanto Ecuador como Guatemala fueron los centros cívico-religiosos más importantes del preclásico. De estas dos zonas emanaron, a través de las rutas de comunicación que marcaban otras ciudades, como Panamá, Venezuela o Colombia, los *conceptos base*. Además, los asentamientos más importantes se fundaron, en ambas regiones, por su óptima ubicación. Esta situación geográfica permitió, por ejemplo, el cultivo intensivo, una segunda siembra gracias a la canícula del Pacífico, o el desarrollo del sistema calendárico por la latitud de los centros elegidos. Para el investigador Raphael Girard, la presencia de las culturas amazónicas, desde el Napo (este de Ecuador), y el hábitat shipibo-conibo, (selva Tropical), hasta las bocas del Amazonas, no representan un desarrollo autóctono, sino, que son centros poblacionales

párrafos anteriores, Tenemos interés en comprender cómo y de qué manera pudo influir la región selvática en la cosmovisión andina. Tras el análisis, como veremos, hemos observado que la influencia de la selva es de suma importancia para el desarrollo de comprobados conceptos.

En la franja costera del Pacífico, las tumbas de tiro o de cámara con una o dos galerías, determinan, en cierta medida, un itinerario. En la cultura de Ancón²⁴, por ejemplo, situada en el norte de Rimac y en el norte de la península de Paracas, se observa que los campos de enterramiento se parecen a las cámaras funerarias de Centroamérica. El canal, que se ha encontrado en numerosos enterramientos, es de suma importancia para comprender el concepto de comunicación que se percibía existía entre el difunto y sus parientes; entre los antepasados, el inframundo, y los familiares, el mundo terreno. Es en los ajuares de estas tumbas, que existían en Panamá, Ecuador, Perú, y en el occidente mexicano, donde mayores analogías se localizan entre los centros que se formaron en el preclásico. Además, su ubicación permite demarcar un eje ceremonial por la costa del Pacífico. En los ajuares de Costa Rica y Panamá, por ejemplo, se han localizado objetos como pinzas depilatorias, agujas, cerámica, etc. Estos hallazgos revelan similitudes con ciertos rasgos de las culturas de la costa de Perú y Ecuador. Además,

debidos a una corriente humana que partió del istmo, dejó sus huellas en Colombia y Ecuador, y penetró en la cuenca amazónica, alcanzando la isla de Marajo, en la desembocadura del Amazonas. Esta hipótesis fue apoyada por el investigador con informes personales de arqueólogos. Por ejemplo, Sigwrad Linné consideró que las culturas centroamericanas penetraron al este de los Andes hasta las bocas del Amazonas; Swadeh, percibió una relación entre el quechua aimará y el tarasco; Lyle Campbell percibía una relación entre el quechua el aimará y el maya; y Julio Tello comprendió una relación entre el Mochica y el arawak. Sin bien el desarrollo del estudio de R. Girard en su tiempo fue de suma importancia, y guía base para entender ciertos conceptos de la cosmovisión de diferentes regiones de América, nos gustaría saber si éste tuvo conocimiento de los periodos cronológicos Pre- cerámico VI (2700-1800 a.C) y Periodo Inicial (1800-1200 a.C) con las primeras manifestaciones de sedentarismo; y qué significado tenían éstos en las investigaciones porque, a diferencia de lo que expone, sí se aprecia un desarrolló local en la región andina. Las corrientes migratorias de norte a sur son claras, pero al igual que los aspectos cronológicos, existen otros rasgos que han sido actualizados, como el desarrolló de asentamientos *in situ* en las zonas de los Andes y de la amazonía.

²⁴ La cultura de Ancón, durante su primera fase cultural, se desarrolló de manera paralela a *Chavín de Huantár*. En estos tempranos periodos se perciben contactos entre Ancón y *Chavín*, y las zonas selváticas. Además, durante el segundo periodo cultural de Ancón ésta fue contemporánea a la cultura Chimú. Como veremos, los chimúes desarrollaron un intenso comercio.

estos materiales son la prueba de esos intercambios que existieron en la fase del preclásico.

El investigador Víctor Von Hagen determinó cinco vías principales de comunicación, que conectaron la costa con las regiones interiores (Von Hagen, Víctor; 1966:24 y sig.). Estas son:

1.-Ruta Tumbes-Ecuador. Esta ruta seguía el curso de río Tumbes y entraba a lo que es el actual Ecuador con dirección nordeste, subía los andes bajos, pasaba por Portobello (donde se explotaba unas ricas minas de oro) y continuaba hasta la Loja.

2.- Ruta Serran- Huancabamba-Jaén. La ruta que seguían los comerciantes fue por el curso alto del río Piura, a través de unos andenes labrados en la roca. Contactaban con las tribus *huancabamba* que ocupaban los valles del río Huancabamba, que desembocaba en el río Marañón. El asentamiento formaba un gran centro ceremonial con productos de la selva, muy demandados por los habitantes de la costa, sobretodo por la elite y los chamanes. Estos productos fueron, principalmente, la goma, el chicle, la madera de chota, y los narcóticos, como: el cacao, la guayusa que se utilizaba para producir vómitos, el guarana, el polvo de niopo, el coapi, que producía fuertes alucinaciones, las plumas de aves y el curare que lo utilizaron como veneno untado en las flechas, pues, producía la muerte instantánea. Esta ruta muestra una intensa actividad comercial, pero no sólo de productos de primera necesidad, sino, más bien, de productos demandados por determinados sectores de la sociedad: las élites y los hechiceros. Los materiales hallados en las excavaciones nos informan de dos aspectos básicos de la vida: la ideología y el poder. Estos intercambios apoyan nuestra hipótesis, por la cual concebimos que las dos regiones, costa-selva, formaron un binomio de opuestos- complementarios, que abarca los planos que componían el cosmos en todas las actividades del ser humano, en este caso en el comercio. Ambas zonas se nutrían tanto espiritualmente como materialmente de los productos que se intercambiaban.

3. - Ruta Pacatamú (Pacasmayo)- Estado de Cajamarca. Fue una pequeña ruta entre la capital Chan-Chan con Cajamarca. El Estado de Cajamarca, antes de su anexión al imperio inca, estaba aliado al reino de

Chimor porque tres de los grandes ríos que regaban el desierto, Jequetepeque, Chicama y Moche, nacían en las montañas de la urbe. Esta ruta unía de nuevo la costa con el alto del Amazonas. La ruta iba desde el Marañón y bajaba a Chachapoyas.

4. Ruta Chan-Chan- Otusco- Huamachuco. La ruta atravesaba el valle del río Moche y conducía a Otusco. Después, a veinte millas, el comerciante llegaba a Huamachuco.

5. – Ruta Callejón de Huaylas. Fue una de las rutas más importantes que tuvo este periodo. La antigua vía comercial esta llena de vestigios, como la pirámide cubierta de murales de Pañamarca, que marcan la importancia que el callejón adquirió en esta etapa cultural. La ruta subía hacia el pueblo serrano de Jumbi, luego se dirigía hacia el Este, por la cordillera Negra, en dirección Huaylas. De nuevo, a través de esta ruta, se efectuaron contactos entre la costa y la amazonía.

De las cinco rutas que hemos mencionado, tres de ellas unían la costa con la amazonía. Los productos de la selva fueron de suma importancia, por el intenso comercio que se puede observar en torno a ellos, y por los productos que se demandaban. Desde el periodo cultural de *Chavín*, se observa esta atracción del hombre de la costa hacia las fuerzas naturales que percibía emanaban de las regiones selváticas. Así, la costa proporcionaba unas materias que se intercambiaban con la amazonía y viceversa. Nociones como el complejo sistema inframundano, los conceptos de fertilidad, a través de percepciones acumuladas en seres que habitan la selva; en los poderes sobrenaturales que éstos poseen en su adaptación al entorno se perciben, por ejemplo en el arte de *Chavín*: en su flora, su fauna, serpientes, jaguares, etc. El viaje comercial permitió otros “viajes” en otro planos: para curar al enfermo, para realizar adivinaciones, para enfermar a otro, para contactar con las divinidades, para ayudar al difunto en su camino hacia el mundo de abajo, etc. De esta manera se realizaban funciones análogas, pero en planos dispares. La amazonía representó un puente entre lo pagano y lo divino, fue el plano que proporcionó el camino hacia los dioses del inframundo. Las fuerzas sobrenaturales, emanadas de la selva, se veneraban, como muestran los rasgos de El obelisco Tello, el Lanzón, etc. De esta manera, los rasgos reptilínios, la cualidad de metamorfosearse, de cambiar, de regenerar las

fuerzas, son, como veremos, una de las claves de la cosmovisión andina; percibida ésta desde las primeras grandes organizaciones sociales, hasta el imperio inca.

La selva suministraba a la costa aquellas sustancias que facilitaban la “conexión” con las divinidades, éstas abrían el camino para los diferentes viajes que se realizan: el de los chamanes, que representa el plano celestial; el de los comerciantes, que representa el plano terreno; y el de los difuntos, que representa el plano inframundano. Además, desde el punto de vista de la cosmovisión, sin los narcóticos el chamán- hechicero no se podía contactar con los pensamientos etéreos, por lo tanto, no podía interactuar con las divinidades como mediador. La selva, quizás, proporcionó el “misticismo” a las tierras costeras, por lo que creemos que sí existe una gran conexión entre *Chavín*²⁵ y la selva amazónica. A su vez la costa les proporcionaba el alimento de las divinidades: el *mullu*. Las dos regiones componían un perfecto juego de opuestos complementarios. De esta manera los patrones de la cosmovisión se trazaron gracias a las relaciones simbióticas; formado por un gran mosaico de núcleos.

Las redes comerciales fueron utilizadas hasta la llegada de los españoles, y componían el mapa prehispánico de contacto cultural entre los diferentes ecosistemas, y entre los diferentes planos del cosmos. A través de estas redes de intercambio nace un concepto, bastante importante, que es el de centro ceremonial- comercial. Estos “ombligos, que se habían ubicado en el espacio cuidadosamente, representaban, para los comerciantes, un espacio en el que intercambiar bienes; pero personificaron, al igual, lugares devotos. Estas vías de comunicación fueron las establecidas por las autoridades, previa consulta con las divinidades, por lo que su uso era restringido.

Los viajeros se guiaban por las formas sagradas del paisaje, por los centros ceremoniales, por las montañas, etc. Y, principalmente, por los favores que los agentes telúricos les otorgaban. El viaje del comerciante estaba cargado de un gran contenido religioso, pues, las rutas eran permitidas si la *Mama Cocha*, o el clima lo toleraban; en definitiva si las deidades lo sostenían.

²⁵ Así, se creó un gran mosaico de relaciones de intercambio.

Nosotros hemos destacado, principalmente, tres viajes resueltos en los diferentes planos del cosmos.

Quizás, las influencias del lado oriental de los Andes se deban a una forma de organización social que fue expandiendo sus contactos, y con éstos sus formas de ver o percibir el cosmos a través de su propia extensión espacial y espiritual. Los influjos se aprecian en su bagaje cultural, de manera leve, o fuerte en algunos aspectos, lejanos éstos para los espacios geográficos; pero muy cercanos en el sentir humano: la fertilidad, la enfermedad, la muerte, etc.

Algunas de las formas análogas que favorecieron el desarrollo de los *conceptos base* son, entre otras muchas, las siguientes:

- Se percibe un aumento de población considerable en los núcleos definidos, en el periodo comprendido (*Chavin de Huántar*, por ejemplo)
- El aumento de población fue gestando una forma más organizada de comunidad.
- Las grandes poblaciones necesitaban divisiones sociales que se encargasen de canalizar la energía humana que existía en los asentamientos. Se encuentra una clara división funcional en las formas funerarias, en el arte, en los edificios, etc. Esta canalización de la energía humana, a su vez, fue una de las características del incanato, como señaló en su día el investigador Favre (Favre, Henri; 1975:52)
- Comienzo y cimentación de las formas de control ideológico. Para el reconocimiento divino de los núcleos favorecidos se encarga a las poblaciones el control cosmológico, a través de la veneración de los gobernantes-sacerdotes, y las formas rituales de adoración divina. Así, surgieron los grandes centros ceremoniales que señalaban los extremos del cosmos. Éstos formaban un paisaje sagrado formado por el *centro ceremonial-comercial*.
- Para alimentar a estas poblaciones se requería una organización mayor, que cultivase los campos. Se aprecia una explotación de la naturaleza para obtener más alimentos: aparece la agricultura intensiva. Además, nace la necesidad de adorar a las deidades

femeninas que representan la madre donadora de vida; la fuerza que genera el sustento a éstas gentes. Se halla un mayor desarrollo de las formas plásticas en torno a la figura femenina, como madre primigenia. Se exalta a la Naturaleza y se la venera realizando diferentes cultos, como por ejemplo, cultos petitorios para buenas cosechas. Las manifestaciones de ésta pautaran los intervalos de vida de los centros ceremoniales. La agricultura extensiva que alimentaba a las poblaciones que iban en aumento marcó el calendario laboral y divino. pues eran las manifestaciones de las deidades, que habitaban los diferentes planos del cosmos, las que habían originado en el periodo primigenio las secuencias temporales. Los textos narran que tras la oscuridad primer recorrido del sol marcó el inicio del tiempo (Diccionario de Glauco Torres Fernández de Córdoba; citado en Torres, C., William; 2000: 58). Ese equilibrio entre día y noche, entre opuestos-complementarios, es el que tuvieron que controlar las poblaciones que habitaban los centros ceremoniales.

- Los centros ceremoniales fueron emplazados estratégicamente: por ejemplo, *Chavín* se ubicó en la costa, y situada en una zona intermedia para los accesos comerciales. Los núcleos del periodo preclásico fueron zonas perfectamente elegidas para una mayor fluidez en los intercambios comerciales y divinos. En esta etapa se asentaron las grandes rutas que comunican toda la América prehispánica. Se formaron dos grupos de movimientos hacia los núcleos urbanos, gracias a los favores divinos; estos fueron: los movimientos cívicos de los viajeros, el comercio; y el movimiento religioso, las peregrinaciones. Ambos representaban la imitación de los acontecimientos celestiales e inframundanos, se imitaba la vida en planos contiguos, primigenios o futuros.
- La cosmovisión se nutrió, en una fase preclásica, de un contexto que homogeneizó ciertos aspectos, éstos son: culto a la madre naturaleza que se personifica plásticamente en las figurillas femeninas y en la icnografía de animales metamorfoseados con cualidades regenerativas; rasgos iconográficos de flora y fauna

que manifiestan los contactos que se ocasionaron entre regiones distantes, entre las zonas costeras y selváticas. Los contextos ocasionados por la comunicación económico -religiosa elaboraron binomios de complejos sistemas de opuestos –complementarios: luz/oscuridad.

Hemos querido trazar una serie de puntos geográficos para mostrar así, algunos centros que se ubicaron en el *eje del Pacífico*, y que formaron un gran paisaje sacro: hablaríamos de las rutas exteriores. Como se ha explicado, la intensa actividad comercial que se aprecia en los núcleos que se erigieron durante el preclásico, en los enclaves elegidos, une a manera de hilo conectivo- cultural, regiones muy distantes. Además, la zona con mayor movimiento comercial se encontraba entre Perú y Ecuador, y entre Ecuador y Colombia, por lo que se debe tener presente que las formas de contacto marítimo fueron, posiblemente, de sur a norte. Para realizar un pequeño esbozo, a grandes rasgos, de lo que pudo ser el movimiento en el mar de estas primeras formaciones poblacionales nos hemos apoyado en las investigaciones de José Carlos Beltrán Medina. Dicho investigador ha estudiado los arqueomateriales hallados en Playa del Tesoro, ubicado en las bahías de Manzanillo, Colima, y en Punta de Mita, Bahía de Banderas, Nayarit. José Carlos Beltrán afirma que desde el Formativo temprano existieron relaciones culturales entre los grupos de la costa noroccidental Andina con Centro América, el sur y occidente de Mesoamerica. En los trabajos realizados en el litoral de Colima, Jalisco, Nayarit, Guerrero, Michoacán y Sinaloa, se ha observado que las formas de economía estaban basadas en el buceo y la recolección de moluscos. Además, el investigador ha encontrado claras muestras de formas intensas de navegación tanto costera como de estuario. Estas formas de vida en la costa se adaptaron a los recursos marítimos, a su explotación y posterior difusión, (como en la costa andina), hacia las tierras que rodean los principales centros ceremoniales-comerciales; y son similares a los perfiles económico-culturales encontrados en las costas de la franja del pacífico. Por otro lado, los materiales encontrados son de diferentes momentos,

o fases culturales, por lo que muestran la antigüedad, y el gran movimiento, que estos centros poseyeron en épocas prehispánicas.

En Playa del Tesoro los arqueomateriales hallados, que interesan a nuestro estudio, han sido los siguientes:

- Cerámica monocroma grabada de estilo Kotosh-Kotosh, sierra del Perú (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Estilo Jama-Coaque, Ecuador²⁶ (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Silbatos caracol (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Cal de concha, presencia de *spondylus*, *strombus*, púrpuras (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Artefactos de metal (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

En Punta de Mita se han localizado los siguientes materiales:

- Cerámicas de Guatemala o Chiapas (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Artefactos de metal (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Hornos Metalíferos, lo que indica una producción local (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Pesas de buceo semejantes a las utilizadas en las costas de Ecuador, similares a las encontradas, para el buceo en profundidad, en la Isla de la Plata (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Conchas (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

- Elementos pertenecientes a la tradición Aztatlán, similares a materiales presentes en la Gran Nicoya, Costa Rica (900-1250 d.C) (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:14).

Los datos analizados nos muestran que, posiblemente, el origen de la navegación a larga distancia se encuentra en Ecuador, como vimos al examinar las corrientes que favorecían a la navegación en estas zonas. La Provincia Malacológica Panameña se extiende desde Califórica hasta Cabo Blanco, norte de Perú (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:17). Pensamos que toda esta zona costera fue el foco principal para los asentamientos que formaron grandes núcleos de vida organizados gracias a una economía

²⁶ Veremos la importancia de esta fase cultural en párrafos contiguos.

fundada en los recursos marítimos y la agricultura intensiva. Creemos, además, que la costa del pacífico delimitó unas formas de organización similares, fueron enclaves que estimularon la presencia humana (en la costa de Chiapas en el Soconusco se detectó presencia humana en el segundo milenio antes de nuestra era, y en Ecuador se desarrolló la cultura de Las Vegas, y la cultura de Valdivia). La explotación de alimentos como moluscos y animales marinos formaron las primeras fuentes de proteínas para el hombre. Como consecuencia en estos asentamientos se desarrolló una manufactura marítima que permitía una mayor expansión territorial de estos alimentos, desde la costa hasta las tierras de la sierra; éstos se secaban o se ponían en sal para su mejor conservación.

El mar proporcionó multitud de materiales, por ejemplo, las clases dirigentes utilizaban tintes para sus ropas que procedían de los moluscos del mar, perlas, etc. Los materiales más antiguos del Occidente mexicano son los de Capacha, en esta primera fase se halla cerámica con asa de estribo, muy característica ésta tanto de la costa de Ecuador como de Perú. Beltrán Medina piensa que la difusión de la cerámica de asa de estribo fue marina, concretamente durante la etapa final de la cultura Valdivia, Ecuador, (1600-800 a.C). En este periodo, afirma el autor, se crearon estilos nuevos que formaron una cerámica definida: el asa de estribo, la vertedera de pico y una monocromía dominante. Esta cerámica influirá a su vez en las zonas costeras de Perú, como en la cultura *Chavín*, *Vicus*, *Mochica* (Beltrán Medina, J. Carlos; 2001:38).

Como se aprecia, tanto el investigador Beltrán Medina como J. Oliveros Morales, a través de los arqueomateriales hallados en sus campañas, llegan a la conclusión de que sí se ocasionaron contactos desde etapas tempranas, desde el preclásico, entre diferentes regiones. Estos contactos, originaron una forma y estructura que fue gestando la cosmovisión andina.

Los intercambios ocasionaban una rica y variada economía para todas las condiciones sociales que se iban gestando en los periodos preclásicos, pero, en los habitáculos funerarios aparecen los productos más demandados para el viaje al más allá: el *spondylus*, las perlas, conchas, la cerámica, las telas, etc. El análisis de los sitios donde se halla el molusco delimita

territorialmente, y espiritualmente, el movimiento económico-religioso que éste ocasionó.

Además de estas similitudes, en cuanto a las formas de enterramiento, en la en la costa de los andes se localizan, en las zonas de sepultura, maquetas de cerámica, mascararas funerarias, hondas, vasijas en miniatura, metales, acróbatas, etc. Que caracterizan de forma singular los rasgos de las culturas de la costa.

Para apreciar mejor estos hitos hemos resumido los sitios más importantes que formaron el eje económico- ceremonial:

.- Perú. La zona costera la hemos examinado en párrafos anteriores. Pero nos gustaría destacar, además, que *Chavín* ofrece el ejemplo más antiguo de orfebrería²⁷, al servicio de las nuevas clases sociales que se fueron gestando en el periodo preclásico. La demanda de signos distintivos por parte de este grupo privilegiado impuso una manufactura de los metales al servicio del poder religioso y civil. Algunos investigadores opinan que la orfebrería, durante dicha fase cultural, ofrece las muestras más antiguas de oro y plata trabajado en láminas mediante técnicas de martilleado y repujado. Los trabajos que realizan los artesanos con estos materiales preciosos eran utilizados en trajes y también en aplicaciones arquitectónicas.

.-Ecuador. La cultura de la Tolita-Tumaco,(600 a.C- 400d.C), provincia de Esmeraldas, por ejemplo, fue un importante centro ceremonial - comercial de la costa ecuatoriana. Su posición ventajosa en la confluencia de tierra y mar facilitó los contactos comerciales. Pero su posición geográfica, en una zona de óptimos vientos y corrientes marinas, facilitó los movimientos a largas distancias, que se extendieron hasta Centroamérica y México Occidental. (Valdez, Francisco; 1993: 229). La economía, en este periodo cultural, se apoyó, principalmente, en los trabajos de alfarería, la metalurgia, la talla de madera, los textiles, la peletería, la cestería, la orfebrería, etc. Esto nos muestra una gran organización en las comunidades, dividida ésta por profesiones. Además, como se aprecia en otras zonas de América, tanto en Mesoamerica como en los Andes, su agricultura marchó de forma intensiva

²⁷ Para mas información sobre el tema consultar Ruvalcaba Sil, José Luis y Demotier, Guy, "Análisis no destructivo mediante haces de iones, joyas y ornamentos propios de la metalurgia del oro en América Prehispánica", en Boletín del Museo del Oro, No.44-45, 1998.

gracias al desarrollo de camellones, tolas o montículos que se realizaban para formar, mediante canales, tierras fértiles y constantemente húmedas.²⁸ El plano del centro ceremonial fue planificado y realizado de manera similar al plano de *Chavín*, es decir, un plano en forma de “U”, que se aprecia en otras poblaciones que se erigieron durante el preclásico (Kauffman Doig, Federico; tomo I; 2002:131). Las construcciones formaban de esta manera un espacio que consistía en una plaza cerrada por tres lados, con uno de los extremos abierto hacia el eje de orientación. Se imitaba la entrada hacia el inframundo, hacia las tierras y poderes del mundo de abajo. Junto con la cultura Tolita se desarrolló, de manera contemporánea, la cultura Jama-Coaque. Dicha cultura se asemeja, de manera asombrosa, a las concepciones estilísticas desarrolladas en *Chavín*. De igual manera que en el resto de las formas artísticas de esta parte de la costa andina, no es usual la representación del sol. Hay muchas razones por la que se encuentra dicha ausencia, pero creemos que principalmente se debe a que en las zonas de costa fue más adorada la Luna que el Sol. Ésta era la dueña y señora de los movimientos del mar; además, ayudaba a los caminantes- comerciantes porque alumbraba los “hitos sagrados” en la oscuridad de la noche. En este periodo apenas se hallan restos de esculturas de piedra, ni exentas ni integradas en la arquitectura. Destacamos, en dicha fase cultural (850-1500 d.C.), las banquetas *manabí*, que eran unos asientos de piedra en forma de V, cuyo pie está formado por una figura de jaguar o atlante que asemejan los rasgos fisiográficos de la cultura de *Chavín*.

.- Colombia. El yacimiento arqueológico más antiguo, y más extenso, de la zona se halla ubicado en San Agustín, lugar en el que abundan esculturas exentas en piedra, relacionadas muchas de ellas con el culto a divinidades felinas. En dichas manifestaciones artísticas, hemos hallado una clara afinidad con los restos arqueológicos de *Chavín* de *Huantár*, o con la cultura Jama-Coaque. Además, en estas regiones existen templos y tumbas subterráneas, que otorgan una importancia extraordinaria a las regiones del mundo de abajo. Se concibe, de esta manera, un culto hacia lo de “abajo”, hacia el interior de la tierra como zona de gestación de vida, como lugar de

²⁸ En Suramérica se encuentran camellones en Ecuador, Colombia y Perú.

origen, morada de los ancestros, de los difuntos. Se engloban, consecuentemente, en este periodo las formas de concebir el inframundo que perduraron, con sus rasgos locales, hasta las etapas clásicas. El trabajo con oro, hallado en San Agustín, muestra una gran habilidad en las artes metalúrgicas; lo que muestra que posiblemente existió una especialización en los oficios. En la región de Colombia las culturas de los calima, quimbaya, tairona, tolima, sinú, darién y chibcha o muisca, desarrollaron diferentes estilos de trabajar los metales según cada región, así como diferentes piezas y símbolos iconográficos. Aunque, algunos investigadores afirman que se aprecia en los trabajos que realizaron los artesanos ciertas influencias centroandinas²⁹, la orfebrería colombiana suele ser más innovadora en sus técnicas y diseños. Los taironas, por ejemplo, herederos de los *kogi*, pueblo que posiblemente, como veremos, influyó en la cosmovisión inca, se asientan en Sierra Nevada (Zuidema, Tom; 1993:245). Este pueblo ha sido el objeto de estudio del investigador Tom Zuidema, y nosotros hemos utilizado sus investigaciones como apoyo material en el presente anexo (Zuidema, Tom; 1993:245). La región habitada por estas gentes, dice Tom Zuidema, fue quizás la más densamente poblada de Colombia y Centroamérica (Zuidema, Tom; 1993:245). Su cultura destaca, sobretodo, por su intensa labor de orfebrería. Las comunidades se dividían territorialmente en cuatro barrios. En sus mitos de origen existieron cuatro linajes femeninos y cuatro linajes masculinos. En Tairona, además, zona del Caribe, hay restos de calles empedradas y cimientos de casas circulares, también de piedra. Todas estas particulares se relacionan directamente con características tanto de Centroamérica, como de los andes peruanos y ecuatorianos. Además, en el año *kogi* hay trece meses lunares, y comienza con la salida de las pléyades, en el solsticio del veintiuno de junio. El año era de dieciocho meses de veinte días. Estas particulares han sido clasificadas dentro del “estilo internacional”, caracterizado, principalmente, por sus trabajos de orfebrería (Zuidema, Tom;

²⁹ Las evidencias mas antiguas de metalurgia han sido datadas hacia el año 1500 a.C, en la región de Andahuaylas, en el sur de la sierra peruana. El investigador Lechtman define este territorio, junto al sur de Colombia y Ecuador, como el “Área Metalúrgica Andina”. En Ecuador las evidencias mas antiguas se han datado hacia el 500 a.C- 800 d.C, en el periodo Chorrera en Salango; y en Colombia, los restos mas antiguos se han datado 470 + - 90d.C en el área Tumaco- La Tolita. Para mas información consultar Clemencia Plazas, “Cronología de la metalurgia colombiana”, en Boletín del Museo de Oro, No.44-45 de 1998 (Biblioteca virtual Banco de la República).

1993:245). El estilo internacional engloba dichas características en lugares como Panamá y Costa Rica, así, existen, por ejemplo, ciertas similitudes artísticas de objetos, en aldeas de la zona costera de Costa Rica, como los pendientes de jade en forma de murciélagos, que podrían ser influenciados de la zona maya.

Los tairona fueron contemporáneos a los muiscas (Zuidema, Tom; 1993:245) . Como en las restantes culturas analizadas en el presente estudio se observa, que los tairona, se apoyaron en el comercio de intercambios de productos de unos ecosistemas a otros. Es decir, se aprecia un intenso comercio de interior que suministraba productos de todas las regiones de las que se componía el paisaje americano. Al igual que en los casos anteriores, nos estamos refiriendo a la economía de intercambio vertical que ha sido estudiada en los Andes peruanos por John Murra (Murra, John; 1975:20 y sig.) Pensamos que, al igual que en resto de las culturas que se instauraron en el “eje de la costa del Pacífico”, el establecimiento de una jerarquía de centros comerciales y el asentamiento y control de la red de intercambios de productos proporcionó una rica y variada dieta; además de un surtido material de productos con fines devotos. Así, se aprecia que se utilizó el comercio de interior de igual manera que en los intercambios verticales de la zona andina. Pero para Tom Zuidema ésta cultura tiene vínculos más específicos con el área Mesoamérica que con el área andina, entre otras muchas cosas por las particularidades del calendario *kogi* (Zuidema, Tom; 1993:246) . Éste sistema de ordenación del tiempo posee dieciocho meses de veinte días, y se apoya en el sistema vigésimo numeral, a diferencia de la mayoría de los pueblos andinos que se apoyaban en el sistema decimal. Además, en muchos aspectos de la religión *kogí*, los números que poseen importancia fueron muy apreciados también en Mesoamérica. Por ejemplo, el universo *kogi*, dice el investigador, se divide en nueve estratos: cuatro cielos, la tierra y cuatro submundos (Zuidema, Tom; 1993:246). La visión numérica del cosmos, de las regiones del universo, es ajena a las zonas andinas, o por lo menos carecemos de datos que especifiquen las nociones geométricas, o las formas

abstractas de los números que lo componían. Son características que el autor adjudica como derivadas de Mesoamérica³⁰ (Zuidema, Tom; 1993:247)

Otro rasgo de la iconografía que ha llamado la atención a Tom Zuidema, y que apoya nuestra tesis de las culturas del “eje del Pacífico”, es la reiterada alusión a la postura desplegada que se representa en los pectorales y en las placas. Dicha representación es utilizada desde Mesoamérica hasta Perú. Los investigadores coinciden en afirmar que dicha posición, en las formas artísticas, sugiere el acto de dar a luz, aunque el ser representado tenga cualidades masculinas, pues se manifiesta la gestación o proto-idea de la concepción de “madre dadora de vida”, o de ser bisexual capaz de generar existencia (Zuidema, Tom; 1993:247).

Además, esta región de Colombia es de suma importancia porque se encontraba en una zona intermedia que proporcionaba influencias tanto de Centroamérica, como de las selvas de su lado oriental, e influencia de Ecuador.

.-Panamá. La zona arqueológica de Sitio Conte, provincia de Coclé (500-700.d.C), muestra opulentos entierros, que informan sobre los atuendos que portaban los principales caciques de esta cultura (Helms, Mary. W.; 1993:217 y sig.). Entre los materiales hallados destacan los ricos trabajos de orfebrería: cascos de oro, mascararas de rasgos rectilíneos, etc. En la orfebrería se emplearon diversas técnicas como la fundición, el repujado y el realce de la superficie que muestran las claras habilidades que los artesanos poseían para los trabajos manuales. Además, las piezas contienen un universo simbólico de los conceptos cosmológicos que se desarrollaron en este territorio. Al igual que las otras zonas que estamos analizando, en sus manufacturas se percibe una fuerte creencia en las potencias de la Naturaleza. Representada por los animales, símbolos antropomorfos y formas compuestas que hacen referencia a la cosmovisión de los antiguos panameños.

³⁰ Pero, hemos podido demostrar en la tesis que la cosmovisión centro andina tenía una geometría espacial mucho más compleja de lo que se opinaba hasta el momento. De esta manera existe la posibilidad de entender que el nexo que halla el investigador Tom Zuidema entre los taironas y la región mesoamericana, en realidad sea más cercano a la región andina. El problema se hallaría, opinamos, en la carencia de información del periodo precolonial, que impide que se desarrollen investigaciones en profundidad. Pero, también debemos reflexionar sobre los objetivos que hemos desarrollado en las investigaciones.

Fue un arte principalmente para las elites que encabezaban las comunidades (Helms, Mary. W.; 1993:217 y sig.). Creemos que de forma similar al resto de las culturas preclásicas de la costa del Pacífico, en esta región hubo una gestación anterior, tanto de formas como de contenido ideológico, a través de la cual las poblaciones comenzaron su sedenterización, en las regiones que posteriormente formaron los centros ceremoniales. Así, entre los años 300 a.C a 500 d.C los asentamientos sufrieron un crecimiento demográfico, por el cual se debían desarrollar, y establecer, formas de explotación económicas que abarcasen territorios más amplios, y que produjesen mayores beneficios. Desde entonces el territorio panameño estuvo dividido en cacicazgos independientes con un señor principal que los dirigía. Se diferenciaban, principalmente, las zonas territoriales comprendidas desde la montaña hasta el mar, para explotarlas desde una perspectiva de intercambio de productos de los diferentes ecosistemas. La investigadora Mary W. Helms ha destacado que en sus formas artísticas hay una notable ausencia de las actividades agrícolas, pero que existe una gran variedad de aves, reptiles, mamíferos, peces, insectos, anfibios o seres humanos que portan estos atuendos (Helms, Mary. W.; 1993:217 y sig.)

Como se puede observar, con este pequeño análisis de algunas culturas que se asentaron en la costa del Pacífico, existen ciertos paralelismos que las caracterizan de homogeneidad conceptual. Las rutas que acabamos de trazar, de los centros ceremoniales- comerciales, hicieron posible intercambios tanto por vía terrestre como por vía marítima. Desde el punto de vista de los intercambios marítimos, dichas poblaciones formaron un “mapa sagrado” que marcó las principales formas en las que se desarrolló los movimientos del preclásico: “movimientos sagrados”. El desarrollo de las rutas interiores, y de las rutas marítimas, relacionaban al comerciante con las divinidades de otras zonas. El comerciante fue el encargado de trasladarse a grandes distancias, estos movimientos estaban autorizados por las divinidades, ya que se imitaba de alguna manera, planos no mundanos, sino celestiales o inframundanos. Pensamos que los movimientos astrales eran imitados por las vías de comunicación marítima, por lo que se les debía rendir el culto y la devoción que

exigían. Entendemos que estos centros fueron más que poblaciones sagradas, hitos de paso que formaron un gran mapa divino utilizado por los comerciantes.

II.3. El preclásico y el nacimiento de los *conceptos base*.

Para poder analizar aquellos conceptos que opinamos se presentan de manera difusa en la cosmovisión andina el principal problema que se nos presentó fue establecer aquellos perfiles que posiblemente dieron solidez a la cosmovisión andina. Partimos la tesis con la duda de que si no entendíamos un mínimo la posible evolución de la cosmovisión derivada en el periodo inca, no comprenderíamos muchos de los conceptos que estábamos analizando. Observamos que se facilitaba la tarea investigadora si hallábamos algunos ejemplos característicos que formasen la “base” de la ideología. Curiosamente advertimos, además, que existían una serie de datos que asemejaban un contexto común para el desarrollo de los asentamientos complejos del preclásico americano. Así, para el análisis de las formas preclásicas distinguimos lo que hemos identificado en el estudio como *conceptos base*, que para el área mesoamericana Alfredo López Austin llamó el *núcleo duro*³¹. Juzgamos que estos axiomas estructurales, elaborados durante el preclásico, quizás en etapas anteriores, asentaron la base de las posteriores cosmovisiones en los periodos clásicos.

El rico ecosistema que se desarrollaba en torno a las aguas pantanales fue un atractivo que en todas las regiones de América facilitó asentamientos que fueron capaces de abastecer a grandes cantidades de población. La explotación de las aguas pantanales, las chinampas artificiales, y los recursos engendrados por éstas, fueron su principal atractivo: peces, aves, aguas, tierra fértil, etc. Consecuentemente, se incentivó la organización para la explotación de los recursos naturales de los pantanos, al igual que en las zonas interiores de la zona andina, por lo cual se introdujeron estos métodos de cultivo intensivo. Lo que ocasionó, además, una mayor consolidación económica; y la consecuente estratificación social por sectores que la ocupaban. De manera paralela a los cambios que ocasionaba una organización en el seno de estas poblaciones se procesó una cosmovisión que veneraba, principalmente,

³¹ Referencias tomadas de Alfredo López Austin en el Seminario : *La construcción de una visión del mundo*, del pos-grado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria, 2005. Mi agradecimiento más sincero.

similares percepciones, comprendidas en las fuerzas sobrenaturales. Hemos observado que la similitud en cuanto a la percepción del hombre y su entorno, en sociedades del período preclásico, tanto de la sierra como de la costa, es su mismo punto de partida: asentamientos cerca de almacenes de agua; entre otras características. En estos asentamientos destacamos las siguientes características:

- Veneración hacia las fuerzas sobrenaturales o deidades que manejan las fuerzas de la naturaleza, pues, eran éstas las que suministraban las formas de subsistencia en una economía agrario-marítima. Adoración, por lo tanto, a la Luna, el Sol, el Rayo, el Relámpago, el Trueno, la Lluvia, etc.
- La vida y la muerte se relacionarán de manera directa con la cosecha, la muerte del individuo no existe, sino su transformación, al igual que el fruto. De esta manera se ira complicando y complejizando el concepto de inframundo.

Para ultimar el presente capítulo hemos creído oportuno desarrollar dos ideas principales que proporcionan un mayor entendimiento al estudio. La primera idea analiza las características que propiciaron el desarrollo de los llamados *conceptos base*. Estimamos que un breve repaso sobre los tipos de asentamiento, la localidad geográfica, el tipo de ideología, el tipo de economía, etc., proporciona una visión mejor del conjunto. La segunda idea que nos gustaría desarrollar, relacionada directamente con la primera, es el análisis de las vías de comunicación y el sentido que nosotros entendemos, en el estudio, en cuanto al concepto de centro ceremonial- comercial.

En el estudio se ha observado que los primeros asentamientos complejos surgieron bajo formas agrupacionales de poblaciones, que cada vez mayores, demandaron una mejor organización y desarrollo infraestructural. Esta organización conllevó, a su vez, una conformación ideológica capaz de movilizar a las poblaciones que se asentaban en estos primeros núcleos, y no en otras zonas. Los núcleos formaban centros ideológicos que monopolizaban tanto las formas divinas, a través de las peregrinaciones, como las formas mundanas, a través de los monopolios comerciales.

La movilización, tanto de índole divina como de índole mundana, requería, a su vez, una estratificación social capaz de repartir la energía humana necesaria en las diferentes facetas organizativas de los asentamientos. Probablemente, de esta forma surgió el repartimiento de los oficios: los sacerdotes, los escultores, los agricultores, etc. Y las formas superiores de poder. La importancia de esta capacidad, para movilizar a las gentes, se apoyó en la energía que las poblaciones gastaban para las elites; las cuales tenían que sustentar este abuso opresor en alguna realidad temida por los pobladores que habitaban estas ciudades. El sustento del poder de los gobernantes se hallaba en su descendencia divina, sus actos y manifestaciones eran vistos por las poblaciones como la muestra de los poderes sobrenaturales que los mantenían. Esta energía humana se expresó como un bien necesario para el equilibrio de las fuerzas que gobernaban el cosmos.

Hemos insistido, igualmente, que en las ciudades que fueron de mayor importancia, como *Chavín de Huantár*, confluyeron una serie de características que homogenizaban estos núcleos: casi todas tenían una ubicación estratégica que las coloca en lugares óptimos para el comercio. Además, esta ubicación estratégica no sólo se limitaba al plano económico, pues, todas ellas formaron “puntos principales de reunión sagrada”. Quizás, estas primeras poblaciones representaban las moradas de las divinidades, fueron pequeños microcosmos donde se encontraban las potencias que mantenían el equilibrio cósmico. Igualmente, en ellas se construyeron los primeros³² edificios que marcaban las pautas calendáricas, tanto religiosas como cívicas. Así, el cómputo del tiempo marco los ritmos en la vida: las cosechas, el comercio, los viajes, los rituales, etc. Esta forma de apreciar el movimiento asentó las formas cíclicas del percibir prehispánico. El movimiento de los astros, y su seguimiento, se plasmaron de forma material en los calendarios, en la imitación de las divinidades que habitaban los cielos. Posiblemente, la distribución espacial de estos centros fueron puntos cardinales que unían el cielo con la tierra. Estos puntos, o bases, representaron las formas arquetípicas en las fases posteriores.

³² Teniendo en cuenta que se emplazaba en los lugares que se advertía como zonas sagradas desde etapas anteriores (Manzanilla, Linda; 1996:39 y sig.)

La cosmovisión que se estaba constituyendo estaba influida por el entorno. La Naturaleza y su interacción con el individuo, compusieron los *conceptos base*. En párrafos anteriores hemos analizado algunos casos particulares que ejemplifican este acto de confluencia cultural. Pero, podríamos resumir que los diferentes ecosistemas que compusieron los territorios habitados, sobre todo la Selva y la Costa, establecieron un vínculo de opuestos-complementarios que asentaron la base sólida de la cosmovisión prehispánica, la relación simbiótica: luz/oscuridad.

La devoción hacia las potencias “sobrenaturales” originó una serie de rituales que requerían ofrendas especiales para mantener la forma primigenia que habían creado éstos: “la comida de los dioses” (Ávila, Francisco de; 1975:105). Durante este periodo se asentaron redes comerciales que fueron utilizadas hasta la llegada de los españoles, y que componían el mapa prehispánico de contacto cultural entre los diferentes ecosistemas, y entre los diferentes planos del cosmos. A través de estas redes de intercambio nace un concepto bastante importante, el de centro ceremonial- comercial.

Como hemos señalado con anterioridad, los viajes fueron realizados por un grupo muy reducido de individuos. Nosotros hemos destacado, principalmente, tres viajes resueltos en los diferentes planos del cosmos. Uno de estos viajes era el que realizaban los chamanes- hechiceros, a través de la ingesta de narcóticos; el otro desplazamiento fue el que efectuaban los viajeros, gracias a los favores divinos; y el tercero fue el realizado por los difuntos hacia las zonas inframundanas. Los tres viajes se caracterizan por tener una fuerte conexión con el inframundo. Hemos concluido que no todos los individuos se podía desplazar por los territorios, pero que sí todo individuo realizaba un viaje al terminar la vida: el viaje por los territorios inframundanos.

La división de planos en la cosmovisión prehispánica el cielo, la tierra, y el inframundo, nos hizo cavilar en una asociación paralela entre el viaje del comerciante en la tierra, y el viaje del difunto en el inframundo. Además, si se analizan las características principales de los viajeros se percibe que ambos desplazamientos son similares pero en planos opuestos³³. Los dos viajeros, por ejemplo, tenían que portar para los traslados lo necesario para su sustento,

³³ Para más información consultar capítulo III: El *hurin pacha* o inframundo andino.

comida, mantas, ropas, etc. Además, normalmente los viajes se realizan acompañados por perros y llamas. En ambos viajes se percibían las encrucijadas de una manera nefasta, porque los cruces, para ambos viajantes, eran centros de conexión, lugares peligrosos. De esta manera se percibe que el conocimiento del paisaje sagrado fue de suma importancia para llegar al destino deseado. Creemos que el viaje, en todas sus vertientes, está asociado a las formas inframundanas de percibir la realidad. El movimiento que realizaba el comerciante lo ponía en contacto con los poderes inframundanos, por lo que su vida estaba en constante peligro. Esta constante amenaza se percibe en los rituales que el viajero, y su familia, debían realizar para tener una óptima marcha.

Las ciudades del preclásico, los centros ceremoniales, formaron pequeñas islas en el devenir tanto de los astros, pues se hallaban allí sus moradas, o centros de descanso; como en el devenir del viajero. Además, fueron el lugar al cual, una vez al año, todos los difuntos se acercaban para visitar a sus familias. Los núcleos poblacionales, de esta manera, trascienden los límites de un simple núcleo geográfico.

Estos primeros centros ceremoniales-comerciales se manifestaron como arquetipos, y posiblemente fueron formando el concepto de *axis mundi* desarrollado en el periodo clásico. En ellos se realizaba la idea de centro del mundo desde el cual se efectuaban los *movimientos* que se fueron desarrollando, con mayor complejidad, durante las etapas posteriores. Pensamos que en la cosmovisión prehispánica el movimiento era la forma de percibir el tiempo: el tiempo de cosechar, el tiempo de viajar, etc. Y el tiempo estaba en manos de las deidades. Los movimientos comerciales fueron, por lo tanto, una manifestación más de éstas.

El comercio no fue un simple acto de intercambio de productos, sino que cuando se comerciaba no solo se viajaba para intercambiar materiales que alimentasen a las poblaciones de otros territorios, sino que se realizaban viajes para alimentar a las deidades. Además, el comerciante, en cierta medida, imitaba los movimientos astrales en su devenir. De alguna manera estos viajes simbolizaban caminos o rutas sagradas, pues sus paradas, o zonas de intercambio, eran centros ceremoniales, y zonas sagradas adoradas desde etapas muy tempranas. Dichos viajes, y los comerciantes, formaban rutas que

imitaban, en cierta medida, los movimientos cósmicos. Esta analogía de planos involucraba necesariamente el conocimiento de los *camino malos* y de los *camino buenos* que debían tomar, tanto el comerciante como el difunto, para no extraviarse. El conocimiento del paisaje fue indispensable para llegar al destino óptimamente. Las rutas comerciales se volvieron necesarias para mantener a las elites, y para conseguir una dieta alimenticia mucho más rica; pero, a la vez, fueron necesarias para mantener el orden en el cosmos. Con el *mullu*, por ejemplo, se proporcionaba el reposo de las divinidades, pues era su alimento. Un claro ejemplo de la importancia que tenía este molusco se encuentra en el texto de *Huarocharí*. En uno de los pasajes se ofrece a la divinidad alimentos, y ésta contesta lo siguiente: "... yo no me alimento de estas cosas. anda que me traigan mullu" (Ávila,Francisco;1975:105). Para la cosmovisión andina dicho molusco era el alimento de las divinidades, éstos sin sus alimentos se enojaban y las calamidades, el no-equilibrio, aparecía en las comunidades, como hemos indicado. El *mullu* aparece representado en la iconografía, por ejemplo en la cultura Chimú, y en la cultura Mochica. Esta concha fue comercializada gracias al abastecimiento que proporcionó Ecuador a la región de Perú. Ecuador fue el acreedor del molusco, por la gran demanda que tenía el material, desde el punto de vista tanto religioso como terreno; y porque en las costas peruanas no existía, ya que la provincia malacológica.

Para la concepción andina, además, hemos observado que el entorno natural tuvo un papel fundamental. La economía apoyada básicamente en la agricultura y en los productos que ofrecían las zonas acuíferas explotadas, el mar o los pantanos, influyó en la gestación de los *conceptos base*. Se originó la devoción hacia las potencias de la Naturaleza, que hacía germinar las semillas del agricultor de manera cíclica. Se observa el culto hacia la Madre Naturaleza, hacia la imagen de madre engendradora. Estos poderes productivos, a su vez, están íntimamente conectados con las zonas inframundanas, lugar donde se gesta la vida.

Para apreciar, además de las influencias contextuales, los influjos culturales causados por los contactos entre los diferentes ecosistemas que rodeaban un entorno cultural, por ejemplo, entre la costa y la selva, se han elaborado una serie de rutas que puntúan los desplazamientos económico-religiosos. Además, para observar si hubo alguna posibilidad de asimilación de

regiones alejadas, al núcleo analizado, nos interesó, principalmente, la franja costera del Pacífico. Posiblemente se creó un itinerario ideológico- económico.

La propia actividad de la zona centro andina, durante la etapa preclásica, se centraba en las rutas comerciales que movilizaron los asentamientos de las zonas costeras, desde el sur de Perú hasta el sur de Colombia; gracias al núcleo formado por Ecuador.

Hemos apreciado, a través del análisis de estas manifestaciones culturales, las siguientes características en los asentamientos de costa:

1.- Una clara diferenciación social, abalada por los hallazgos arqueológicos en las sepulturas: diferenciación en los ajuares, utensilios de los artesanos, joyas de los altos dignatarios, etc.

2.- La expresión, a través de una rica gama iconográfica, por la preocupación de los males que enferman al individuo, y sus posibles curaciones. Se observa cierta percepción sobre el concepto de enfermedad como un mal vinculado a las formas etéreas del individuo. Junto a este concepto, composición no- visible, se halla el oficio de restaurador del equilibrio de las entidades anímicas: el hechicero, chamán, curandero, etc.

3.- Se aprecian las primeras manifestaciones del desarrollo de la fuerza etérea que anima al cuerpo en su viaje material, en la vida humana (en el plano terrestre), y que le anima con posterioridad en su viaje por el inframundo. Lo etéreo se muestra como un universo invisible que anima las cosas. Esta sustancia volátil es divina, sobrenatural y extraña al individuo. Todo posee un aspecto sagrado que nunca muere, por lo que la muerte se entiende como una fase de continuidad o transformación. Esta idea nos hizo pensar en la posibilidad de interpretar el culto a la cabeza cortada, de las etapas preclásicas, como el inicio del concepto por el cual se entiende que la parte divina del individuo se albergaba en esta zona elevada del cuerpo humano. Es decir existen indicios por los cuales el cuerpo, al igual que el universo, se percibía segmentado. Estas segmentaciones, como veremos, al igual, poseen esencias diferenciadores. El cuerpo posee la segmentación elemental binaria arriba-abajo.

4.- Se adoraba a la Luna como máxima deidad femenina, pues ésta regía el dominio de las aguas y de las mareas, que eran la fuente de nutrición

de las poblaciones costeras; y de sus intercambios con las demás zonas del territorio. Además, como se señaló en párrafos anteriores, el culto, en estas primeras fases preclásicas, se manifestó profundamente hacia la Madre, hacia la fertilidad y sustento de la comunidad; y todos estos conceptos estaban íntimamente ligados con la Luna. Conjuntamente, ésta se vincula a los poderes inframundanos, como señora de la noche y de las mareas. Relacionado con este concepto hemos observado que la mayoría de las construcciones, que se realizaron en las etapas preclásicas, están armonizadas por medio de complejos canales subterráneos que no eran sencillamente desagües. Se percibe, en estos edificios, un intento por imitar caminos no útiles, desde el punto de vista de la arquitectura, pero sí desde el punto de vista ritual. Quizás, dichas canalizaciones pretendían imitar el viaje subterráneo de las aguas, cuando viven en el inframundo, antes de la vuelta a los cielos. El agua se veneraba desde el punto de vista de esa dualidad que marco los pasos del pensamiento clásico en ambas zonas: el agua del cielo y el agua del inframundo.

5.- Las deidades son representadas como entidades con naturaleza fitomorfa, zoomorfa, antropomorfa, es decir con características englobadoras, y astrales. Se perciben características metamorfósicas que imperan y complejizan las características de las deidades.

6.- La condición divina se alimenta, desde estos primeros momentos, con las esencias, el tabaco, la música, el *mullu*, el *pututo*, etc. Comprendiendo una diferencias entre lo material y lo no tangible.

En el estudio hemos observado, a través de las ilustraciones de la cerámica y de las telas, como el comercio marítimo, la navegación y la pesca fueron el motor de estos primeros asentamientos costeros. Además de las manifestaciones pictográficas y de los restos materiales que se hallan en las excavaciones, añadimos al estudio las noticias de los primeros cronistas que viajaron por América y que vieron a los comerciantes.

En el registro material de los ajuares funerarios, por ejemplo, se aprecia que el *spondylus* fue muy importante en toda la ideología andina. Se han encontrado restos de la concha en territorios de la costa, y en zonas de la

sierra que marcan su acentuada importancia; por ejemplo, hay restos del molusco en la ciudad de *Tiahuanacu*.

El *spondylus* se halla en las zonas costeras de Ecuador, lo cual originó un intenso intercambio entre las costas del actual norte de Perú y Ecuador. Además, existía un límite de navegación con balsa impuesto por la corriente fría de Humboldt. Por lo tanto, el análisis de las zonas en cuyo registro arqueológico se han hallado estas conchas divinas, además, del análisis de los principales centros ceremoniales-comerciales, que se desarrollaron durante el preclásico, nos orientó para trazar el mapa. Pero hemos pretendido alzar este mapa no solo en el plano terrestre, sino darle una extensión tridimensional y unir los límites en conjunto con el plano celestial y con el inframundano, para desarrollar el complejo proceso de las formas de movimiento originadas durante la etapa preclásica.

Por otra parte, se nos presentaba la duda del origen de la introducción del felino, y otros animales selváticos, en la cosmovisión andina de regiones lejanas al hábitat de éstos. Este reconocimiento retrospectivo nos llevo hacia las zonas costeras en las etapas del preclásico, donde, gracias a los intercambios con zonas de la amazonía, por rutas interiores o bien, como dicen otros autores, Raphael Girard, por movimientos migratorios de otras regiones, se intercambiaron no sólo productos, sino ideas. El intercambio de productos entre un ecosistema y otro fue de suma importancia porque gracias a esta reciprocidad se creó una rica y variable dieta. Pero, además, desde una perspectiva de opuestos - complementarios, como fue la cosmovisión andina, la amazonía, en cierta medida, representó el lado disímil a la producción de la costa. Desde el punto de vista espiritual la amazonía influyó en los conceptos de fertilidad, inframundo, oscuridad, etc. Posiblemente la costa- selva formó un binomio de opuestos- complementarios que asentaron conjuntamente los *conceptos base*.

La amazonía influyó en las formas del pensar prehispánico a través de su flora, de los narcóticos, de su fauna, serpientes, jaguares, etc. Entendemos que fueron las influencias etéreas de estos animales, las fuerzas sobrenaturales de los animales selváticos, el objetivo anhelado por individuos de otras regiones, como los yungas. El viaje que realizaban éstos no sólo era para realizar intercambios con las tribus del Amazonas, sino una necesidad,

una trasposición del viaje inframundano, para facilitar posteriores viajes de los curanderos- chamanes que se encargaban de restablecer el equilibrio. Así, la curación y la comunicación con las deidades sólo se podían realizar gracias a las aportaciones etéreas de la amazonía; a través de estas aperturas espacio-temporales. Opinamos, por lo tanto, que el viaje comercial permitía otros “viajes”: para curar al enfermo, para realizar adivinaciones, para enfermar, para contactar con las divinidades, para ayudar al difunto en su divagar inframundano, etc. Finalmente juzgamos que la costa y la amazonía forjaron un puente entre lo pagano y lo divino, y ésta última proporcionó el camino hacia los dioses.

Igualmente, si observamos los “rasgos selváticos” más sobresalientes en *Chavín*³⁴, que se apreciarán en la cultura Moche, Chimú, Paracas, en Nazca, el *Tiahuanacu*, los incas, etc. Descubrimos que son muy similares, pues, son rasgos que en esencia han nacido bajo unos patrones contextuales similares. Posiblemente la cosmovisión se nutrió, en una fase preclásica, de un contexto que homogeneiza las formas del sentir humano; sin exceptuar los regionalismos. Las similitudes son: culto a la madre naturaleza que se personifica plásticamente en las figurillas femeninas, en la iconografía de animales metamorfoseados con cualidades regenerativas; y en rasgos de la flora y la fauna de regiones costeras y selváticas. Hemos llegado a la conclusión de que las formas felinas en la iconografía, por ejemplo, los conceptos profundos de la cosmovisión que conllevan la adoración de la deidad, se desarrollaron en las etapas tempranas de los asentamientos culturales. Esto fue debido, principalmente, a los intercambios comerciales interiores; pero pensamos que algunas formas, muy difíciles de verificar con exactitud, fueron asimiladas de unas culturas a otras por los intercambios materiales-divinos que se originaron a grandes distancias.

Concluimos el anexo afirmando que el comercio no sólo se percibía como un acto de intercambiar objetos materiales sino como una forma de imitar el plano divino, sobretudo las formas inframundanas. Esta forma de superposición de los planos, que componían el cosmos, dio como muestra mas ejemplar las formas materiales- divinas más comunes y que más han guiado

³⁴ Las otras culturas que se observan en la región andina tienen influencias de *Chavín*, o son contemporáneas a ellas.

nuestro estudio: las formas funerarias que se hallan a lo largo de la costa del Pacífico. Así, la Provincia Malacológica Panameña, toda esta zona costera fue el foco principal para los asentamientos que formaron grandes núcleos de vida organizada, con un sistema de subsistencia apoyado en los recursos marítimos y en la agricultura.

La costa del pacifico delimitó unas formas de organización similares, como vimos, en enclaves que estimularon la presencia humana. Las tumbas de tiro son una muestra clara de las formas similares que se hallan en las culturas que tuvieron contacto con la costa del Pacífico. Hasta el momento, los restos de estas cámaras funerarias se hallan en Panamá, Colombia, Ecuador y Perú. Los arqueólogos han datado estas construcciones en el preclásico tardío y el clásico temprano.

A lo largo de lo que fue la franja del pacifico existieron centros ceremoniales muy importantes, que a su vez marcaron las rutas y zonas de intercambio comercial. Dichas zonas marcan un eje muy interesante, pues creemos que son puntos de la actividad sagrada que grabaron las formas de organización de las etapas clásicas: Perú, Ecuador, Colombia, Panamá.

Entendemos que el periodo preclásico engendró la solidificación de una forma de organización social que requería su división para una mejor canalización de la energía humana que se asentaba en los centros ceremoniales- económicos. La organización espacial, división de la Tierra, requería a su vez una organización astral, una observación que marcara las pautas del cultivo, y de devoción. Conjuntamente, la navegación requería una serie de conocimientos astrales muy importantes para el comerciante, el viajero conocía los secretos de la ruta que le marcaban los astros, las divinidades. Éste tuvo comunicación con las divinidades, por lo que formó una clase social especial. Los viajeros tenían que conocer las condiciones favorables para realizar la ruta, las zonas de producción de determinados productos, los puntos de parada: los mercados de los centros ceremoniales. De igual manera, debían de conocer los mejores materiales para la navegación, y entender los conocimientos de las rutas definidas, los muelles, los indicadores, etc (Beltrán

Medina, J. Carlos; 2001:68 y sig.) Por lo que creemos que fue un oficio de índole sagrado con carácter hereditario³⁵.

Las poblaciones que se dedicaron al comercio eran gentes muy respetadas, y de alguna manera, vinculadas a las fuerzas sobrenaturales, a las divinidades, pues estaban a su servicio. El viaje, a larga distancia, supuso la máxima expresión de los contactos culturales entre poblaciones distantes; pero éstos imitaban el viaje mas largo de los seres vivos: la muerte. El comerciante exponía su vida al “vincularse”, en numerosos puntos del trayecto, a las diferentes potencias que componían el cosmos: zonas de aguas profundas, acantilados, zonas de unión de caminos, etc. Los centros ceremoniales eran las zonas donde se descansaba, donde se intercambiaban productos y donde el comerciante estaba seguro. Este ajetreo de gentes y de ideas fue el marco perfecto en el cual se desarrolló, teniendo en cuenta las etapas anteriores de cazadores recolectores, muchos de los *conceptos base* de la cosmovisión andina.

³⁵ Este tema es analizado en el capítulo IV de la tesis.

ANEXO III: LOS INCAS

ANEXO III: LOS INCAS

III.1. EL TAHUANTINSUYU.

III.1.1- Organización poblacional.

Durante el incanato la organización poblacional básica fue el *ayllu*; de origen posiblemente preincaico. El *ayllu* se basaba en un vínculo de unión apoyado en los lazos de parentesco de los sujetos que lo componían. Cada *ayllu*, a su vez, constaba de dos partes claramente diferenciadas: la alta (*hanan*), y la baja (*hurin*). Si analizamos el núcleo básico comunal, el *ayllu*, hallamos, como máximo representante de la población que habita en sus limitaciones, al *curaca*. Además de la persona encargada del *ayllu*, el *curaca*, en cada *ayllu* existían representantes de las agrupaciones que formaban la potencia inca. Toda agrupación tenía un representante, que a su vez tenía un superior, que a su vez tenía un superior, hasta llegar a los cuatro representantes de los cuatro *suyus* principales. Estas autoridades, que formaban la cabeza de las agrupaciones, poseían un grado de cercanía familiar al Inca. Los cuatro dignatarios gozaban de una cercanía muy próxima a la familia del propio “hijo del Sol”, siendo, normalmente, miembros cercanos a ella.

La polarización anteriormente comentada, *hurin -hanan*, la encontramos no sólo en el ámbito andino, sino también en fuentes documentales que hacen pensar en un origen preincaico y compartido por otras regiones de Suramérica. El siguiente texto pertenece a un manuscrito del Archivo de la República de Bogotá, Colombia. Corresponde a las informaciones que elaboraban los párrocos de indios para sus superiores. Estas informaciones reunían aquellas características que el doctrinero entendía como las más importantes de los neófitos.

"...lo que puedo informar...es que en este pueblo de Huamachuco y Doctrina de mi cargo se reconocen hoy Guaranga con los nombres de Anansasa y Hurinsaya, que parecen son comunes en todas las poblaciones, y segun comprendo solo quiere decir esta significacion la parte de arriba y la parte de abaxo. Pero anexo de la Guaranga de

Anansaya se comprenden doce Pachacas³⁶ o parcialidades...ninguna de estas parcialidades tiene cacique y solo se gobierna cada una por un yndio principal de la misma Pachaca que se ha subseido desde sus mayores..." (A.R.C; D.53, hoja 706 Recto)

El *ayllu* representaba la unidad económico-religiosa de la comunidad, los intereses de un pueblo; y a su vez, de manera directa, los intereses del Inca. El *curaca* tenía la tarea de preocuparse por controlar el equilibrio de su comunidad, dentro de la gran extensión del *Tahuantinsuyu*, como uno más de los escalones de la vida incaica. Regía la unidad dentro de la diversidad como fundamento del bienestar del todo.

A lo largo de la historia del *Tahuantinsuyu* su extensión territorial creció, esta extensión ocasionó un amplio imperio formado por multitud de *ayllus*. Dentro de estos parámetros el *curaca* operó como un sencillo intermediario, con una mediación secundaria, pues, formaba parte de una organización mayor. Como individuo representante del bienestar de la comunidad, el *curaca*, era el único miembro de este sistema de organización que no trabajaba los campos, según las crónicas. Respecto al resto de los individuos, que componían la comunidad, no se distinguían por clases sociales. Pues, como se expuso en párrafos anteriores, su unión se basaba en lazos de parentesco. Igualmente, dentro de estas distribuciones no existía la propiedad privada, pues, la tierra era comunal, pertenecía a la comunidad o *ayllu*. Aunque se distribuían parcelas de tierra, *chacras*, por familias para un mejor repartimiento de los alimentos. Esta distribución estaba condicionada por el número de miembros que poseía cada familia. El repartimiento de tierras se realizaba teniendo en cuenta la unidad familiar. Por ejemplo, en los censos que realizaba el Inca, una vez al año por las extensiones del *Tahuantinsuyu*, el *Tucuricuc* debía detallar aquellos miembros que formaban el *ayllu*, y tener un control de todo lo sucedido en el núcleo comunal: nacimientos, uniones, muertes, etc. (Bautista de Salazar, Antonio. Mss 2010.fol.39r. B.N.M; Roel Pineda, Virgilio; 2001:386)

Las investigaciones afirman que no existía una división del trabajo que pudiese diferenciar sectores de la población. Esta afirmación no nos parece del todo correcta. En el *ayllu*, e incluso dentro de la división geográfica del

³⁶ La *pachaca* era la unidad política formada por cien familias.

Tahuantinsuyu, existían las diferencias por sexos y por edades³⁷ (Poma de Ayala, H., 1987: 168 y sig.). Todos formaban la mano de obra del imperio, formaban la “potencia” necesaria para construir la extensión que ocupaba éste. Dentro de estos *ayllus* el *curaca*, como se mencionó, no trabajaba los campos, por lo que él poseía una función determinada en este núcleo comunal. Al igual, los sectores mas cercanos al Inca no tenían ni una sola obligación de trabajo comunal, mita, eran secciones que vivían de su proximidad al hijo del Sol. Este acoplamiento poblacional ha hecho pensar a muchos investigadores que la sociedad inca formo un utópico sistema socialista basado en un gran cuerpo de funcionarios y el pueblo, todo ello formando un sistema cooperación (Baudin, Louis, 1972). Esta idea no nos parece acorde con la realidad, solo nos vemos capacitados en afirmar que estamos ante un sistema de jerarquías. Lo que sí existía, con clara nitidez, fue la diferencia entre los sectores más allegados al Inca, o mandatarios de las zonas más importantes del *Tahuantinsuyu*, y el resto del pueblo. Y una repartición del trabajo por sexos y edades. Esta división de la sociedad por sexos y edades la encontramos narrada con gran precisión en las crónicas de la época³⁸. Al igual, en los enterramientos se puede apreciar una clara división basada en el sexo y en el oficio. El difunto era presentado, a través de su sepultura, al Mundo de los Muertos, por lo tanto, en esta presentación podemos hallar claras connotaciones diferenciadoras de la sociedad prehispánica.³⁹

Otra característica notable de la organización inca fue la capacidad de sus gobernantes para desarrollar dispositivos que canalizasen la energía humana que poseía el imperio. Esta energía se desarrollaba gracias al riguroso control que se ejercía sobre la mano de obra de las gentes que formaban el *Tahuantinsuyu*. Este tipo de trabajo colectivo, de servicio al imperio: creación de caminos, puentes, tambos, etc. Se puede consultar en cualquiera de las crónicas redactadas en la época. Como ejemplo de este sistema de trabajo, llamado mita, hemos elegido un extracto de un manuscrito que hemos consultado de las informaciones que el virrey Don Francisco de Toledo ordenó elaborar durante su mandato. El texto dice lo siguiente: "...procuraban que los

³⁷ Para más información consultar capítulo II: Geometría del Universo.

³⁸ Algunas crónicas hacen mención a esta división por edades y sexos, por ejemplo se halla en la crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala y en los textos de Fray Martín de Murúa.

³⁹ Consultar capítulo III: El *hurin pacha* o inframundo andino.

yndios no estuviiesen ociosos porque con la ociosidad nose hiziesen olgazanes sino que los hacian trabajar y los acupavan porque esto era el mejor modo de gobernarlos y quando no avia en que los hazia hazer caminos y otras cossas ynutils para solo ocuparlos..." (A.G.I; Patronato 294, N.6 /1/1).

Estas divisiones de parentesco, estos *ayllus*, poseían su propio culto ideológico con su emblema o tótem protector, que simbolizaba el origen primero del *ayllu*, o *pacarina*. Estas *pacarina* podían poseer cualquier forma: podían ser la representación de un animal, como un puma, una serpiente, amaru, una cueva, *Pacaritambo*, etc. También podían estar simbolizadas por un objeto inanimado, una piedra; o por un fenómeno natural, un rayo. Creían en la presencia de espíritus o fuerzas superiores vinculadas a la Naturaleza.

Las poblaciones estaban unidas por fuertes vínculos de parentesco, en todos sus niveles sociales. Esta unión se efectuaba entre miembros del mismo *ayllu*, eran relaciones endogámicas, pues no se toleraba la mezcla, o *mistis*. La razón fundamental de éste control era que las relaciones exogámicas, con miembros de distintos *ayllus* o familias, no garantizaban la continuidad en el parentesco como vínculo de unión. Como ejemplo de ésta pervivencia precolombina encontramos los textos del cronista Huamám Poma de Ayala. El autor explica que no quería la mezcla entre los españoles y los nativos del Perú porque según éste se rompía el equilibrio establecido (Ortiz, Alejandro; 1970:35). Para Poma de Ayala la colonia vivía momentos de caos por las mezclas que se establecían entre individuos no unidos por lazos de parentesco, lo que llamo el "mundo al revés". Desequilibrio que preocupó a las poblaciones andinas durante la colonia y que se puede percibir en las palabras de un antiguo *curaca*: "... serian todos ricos (los *curacas*), como los espanoles porque los espanoles en esta tierra de pobres vienen a ser ricos y los yndios de ricos a pobres..." (A.G.I; Patronato 294, N.6 /1/1)

A través del sistema de *panacas*⁴⁰ los Incas difuntos mantenían sus posesiones terrenales como si estuviesen en vida (Conrad. W, Geoffrey y

40 Se puede afirmar, de forma generalizada, que los antepasados formaban parte de la vida cotidiana. Los ascendientes de la familia vivían entre los miembros que componían ésta y se cuidaban con las mismas atenciones que habían recibido en vida. Igualmente los difuntos que representaban los orígenes del *Tahuantinsuyu* eran venerados con la solemnidad que habían poseído durante sus vidas.

Demarest, Arthur. A; 1988: 220). Además todos los familiares que habían pertenecido, por lazos de parentesco, al *ayllu* del difunto debían de ser mantenidos por lo que el nuevo Inca que tomaba el control del *Tahuantinsuyu*. Éste no poseía nada, pues todas las tierras estaban en manos de los difuntos, para su disfrute. El investigador A. Demarest opina que el problema del sistema de *panacas* fue que a partir de *Huaina Capac* las tierras que quedaban libres fueron las que se acercaban a las selvas amazónicas. En las crónicas aparece que las campañas que se llevaron a cabo para el intento de la su conquista de la región oriental resultaron un total fracaso, por la dificultad del clima y del terreno (Demarest, A.; 1988: 221). Este suceso creó numerosos conflictos durante el periodo de *Huaina Capac*. El cronista Bernabé Cobo anotó lo siguiente sobre el tema:

“...era tanta la gente noble que se ocupaba en servicio de estos muertos, y la vida que hacían tan licenciosa, que enojándose una vez con ellos Huascar-Inca, dijo que había de mandar enterrar a todos los muertos y quitarles toda la riqueza que tenían, y que no había de haber en su corte muertos, sino vivos, porque tenían tomado lo mejor de su reino” (Cobo, Bernabé, 1956:164).

En la crónica Anónima también aparece referido el tema. Se advierte que la intención de no adorar a los muertos empezó por, igualmente, con Huayna Capac, y que su hijo Atahualpa también quiso cambiar la tradición, por lo que convocó una junta para analizar el sistema de *panacas* (*Anónima*, 1968:160)

En las crónicas aparecen referencias sobre los castigos que se imputaban a las personas que infringían las normas. Se creó que en estas poblaciones las conductas con alguna inclinación hacia fines desequilibrantes se castigaban duramente (Murúa, Fray Martín; 2001: 344). Para estos comportamientos había numerosas sanciones. Igualmente existían unos recintos, "cárceles" (Figura 1), donde se metía a las personas que habían realizado algún acto "malo". Pero, el problema es que no sabemos cuales podrían ser estos actos castigados, pues, los textos son de la colonia, y, probablemente, los castigos fuesen aquellos que la colonia exportó del Viejo Mundo. Por ejemplo, el matrimonio es un tema tratado en todas las crónicas. Los incas, según las narraciones de los párrocos de indios, no se casaban, y por esta causa eran castigados. Este contacto de culturas repercutió en los

castigos, y en las obligaciones que el neófito tuvo que aprender con la conquista. Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente al respecto: “... A la mujer casada que cometía adulterio..., la sacaban al campo y la colgaban los pies arriba y la cabeza abajo, y se juntaban mucho número de indios, a pedradas la desmenuzaban y allí la dejaban, cubriéndola de espinas y cardones” (Murúa, Fray Martín; 2001: 344-348)

Pero si el sexo y la edad establecieron un lugar correspondiente a cada individuo, el mantenimiento de los lazos de unión con sus orígenes lo establecía el vínculo con la madre. La herencia era por línea materna. El cronista Pedro Cieza de León anotó lo siguiente al respecto: “...en la mayor parte de las provincias heredan los sobrinos hijos de la hermana y no del hermano, según yo oí a muchos naturales dellas, que es causa que los señoríos o cacicazgos se hereden por la parte femenina y no por la masculina...” (Cieza de León, Pedro; 2000:121-123)

Posiblemente, el papel más importante lo cumplía el hermano de la madre cuyos hijos él controlaba. Éste tenía autoridad sobre unos hijos que no eran suyos. Al respecto el investigador William Sullivan escribió lo siguiente: “La relación definitoria del hombre en el sistema matrilineal es la del hermano de la madre” (Sullivan, William; 1999:302).

Fernández de Oviedo resumió este tipo de lazos, que unen a los herederos con la madre, de la siguiente manera: “...así que el hijo de mi hermana indubitadamente es mi sobrino, e hijo o hija de mi hermano puedese poner en duda” (Fernández de Oviedo, Gonzalo; 1992: 40).

El *ayllu* cuando fue incorporado al poderío de los incas, al *Tahuantinsuyu*, en sus campañas de expansión territorial, sufrió grandes cambios en su estructura. El Inca toleró el culto a las divinidades locales, pero, a partir de entonces, habría que guardar un lugar privilegiado para la divinidad imperial, *Inti*, el Sol. Igualmente, en cada zona del imperio tendría que alzarse un templo para los dioses “imperiales”, a modo de representación ideológica: El Sol, *Viracocha* (el dios Ordenador) e *Illapa* (el dios del trueno, rayo y relámpago).

Estos cambios se reflejaron también en el nuevo reparto de tierras que se ocasionó con la ascensión de los incas al poder. Las riquezas de las cosechas, a partir de entonces, se dispondrían en tres partes iguales: una para

el Sol, o para la manutención de los sacerdotes y de las *acllas*, otra para el Estado, y la última para los *ayllus*, pues cada familia obtenía una asignación según el número de miembros que poseyese y sus necesidades.

Las cosechas eran almacenadas en unos depósitos, *tambos*, que estaban repartidos por todos los caminos del *Tahuantinsuyu* (Murúa, Fray Martín de; 2001: 353-354).

La finalidad principal de estos almacenes era la reserva de productos para que en tiempos de malas cosechas se pudiesen distribuir entre la población. Estos ejemplos de redistribución alimenticia hicieron pensar a muchos cronistas, como a Pedro Cieza de León o a Garcilaso de la Vega, que el imperio inca había “despojados de la barbarie” a los pueblos que iba anexionando para el *Tahuantinsuyu*. Al respecto Garcilaso de la Vega anotó lo siguiente: “...y decían como su padre el sol les había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda la tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían, y mostrándoles a vivir como hombres...” “...Estas cosas y otras semejantes dijeron nuestros reyes a los primeros salvajes que por estas sierras y montes hallaron...” (Inca Garcilaso de la Vega; 1996: 151 (I, I, cap. XVI.)

Apoiados en este sistema de redistribución, y en otros ejemplos más de redistribución y control poblacional, hicieron pensar a los cronistas y escritores que se trataba de una sociedad preponderante a las demás. Pero, quizás, esta idea había sido expandida por los incas, a modo de propaganda imperial para mantener el equilibrio en el *Tahuantinsuyu*, pues, apoyaban sus campañas militares en el derecho divino que les había sido otorgado. Las divinidades les habían elegido a ellos como restablecedores del pasado pan andino. Así, no cabría duda ninguna, ellos eran los hijos del Sol y su misión era gobernar todos los pueblos que pudiesen bajo la dirección del Inca. Pero, paradójicamente, la idea de restablecer la armonía y la paz en las tierras andinas mediante la guerra, además de su sistema de *panacas*, aportó el cataclismo o fracaso de los incas.

La capital del *Tahuantinsuyu* fue Cuzco, a su vez dividida en los dos planos que se vieron al analizar el *ayllu*: *Hanan* Cuzco, o el alto Cuzco donde residían las autoridades y las construcciones que albergaban a éstos; *Hurin* Cuzco, o el bajo Cuzco, que era la zona donde habitaba el pueblo común y también donde estaban situadas las construcciones religiosas (figura 27.c-

tesis). Esta división significa para algunos investigadores, entre ellos Tom Zuidema, María Concepción Bravo Guerreira y Maria Rostworowski de Diez Canseco, la posibilidad de que existiesen dos Incas que gobernasen la casta cuzqueña *Hanan* y *Hurin* (Rostworowski, M^a,1983; Laurencich, L., 1992:108; Duviols; 1997:279). Para estos autores dicho sistema diárquico se apoyaba en el esquema andino dual de las divinidades y de toda una cosmovisión cultural. Además, en opinión de estos autores, no tendríamos una historia de los incas, sino, lo que ellos quisieron dejarnos con sus *taquis*, *quipus* y pinturas, sólo episodios de lo más importante, lo que nos lleva a una historia sin cronología. De esta manera sólo se destacaron las hazañas que realmente habían cambiado el *Tahuantinsuyu*; pero apoyados en dos Incas para su gobierno. Esta afirmación no se resuelve claramente como para hacerla verificable en esta investigación, no hemos conseguido que las fuentes nos esclareciesen esa diarquía en el gobierno; aunque si hay que afirmar un plano dual en la cosmovisión andina. Dualidad que se podría observar en todos los aspectos de su vida, incluso, como en el presente caso, en el aspecto político. Pero, son meras conjeturas que por el momento exponemos, pero no somos capaces de apoyarlas.

Cuzco, como ombligo del mundo, fue la residencia del hijo de Inti y de la Mama Coya, esposa principal del Inca. Según las crónicas a partir del décimo Inca, Topa Inca Yupanqui, la primera esposa, la *coya*, empezaría a ser, por norma general, su hermana. Con éste sistema de analogía sanguínea se pretendía asegurar el parentesco divino del hijo del Sol. Su hermana representaría la identidad ancestral del grupo y la pureza consanguínea. Pero, insistimos, esta afirmación proviene de la colonia.

Para la asistencia personal del Inca las crónicas insinúan que había servidoras adquiridas en las campañas militares que se realizaban para la expansión territorial del *Tahuantinsuyu*. Este tipo de obtenciones aseguraban, al poderío incaico, una mayor fidelidad en las alianzas con los pueblos conquistados. Pues, tenían en la capital a sus jóvenes generaciones, tanto femeninas como masculinas.

El Inca era el hijo del Sol y de la Luna (*Quilla*), ordenador del mundo, encargado de distribuir la tierra y de vigilar la conducta y el bienestar de su imperio; como alimentador y protector de las poblaciones. Ser en el cual todas

las fuerzas del mundo terrenal y celestial encontraban su equilibrio; por lo que su ausencia involucraba el desequilibrio para el *Tahuantinsuyu*. En las audiencias que él presidía se debía avanzar con los ojos bajos, los pies desnudos y un fardo sobre la cabeza en señal de sumisión y respeto. Esta es la descripción que narran las crónicas de la época colonial. Por otra parte el autor Felipe Cossio del Pomar presenta otra imagen del Inca (Ossio, Juan María, 1992: 40). El Inca que describe el autor es el ordenador del mundo, éste accede al poder por medio de una fuerte preparación, tanto física como intelectual; con una rígida educación. Según Felipe Cossio de Pomar durante el primer año, de dicha preparación, estudiaba quechua, el segundo año estudiaba religión, el tercer año estudiaba los *quipus* y el cuarto historia, geometría, geografía, etc. (Ossio, Juan María, 1992: 45). Acompañada dicha instrucción de duras pruebas físicas sin poder manifestar dolor, para demostrar, así, su fuerza, la fuerza que ostentaba el hijo de *Inti* (Ossio, Juan María, 1992: 45). El Inca también era el jefe de su *ayllu*, por lo tanto, asumía el carácter de *Capac ayllu*. Vínculo que le unía por lazos de parentesco, como se analizó, a los ancestros familiares. Esta unión era de tal importancia que cada soberano empleaba la lengua de su *ayllu* de origen con la toma de poder. Los investigadores han asegurado que por razón de alianzas matrimoniales-políticas se dejó de hablar el aymará en la corte incaica para hacer del quechua⁴¹ el idioma del imperio.

Como capital del imperio incaico en Cuzco se alzaron construcciones religiosas a modo de residencias para las divinidades andinas. La morada del Sol, el templo *Coricancha* representó el centro ceremonial, el ombligo espiritual del *Tahuantinsuyu* (figura 2). En este templo, a su vez, residía el sacerdote principal de la potencia incaica, el *villcauma*. Y dentro de lo que formó todo el conjunto arquitectónico, también, se emplazaron las instalaciones de los edificios que acogían a las *acllas* (mujeres escogidas), o las llamadas, durante la colonia, “vírgenes del Sol”. Cuzco era la capital, y por lo tanto, representaba el núcleo político, religioso y económico de todo el territorio que habían conquistado los incas. Este núcleo personalizó el habitáculo del ordenador del mundo: el Inca. Como reflejo del poder que ejercían los incas sobre los demás

⁴¹ Para más información sobre el quechua consultar Ortiz Rescaniere, Alejandro, *El quechua y el aymara*, Madrid, edit. Mafre, 1992.

pueblos, y como morada de Inti y de su hijo el Inca, Cuzco tenía que plasmar físicamente la grandiosidad de su origen divino. Posiblemente el antiguo perímetro de la capital tenía la forma, en su silueta, de un puma. La cabeza estaba constituida por el conjunto de *Sacsayhuamán* y la cola del animal la formaba la conjunción de los ríos Huatanay y *Tullumayo* (Kauffman Doig, Federico; 2002:921). Pero, este tema lo hemos analizado en capítulos anteriores (figura 8-tesis).

Según aumentaba la lejanía hacia la capital del imperio la jerarquía más allegada al Inca se degradaba paulatinamente, al estar formada la distribución territorial en círculos concéntricos. El investigador Juan Ossio escribió lo siguiente al respecto: "...Representó [Cuzco] la plasmación de todo un conjunto de ideas bajo las cuales se ordenó el mundo y se integró a la sociedad con la naturaleza" (Ossio, Juan María; 1992:129).

En cuanto a la arquitectura incaica se pueden apreciar una serie de máximas constantes en sus técnicas constructivas. En dicho periodo la forma trapezoidal, el plano rectangular, y la línea predominaron en todas sus obras. El elemento base de casi todas estas construcciones fue la piedra, resaltando un gran conocimiento y una rica capacidad para edificar duraderos y armoniosos monumentos a modo de grandes puzzles.⁴² Esta metodología lítica ha presentado una solidez majestuosa. Como ejemplo más notable se puede mencionar la piedra de los doce lados, en la ciudad de Cuzco, o *Sacsayhuamán* (figura 3). Además de una gran variedad de construcciones cuya base fueron las grandes unidades líticas (figura 9-tesis).

La política social que estableció el Inca para las poblaciones, que iban siendo anexionadas por el imperio, se basaba en su estricto control para evitar, así, posibles amotinamientos que le quisiesen arrebatar el poder por medio de agrupaciones políticas. Como consecuencia cualquier desplazamiento poblacional estaba muy controlado, no se podía circular libremente de aldea en aldea o vivir fuera del *ayllu*. Los únicos desplazamientos permitidos en el imperio fueron los que consintió el Inca, o los forzados por éste, los mitimaes o colonos desplazados de sus tierras para evitar sublevaciones al control establecido. Estos movimientos migratorios trasladaban poblaciones de unas

⁴² En terminos generales, pues, en la costa el adobe fue el material habitual.

regiones conquistadas a otros lugares del imperio, junto a poblaciones que habían mostrado su fidelidad al Inca⁴³. El cronista Pedro Cieza de León observó lo siguiente al respecto:

“... que luego que conquistaban una provincia de estas grandes mandaban salir o pasar de diez o doce mil hombres con sus mujeres, o seis mil, o la cantidad que querían. Los cuales se pasaban a otro pueblo o provincia que fuese del temple y manera del de donde salían; porque si eran de tierra fría eran llevados a tierra fría, y si de caliente, a caliente, y estos tales eran llamados mitimaes, que quiere significar indios venidos de una tierra a otra.” “...Y a estos mitimaes mandaban los ingas que estuviesen siempre obedientes a lo que sus gobernadores y capitanes les mandasen...” (Cieza de León, Pedro; 2000:186-188)

Para evitar sublevaciones de las potencias que eran agregadas forzosamente al imperio, los hijos de los principales *curacas* eran desplazados a Cuzco (Murúa, Fray Martín de; 2000: 334). En la capital eran instruidos para servir al Inca, en lo referente a sus posteriores cargos, recibiendo una educación controlada por las elites. Pedro Cieza de León escribió lo siguiente: “...de todas las provincias venían a tiempos los hijos de los señores a residir en esta corte con su servicio y aparato...” (Cieza de León, Pedro; 2000: 322-325).

En Cuzco estaban “retenidas” las *huacas* de las diferentes provincias que se anexionaban con la conquista territorial; “invitadas” junto a las divinidades principales del panteón inca. Este acto implicaba un dominio muy importante para la política imperial, pues la sujeción de las *huacas*, o *pacarinas* simbolizaba el control del *ayllu* que representaba.

Además, como se explicó anteriormente, para el control de tan amplio imperio, el Inca tenía a su servicio una red de funcionarios que trabajaban para él. Éstos, con los *quipus*, elaboraban los registros de la población y de los tributos que debían pagar según los recursos de los que dispusiesen. Estos

⁴³ “Tenía el Ynga, en todas estas [provincias] puentes, puestas guardas e indios de guerra, los cuales estaban con gran cuidado de catar y mirar los que pasaban por ellas, en especial si era gente de quien no tenían mucha satisfacción, y que no llevasen cosa ninguna de las vedadas, que eran mujeres e hijos y sacrificios... y así no pasaba indio huido de su pueblo a otro...” (Cieza de León, Pedro; 2000: 189)

controles temporales los llevaba a cabo el *Tucuricuc*⁴⁴ (o espía del Inca), por medio de visitas a las provincias que integraban el imperio. Llamados en las informaciones de época colonial “embajadores”. En estas visitas el *Tucuricuc* junto a una serie de ayudantes, entre los que se destacaba el *quipucamayoc*, dividía a la población por secciones teniendo en cuenta la edad y el sexo. La división se basaba en diez calles diferentes, según la crónica de Fray Martín de Murúa:

.-En la primera calle se disponían los indios que llamaban aptos para el trabajo, los casados entre 25-50 años. También elegían de esta primera división los que iban a la guerra (Martín de Murúa, Fray; 2000:384).

.-La segunda calle era la de los hombres de más de 50 años, llamada *puriroco*, que quiere decir viejo que no puede andar (Martín de Murúa, Fray; 2000:384).

.-En la tercera calle se encontraban los indios de más de 60 años, que no utilizaban para ningún trabajo. Les llamaban los *puñuiroco*, que quiere decir “viejo que duerme”, (solían ser los hechiceros del pueblo). Se encargaban de transmitir el conocimiento del *ayllu* a las generaciones futuras. Fue la población más perseguida por los extirpadores de idolatrías (Martín de Murúa, Fray; 2000:384).

.-En la cuarta calle estaban los mancos, cojos y ciegos de todas las edades. Los que tenían alguna tara física (Martín de Murúa, Fray; 2000:384).

.-La quinta calle correspondía a los jóvenes de 18 a 25 años, que formaban el cuerpo de ayudantes de los indios que iban a la guerra, cuya función, según las crónicas, era la de llevar las armas de los soldados (Martín de Murúa, Fray; 2000:385).

.-La sexta calle estaba formada por los jóvenes con edades comprendidas entre los 12 y 18 años, éstos eran los encargados del cuidado

⁴⁴ *Tapuycachani apu*: visitador que pregunta de sus vidas (Gonzalez Holguín, Fray Diego;2007:221)

de las ovejas. Los llamaban los *macta cuna* que quiere decir “mancebetes” (Martín de Murúa, Fray; 2000:385).

.-La séptima calle pertenecía a los niños de 9 a 12 años, los cuales se dedicaban a cazar pájaros para obtener las plumas que se utilizaban en sus rituales y ceremonias, alguna de ellas muy valoradas (Martín de Murúa, Fray; 2000:385).

.-En la octava calle se disponían los niños de 5 a 9 años, los llamaban los *puclla-cuna*, que quiere decir los niños que andan jugando. Éstos ayudaban a sus padres en lo que podían (Martín de Murúa, Fray; 2000:385).

.-La novena distribución era la que estaba formada por los niños con una edad hasta los 5 años (Martín de Murúa, Fray; 2000:386).

.- Y la décima y última calle era la que formaban los niños que aun mamaban (Martín de Murúa, Fray; 2000:386).

El *Tucuricuc*, junto a sus ayudantes, según las crónicas, tardaba en realizar éstas visitas entre tres o cuatro días. De esta primera distribución obtenía los indios que necesitaba la comunidad andina, posteriormente pasaba a registrar a las mujeres. De igual modo, la distribución principal para las féminas era la división en diez principales agrupaciones:

.-La primera calle, formada por el sexo femenino, correspondía a las mujeres cuya edad comprendía de 25 a 50 años, su función principal era ayudar en los diferentes trabajos de la comunidad (Martín de Murúa, Fray; 2000:386).

.- En la segunda calle estaban ubicadas las indias viejas (Martín de Murúa, Fray; 2000:386).

.- La tercera calle correspondía a las mujeres con una edad mayor a 60 años. Éstas, al igual que se vio en la correspondiente división masculina, se

ocupaban de los diversos oficios relacionados con la hechicería (Martín de Murúa, Fray; 2000:387)

.- La cuarta calle estaba formada por las indias cojas, sordas, ciegas, etc. En definitiva aquellas mujeres que tenían peculiaridades físicas que les impedían realizar trabajos con óptimos rendimientos (Martín de Murúa, Fray; 2000:387).

.-La quinta partición era aquella que se constituía con las indias en edad de casarse, las llamadas *cipas*; a las cuales, a su vez, las dividían en tres secciones: la primera sección era la destinada a las mujeres más bellas y de mejores condiciones físicas. Ésyas eran trasladadas a los aposentos que tenía el Inca, para su servicio personal. La segunda sección estaba formada por las mujeres que tenían como oficio la producción de la chicha para el Sol, las *huacas* y el Inca. Y la tercera sección era la formada por las mujeres que el Inca “entregaba” a sus mejores capitanes y principales. A modo de recompensa por la fidelidad que mostraban hacia el hijo del Sol y su política (Martín de Murúa, Fray; 2000:387).

.-La sexta calle se formaba con las jóvenes que comprendían una edad de 12 a 18 años. Éstas ayudaban en lo que podían a sus padres y cuidaban del ganado (Martín de Murúa, Fray; 2000:387).

.- En la séptima calle se situaban las niñas de 9 a 12 años. Se encargaban de recolectar las flores con las que posteriormente se hacían los tintes para colorear las ropas de *Inti*, el Inca y las *huacas* (Martín de Murúa, Fray; 2000:388).

.-La octava calle correspondía a las niñas de 5 a 9 años (Martín de Murúa, Fray; 2000:388).

.-En la novena calle las madres llevaban a las niñas que comenzaban a andar (Martín de Murúa, Fray; 2000:388)

.- Y en la décima y última calle se situaban las niñas de cuna (Martín de Murúa, Fray; 2000:388).

El *quipucamayoc* para tener un control poblacional que guiase las posteriores inspecciones registraba la información en el *quipu* (Martín de Murúa, Fray; 2000:389). Es probable que en dicho registro se indicase principalmente el tributo que pagaba cada región y los recursos de los que podía disponer. Para dicha labor el Inca tenía unos encargados que recorrían las diferentes provincias que integraban el *Tahuantinsuyu*, valorando y analizando los recursos de sus gentes: examinaban la calidad de sus ropas, la calidad de sus tierras y el número de cabezas de ganado del que disponían. Posteriormente le facilitaban dicha información al Inca, para poder, así, solicitar los tributos correspondientes a las riquezas de cada región. Pedro Cieza de León escribió lo siguiente sobre el tema: "... y aun tal provincia hubo que, diciendo los naturales no tener con que pagar tributo, les mandó el rey que cada persona de toda ella fuese obligada de le dar cada cuatro meses un canuto algo grande lleno de piojos vivos" (Cieza de León, Pedro; 2000:71).

Sobre el tributo fray Martín de Murúa escribió que no existía, es decir, que no se pagaba un tributo a los incas. El fraile expuso lo siguiente al respecto: "No usó el Inca cobrar tributo de sus vasallos, como está ya apuntado, sino sólo mandó le diesen todos lo necesario para su servicio y de su casa real, guerra, labradores y guarda de ganado..." (Murúa, Fray Martín de; 2000:385). En este párrafo el fraile explica que la contabilidad de los recursos y posterior demanda de ellos por el Inca fue un mecanismo de recepción de todo aquello que era necesario para la manutención del Estado y su maquinaria; para el bien común. En todo caso el Estado hacía frente a las cargas y servicios públicos, como por ejemplo, suministrar alimentos en época de escasez, gracias al trabajo de las poblaciones, *mita*, y a los recursos que daban los *ayllus*.

Según las crónicas, Fray Martín de Murúa, el Inca dividió la población en siete niveles, "...para que cada uno atendiese a lo que se le mandaba y no usurpase oficio ajeno..." (Murúa, Fray Martín de; 2000:387-389)

.-El primero de estos niveles correspondía a los hechiceros- sacerdotes los cuales estaban exentos de todo trabajo en los campos (Murúa, Fray Martín de; 2000:387).

.-El segundo nivel lo integraban los labradores que estaban exentos de ir a las guerras de expansión del imperio (Murúa, Fray Martín de; 2000:387).

.-En el tercer nivel sitúan a los pastores de ganados que vivían en la fría puna andina (Murúa, Fray Martín de; 2000:387).

.-El cuarto lugar lo ocupaban los oficiales que servían al poderío incaico. Recibían la comida y el sustento necesario para sus vidas de los *tambos* reales (Murúa, Fray Martín de; 2000:388).

.- El quinto nivel lo ocupaban los soldados que integraban los escuadrones que iban a la guerra. Eran sustentados también con las reservas de los *tambos* del Estado (Murúa, Fray Martín de; 2000:388).

.- En sexto lugar se situaban los llamados en las crónicas orejones. Los llamaron así los españoles porque llevaban en las orejas grades discos como identidad de la elite más allegada al Inca (Murúa, Fray Martín de; 2000:388).

.-El séptimo nivel estaba formado por los miembros que integraban el Consejo del Inca. Según los investigadores el Consejo lo constituían un número reducido de personajes, pues la mayor parte de éstos eran hermanos o familiares muy cercanos al Inca. De este nivel también se adquirían los cuatro gobernadores para las provincias principales que componían el *Tahuantinsuyu*: *Chinchaysuyu*, *Contisuyu*, *Collasuyu*, *Antisuyu* (Murúa, Fray Martín de; 2000:389).

Geográficamente el *Tahuantinsuyu* se concebía como una zona segmentada en cinco regiones. Durante el incanato se denominó a la división *Tahuantinsuyu*, que hace referencia a sus cuatro direcciones geográficas (figura 5 -tesis). Respecto a esta división la investigadora Rolena Regalado de Hurtado hace una observación muy interesante entre los términos *saya* y *suyu* (Regalado de Hurtado, Rolena; 1993:27). *Saya*, explica la investigadora, era una división jerárquica en las unidades políticas y tierras cultivadas dentro de una unidad o pueblo, con connotación masculina; “dentro”. Por otro lado, *suyu*⁴⁵ hace referencia a una “división de la tierra fuera de la comunidad que no es

⁴⁵ *Suyu*: “parcialidad” (González Holguín, Fray Diego; 2007:219)

poseída o no pertenece a una unidad o pueblo y estaría a disposición del servicio cíclico de los grupos avasallados al centro político, connotación femenina, “fuera” (Regalado de Hurtado, Rolena; 1993:28)⁴⁶.

Básicamente las divisiones fueron:

.- El *chinchaysuyo*. *Chincha* hace referencia al norte, o septentrión (Lara, Jesús; 1971:83)

.- El *Antisuyu*, *anti*: hace referencia al oriente, la tierra oriental andina (Lara, Jesús; 1971:63).

.- El *Cuntisuyu* estaba relacionado con la costa, el agua. Era la región del oeste.

.- El *Collasuyo* era la región relacionada con el sur⁴⁷.

.- En el centro: la ciudad de Cuzco

La economía establecida en el *ayllu* fue de autoabastecimiento, basada en la agricultura por terrazas a través de microclimas. Había dos tipos de agricultura, la de costa, que producía maíz; y la de sierra, que producía arroz, y la principal fuerza de carga de los Andes, las llamas. Asimismo las investigaciones sostienen que el intercambio entre los diferentes niveles climatológicos fue fundamental para la subsistencia de la totalidad del *Tahuantinsuyu* (Murra, Jonh.; 1975:54). La Costa proporcionaba maíz, algodón y guano, la montaña a su vez aportaba madera y coca y la sierra facilitaba los rebaños de llamas. El investigador Jonh Murra hizo la siguiente aclaración al respecto: “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos”⁴⁸ proporcionaba una rica y variada economía de autoabastecimiento.

La economía del *ayllu* se apoyaba en intercambios de productos con los *ayllus* vecinos. Esta economía se centraba en la agricultura, a pesar de la dificultad que tienen las tierras andinas para su explotación. Los incas lograron desarrollar⁴⁹ un sistema de cultivo por terrazas y canales que permitió un fructífero sistema agrícola: patata, maíz, quinua, fréjoles, etc. La patata

⁴⁶ Posiblemente esta aclaración marca el carácter de los rumbos cardinales del plano terrestre, como una segmentación exterior a la comunidad, al servicio cíclico de los grupos vasallos. Ésta se caracteriza femenina.

⁴⁷ *Tahuantin suyo*: “Todo el Peru, o las quatro partes del que son Ante suyu, Collasuyu, Conti suyu, Chinchay suyu” (González Holguín, Fray Diego; 2007:220).

⁴⁸ Murra, Jonh; 1975: 59.

⁴⁹ Este sistema de cultivo fue desarrollado en tiempos preincas.

destacó entre los demás cultivos porque resistía las fuertes heladas de la puna andina⁵⁰.

A cada familia le era otorgada una parcela de tierra, *tupu*⁵¹, para tener su pequeña huerta o *chacra*. El campo se trabajaba con unas azadas de madera que se llaman *tacla*⁵².

En las tierras altas, donde las elevadas temperaturas no permitían un cultivo extensivo, la economía se apoyaba en la cría de ganado. La llama, la vicuña y la alpaca siempre fueron sustento de la economía de los habitantes de estas gélidas áreas. Si la cría de ganado fue de gran importancia, la lana que se obtenía de ellas no fue menos, pues, proporcionó una rica artesanía entorno al tejido andino.

En las zonas costeras y en las terminaciones de los grandes lagos, como el Titicaca o el Poo, la economía se desarrolló junto a los productos que ofrecía *Mamacocha*. El mar, para las poblaciones cercanas a las costas, y los lagos en el interior, representaron una fuente inagotable de alimentos.

Estos contrastes territoriales que originaron sistemas de explotación diferentes, y la red de caminos que se había desarrollado en tiempos pre-incas, produjeron intercambios de productos a lo largo y ancho del *Tahuantinsuyu*; como se ha comentado al analizar los antecedentes de la cosmovisión.

Los contactos entre las poblaciones que constituían estos grupos tenían un sentido colectivo más que individual, eran relaciones de reciprocidad mutua. Si un individuo del *ayllu* caía enfermo, por ejemplo, se pensaba que algo funcionaba mal dentro de esas relaciones integradoras. Posteriormente se reunían los sacerdotes-hechiceros para supervisar y analizar las relaciones colectivas y, así, poder encontrar el problema que rompió el equilibrio establecido en dichos núcleos⁵³. Estas características nos hacen pensar que los pueblos andinos concebían la justicia profundamente relacionada con el cumplimiento de las relaciones de obligación mutua. De esta manera, la

⁵⁰ Los campesinos siguen utilizando este tubérculo llamado *chuño*, que es patata deshidratada.

⁵¹ *Tupu*: “Medida de cualquiera cosa”, (González Holguín, Fray Domingo, 2007:227)

⁵² Arado de indios: “Tacla y la tabla del arado. Vysu la rosca o assa, yapuna, todo el arado de indios o de Castilla” (González Holguín, Fray Diego; 2007:264).

⁵³ Para más información consultar capítulo IV: Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico.

reciprocidad, se presenta como una de los cimientos para mantener cierto equilibrio en un territorio tan amplio.

El sistema de cultivo por terrazas era regado por canales que formaban los sistemas hidráulicos que podemos apreciar hoy día en los trabajos de prospección que se ayudan en materiales como la fotografía aérea.⁵⁴

El *Tahuantinsuyu* estuvo constituido por multitud de articulaciones, que a su vez, formaban una amplia red de control basada en las relaciones de reciprocidad. Con una constante que dominaba la movilidad cultural: la unidad dentro de la diversidad, desde la pequeña escala del *ayllu*, que formaba una comunidad, pero dentro de la diversidad, hasta el gran *Tahuantinsuyu*. Este complejo entramado poblacional formaba un gran núcleo que abastecía a la totalidad del imperio.

Algunos investigadores opinan que cuando se ocasionó la conquista de los territorios andinos, esta maquinaria se encontraba en plena decadencia (Demarest, A. y Geoffrey, C.; 1988: 224). A la fase crítica por la que transcurrían los últimos días del *Tahuantinsuyu* se añadieron una serie de características nocivas que la dominación inca había cosechado entre las poblaciones que había sometido: la fragmentación política, la fragmentación étnica con actitudes anti-incaicas; traiciones que fueron aprovechadas por los españoles para alistar en sus tropas aliados de otras regiones. Estos nuevos aliados de la corona española querían desprenderse, así, del yugo de la dominación inca y su estricto control poblacional.

⁵⁴ Los incas heredaron todo un sistema de vida panandino. Entre sus herencias se encuentra la canalización del agua, aclaración que sirve para negar aquellas afirmaciones que presentan a los incas como los primeros en utilizar obras de canalización. Así, las excavaciones han sacado a la luz otros núcleos poblacionales de la zona andina que ya utilizaban el sistema hidráulico y con técnicas mucho más desarrolladas. Como ejemplo podemos destacar la "cultura de los mojos". Ésta desarrolló un complejo y extenso sistema de explotación agraria, pues el lugar del asentamiento humano no era propicio para una economía de autoabastecimiento. Para desarrollar una rica producción construyeron un complicado sistema hidráulico que consistía básicamente en: controlar el agua de los ríos, fertilizar las tierras estériles, conducir el agua potable por más de 1500km y la construcción de lagunas a modo de reservas de agua potable y de alimentos psicólicas. Además, estos canales también servían para la comunicación entre los pueblos vecinos mediante embarcaciones pequeñas, por lo que en el departamento de Beni existen 1500km de canales en una extensión de 323000km². E incluso tenían un sistema por el que descontaminaban las aguas fecales con plantas acuáticas, el "tarope".

En Grupo de estudios del Noroeste Boliviano Amazónico, "Agricultores prehispánicos en la fertilización de la tierra en pampas estériles en la amazonía boliviana, práctica de una cultura desaparecida." En: García Jordan, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.

Los investigadores A. Demarest y Conrad. W. Geoffrey opinan que el sistema de *panacas* fue otro de los males que padecía el incanato a la llegada de los españoles. Mientras los muertos siguiesen pidiendo rentas perpetuas, los vivos veían su campo de actuación extinto por la fuerte tradición pan-andina de culto a los muertos (Demarest, A. y Geoffrey, C.; 1988: 223). Cuando las tropas españolas llegaron a tierras incaicas los investigadores afirman que el problema principal que había ocasionado la división en el gobierno inca fue la negación del Inca Huascár a mantener dicha tradición. Reforma que encontró una fuerte oposición entre los nobles andinos al insultar de esta forma a sus antepasados, que garantizaban la prosperidad del pueblo inca. Sobre la situación del incanato han escrito lo siguiente: "...Se les estaban agotando los pueblos cuya conquista podía resultar deseable, y los ingresos económicos fruto de la guerra empezaban a menguar" (Conrad.W, Geoffrey y Demarest; 1988:223)

El antecedente y desencadenante de la decadencia del *Tahuantinsuyu* no se podría resumir desde una perspectiva única, sino, que fueron varios factores que asistieron a su hundimiento. Las crónicas narran como *Huaina Capac* había dividido el imperio entre su hijo *Atahualpa* y su hermano *Huáscar*. A *Huáscar* le correspondía la parte que abarcaba Cuzco, donde fue nombrado emperador con todos los honores. Por el contrario, al Inca *Atahualpa* le correspondió la zona de Quito, donde tenía el apoyo de los scires. Lo que se encontraron los españoles fue una guerra civil que había hundido al imperio en la decadencia (Murúa, Jonh.; 2001:129-211).

Se podrían considerar una serie de factores que influyeron: la gran mano de obra que requerían los muertos de las *panacas*; las tensiones de crecimiento territorial; los desastres en las campañas militares que se hacían a las selvas amazónicas; las grandes distancias del *Tahuantinsuyu*, con la consecuente dificultad para su control; la gran dependencia que tenían hacia las tierras provinciales(por escasez de tierra); las tensiones que había entre Huáscar y los orejones reacios a cualquier cambio en los valores tradicionales. El *ayllu*, con el traslado masivo de poblaciones, los mitimaes, había dejado de ser el núcleo principal de parentesco por lo que su *pacarina* se encontraba desplazada; los *yanaconas* no cumplían con el principio de reciprocidad, etc.

III.1.2.- El quipu y la herencia oral

Los investigadores han afirmado que no se conoce un sistema de escritura⁵⁵ que desarrollasen las culturas andinas. Pero, hacen mención a un sistema de “almacenamiento” de sucesos o acontecimientos acaecidos en el transcurrir de la historia del imperio inca. Este método de almacenamiento se realizó con los llamados *quipu*⁵⁶. En las crónicas se hace alusión, en múltiples ocasiones, a estos *quipu*, y a sus encargados: el *quipucamayoc*. El método se utilizó para poder guardar conocimientos y transmitirlos: conocimientos religiosos, históricos, guerras, censos poblacionales, etc. En definitiva, la contabilidad de todo el *Tahuantinsuyu*. El llamando ábaco andino fue un sistema al servicio de las clases dominantes del *Tahuantinsuyu*, pues se almacenaban aquellos acontecimientos que eran benefactores para mantener su situación en el poder.

El problema que ocasionó su difícil interpretación hizo pensar que este procedimiento no era un sistema valioso de transmisión cultural, por no entenderse como escritura propiamente dicha. El *quipu* era un sistema de numeración⁵⁷ basado en el valor de la posición de los signos, éstos, en forma

⁵⁵ Tradicionalmente un sistema de escritura es aquel que registra mediante símbolos la comunicación humana. Se divide, a su vez, en las siguientes clasificaciones: los sistemas completos, aquellos que registran casi todo lo contenido en la lengua que los origina. Y, según los investigadores, los sistemas incompletos (subescrituras) que son aquellos que mediante pictogramas, o una serie de reglas nemotécnicas, almacenan determinados sucesos. Este último sistema el gran problema que ocasiona es que si no se conoce bien la cultura que lo desarrolló no se puede entender, o se pueden desarrollar conjeturas erróneas. Posiblemente, este es el caso del *quipu*.

⁵⁶ *Yupana qquellca, o qquipu*: “Las cuentas por ñudos, o por escrito”, González Holguín, Fray Diego; 2007:240); *Añudar dar ñudo*: “Quipuni”, (González Holguín, Fray Diego; 2007: 291); *Qquipu. ñudo, o cuenta por ñudos. Qquipuni*. “Añudar qquipu pucuni. Dar cuentas”. *Qquipu ttiuni*: “Sumar juntar todas las cuentas. Vee yupani y huñuni. Quipqui. El mochuelo”, (González Holguín, Fray Diego; 2007: 206.).

⁵⁷ Posiblemente, los números en la cosmovisión andina poseían una complejidad que desconocemos. Durante la conquista espiritual, la lectura de los números, más allá de lo matemático, fue muy perseguida por los extirpadores de idolatrías. Los párrocos de indios, con sus pervivencias medievales entorno a la alquimia como magia negra, vieron en estos actos paganos al Demonio moviendo los hilos del universo. El gran inconveniente que se les presentaba, a los párrocos de indios, fue su extirpación, pues, las poblaciones andinas, en su transcurrir cotidiano, involucraban el acto de contar. Así, contaban, por ejemplo, las patatas para saber si al año próximo la cosecha vendría más o menos abundante. Era el acto de contar lo que determinaba, de alguna manera, los acontecimientos futuros; y a la vez lo condicionaba, pues era parte indispensable del ritual diario; además de otros muchos factores que se tenían en cuenta: observar las lluvias, las sequías, las heladas, etc. Por el contrario, a partir de la conquista española, cualquier intento de control sobre el futuro sólo estaba en manos de la máxima divinidad establecida, Dios. Estos actos “paganos” sólo podían proceder de su mayor imitador, y enemigo a la altura, el Diablo.

de nudos situados a lo largo de una cuerda matriz o madre. El término *quipu* procede del verbo *quipumi* que significa anudar, contar por nudos. Este sistema de acumulación de datos no era un método fácil de realizar, pues, contaba con la realización de complicados nudos, y de gran variedad; y toda una red de trabajadores que se encargaban especialmente de su realización y desciframiento, los *quipucamayoc*. En un manuscrito del Archivo de Indias, Sevilla, hemos hallado la siguiente información al respecto: "...que ellos (los viejos *curacas*), vieron una tabla y quipus donde estaban asentadas las edades y anos que tuvieron los dichos Pachacuti..." (A.G.I; Patronato 294, N.6 /1/1).

Las últimas investigaciones han aclarado que estos nudos no se utilizaban para ejecutar cuentas, como se creía anteriormente, sino que estas cuentas se hacían utilizando unas piedrecillas sobre un panel y posteriormente trasladaban los resultados obtenidos al *quipu*. Así, para realizar los cálculos utilizaban la *yupana*, que normalmente era de arcilla. Esta *yupana*⁵⁸ era una especie de tablero, (por eso en un principio se confundió con algún tipo de juego), o caja con diferentes depósitos, en cuyos extremos se ponía lo que se debía de pagar y lo que se iba recaudando, por lo que se le llamó el ábaco incaico.

Si el sistema en si resulta complicado hay que añadir que cada *quipucamayoc* poseía sus propias abreviaturas, lo que complica aun más el acceso a este tipo de información.

La historia oral tampoco ha tenido el lugar que se merece. El gran inconveniente que un investigador puede encontrar con este tipo de tradición es su capacidad de verse transformada por los acontecimientos que rodean a la sociedad que se encarga de reproducir los hechos oralmente. Esta información se puede transformar por el transcurrir del tiempo y por el propio informante; pero implica una gran utilidad para los estudios de las áreas culturales que basan su cultura en el sistema de trasmisión oral, pues, se

⁵⁸ *Yupani*: "Contar y hazer quentas"; *Yupay*: "Quentas" (González Holguín, Fray Diego; 2007:240).

puede conocer un poquito mejor el modo de pensar de una sociedad, y consecuentemente, su forma de reaccionar ante los grandes cambios.⁵⁹

Aunque lo narrado haya adquirido una gran diversidad de cambios instalados por el tiempo, o por el informante, la base de la que se nutre para el informador es un acontecimiento verdadero y cercano a su persona. En los estudios andinos el gran apoyo que tiene el investigador son las crónicas que se elaboraron con informantes cuya base se alimentaba en su propia tradición oral. Estas crónicas son de gran ayuda, pero hay que tomarlas como simples guías en el camino, pues, son narraciones con un alto porcentaje de transformación doctrinal. Esta transformación se puede percibir por una serie de sucesos que se ocasionaron durante la conquista espiritual, y que se plasmarán en las crónicas con gran nitidez. Inicialmente, se puede detectar que el doctrinero narrará aquello que él piensa importante de la sociedad que esta evangelizando, pero adaptándolo a los preceptos católicos. El resultado fue que dichas crónicas son una fuente rica de información a favor de la labor que la Iglesia católica realizó en el Nuevo Mundo. Son indagaciones catolizadas.

Por otra parte, el gran inconveniente que se desarrolló en la trasmisión oral, con la conquista española, fue la capacidad que tuvieron que desarrollar los pobladores de los Andes para decir aquello que los curas doctrineros querían oír. Son transmisiones, en su mayoría, “inventadas” para escapar de las fuertes represalias que los doctrineros vertían sobre aquello que resultase “pagano”, en las campañas de la extirpación de las idolatrías. Y para finalizar, otra de las limitaciones que pueden tener estas crónicas es su cercanía a la evolución de la colonia. Cuánto más cercanas al comienzo de la conquista se elaboraron, las crónicas, más influencias “nativas” pueden implicar, pues, todavía existían informantes de edad avanzada que nutrían con datos “locales” las crónicas.

A pesar de todos estos límites que tienen los escritos de la época no dejan de ser las fuentes más directas que utilizaron los cronistas que llegaron al Nuevo Mundo, por lo tanto, una de las fuentes más importantes que cualquier investigador debe utilizar en su trabajo.

La herencia oral se podía transmitir, también, por medio de los llamados *taquis* o cantos que narraban a sus antepasados difuntos. Este tipo de danzas

⁵⁹ Gascón Gutierrez, Jorge; 1991:393.

muestran un especial culto entre las poblaciones andinas a sus antecesores, que recordaban en los *taquis*. Los cantos quechuas son de gran tristeza y cumplían un papel de suma importancia en cualquiera de los aspectos de la vida andina. José María Arguedas estimó que el *wayno* era el baile y canto folclórico de origen prehispánico más popular en todos los Andes, y anotó lo siguiente sobre el tema: “...son las danzas ceremoniales [el wayno] incorporadas a la celebración de las fiestas católicas y a las indígenas locales las que están en proceso de extinción incontenible” (Arguedas, José María; 1987:296).

III.1.3.-Los recintos religiosos: la morada de los dioses andinos.

Las construcciones religiosas tenían una jerarquía, pues, eran los aposentos, en el *kay pacha*, de las divinidades. No era lo mismo la morada que se construían para *Inti*, por ejemplo, que la realizada para una divinidad local, como se analizará. El dios era su morador, junto con los principales sacerdotes, antepasados, *malquis*, y *huacas* más importantes.

El templo más importante del imperio inca fue el *Coricancha* (figura 2) Esta construcción estaba ubicada en la capital del *Tahuantinsuyu*, y era la residencia terrestre de *Inti*, o dios solar. Al repartir el botín obtenido por las tropas españolas, tras la conquista de Cuzco, el templo fue adquirido por Juan Pizarro. Éste a su vez lo dono al padre Fray Vicente de Valverde, el cual construyó en sus cimientos el convento que albergaría desde entonces la sede de la orden de los Hermanos Predicadores, los dominicos.

Pedro Cieza de León describió el templo de *Coricancha* de la siguiente manera: “Tenía este templo en circuito más de cuatrocientos pasos, todo cercado de una muralla fuerte, labrado todo el edificio de cantería muy excelente de fina piedra muy bien puesta y asentada...”, “... Había muchas puertas y las portadas muy bien labradas; a media pared, una cinta de oro de dos palmos de ancho y cuatro dedos de altor...” (Cieza de León, Pedro; 2001: 97-99).

El edificio estaba perfectamente labrado, como se puede apreciar en la actualidad, con piedra oscura, bien puesta y asentada, a pesar del gran tamaño de algunos de sus bloques. Las excavaciones más recientes, y los restos que hoy se pueden observar en lo que fueron los territorios andinos, recuérdese el megalitismo de Tiahuanacu, exponen que la utilización de grandes bloques líticos fue una constante en las construcciones de la historia de las civilizaciones andinas.

Como se explicó anteriormente, los edificios tenían una situación privilegiada según el dios que los albergaba. *Coricancha* representaba el “ombligo del mundo”, el nexo de unión de los cuatro *suyus* que componían íntegramente el *Tahuantinsuyu*. Como centro del imperio destacaba en importancia, también, porque de él salían los *ceques* que recorrían las cuatro partes del imperio incaico (figura 5 tesis). Estos *ceques* eran unas alineaciones

que sirvieron a modo de calendario, como hemos explicado en capítulos anteriores. Eran como manecillas de un reloj que marcaban los periodos de siembra, cosecha, los solsticios, etc. El *Coricancha* representó la “Meca” de la civilización andina, paradigma constructivo inca; suponemos que lugar de peregrinación similar a *Tiahuanacu* o *Chavín de Huantar*.

Por las fuentes sabemos que dentro de los muros del recinto había cuatro casas de pequeño tamaño. Las fuentes describen las paredes internas y externas de la construcción chapadas con láminas de oro. (Cieza de Leon, Pedro; 2007:46). En las paredes, además, había piedras preciosas incrustadas, que junto con las láminas de oro, producían destellos multicolores al ser acariciadas por los rayos de *Inti*. Estas muestras de disonancias coloreadas simbolizaban la potencia de *Inti*, despedida hacia el cielo infinito de Cuzco, la “capital del mundo”. Además de las decoraciones de oro, piedras preciosas y tejidos de *cumbi*, el *Coricancha* tenía rasgos de la arquitectura civil andina, como fueron sus techumbres. El investigador R. Lehmann- Nitshe escribió lo siguiente al respecto: “...Así que el conjunto arquitectónico puede compararse con los edificios de una chacra: en ella, galpones construidos hasta cierta altura de piedra maciza y más arriba de adobe y cubiertos de junco de totora (como otras construcciones del Perú” (Lehmann-Nitshe, R.; 1928: 54).

A continuación mostramos una descripción de las estancias que formaban el conjunto del *Coricancha*:

.-El templo albergaba en su interior cuatro capillas: una capilla para la Luna, *Quilla*, otra para las estrellas, *Coillur*, la capilla de *Illapa*, y finalmente, la capilla del Arco Iris (que precedía al Sol) (Lehmann-Nitshe, R.; 1928: 54).

.-La “sacristía” o recinto para los sacerdotes que trabajaban en el cuidado de la divinidad (Lehmann-Nitshe, R.; 1928: 56).

.-El claustro (Lehmann-Nitshe, R.; 1928: 56).

.-La Plaza del Sol. Esta plaza fue una zona muy importante de todo el conjunto arquitectónico en sí, pues, en dicha plazoleta, situada delante del propio templo, se depositaban las ofrendas. Ya que a la población común el paso al interior del templo estaba restringido (Lehmann-Nitshe, R.; 1928: 58).

.-El jardín de oro. El patio que albergaba el “jardín de oro” es una de las informaciones más repetidas por los cronistas. Su espectacular belleza,

cuentan las fuentes coloniales, fue producto de un laborioso trabajo en oro de la totalidad de las esculturas que componían una alegoría de la omnipotencia de Inti. La tierra era de oro, el maíz que había plantado era también de oro; al igual que todas sus plantas. Tenía un rebaño de ovejas, junto con sus corderos y el pastor que las guardaba, todo de oro. La disposición del jardín se realizó mediante la división en terrazas (Lehmann-Nitsche, R.; 1928: 54). Esta distribución fue comparada por el cronista mercedario Fray Martín de Múrua con los jardines colgantes de Babilonia. El huerto dorado fue el símbolo de la vida resplandeciente que regalaba *Inti*, además, de ser una obra artística de gran valor.

En el interior de la construcción, en las casas que había edificadas, vivían las mujeres que servían al Sol. Las puertas que daban acceso a los aposentos de las *acllas* estaban custodiadas para evitar e impedir cualquier contacto con hombres, bajo castigo de pena de muerte. Esta dura sanción era debida a que las mujeres que habían sido cuidadosamente elegidas pertenecían a *Inti*. Por lo tanto, tenían que llevar una vida de pureza, dedicada plenamente a su señor y dueño, el Sol. Habían sido escogidas para su servicio, único y exclusivo. No todas las mujeres que sirvieron a *Inti* tuvieron la misma ocupación, algunas pasaban los días tejiendo finas telas, otras elaboraban chicha para los rituales del templo, otras cuidaban los huertos, cantaban, bailaban, etc. (Molina, Cristóbal de; 1989: 102).

En uno de los recintos que formaban el conjunto arquitectónico se albergaba la gran figura del Sol. Las crónicas dicen que era un gran disco hecho de oro y piedras preciosas (Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 758). Este gran disco solar ha hecho pensar a los americanistas que se trata de la alegoría que hace referencia a los huevos que dieron vida en los Andes a la primera humanidad. La tesis la apoyan en los escritos de la obra titulada *Dioses y hombres de Huarochirí*, de Francisco de Ávila (Kauffman, F., 2002, tomo V: 758; Lehmann-Nitsche, R.; 1928, Ávila, Francisco de; 1975:35) Por otra parte, podemos pensar que el gran ovalo trataría de mitos muy antiguos, que hacen referencia al huevo cósmico; similares a los mitos que existen en Asia.

El cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti realizó un dibujo de un posible retablo que se hallaba en el *Coricancha*; que hemos adjuntado en el anexo de ilustraciones (figura 6-tesis). El diseño muestra aquellas deidades que, posiblemente, fueron las más adoradas. Los investigadores opinan que la ilustración se rige por la ley de analogía, y de lo opuesto/complementario; es decir, los dibujos de la derecha se complementan con los de la izquierda y viceversa. El comentario de la ilustración se ha realizado en capítulos anteriores.

Las fuentes documentales relatan que en la misma habitación, junto al gran disco solar, se disponían las momias de los Incas del imperio, y los grandes tesoros que el *Tahuantinsuyu* había anexionado en su expansión territorial. Además, de todas las *huacas* e ídolos de las provincias conquistadas (Ondegardo, Polo de; 1990, capítuloXIII). *Inti* permitió que las *huacas* de las poblaciones conquistadas fuesen visitadas una vez al año, además, de aceptar sus rituales y sacrificios locales. La visita anual permitía al *Inca* “controlar” a las poblaciones sometidas, además, de tener acceso a sus dominios más devotos, pues, tenía “encarceladas” las divinidades locales.

Al igual que *Coricancha* e *Inti* destacaron en importancia ritual, el sacerdote que se encargaba de los rituales y cuidados de éstos, el *Vilcaoma*, representó el enlace, entre lo divino y lo terreno, más fuerte que existió en el incanato. El cargo fue ocupado, normalmente, por un miembro de la familia del Inca.

En resumidas palabras *Coricancha* fue el modelo de los otros templos del imperio, núcleo para los peregrinos que acudían una vez al año para ofrecer la *capacocha*. Representaba el lugar elegido en el plano terrenal por la máxima autoridad celeste, el Sol.

Como se expuso en el análisis de las deidades andinas *Viracocha* fue una divinidad a la cual se adora en los Andes con gran devoción. En su honor también se erigieron grandes templos. Destacamos el templo situado en *Cacha*, la actual *Raqchi*. Según las fuentes dicha construcción fue un oráculo

muy consultado por *Pachacuted*, al igual que había hecho su padre. Esta fue una construcción muy visitada desde tiempos pre-incaicos⁶⁰.

En las crónicas aparece, al igual, una reitera alusión al templo de *Pachacamac*. El santuario estaba ubicado en la costa de Lima, y en él se veneraba al dios del mundo intra-terreno. La forma de la construcción era la de una pirámide escalonada. Desde tiempo pre-incaicos sabemos que el templo recibió multitud de visitantes y devotos con una asiduidad constante. Según los textos de la época en el interior del santuario se albergaba la estatua de una zorra. Posiblemente, la estatua del templo simbolizaba una deidad del inframundo⁶¹. Este animal fue muy honrado en la cosmovisión andina. Por ejemplo, el investigador W. Sullivan comprende que junto a la constelación de la llama, la zorra marcaba la puerta del camino hacia el mundo de los muertos.⁶² Además, el astuto animal aparece en múltiples narraciones andinas (Ávila, Francisco de; 1975:34).

En Tomebamba, en la zona del *Chinchaysuyu*, hacia la actual Quito, *Huaina Capac* quiso alzar una ciudad que tuviese el mismo esplendor que Cuzco. Para la presente investigación destacaremos, de entre las obras más importantes que se realizaron en esta gran empresa, el templo alzado en honor a *Inti*. El cronista Pedro Cieza de León comenta en sus escritos que las piedras que se utilizaron para erigir el santuario fueron transportadas desde la ciudad de Cuzco. Además, el cronista describe como todo el edificio lo habían enriquecido con láminas de oro y piedras preciosas. En las paredes del interior había un laborioso trabajo en el que se apreciaban los diseños esculpidos de "ovejas", "corderos" y demás animales del mismo material. Es más, según el cronista había gran cantidad de este metal precioso en objetos tales como: vasijas, ollas, vasos, platos, etc. Creemos conveniente volver a recalcar que dichas descripciones son bastante idílicas. Como el templo estaba alzado en

⁶⁰ En el interior de lo que fue el recinto religioso se hallaba una estatua del Ordenador, según las crónicas, con la mano derecha levantada en posición de mandato. La característica principal que quisieron destacar todos los cronistas entre sus atributos más notables fue una barba. Durante la colonia se entendía que como los evangelizadores habían expandido la fe católica en las tierras indianas, antes de la conquista española, pues se opinaba que *Illapa* había sido el apóstol Santiago, la barba podría hacer mención a la herencia de dicho trabajo pastoral, o bien, a los atributos divinos de Jesucristo.

⁶¹ Ver capítulo III: El *hurin pacha* o el inframundo andino.

⁶² Para más información ver el trabajo de arqueoastronomía realizado por Willian Sullivan sobre el mito del Diluvio. Sullivan, Willian, *El secreto de los Incas*, Barcelona, edit. Grijalbo, 1999.

honor a la divinidad principal andina, *Inti*, las crónicas relatan que había más de doscientas *acllas*, vigiladas por porteros eunucos.

El gran recinto religioso que albergo el Lago Titicaca recibió gran devoción desde tiempos pre-incas. Los restos que aun quedan del antiguo centro, la Puerta del Sol y la Puerta de La Luna, muestran todavía la magnificencia de su construcción (figura 10.- tesis; figura 6 anexos). Este lugar representaba, para la cosmovisión andina, el origen de la vida tras el Diluvio; donada por las caricias de los primeros rayos solares sobre las aguas de la laguna.

Huanacauri fue la huaca más importante para los señores Incas, sobre todo por su oráculo, el cual fue siempre muy frecuentado. Dicho oráculo representaba el sacrificio del hermano, *Ayar Cachi* o *Ayar Ucho*, según las fuentes que se analicen, del primer fundador de la dinastía incaica, *Manco Capac* (Martín de Murúa, Fray; 2001:41). Se le mochaba en las fiestas más importantes del año, además de recibir grandes sacrificios y ofrendas.

Igualmente la huaca de *Ancocagua* fue muy visitada por su oráculo, y fueron múltiples los presentes que recibía. Al respecto el cronista Pedro Cieza de León dice las siguientes palabras "...oí decir que un español llamado Diego Rodríguez Elemosín sacó desta huaca más de treinta mill pesos de oro..." (Cieza de León, Pedro; 2001:102).

El templo de *Coronupa*, *Vilcanota*, etc. Existieron multitud de construcciones religiosas alzadas por los territorios que dominó el incanato, pero en el presente estudio hemos mencionado aquellos con mayor importancia, basando nuestro estudio en las fuentes documentales y arqueológicas, pero sería imposible enumerar todos ellos por la amplitud del tema.

Respecto a la opinión de los primeros conquistadores, en cuanto a las construcciones religiosas incas y sus moradores, hemos podido observar un nexo común en todas ellas. En las fuentes se destaca que los moradores, y la fuerza ideológica que erigió dichos santuarios, provenían del poder del Maligno, que hablaba a través de los oráculos. Los intermediarios entre el Mal y los nativos, los sacerdotes, utilizaban dichas construcciones para predecir el futuro a través del oráculo y la observación astral. Dicha visión fomentó la

destrucción de multitud de edificios que hoy podemos conocer solo por los testimonios coloniales.

III.1.4- *La casta sacerdotal.*

El sacerdote principal, como se explico anteriormente, fue el *Vilcanota* o *Vilcauma*. Su residencia se hallaba en el templo de *Coricancha*. Los ayudantes que se encargaban del mantenimiento del templo, de los ritos y ceremonias que acompañaban al culto solar fueron los llamados *tarpuntaes*.

El papel principal que desempeñaron, dichos trabajadores religiosos, fue el de intermediarios del dios o ídolo al que servían. Las fuentes de la época describen que el método utilizado por dichos oficiales fue el de pregunta respuesta: ellos, los sacerdotes, eran preguntados y respondían por medio de la divinidad. Pero, en estas consultas vaticinas existían limitaciones regidas por las diferencias sociales, pues, no estaba permitido el acceso de los civiles a determinadas aproximaciones ideológicas. Por ejemplo, la consulta que predecía el futuro con el *Vilcaoma* era exclusiva del Inca, así como su confesión, por ser hijo del Sol. Sobre la directa relación entre el inca y las divinidades, Pedro Cieza de León anotó la siguiente observación: "...yo he dicho mis pecados al Sol mi padre, tu río, con tus corrientes, llévalos velozmente al mar, donde nunca más parezcan" (Cieza de León; 2000:112).

La confesión fue una de las prácticas más importantes realizadas por los sacerdotes en los rituales andinos. El ceremonial consistía en relatar al sacerdote aquello que el arrepentido pensaba podría romper la armonía de su *ayllu*. Para asegurar un equilibrio constante, necesario para el desarrollo óptimo de la comunidad, del *ayllu*, las personas que habían incumplido aquellos criterios que regían las relaciones mutuas recibían duras sanciones. De esta manera en la ritualidad andina la confesión significó la máxima expresión del individuo y su entorno natural.⁶³ Con la confesión lo que se trataba de buscar era la falta que había provocado el mal: enfermedades, sequías, malas cosechas, plagas, etc. Igualmente, fue un medio de control social, pues, el Inca se "enteraba de las cosas" del imperio.

⁶³ Con la llegada de los conquistadores españoles, y la consecuente expansión del evangelio, los primeros párrocos de indios pensaban que la confesión de origen precolombino era similar a la confesión católica. Pero el principal problema, fruto probablemente de estos primeros acercamientos, fue que cuando los nativos se confesaban con el doctrinero no entendían los nuevos patrones de comportamiento que regían la recién instaurada sociedad colonial.

F. Martín de Múrua comenta en sus escritos que los territorios donde más se brindaban a las confesiones era la zona del Collao, cuyos sacerdotes ellos llamaban *ychuri* (Martín de Murua, Fray; 2001: 399; Arriaga, José Pablo; 1968:205). Éstos utilizaban la violencia y las amenazas para sacar la falta a la persona que se estaba confesando. Además, y si era necesario, abrían las entrañas de un animal cuando dudaban de la veracidad de la confesión. Si descubrían, los *ychuri*, que algún sujeto no había dicho la verdad lo castigaban, entre otros muchos castigos cuenta Fray Martín de Murúa, dándole golpes en la espalda con una piedra. Las faltas más graves, según las crónicas, fueron: matar a un indio, quitar al prójimo su mujer, dar hierbas venenosas en las comidas para asesinar; y como falta gravísima, por atraer graves calamidades al *ayllu*, fue el descuido en la veneración de las *huacas* e ídolos.

Como se expuso anteriormente el agua fue muy venerada por su gran importancia, así, después de cada confesión cada individuo de la comunidad se lavaba para que los males se fuesen con el agua, y se perdiesen en el mar (Cieza de León, Pedro; 2000:112). La confesión era un ritual de purificación, pues, pensaban que el agua les limpiaba en su transcurrir, de camino hacia el mar, donde se perdían los males.

Los cronistas relatan en sus escritos que la consulta de los oráculos era un engaño, pues, los hechiceros⁶⁴ no solían acertar en sus predicciones. Por el contrario, todo este teatro espasmódico causaba un gran impacto emocional en las gentes que lo presenciaban, aterrorizadas del espectáculo divino, pues, se comprendía que era la propia deidad la que se estaba manifestando ante los asistentes. Si la consulta era acertada o no, no tuvo importancia porque se presenciaba un acto divino.

De todos los oficios que se desempeñaban en los templos el que más párrafos ocupó fue el de la utilización de jóvenes en los recintos religiosos. Estos efebos eran utilizados, según las crónicas, como empleados sexuales. Pedro Cieza de León escribió sobre el tema que en la zona de Puerto Viejo existieron santuarios donde tenían a niños desde edades muy tempranas vestidos de mujer y hablando como tales, además, eran utilizados sexualmente por los

⁶⁴ En las crónicas todos los rangos de trabajadores de la cosmovisión andina fueron llamados hechiceros. Porque su oficio era el de hechizar a las poblaciones nativas a través de las directrices marcadas por el Diablo.

señores e Incas. Al igual, Fernández de Oviedo en sus manuscritos comentó que los caciques utilizaban chicos jóvenes vestidos de mujeres para el “pecado nefando” (Fernández de Oviedo, Gonzalo; 1992: 119). En el Archivo General de las Indias, Sevilla, hemos encontrado la siguiente afirmación que apoya los escritos anteriormente mencionados "...ombres vestidos como mugeres y efeytados los rostros para usar este pecado de contra natura..." (A.G.I, Patronato 294, N.6 /1/1).

Si el trabajo sexual de estos jóvenes fue muy narrado, la sodomía, el “pecado nefando”, domino la temática de la mayoría de los textos coloniales, pues, para los curas doctrineros era una de las principales faltas que tenían que extirpar en los territorios infieles; si querían instaurar la fe católica.⁶⁵ Posiblemente fue Pedro Cieza de León el cronista que mejor ejemplificó, en sus textos, dichas prácticas. Hemos elegido un relato que le contó al narrador el fraile Domingo de Santo Tomás, relacionado con el pecado de sodomía: “...verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales... Esto sé porque he castigado a dos...” (Cieza de León, Pedro; 2000:258).

Aparte de los efebos, que se destacan en casi todas las crónicas, existió una gran división en los trabajos de los sacerdotes. Unos sacerdotes se dedicaban exclusivamente a limpiar el templo, otros a los sacrificios, inmoladores, adivinos, confesores, médicos, etc⁶⁶.

⁶⁵Pero, por el contrario, las crónicas no explican que entre las autoridades eclesiásticas las practicas carnales estuvieron, también, muy extendidas entre sus conductas sexuales. Estas informaciones se puede consultar, por ejemplo, en los Concilios Provinciales. Éste fue un gran problema que tuvo que enfrentar la Iglesia en las Indias Occidentales. Un claro ejemplo de las las prácticas del clero que se instauró en el virreinato peruano son los testimonios del III Concilio de Lima. Destacamos la edición de la Universidad de Salamanca comentada por el filólogo Leonardo Francesco Lisi, año 1990.

⁶⁶ Para más información consultar capítulo IV: Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio de hombre-médico

III.1.5- Las *acllas*.

Existieron en los templos mujeres encargadas de cuidar al Sol, y a su hijo, el Inca. Estas féminas fueron escogidas, como vimos, en las visitas que se realizaban periódicamente por el *Tahuantinsuyu*. El servicio de las *acllas*⁶⁷ comprendía multitud de trabajos y oficios a realizar en las moradas divinas. Principalmente se puede dividir el oficio de las *acllas* en dos grandes aspectos. Las mujeres que se encargaban única y exclusivamente del cuidado del Astro; y aquellas que se dedicaban propiamente del Inca. Todas ellas tenían prohibido las relaciones con otros hombres, bajo pena de muerte. El cronista Pedro Cieza de León las comparó con las vestales de la antigua Roma, al respecto se puede leer lo siguiente: "...En los templos principales tenían gran cantidad de vírgenes muy hermosas, conforme a las que hubo en Roma en el templo de Vesta, y casi guardaban los mismos estatutos que aquellas..." (Cieza de León, Pedro; 2000: 176)

Estas mujeres vivían en unas casas de recogimiento especiales, dentro de los recintos religiosos. Los recintos que se construyeron para las escogidas fueron lugares de purificación, lugares totalmente prohibidos para el resto de los mortales, pues, eran de índole divina. Los cronistas opinaron que eran similares a las monjas, pero, se puede afirmar, por los documentos manuscritos, que dichas féminas no tenían que guardar los mismos votos que las monjas en la religión cristiana. Por ejemplo, estas *acllas* podían tener relaciones sexuales con el Inca. Creemos que hay que acentuar dicha aclaración: las *acllas* no eran monjas.

Según la edad, y la familia a la que perteneciesen, las *acllas* se ocupaban de los diferentes trabajos que se podían desempeñar en los templos. Las que servían directamente al Inca o a Inti tenían que poseer un cuerpo sin imperfecciones, sin taras que contaminasen la morfología que pertenecía a la divinidad; incluso algunas de ellas tenían que proceder de las *panacas*.

Existieron las siguientes trabajadoras: las *acllas* que estaban al servicio del Inca vivían en casas de recogimiento, aconsejadas y acompañadas por las

⁶⁷ *Acllacuna*: "Las mugeres religiosas que estauan en recogimiento escogidas para el seruicio de su Dios el Sol. Y agora se dira, Diospa acllacuna. Los religiosos o monjas que estan escogidos de Dios para su seruicio" (González de Holguín, Fray Domingo;2007:43)

*mamaconas*⁶⁸, que eran como las “matronas” de estos lugares. La *mamacona* se dedicaba a la enseñanza y resguardo de las más jóvenes. Fueron las encargadas de transmitir los conocimientos que requería el oficio a las recién agregadas. Normalmente, las casas que servían de aposentos a las *acllas* estaban vigiladas por indios viejos y por eunucos, pues, al pertenecer al hijo de la divinidad tenían que vivir bajo un mayor recogimiento. Otra unidad aparte, que se analizará en párrafos posteriores, fueron las mujeres de su padre, el Sol.

En segundo lugar se encontraban aquellas mujeres que se encargaban de alimentar al Inca. Éstas vivían bajo el mismo régimen de recogimiento que las primeras que se han analizado. Fueron las llamadas *cayan huarni*.

En tercer lugar, y bajo el mismo régimen de recogimiento, estaban las cocineras del Inca. No tenían por que ser escogidas en las visitas que se realizaban por el *Tahuantinsuyu*, ya que podían ser hijas de familias pobres que las habían metido en estos recintos para que pudiesen trabajar, y alimentarse, ya que su familia no podía atenderlas. Fueron las nombradas *huaizuella*.

Las crónicas sitúan en cuarto lugar a las jovencitas de nueve a catorce años, que se dedicaban a entretener con danzas y balies al Inca y a sus capitanes en las fiestas o reuniones. Vivían bajo el mismo régimen de recogimiento que las demás. Éstas eran llamadas *taqui aclla*.

Las *vinachicuy* se encargaban de hilar. Estas hilanderas tenían unos veinte años de edad, y estaban acompañadas por niñas de cinco a seis años que aprendían el riguroso oficio. Los finos trabajos que realizaban se utilizaban para vestir al Inca, y para las ofrendas de las deidades, por lo que su habilidad requería un conocimiento aprendido desde una temprana edad. Se aprecian multitud de alusiones a dicho oficio en las crónicas coloniales, pues, las telas que se realizaban fueron de una artesanía tan cuidada y delicada que impactó a los españoles cuando llegaron a Perú.

En sexto lugar estaban las casas de recogimiento que se alzaban para albergar a las mujeres que no eran de Cuzco. Como se explico en párrafos

⁶⁸ Dueña matrona: “Mamacuna huc mamacuna. Vna muger principal noble honrrada, o mama cunap hucnin, o huquen” (González de Holguín, Fray Diego; 2007:309).

anteriores, la sociedad andina estaba bajo un estricto control, pues, cualquier movimiento migratorio debía ser inspeccionado. Estas féminas tuvieron un lugar excluido al hallarse como elemento extraño a la comunidad, pues, podrían provocar ciertos desequilibrios con su introducción en Cuzco. El trabajo de estas féminas fue el de los cultivos de las chacaras del Inca.

En último lugar se encuentran las Hijas del Sol. Estas féminas fueron elegidas exclusivamente para el servicio del astro, bajo un régimen de severa castidad. El asilamiento de estas mujeres produjo que fueran llamadas por los españoles las vírgenes del Sol. Las crónicas advierten que ni el propio Inca podía acceder a ellas. Principalmente se encargaron de tejer las ropas de *cumbi*, muy delicadas y apreciadas entre los incas. Hacían también *chicha* para las ofrendas y sacrificios del Sol, y asistían de día y de noche al cuidado del templo de su señor. Eran renovadas cada tres años. Según las fuentes documentales que se consulten se puede apreciar que existieron dos maneras para reclutarlas. Podían provenir de cualquiera de las cuatro partes del *Tahuantinsuyu*, o como narra Garcilaso de la Vega, por ejemplo, estas mujeres tenían que pertenecer a una *panaca*, tener sangre de los Incas: “no se sufría dar al sol mujer corrupta, sino virgen, así tampoco era lícito darse la bastarda con mezcla de sangre ajena” (Garcilaso de la Vega, Inca; 1996: 168). En las crónicas también se destaca que éstas debían haber mantenido celibato. Para poder asegurarse dicha castidad las crónicas advierten que fueron elegidas menores de ocho años. Fray Martín de Murúa escribió lo siguiente al respecto: “...Guardaban estas Mamaconas perpetua e inviolable castidad exteriormente, y afirman los indios viejos que jamás ninguna de estas mujeres del Sol se supo ni oyó que la quebrantase, porque si tal se sospechara, el Ynga y los sacerdotes mayores la mandaran enterrar viva, como los antiguos romanos hacían en las vírgenes vestales⁶⁹ que caían en semejante flaqueza”.

Esta castidad originó multitud de escritos coloniales en los que se narran historias de mujeres dedicadas al servicio del Sol que se enamoran y rompen las reglas establecidas por la orden sacerdotal de *Inti*.⁷⁰

⁶⁹ Como podemos observar Murúa también las compara, al igual que Cieza, con las vestales que había en Roma. Aclarándonos así, su formación humanística.

⁷⁰ Hemos elegido, como ejemplo ilustrativo, los amores prohibidos de *Acoytapia* y *Chuquillanto*. La historia de amor entre un pastor, que se encargaba del cuidado de los rebaños del Sol, llamado *Acoytapia*, y *Chuquillanto*, una mujer del Sol que vivía bajo el régimen de recogimiento

Las penas que las sirvientas solares sufrían fueron tan severas que el cronista Pedro Cieza de León cuenta una serie de ejecuciones que presencié en sus viajes, por el incumplimiento de las leyes que las protegían: "... Y cuentan que cuatro dellas usaban feamente de sus cuerpos con ciertos porteros de los que las guardaban; y, siendo sentidas, fueron presas y lo mesmo a los adulteradores, y el sacerdote mayor mandó que fuesen justiciados ellas y ellos." (Cieza de León, Pedro; 2001: 132).

Los datos analizamos muestran que el contacto de las elegidas con los mortales era duramente castigado, pues, las féminas pertenecían al mundo de lo divino, y su apropiación era vista como un insulto a las divinidades. Su reclusión del mundo terrenal debía de ser total.

Según algunos investigadores, como J. Larrea, cuando llegaron los españoles a las zonas que dominaba el *Tahuantinsuyu*, los edificios levantados en el Machu Picchu habían sido el lugar elegido para guardar, del extraño e invasor, a las mujeres del Ordenador del mundo. Escondrijo de las últimas consortes del Sol (Larrea, Juan; 1960:156).

anteriormente descrito. Cuenta la historia que en uno de los paseos habituales de *Chuquillantó* por el campo vio, ésta vio al pastor *Acoypata*. Se enamoraron instantáneamente el uno del otro. Normalmente, estas salidas las hacía la *aclla* acompañada, pues su control era muy severo. Pero, al pedir a las superiores salir sola de la casa de recogimiento la siguieron y la encontraron con el pastor. Los dos, al verse descubiertos, huyeron del lugar para poder salvarse de la pena de muerte que tenían al haber roto las leyes de recogimiento y castidad. Tras varias horas de huida se pararon a descansar, y cuenta la narración que fueron presas de un profundo sueño, mientras notaban que sus cuerpos caían, se miraron y se convirtieron en piedras, el uno junto al otro. Podemos encontrar esta narración en los textos de Fray Martín de Murúa, 20001: 338-332; también en libros de literatura quechua, como por ejemplo, el de Alcina Franch, José; 1989:167.

III.1.6.-Las deidades principales durante la dominación inca.

Si bien la tesis se centro en la cosmovisión andina⁷¹, en el presente anexo sólo haremos referencia a las deidades que las crónicas manifiestan como incas. Sin mas particular que mostrar la información que hallamos en las fuentes.

Además de la complejidad intrínseca de la cosmovisión, las creencias de una cultura pasan por diferentes estados de desarrollo; por influencias que se perciben como muestras del contacto con otras culturas; con formas o rasgos de ecosistemas vecinos, caracterizados por la fauna, que, posiblemente fueron asimiladas al panteón inca, etc. Estos rasgos dificultan la posibilidad de realizar un análisis sin premisas que conduzcan a ciertos paradigmas. Por ejemplo, M^a Rostwarowski percibe dos etapas en la religiosidad andina. La primera etapa la ubica antes de la chanca, etapa ésta caracterizada por adorar a *Viracocha*, dios sureño que dice se confundía con Tunupa. Y la segunda etapa la sitúa después de la chanca, en la cual se percibe el culto al Sol, exaltado por el triunfo de Pachacuted sobre la tribu (Rostworowski, María; 1992:179).

Fray Bartolomé de Las Casas percibía la idolatría de los andes, también, dividida e dos etapas: la primera etapa la disponía antes de Pachacuted, en este periodo los indios adoraban a las *huacas*. En el segundo periodo con Pachacuted y sus reformas, es cuando los incas se nombraron hijos del sol "*Inti-ichuri*", y los adoraban como máxima deidad (Citado en Someda, Hidefuji, 2003:233).

La historia oficial del incanato se percibe con muestras de haber seguido una evolución temporal. Existen evidencias claras que confirman que a partir del reinado de *Viracocha*, y especialmente durante el mandato de su hijo Pachacuted, se produjeron grandes cambios, no sólo en el plano material, sino que fue una transformación que afecto a todas las esferas de la sociedad incaica, como veremos.

Lejos de establecer un análisis riguroso de la evolución y acoplamiento de las divinidades hemos resumido algunas características del panteón andino.

⁷¹ En los capítulos que componen la tesis se realiza un análisis de las deidades centro andinas y su posible ubicación en la geometría espacial. Este apartado del anexo de los incas es una mera aclaración que engloba un enfoque general de la cultura inca; sin entrar en un análisis profundo.

El panteón inca estuvo caracterizado por su politeísmo multicultural, las deidades vivían jerarquizadas según su escala y rango, una organización meramente convencional dentro de una jerarquía organizada. Pues, la importancia de las deidades era origen de la localidad que las adorase. Inti fue la deidad suprema de los incas, pero según las regiones analizadas se adoraban a unas deidades u otras.

Para realizar un análisis aclaratorio sobre las deidades andinas, bajo el poderío incaico, iremos revisando sus deidades según importancia, dotada por la cercanía al poder Inca.

En primer lugar se situaba el Sol, *Inti*, cuyo asiento se sitúa en el cielo. Inti fue el padre de los primeros hombres que poblaron la tierra tras el Diluvio, y los incas representaban sus hijos. Como tales hijos primigenios tenían el deber de adorarlo⁷² como máxima deidad, como fuente de vida y salud para su pueblo. Al igual que los demás dioses del panteón andino, Inti, recibía su poder de los sacrificios que le realizaban las poblaciones. Era el dios del “imperio”, el culto oficial del *Tahuantinsuyu*. Según crecía el poderío inca, e iba anexionando otras provincias, se imponía el culto solar, como culto “imperial”. Las ciudades anexionadas elegían los mejores emplazamientos para alzar los habitáculos solares. Se exigía a las poblaciones invadidas el mejor templo para su culto, así como los sacerdotes más adecuados para su cuidado. Cada provincia tenía que donar sus mejores rebaños para el Sol, además de ropas y diversas ofrendas. Igualmente la división tripartita del suelo, que se hacía bajo el poderío inca, exigía proporcionar una de estas partes para el culto solar, para sus sacerdotes, las *acllas* y para los demás gastos. Las mejores tierras, los mejores rebaños y las mejores mujeres fueron para el Sol.

Si *Inti* representó la máxima deidad andina, el sacerdote que cuidaba de su bienestar terrenal fue el más importante. En Cuzco residían los poderes más importantes del *Tahuantinsuyu*: el Inca y su morada, *Inti* y su morada y el *Vilcaoma*.

La festividad más importante que se celebraba en las tierras andinas fue la fiesta del Sol, o *Inti Raymi*, celebrada en el mes de junio. La conmemoración

⁷² Qquesipractam ppucuni: “Ofrecer sus cejas al sol con soplarlas abusión de idolatria” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 204)

representaba el agradecimiento de las poblaciones hacia el Sol por los frutos que recibían de la tierra, y para que continuase iluminando con sus rayos los campos del *Tahuantinsuyu*. Durante los festejos de adoración, al astro se realizaban multitud de sacrificios y ofrendas (Molina, Cristóbal de; 1989: 67 y sig.).

Como *Inti* fue la deidad más adorada mostraremos una de las oraciones que se recogieron en los textos coloniales para observar las suplicas que recibía.

Oración por todos los yngas ⁷³

"A punchao ynca inti yayay cuzco tambo cachon atico llasacoc cachun nispa churac camac muchasqayqui cusiquispo cachon amatista (...) ama llasasca cachuncho aticucpac llasa capac camascayqui churascacayqui.

Declaración

O Sol, padre mío, que dixiste aya cuzcos y tambos; sean vendedores y despojadores estos tus hijos de todas las jentes; adórete para que sean dichosísemos estos yngas tus hijos y no sean vencidos ni despojados sino siempre sean vencedores, pues para esto los heciste.

[A P`unchaw Inka, Inti Yayay
Cusco Tampu kachun atikup

Llasakup kachun nispa
Churap, kamaq much`asqayki

[Kusi qespi kachun

Ama atispa

Ama llasasqa kachunchu

Atikupqaq llasa qhapaq

Kamasqayki, churasqayki]

[Oh Sol Inca, Sol, Padre mío,
Que dices: -¡Sean vencedores Cusco
y Tambo¡

Que dices: -¡Sean despojados ¡
Ordenador, vivificador, te adoro.

Que vivan alegres y bienaventurados

Que no sean despojados

Que no sean despojados

Que no sean despojados

Para el vencedor,

⁷³ Molina, Cristóbal; 1989: 92. A lo largo del presente anexo ilustraremos el trabajo con estas oraciones para obtener mayor información de lo que fue la trasmisión oral en la cultura andina. Pero, siempre desde un punto de vista subjetivo, pues, se perciven claras influencias trasformadoras realizadas por los párrocos de indios.

Al que has infundido vida y puesto en
su lugar
sea rico botín]"

En nuestra clasificación hemos concretado en segundo lugar a *Viracocha*. Las informaciones que hemos podido obtener de las crónicas, y en las cuales coinciden bastantes de sus narradores, explican que durante el mandato de Pachacuted éste mandó construir un templo en Cuzco con la estatua de *Viracocha*⁷⁴. La construcción marcó una etapa nueva en la historia del poderío inca, además de mostrar la morada de la deidad en el ombligo del mundo.

Pedro Cieza de León escribió lo siguiente sobre el posible aspecto de una estatua que el cronista afirmaba ser de la divinidad:

“... El qual hera figura de un hombre puesto en pie, el braço derecho alto con la mano casi cerrada y los dedos pulgares y seguros altos, como persona que estaba mandando. No obstante que desde el principio tuvieron noticia los yncas de un Hacedor de todas las cosas y le tenían reverencia y hacían sacrificios, no en tanta veneración como desdeste Ynca acá.” (Cieza de León, Pedro; 2000).

Algunos investigadores opinan que *Viracocha* fue adorado en los Andes, pero, desde una perspectiva regional; o como se acaba de exponer como dios secundario al Sol; o como dice Cieza de León como héroe civilizador, como otros tantos. Lo que podemos afirmar, de entre todas estas informaciones, es que fue una divinidad muy importante pero con secuencias temporales a lo largo de la historia andina que muestran una cronología ideológico-política. *Viracocha* creador se relaciona con los primeros incas, explica la investigadora Teresa Gisbert, cuya doctrina realzó el poder del sol, que lo venció. De esta manera, explica la investigadora, la lucha entre el inca *Viracocha* y su hijo *Pachacuted* se expresa como la oposición entre la divinidad *Viracocha* y el Sol (Gisbert, Teresa; 2006:179).

El inca *Pachacuted* y su padre, *Viracocha*, corresponden al periodo denominado por el investigador Alden Manson como expansionista. En ese

⁷⁴ Para más información consultar capítulo II.2.- El *Hanan pacha* y las divinidades celestes.

tiempo otras dos grandes tribus que se disputaban el poder eran los lupagas, que apoyaban a *Viracocha*, y los collas. Al oeste de Cuzco los quechuas, aliados por los incas, estaban en disputa con los *chancas*, enemigos acérrimos de éstos. *Viracocha* se casó con una reina quechua (Alden Manson, J., 1969:120). Los chancas, según la división religiosa de M^a Rostworowski, fue un conjunto poblacional de distinta procedencia. Su *pacarina* era la laguna de Choclococha. Estaban asentados en los valles del río Vilca y también en la ciudad de Guamanga, Abancay, río Apurímac; lugar ocupado por los antiguos huari. El pueblo quechua se extendía desde suroeste del río Apurímac hasta Cotapampas, éstos se unieron a los incas para expulsar a los *chancas* (Roel Pineda, Virgilio; 2001: 107 y sig.).

El investigador Franklin Pease considera que *Wiracocha* dios venció en la guerra a los chancas, y que es el Sol quien reconquista Cuzco. *Pachacutec* vuelve a ordenar el mundo y reconstruye el Coricancha. Piensa que *Viracocha* no apoyó a Pachacutec. Considera, además, que *Viracocha* es una divinidad primitiva y anterior al Estado (Pease, Franklin; 1973:52). F. Pease opina que Manco Capac adoraba a *Viracocha*, mientras que Pachacuti instauró el culto al Sol (Pease, Franklin; 1991:23). M^a Concepción Bravo Guerreira entiende que el culto estatal desde Pachacuti fue hacia Inti, no a *Viracocha* (Bravo Guerreira, M^a; 1986:38). Al igual M^a Rostworowski comprende que *Viracocha* fue desplazado por Inti, por las victorias de *Pachacuti* (Rostworowski, M^a; 1983: 30). El investigador C. Julien comprende que el inca *Pachacuti* hizo la casa para el sol porque durante la invasión *chanca* se le apareció Inti y le dijo que eran hijos de éste y no de *Viracocha* (Julien, C., 1999:456).

En la crónica Anónima se advierte que el imperio legendario termina con la muerte de *Viracocha*, pues, a partir de *Pachacutec* comienza el imperio histórico. Éste se caracteriza, según la crónica, por las grandes conquistas, los cambios ideológicos, etc. Con estos cambios los ministros mayores de la deidad incaica, *Inti*, bajaron en autoridad y poder, en el linaje y en las rentas, pues (*Anónima*, 1968: 161). Posiblemente, desde ese momento *Viracocha* fue la deidad más poderosa.

La ligazón del linaje inca con el Sol hizo que muchos de estos ministros fuesen la causa principal para que se amotinaren y rebelasen algunos pueblos, así Pachacutec les privó de sus oficios y mandó que los sacerdotes y ministros

fuesen de la gente plebeya y pobres. Aunque en páginas siguientes la crónica anónima dice que *Pachacuti* inga, el séptimo señor de *Pacaritambo*, hizo ley que todos adorasen al sol después del gran *Illa Tecce Viracocha*. Estableció y unificó el culto del incanato. Además, comenta Juan de Santa Cruz, desterró a gran parte de los ídolos a las cumbres nevadas, inhabitables, para que dejaran de ser adorados (Santa Cruz Pachacuti, Juan de; 1968: 293). Bartolomé de las Casas escribió que el inca Pachacuti “al principio de su reinado trató de introducir en todos sus reinos el culto y religión del sol...” (Casas, Bartolomé de las; 1909:658).

Juan de Santa Cruz Pachacuti escribió que Atahualpa quiso realizar un cambio religioso, “*començo a adorar al Sol y Luna y rayos...*” (Santa Cruz Pachacuti, Juan, 1968:305). En párrafos contiguos, el cronista escribió que Huascar no quería ni ídolos ni *huacas*, y que sus capitanes estaban enojados con el inca, por las “... ofensas que habeis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus docellas y a él dedicadas, sin hacer caso a su grandeza del Hazedor” (Santa Cruz Pachacuti, Juan, 1968:305).

Según la versión anotada por Juan de Betanzos, *Pachacuti* estableció el culto al Sol, no a *Viracocha* (Betanzos, Juan, 1968:37). El cronista advierte que el inca *Pachacuted* ordenó se hiciesen los bultos de los incas que habían dirigido el *Tahuantinsuyu* desde *Manco Capac* hasta su padre *Viracocha* inca, puestos en escaños para que se adorasen, “... hizo que sus pasados fuesen tenidos y acatados por dioses, e que hubiese memoria de ellos” (Betanzos, Juan, 1968:54).

El investigador F. Cossio de Pomar opinó que esta deidad suprema, *Viracocha*, fue instaurada por *Atún Tupac* Inca, hijo de *Yawar Waca*, llamado *Viracocha* (Cossio de Pomar, Felipe; 2000:64).

Según los investigadores Rowe, Pallarés y F. Pease, el Inca Pachacutec recibió el poder para vencer a la tribu chanca del sol. Los investigadores perciben a *Viracocha* como una divinidad anterior, tradicional de la sierra, que fue desplazada por el Sol, como divinidad imperial.

El cronista Huamán Poma de Ayala escribió sobre *Viracocha*, hijo de *Yawar Uaca*, que había intentado quitar el culto a las *huacas*, y establecer sólo el culto a *Viracocha* y que su mujer le había dicho que los antepasados lo castigarían por tal ofensa (Poma de Ayala, H., 1987:100). El investigador A.

Metraux entiende que *Viracocha* se puso, durante su destierro, en contacto con el dios *Viracocha* y entendió que tenía que dar unidad a su imperio (Metraux, A., 1989, 47 y sig).

Con el inca *Huaina Capac* se advierte en las crónicas un intento de reforma, pues no obtenía los favores de las divinidades. Por ejemplo, Huamán Poma de Ayala narra que tras ser consultadas las *huacas* por el inca éstas no contestaron lo que él deseaba y las mando matar (Poma de Ayala, H., 1987:106)

Sobre *Viracocha* hemos hallado, en un manuscrito de Lauretano de la Cruz, la siguiente información: “confesava este principe [*Viracocha*] que el sol y las demas Guacas, esto es deidades, recibian el ser de el *Viracocha*, y Pachacamac, que es lo mismo” (Cruz, Laureano de la, F., 1653:p.47.v.Mss.2450, B.N.M).

En el manuscrito de las Averiguaciones de Vaca de Castro hemos hallado que el ynga Yupanqui fue el primero en sacrificar niños al sol. (Mss2010.fol.52r.B.N.M).

Fray Martin de Murúa anotó que el *Ynga Yupanqui* hizo el templo de *Quisuar Cancha*, después de arreglar el de *Coricancha*, dedicado al Hacedor (Murúa, Fray Martín de; 2001:431). Los datos apuntan a comprender que se concedía un valor, a partir de dicho gobernador, al Hacedor, que, posiblemente, era *Viracocha*. El cronista Cristóbal de Molina escribió lo siguiente al respecto: “... No obstante que desde el principio tuvieron noticia los Yncas de un Hacedor de todas las cosas y le tenían reverencia y hacían sacrificios, no en tanta veneración como desdeeste Ynca acá [Ynca Yupanqui]” (Molina, Cristóbal; 1989:59).

Como se puede apreciar las informaciones sobre las deidades *Viracocha-Inti* son variadas. Sólo nos vemos capacitados en afirmar que existió una evolución histórico-religiosa que se aprecia en las crónicas. A partir del inca *Viracocha* se percibe una intención de unificar el territorio que compartían los incas, bajo la tutela de una deidad protectora.

Cuando fueron incorporados los *ayllus* al imperio inca sufrieron grandes cambios en su estructura, perdieron importancia en el nuevo e inmenso estado (Ossio de Pomar, F., 2000; y Steve Stern, J., 1986). Pensamos que este cambio se percibió en las creencias, así, los mitos se entremezclaron y se

podieron añadir o quitar ciertas formas o ciertos rituales. Con *Viracocha*, hijo de *Yawar Waca*, empiezan los grandes cambios, en las crónicas se puede distinguir una tendencia hacia la unidad religiosa, quizás el culto a *Inti*, que continuo su hijo *Pachacuted*; el gobernador de las graves crisis. El investigador Felipe Cossio de Pomar advierte que el *Tahuantinsuyu* carecía de unidad, era un conglomerado de diferentes tribus, que estos monarcas quisieron unificar; además del monopolio de las practicas comerciales, y el Estado como único poseedor de la tierras y su reparto (Cossio de Pomar, F., 2000). Entonces se percibe un cambio importante apoyado por una deidad, que, supuestamente apoyó estas campañas: *Viracocha* o *Inti*.

Según las narraciones mitológicas, a grandes rasgos, pues este tema se analizó en capítulos anteriores⁷⁵, *Viracocha*, en su caminar por el mundo, iba realizando actos milagrosos por los que sabana a las gentes que encontraba en su devenir. Cuentan los diarios coloniales que en una ocasión, en la provincia de Cacha en un pueblo llamado *Yanqui Supa*, fue mal tratado por presentarse ante sus habitantes con pobres vestimentas. Éste, al no ser reconocido como ser divino, sino, como pobre y mendigo fue rechazado por los habitantes y expulsado del pueblo.⁷⁶ Se le negó toda ayuda, este acto de poca gratitud hacia el indefenso provocó en *Viracocha* la irá. Como castigo el ser divino les envió ráfagas de fuego del cielo; y tras echar un manto en el mar, desapareció. En esta provincia se construyo uno de los templos más importantes del dios, el templo de *Cacha*. En esa misma región existen, igualmente, un volcán y junto a éste un lago; dichos elementos resultantes de la fertilidad de *Pachamama* han hecho pensar a los investigadores que la tradición mitológica de *Viracocha* podría aludir a una interpretación local-popular de la erupción del volcán de *Cacha*, y de su interrelación con el lago (Larrea, Juan; 1960:224). Los escritos resaltan que la atención que recibió el lago es origen atávico, pues, fue centro de gran afluencia poblacional. La importancia para los devotos se hallaba, posiblemente, en los ríos que nacían de él, el río *Vilcamayu* y el río *Pucara*, que alimentan a su vez la laguna del Titicaca. *Viracocha* representaría en su persona las cualidades líquidas del

⁷⁵ Para más información consultar capítulo I. La historia cósmica: mitos de creación.

⁷⁶ Este suceso lo podemos comprobar, entre otras muchas fuentes, en el Capítulo II de los *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Recomiendo la edición a cargo de Taylor Gerald, Perú, IEP, 1987.

agua, y las purificadoras del fuego. La importancia que obtuvo *Viracocha* la resumió el investigador Juan Larrea en el presente texto de la siguiente manera: "...el Huirakocha de la suma altura (divinidad local en un principio, recuérdese el toponímico Huirama), tendería a convertirse (merced a los incas del Alto Cuzco que los personificaban y apropiándose el prestigio ancestral de Tiahunaco) en la deidad soberana del Perú..." (Larrea, Juan; 1960:224).

La afirmación a la que han llegado los investigadores, respecto a *Viracocha*, se podría resumir, básicamente, en que dicha deidad, en un principio, se situó a un nivel regional y fue asimilando, a lo largo de la historia andina, por otros dioses, como el Dios de las Varas; creciendo en importancia su estatus divino en el transcurrir de la vida religiosa y política de los Andes. Por ejemplo, para el investigador M. Juan Ossio, *Viracocha* fue un dios "...foráneo en relación al sol dentro de un sistema clasificatorio binario en que se privilegiaban las nociones quechuas de Hanan (Alto), y Hurin (Bajo)" (Ossio, M. Juan; 1990:73)

Para terminar la exposición de una de las deidades más importantes del *Tahuantinsuyu* expondremos una oración dedicada a su persona obtenida, al igual que las demás, del libro de Cristóbal de Molina⁷⁷:

"O Uiraccochay ticçi uiraccochay hualparillac camac churac cay hurin pachapemicucuchun nispa churascay quicta canascay quicta micuinin yachachun papa cara ymaymana miconcancachon niscayque tacamachic micachic mana muchuncanpac mana muchuspacanta ynincampo amacaçachuncho amachupichichuncho casilla huacay chamuy.

Declaración

O Hacedor, señor de los fines del mundo, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiziste los hombres que comiesen y beviesen, acreciéntales (...) y frutos de la tierra; y las papas y todas las demás comidas que criaste, multiplícalas para que no padezcan hambre ni trabajo, para todos te crean, no yeles ni granice; guárdalos en paz y en salvo.

[O Wiraqochay

[Oh Wiracocha mío

⁷⁷ Molina, Cristóbal: 1989:87

Teqse Wiraqochay	Mi Wiracocha, origen de todas las cosa
Wallparillaq	Diligente trabajador
Kamaq, churaq	Que infundes vida y ordenas las cosas.
Kay hurin pachapi mikhuchun- uqyachun nispa	Diciendo: -¡ Que coma...! Que beba en este mundo'
Churasqaykiqta, kamasqaykiqta ordenaste	A los que has vivificado, a lo que
Mikhuynin yachachun papa sara maíz	Se le acrecente la comida, la papa, el
Imaymana mikhunqan kachun	Que tenga todo tipo de víveres
Nisqaykita kamachiq mirachiq	Para que no padezca carestía y no padeciéndola crea en ti
Mana muchunanpaq	Que no hiele
Mana muchuspa qanta ininanpaq	Que no granice.
Ama qasachunchu, ama chikchichunchu	Guarda dichosos a todos.] "
Qasilla waqaychamuy.	

Las informaciones muestran que tras *Inti*, y *Viracocha*, la dignidad más venerada fue *Illapa*⁷⁸. La deidad simbolizaba el rayo, trueno y el relámpago. El investigador A. Métraux comprende que *Illapa* recorría el cielo arrojando sus poderes atmosféricos a la tierra, "...los indios veían su silueta en el cielo dibujada por las estrellas de la Osa Mayor, en la proximidad de un río, la Vía Láctea, en donde cogía el agua que luego derramaba sobre la tierra" (Métraux, Alfred; 1989: 75).

En todas las fiestas que se celebraban, regidas, recuérdese, por el calendario agrícola, *Illapa* estaba presente en las ceremonias y en las oraciones como dispensador de las lluvias, como fertilizador de los campos. Había multitud de templos construidos en los territorios que abarcó el *Tahuantinsuyu*, y estatuas de *Illapa*.

Según las crónicas las poblaciones andinas llamaban a los rayos que expulsaba la deidad *Acapana*, y eran muy temidos. Cuando se percibía en el cielo alguno de los poderes de *Illapa* los nativos realizaban diferentes ritos. Cuentan las crónicas, por ejemplo, que frente a dichos mecanismos

⁷⁸ Rayo: "Yllapa" (González Holguín, Fray Diego; 2007: 398).

atmosféricos utilizaban las plumas de un ave llamado *guachua* y quemaban las plumas pequeñas, soplando, posteriormente, las cenizas al rayo⁷⁹. También llamaban *Acapana* a los torbellinos, igual de temidos, pues, entre las poblaciones nativas creían que eran los mensajeros de los males. Al respecto Cristóbal de Albornoz escribió la siguiente cita sobre dicho temor hacia las manifestaciones de *Illapa*:

“... Mochaban estos remolinos de tal manera que aunque tuviesen un tejo de oro de mucho valor o piedra preciosa en las manos, como el torvellino pasase cerca del que lo tenía, se lo arrojaba y ofrescían o con lo que se hallavan, y si no tenía[n] [más] que los cavellos que se tirava[n] para el efecto de la caveça o las pestañas de los ojos.” (Albornoz, Cristóbal; 1989:166)

La angustia hacia los movimientos celestiales de *Illapa* era tan fuerte que las crónicas relatan que si en un día de tormenta nacía un niño, éste se decía que era hijo del propio *Illapa*⁸⁰. El niño era predestinado, como se explica en la tesis, a servir como mediador de la divinidad. Estos hechiceros fueron denominados *camascas*. El rayo podía elegir al futuro oficiante, y en un día de tormenta, “tocarle” con sus poderes (Molina, Cristóbal de; 1989:66; Ondegardo, Polo, Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.XIII, fol.14. Biblioteca Nacional de Madrid).

Como la división que hemos realizado en la presente investigación es meramente aclaratoria, al detallar las deidades que más “propaganda imperial recibieron”, o que mejor adaptaron los doctrineros a sus crónicas, continuaremos con la misma metodología.

Otra deidad que fue destacada, por importancia, fue *Pachacamac*. Esta deidad fue asimilada al *Tahuantinsuyu* en las guerras de expansión del territorial. Lo incas asimilaban deidades para tener a las poblaciones controladas ideológicamente, políticamente. Gracias a dicha metodología de captación poblacional se controlaba a las masas que acudían en devoción a su templo, y se controlaba los territorios circundantes a éste. *Pachacamac* es una muestra de las muchas asimilaciones que realizó la ideología incaica al tomar

⁷⁹ Para más información sobre el rayo consultar capítulo IV: Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio del hombre médico.

⁸⁰ Para más información sobre el rayo consultar capítulo IV: Conceptos sobre la segmentación del universo centro andino y el oficio del hombre médico.

contacto con otras doctrinas cercanas. Quizás, el principal motivo por el que *Pachacamac* fue asimilado por el incanato fue la gran devoción que poseía el oráculo entre las gentes de las comarcas cercanas al templo. En el texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí* de Francisco de Ávila encontramos la siguiente información sobre la forma de asimilación que realizaron los incas:

“...Se dice que cuando los incas estaban en las tierras altas, celebraban el culto al sol al que adoraban en [su santuario de] Titicaca diciendo: “es este quien nos ha animado a nosotros los incas”. Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: “Es este quién nos ha animado a nosotros los incas...” (Ávila, Francisco; 1987: 329).

El cronista Pedro Cieza de León detalló que el templo de la divinidad tenía forma de pirámide escalonada, y que acudían muchos devotos para adorarla (Cieza de León; 2000). Como hemos explicado en el capítulo IV de la presente tesis, *El Hurin Pacha* o Inframundo Andino, esta deidad la ubicamos en el plano intraterreno.

Inti, *Viracocha* y *Pachacamac* fueron algunas de las deidades que más actos devotos recibieron en la historia de la cosmovisión andina, pero, posiblemente existieron tantas divinidades como provincias poseía el *Tahuantinsuyu*. Por lo tanto, terminaremos la presente exposición con aquellas divinidades que eran adoradas de forma general por la población andina. La Luna, *Quilla*, era reverenciada como hermana y esposa del Sol. Como consecuencia del matrimonio de los astros de la luz del día y de la luz de la noche, *Quilla*, fue muy adorada porque representaba la otra mitad de *Inti*, la mitad de la luz, la mitad de la vida diurna. *Quilla* fue la encargada de indicar en el cielo las pautas de la vida de las comunidades, pues marco los ciclos del calendario agrícola. Según narran las crónicas el distintivo que representaba a la Luna era un disco de plata que se ponía junto al disco de oro que simbolizaba a su cónyuge *Inti* (figura 6-tesis). La compañera de *Inti* estaba presente en las fiestas que se hacían durante todo el año. Los eclipses de luna eran vistos por las poblaciones prehispánicas del Perú como la propia muerte del astro. La ideología ancestral de los Andes pensaba que una enfermedad, ocasionada por los malos actos de la propia población andina, había hecho que *Quilla* se fuese muriendo. Para mostrar respeto al astro, y procurar que todo su gran cuerpo celeste no se derrumbase sobre toda la población, se daba de

palos a los perros, pues, se creía que eran amigos de *Quilla*, y ésta reaccionaría ante el sufrimiento⁸¹.

En el mapa celestial fueron reverenciadas, también, las estrellas, *coillur*, porque la cosmovisión andina consideraba que ciertas agrupaciones estelares representaban las imágenes de los seres que vivían en el plano terrestre; dichos grupos de astros velaban en el firmamento por su seguridad⁸². Por ejemplo, las poblaciones que trabajan con el ganado adoraban a una estrella que llamaban *urcuchillay*, porque creían ver en este astro un carnero de muchos colores que velaba por el bienestar de sus rebaños. Igualmente, los que vivían en las montañas andinas adoraban a una estrella que llamaban *choquechinchay*, al ver en ella personificado a un tigre, el cual estaba a cargo de la buena fortuna en el plano terrestre de los tigres y de los osos (Murúa, Fray Martín; 2001:412).

⁸¹ Para más información consultar capítulo IV: El *Hurin pacha* o inframundo andino.

⁸² Para más información consultar capítulo II.2: El *Hanan pacha* y las divinidades celestes.

III.1.7.- Los sacrificios.

Los sacrificios fueron la forma de contribuir a las relaciones de reciprocidad de la sociedad centro andina, entre otros rituales a tener en cuenta. El sacrificio era el mensaje de agradecimiento por el bien comunal; sustento de los dioses y *huacas* del *Tahuantinsuyu*. Estos mensajes “viajaban” al plano celeste o inframundano, y los dioses, con sus dones, correspondían en el mantenimiento proporcionando prosperidad, salud, buenas cosechas, etc. En cierta medida, la sangre atraía a la vida. Posiblemente, como hemos explicado, se concibiese que los alimentos que sustentaban a la comunidad procediesen del sacrificio de las divinidades.

En general, lo que más llamó la atención a los cronistas fueron los ritos por los cuales se quemaban cosas, o se sacrificaba al demonio. En un manuscrito del Archivo General de Indias, Sevilla, hallamos lo siguiente al respecto: “...tienen unos santuarios e ydolos y otros y hazen usándolos ritos y areytos diabólicos antiguos en ofensa de nuestro señor dios afreciendo oro, piedras y mantas e otras cosas al demonio...” (Mss. D28/614.AGN). Los sacrificios, además, también se realizaban de forma periódica para los malos augurios, las catástrofes meteorológicas, las fuertes sequías, las hambrunas, las epidemias, etc.

En el diccionario de Jesús de Lara hemos hallado la siguiente definición: *arpaypacha*, “tiempo de sacrificios”; compuesto por *arpa*: víctima destinada al sacrificio y *arpay*: sacrificar inmolar (Lara, Jesús; 1971:67). En el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparecen las siguientes definiciones: *Arpani*: “sacrificar hazer sacrificio”; *Arpanacuna*: “los ynstrumentos, y lo que se sacrifica”; *Arpay pacha, o arpana pacha*: “el tiempo de sacrificar, o ofreçer”; *Arpay*: “sacrificio obra de sacrificar”; *Arpapuni*: “ofreçer, o sacrificar por otro, o tornar a ofreçer otra vez”; *Arpanayan*: “estar apunto el sacrificio” (González Holguín, Fray Diego; 2007:53)

Un dato que aclaran las crónicas es que los animales sacrificados era los domesticados, no los silvestres, como vimos en capítulos anteriores. Al respecto Bernabé Cobo escribió lo siguiente: “... sacrificio de animales mansos y domésticos, que eran de los que sólo sacrificaban, y no de los bravos y monteses...” (Cobo, Bernabé, 1956:201). Por ejemplo, para saber que

sacrificios agradaban al trueno, escribió Polo de Ondegardo, a cuyo cargo estaba el llover, helar y granizar, se hacía uno pequeño a modo de solicitud, "...para que declarase el trueno que sacrificio quería, echaban las suertes de conchas de la mar..." (Ondegardo, Polo, Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.X, fol.14). "Pues las conchas eran hijas de la mar, madre de todas las aguas" (Ondegardo, Polo, Averiguaciones, Concilio de Lima, 1584, cap.XIII, fol.15). Posiblemente, estos sacrificios eran tenidos como un medio de comunicación con las deidades. Además, para cada una de las deidades se asignaban unos animales determinados.

Hemos realizado una lista de aquellos sacrificios que con mayor proporción aparecen en las crónicas. El *sanco*, por ejemplo, que era una mezcla de agua caliente, harina y sangre, era la comida de los dioses. En general las ofrendas que se realizaban en los rituales constituían el alimento de las deidades, al respecto Fray Juan San Pedro escribió lo siguiente: "...quemarla [la ofrenda] y dicen que aquel humo sube hasta el cielo a Ataguju y le da olor y esto hazen para pedir vida para ellos y para sus hijos y para sus ganados..." (San Pedro, Fray Juan, 1992:163)

En primer lugar, escribía Pablo José de Arriaga, se sacrificaba la chicha, "...ella es el todo..." (Arriaga, P.José; 1968:209), como los hombres-medico la solían mezclar con otras sustancias el visitador añadió que "... beben la demás los hechiceros y les vuelven como locos..." (Arriaga, P.José; 1968:209). En segundo lugar se sacrificaban las llamas; el tercer sacrificio, más ordinario, fueron los cuyes. Plata machacada, coca, y la bira, que es el sebo del carnero que se quemaba delante de las *huacas* y *conopas*.

Con la grasa, *bira* o *vira*, hacían figurillas porque entendían que al quemar estas pequeñas figuras quemaban el alma de la persona. Pablo José de Arriaga, durante las visitas de idolatría, descubrió que se estaban realizando figurillas del juez Hernando Abendaño, para quemar su alma, y añadió que: "... o que no tenga alma entendimiento no corazon." (Arriaga, P.José; 1968: 209). Curiosamente, como hemos señalado anteriormente, si el alma era de un español el sebo tenía que proceder de una animal diferente al utilizado en los sacrificios de los individuos de la comunidad (Arriaga, P.José; 1968:209). También se sacrificaba maíz entero, o molido junto a coca y sebo. Una frutilla

medicinal que se llamaba espingo, y que traían de Chachapoyas, y el Aut, Altoptuctu, plumas coloradas, *mullu*, etc. (Arriaga, P.José; 1968:210).

En todas las consultas-consejo, que eran realizadas a un hombre-médico, era necesario ejecutar un sacrificio, de menor o mayor importancia según la causa y la razón del problema. El sacrificio era un vínculo de unión, una forma de agradecimiento a los poderes divinos. Se creía que dicha expiración se elevaba al plano celestial, por ejemplo, a la morada de las divinidades, y atraía la gratitud de éstos, que era lo que la persona que acudía al consejo solicitaba.

Entre los sacrificios más comunes que realizaban los hechiceros se encuentran las pequeñas bolsas de coca, el sebo de llama, y los cuyes, o conejos de indias. Igualmente muchos de estos hechiceros poseían un extenso conocimiento de las plantas medicinales para curar a sus enfermos.

En Cuzco se sacrificaba todos los días un carnero blanco e impoluto. Lo quemaban, junto con unas bolsitas de coca, como agradecimiento al dios Sol. El origen de este sacrificio, según la información suministrada por los últimos *curacas*, Archivo General de Indias, es el siguiente:

"...dixo que no lo avia visto mas de averlo oydo dezir a sus antepasadoos y que el origen que tuvo esta orden de sacrificar dice que quando los yngas comenzaron a conquistar esta tierra vieron que los yndios de la provincia del Collao hazian el dicho sacrificio de los niños a sus dioses y entendieron por esta causa no los podian venger y por esto los dichos yngas comenzaron a hazer y hizieron los dichos sacrificios y los vencieron y despues de esto se avia tomado costumbre de lo hazer..." (A.G.I, Patronato 294, N.6 /1/1).

El peor delito, contra el orden social, era dejar de venerar a estos dioses, y *huacas*. Dejar de venerar y sacrificar a dichas divinidades implicaba una amenaza para la relación hombre-entorno. Como los sacrificios eran para los dioses y *huacas*, al igual que éstos, se seguía una jerarquía en el volumen de lo sacrificado. No se sacrificaba lo mismo a una *huaca* local, que a la divinidad *Illapa*.

Teniendo en cuenta la escala local podríamos decir que se sacrificaba a las *huacas* particulares de cada comunidad. En el ámbito oficial se sacrificaba a las *huacas* principales del *Tahuntinsuyu*: *Inti*, *Illapa*, *Viracocha*, *Quilla*.

Se sacrificaban llamas macho, para que las hembras siguiesen pariendo, y así, no dañar la especie. Según el dios que recibiese el sacrificio la llama era de un color u otro. El color blanco impoluto, por ejemplo, correspondía a los sacrificios que se realizaban al Sol, y de diversos colores fueron las llamas que se sacrificaban a *Illapa*⁸³. A estos animales, antes del sacrificio, se los adornaban con flores, para engalanarlos como ofrenda divina que eran. Tras sacar al animal, y realizar una serie de vueltas en torno a la estatua de la divinidad, se le degollaba delante de la *huaca* y se esparcía su sangre. Posteriormente la carne era repartida entre los asistentes.

Podemos afirmar que para los sacrificios se utilizaba cualquier cosa que agradase a sus *huacas*: polvos de maíz, de *mullu*, de frutillas medicinales como el espingo, o el Aut, plumas de colores...“los ingas mandaban afrendar, conforme a sus quipus, su oro y su plata a todos las *huacas*”. (Arriaga, P.José; 1968:331). En la cita se observa que las ofrendas se realizaban siguiendo el control que marcaba el *quipu*.

Para los sacrificios en honor a Inti se congregaban el Inca, el *Vilcaoma*, los *curacas* y los señores principales del *Tahuantinsuyu*, pero, como expresa el manuscrito consultado: “... los que hallavan que tenían lepra o alguna cossa fea en el cuerpo los echavan fuera del sacrificio...”⁸⁴. Todos se reunían en la Casa del Sol, *Coricancha*, y tras un fuerte ayuno y las confesiones correspondientes, sacrificaban llamas que tenían destinadas para el Sol; éstas tenían que ser blancas en su totalidad.

Cuando iban a la guerra los incas sacrificaban aves de la puna andina, porque creían, que de esta manera disminuía la fuerza de sus adversarios, además, de las fuerzas de las *huacas* de éstos. Este sacrificio lo llamaban *cuzco viza* o *contiviza*. Al respecto Pedro Cieza de León escribió lo siguiente:

“...Tomaban muchos géneros de pájaros de la puna y juntaban en cantidad leña espinosa...”, “... echábanlos en el fuego, y alrededor del andaban los oficiales del sacrificio, con ciertas piedras redondas y esquinadas, donde estaban pintadas culebras, leones, sapos, tigres y decían, encanto, usachum, que significaba suceda nuestra victoria bien, y otras palabras, en que decían piérdanse las fuerzas y ánimo de las *huacas* de mis enemigos, y sacaban unos carneros negros...”, “... matándolos, decían que así como los corazones de aquellos estaban

⁸³ Consultar capítulo II.4. Los rumbos del cosmos y sus posibles cualidades.

⁸⁴ Patronato.294, N.6, /1/1.

desmayados, los corazones de sus contrarios desmayasen...” (Cieza de León, Pedro; 2001:407-410).

Una vez inmolado el animal, se analizaban las entrañas, si quedaban residuos determinados en el corazón, por ejemplo, se traducían como un presagio de malos augurios para el imperio. Los sacerdotes pensaban que algo malo iba a suceder en el *Tahuantinsuyu*, y realizaban los sacrificios correspondientes.

Igualmente, fue habitual ofrecer, en los rituales, figurillas de oro y plata hechas con harina de maíz, cualquier género de comida, cestillos de coca, sebo de llama, cabellos, sangre propia, o de los animales que sacrificaban, tejidos, etc. Todas las riquezas eran pocas para sus deidades, además, estas ofrendas eran intocables.

Las ofrendas, que más tarde se destinaban a las deidades, se iban acumulando del tributo que se hacía para el mantenimiento del culto del *Tahuantinsuyu*. En las visitas que se realizaban, por las provincias, eran elegidas, en la quinta calle, por ejemplo, las mujeres que serían destinadas para el Sol.

Los datos analizados indican que posiblemente no fue usual sacrificar a un ser humano adulto, sino que se ofrendaban cuando era por una causa muy importante, siendo más normal la inmolación de infantes. Pero siempre en casos excepcionales. Una de las características que destacaron los escritores coloniales, de la corriente toledana, es la imagen sangrienta de los Incas. Consideraban a éstos grandes devotos del sacrificio infantil.

Una vez al año se realizaba el sacrificio más importante del imperio, la *capaccocha*⁸⁵. Según las fuentes documentales las cuatro provincias que componían el *Tahuantinsuyu* se reunían y traían de cada región uno o dos niños pequeños, tejidos, ganado, *mullu* y demás ofrendas para efectuar dicha inmolación. Esta ceremonia se realizaba para que el Inca tuviese paz y bien estar durante su mandato, en todas las posesiones que dominaba. Se puede afirmar que esta gran ofrenda era la máxima expresión de clemencia del Inca hacia sus *huacas* y dioses. Para el investigador Willian Sullivan el acto de

⁸⁵ Para más información consultar capítulo II: Geometría del universo; II.1. Referencias sobre la caracterización de la geometría espacial.

sacrificar niños, durante la *capahuca*, era el procedimiento para mandar mensajeros a las estrellas, pues, cada *ayllu* poseía una correspondencia en el cielo con una estrella. Estos emisarios pedían generosidad para mantener el equilibrio del *Tahuantinsuyu* (Sullivan, Willian; 1999:434-438).

Para realizar la *capahuca* el Inca se sentaba en la plaza de *Aucaypata*, y los niños andaban alrededor de las *huacas*. Posteriormente, el Inca mandaba llamar a los encargados de los sacrificios de los cuatro *suyus*, y delante de las *huacas* ahogaban a los niños, que consecutivamente eran enterrados junto con las ofrendas de oro y plata. Estos sacrificios humanos se realizaron por el comienzo de un nuevo año, para que las *huacas* le diesen salud y paz en sus dominios al Inca. Pero no sabemos si el ritual se podría haber efectuado en otras ocasiones.

No quedaba ni una *huaca*, por pequeña que fuese, sin recibir su sacrificio. Cuando algún sitio era inaccesible por su impenetrabilidad, un lado de una montaña, por ejemplo, se tiraban con unas hondas unos pequeños vasos con sangre, para derramarla por la ladera. Para realizar dichos sacrificios con total y absoluta devoción, sin la ofensa de *huacas* olvidadas, el Inca tenía a los *quipucamayos* que llevaban la contabilidad de las inmolaciones que se tenían que hacer en cada provincia, y los encargados de esta misión. Para una empresa de tal magnitud se comenzaban los sacrificios en Cuzco, primero para el dios Sol, posteriormente para *Viracocha*, *Illapa*, para la Luna, el cielo y la tierra.

Otros autores piensan que esta *capacocha* o *capahuca* era una ofrenda que se donaba una vez al año para la manutención y mantenimiento de los diferentes cultos, un "diezmo" para el estamento religioso (Cieza de León, Pedro; 2001:106).

Para efectuar el sacrificio se cogía con la mano derecha a la víctima y la giraban la cabeza para que mirase de frente a la *huaca*. Posteriormente, era inmolada ahogándola, o sacándola el corazón, rociando después los ídolos con su sangre. Las mujeres sacrificadas eran adornadas con joyas y los más bellos vestidos. Las conducían hasta la imagen del dios, y las hacían beber chicha para que perdiesen el conocimiento. Tras ser inmoladas eran enterradas con las demás ofrendas. Hay casos, también, de humanos enterrados vivos como sacrificio junto con las demás ofrendas. Éstos, normalmente, solían ser niños

pequeños, y se enterraban en lugares especialmente destinados para estas víctimas; normalmente en las cumbres de las montañas⁸⁶.

Cuando comenzaba la época de cosechas se realizaban sacrificios, por lo que se reunía toda la comunidad, para pedir a las *huacas* fertilidad para sus chacaras. El pueblo hacía una contribución y se la entregaba al encargado de los sacrificios, para que demandase agua para sus campos.

Según los escritos de Pedro Cieza de León en la provincia de Paucura mataban para sus ídolos cada martes a dos indios. Además, solían tener en esta provincia unas jaulas donde metían a los indios capturados en la guerra, y cuando había alguna fiesta en el pueblo a los enjaulados los daban bien de comer. Cuando estaban gordos los sacaban a la plaza del pueblo, y se los comían (Cieza de León, Pedro; 2000:122-124).

Después de los rituales, con sus correspondientes sacrificios, se efectuaban grandes fiestas donde se bailaba y cantaba. Cada sacrificio tenía sus correspondientes *taquis*, acompañados, por supuesto, de chicha en abundancia. Grandes festejos que duraban varios días, para celebrar el bien de la comunidad, el bien de sus *huacas*, en última instancia, de las relaciones de reciprocidad.

⁸⁶ Para más información consultar capítulo II.3.1.c.- Los *apus*.

III.1.8.- Las *huacas*⁸⁷

Realizar una lista con las *huacas* que podrían haber existido en los territorios del *Tahuantinsuyu* sería un tarea bastante difícil, pues, éstas fueron numerosísimas, posiblemente igual a los cultos que había en cada casa de la totalidad territorial. Además, cualquier cosa, objeto, animal, vegetal, etc. Que podría estar catalogado como fuera de lo común, como por ejemplo, una mazorca de maíz mayor de lo normal, era digna de ser venerada. Las *huacas* representaron una potencia sobrenatural, especial, para las culturas precolombinas del Perú. Se veía representada en una piedra, un río, una colina, un palo, un hueco de una pared, el tronco de un árbol, un pelo, etc. Como diría el investigador Mircea Eliade, estos objetos fueron escogidos como receptáculos de una manifestación de lo sagrado, se separan de los demás, y se sitúan en un plano sobrenatural. Garcilaso de la Vega denominó a estas *huacas* como lugares santos⁸⁸, y Fray Martín de Murúa explicó el concepto de la siguiente manera:

“...por todo el Reino, sin número, en las provincias, en los pueblos particulares en los *ayllus* y tribus, en las casas y caminos, montes, cerros, cuevas, piedras, encrucijadas, árboles, de manera que, cualesquiera cosa que excedía los límites y términos ordinarios, y que era admirable, espantosa, que causaba miedo, espanto o admiración, luego la adoraban y reverenciaban, y ofrecían sacrificios, y la tenían por negocio divino y sobrenatural...” (Murúa, Fray Martín de; 2001:432).

El investigador Karsten concibe que el término *huaca* se relaciona con el verbo *huacay*, *huacana*, que se traduce por “llorar”, “gemir”. Para Brundage significaría “en otra parte”, con connotaciones de separación, de extraño, desconocido, más de allá que de aquí; una localización de poder (en Pallares, J.L., 1996:87)⁸⁹. Los datos señalan que el término *huaca* podía haber comprendido todo aquello que “tenía una potencia sobrenatural”, algo fuera de lo normal. O bien debido a sus cualidades físicas, o por su localización

⁸⁷ Para más información consultar el capítulo I.6.- El Tiempo: el nacimiento del sol como síntesis del nacimiento del cosmos.

⁸⁸ Vega, Garcilaso de la; 1996: 163.

⁸⁹ *Huacca*: “Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”; *Huacca muchhana*: “Lugat de ídolos, adoratorio”; *Huaccachasca collque*: “La plata, escondida debaxo de tierra”; *Huacca collque churascca ccolque*, o *ylla*: “El tesoro”; *Huacca o ylla collquecta churarini*: “Guardar plata, atesorar” (González Holguín, Fray Diego; 2007: 126)

geográfica, se juzgaba había sido dotado de mayor fuerza. Posiblemente, estas se consideraban poseedores, en un ser, de mayor concentración de poderes, ostentaban un vínculo de unión con lo divino, con lo sagrado. Este vínculo cualificaba a la *huaca* como medio para poder transformar o poder demandar a las potencias divinas aquello que la comunidad demanda: lluvias, fertilidad, salud, etc.

Para el investigador Luis Valcérce la palabra *huaca* alude a:

- Cuando la palabra *huaca* es pronunciada con la última silba en lo alto del paladar, se refiere a ídolo (citado en Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 772).
- Cuando es pronunciada con la última sílaba en lo más interior de la garganta se hace verbo, llorar (citado en Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 772).

Para el investigador Brundage “lo que era *huaca* contenía potencia, sustancia impersonal equivalente en alguna medida al mana polinesio, al kuranita australiano, el brahman védico, al numen romano y a lo sagrado expresado en el cristianismo” (Kauffman, Federico; 2002, tomo V: 775). Al igual, para M. Eliade todo lo que participa místicamente de lo sagrado, todo lo que es por excelencia posee mana. Las *huacas* albergaban en su interior potencia sobrenatural, al igual que el resto de los seres creados.

Existen una serie de *huacas* que se repiten en casi todos los textos coloniales, pero el número era mayor si tenemos en cuenta que cada individuo, además, tenía un amuleto protector que cuidaba de los deseos de éste y de su familia, las llamadas *conopas*.

Como se ha señalado anteriormente, el Inca cuando conquistaba una provincia se quedaba con sus *huacas*, como método para obtener la potencia de los territorios asimilados. Las introducía, a modo de “encarcelamiento”, en el templo de *Coricancha*, en Cuzco, y autorizaba una visita anual, a sus adoradores, para su manutención y cuidados. Pedro Cieza de León escribió sobre dicha visita en la cual, normalmente, se formulaba una pregunta a cada *huaca* a modo de oráculo. La *huaca* que había acertado la predicción se podía marchar de Cuzco a su lugar de origen.

Las *huacas* principales estaban íntimamente relacionadas con el sistema calendárico inca. Las *huacas* estaban ubicadas delineando unos ejes imaginarios, *ceques*, que nacían de la capital inca a modo de rayos solares. Fue una ordenación terrenal del espacio. Su disposición se realizó teniendo en cuenta las cuatro regiones del *Tahuantinsuyu*: *Chinchasuyu*, *Antisuyu*, *Contisuyu*, y *Collasuyu*⁹⁰. El investigador F. Aveni Anthony escribe lo siguiente sobre el calendario:

“... Muchas de aquellas huacas se situaban a lo largo de líneas rectas o ceques (en quechua, raya, línea, límite) hasta de 15 kilómetros de largo. La mayoría de los 41 ceques partían del Templo del Sol, localizado en el centro (en la actualidad, la iglesia de Santo Domingo); dos ceques nunca se cruzaban entre sí” (Anthony F. Aveni; 1997:340).

La *huaca* principal del imperio fue *Huanacauri*, antepasado de los primeros incas. Según cuenta la leyenda el ídolo representaba al hermano de Manco Capac, que se convirtió en piedra. Fue muy reverenciada, adorada y recibía multitud de ofrendas y sacrificios⁹¹.

Las llamadas “reliquias del inca” fueron exvotos muy idolatrados por todo el territorio andino. Los ofrecimientos eran dejados por el Inca según iba anexionando nuevas regiones para el *Tahuantinsuyu*, dejaba ofrendas que tenían que ver con su persona: una uña, una pieza de su ropa, armas, etc. Objetos personales que posteriormente los habitantes veneraban, por ser reliquias del hijo del Sol.

De igual manera las regiones andinas adoraron los primeros frutos que cogían de las *chácaras*, que ellos no habían sembrado. Escogían el mejor y lo guardaban, los *mochaban* porque representaban los padres de los demás frutos, y al ser de gran tamaño, sus hijos, los frutos posteriores, serían de igual magnitud.

En las tierras altas las poblaciones veneraban las piedras de gran magnitud, pues, pensaban que por su tamaño, estos líticos, jamás habrían abandonado su lugar de origen. Creían que su estacionamiento databa de los tiempos de *Manco Capac*, desde el primer Inca de la dinastía que rigió los Andes.

⁹⁰ Para más información consultar el capítulo I.6.- El Tiempo: el nacimiento del sol como síntesis del nacimiento del cosmos.

⁹¹ Para más información consultar capítulo II.4.3.- El arco del cielo.

Consecuentemente, el lítico poseía una potencia especial que había dominado el paso del tiempo. Se *mochaban*, básicamente, por que las poblaciones andinas pensaban que al ofrecerles rendimiento sus animales no sufrirían enfermedades, como narra una cita de Cristóbal de Albornoz "... crehen que, mochando a esta piedra, ninguna oveja abortará, ni suçederá mal a ninguno de sus ganados..." (Albornoz, Cristóbal; 1989:166).

Relacionado con el culto hacia las piedras se hallan en los Andes numerosas formas de adoración lítica. En las informaciones, y en la actualidad, hallamos un ritual que se llama *apachita*⁹². Este consiste, básicamente, en la veneración a pequeños montoncitos de piedras que había en los caminos y puertos. Un individuo al pasar junto a uno de estos montoncitos lo mochaba, en ocasiones echaba otra piedra, o lo oraban escarbando en la tierra que había alrededor de la *huaca*, echaban plumas, flores, etc. Igualmente existieron otras *huacas* que protegían al andante cuando pasaba por caminos reales, peñas, o cerros peligrosos. En la actualidad se dice que las *apachitas* quitan el cansancio, la fatiga del caminante (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006).

La *pacarina*⁹³ era la *huaca* que se opinaba dio origen a los diferentes pueblos que formaban el *Tahuantinsuyu*. En quechua significa criadora de su naturaleza, simbolizaban el principio originario de cada pueblo. Según la zona geográfica que se estudie éstas poseían diferentes formas y nombres. Los incas descendían de la *pacarina* Pacaritambo. Adoraban a unos ratoncillos que vivían en las punas, a diferentes géneros de piedras, de hierbas, y de árboles que había entorno a *Pacaritambo*, por ser el lugar de origen del pueblo inca. Los soras, por ejemplo, decían descender de una laguna llamada Chado Cocha; cada región tenía sus cultos y sus creencias. Estas *huacas* también tenían sus ganados, chácaras y sacerdotes, o *tarpuntaes*.

Las *pacarina* se trasladaban de una tierra a otra con los *mitimaes*, o colonos del imperio. Cristóbal de Molina escribió lo siguiente al respecto:

⁹² *Apachita*: "Montones de piedras adoratorios de caminantes" (González Holguín, Fray Diego; 2007:51)

⁹³ Origen tiempo o lugar a donde algo se inuenta: "Pacarichisca pacha"; Origen de cosa inuentada: "Paccarichiscca caynin ccallarichiscca caynin, o ticcín, capín"; Originarse tomar su origen: "Paccaricun, o pacarichiytucun ccallaricun çapiyacun tecciyacun" (González Holguín, Fray Diego; 2007: 374).

“...Traen e llevan estas piezas según son las huacas: si son fuentes en sus tierras, traen un vaso de agua dellas y echándolos con grande ceremonia en otras fuentes donde fueron transplantados y pónenle el nombre de su pacarisca con mucha solemnidad y si es piedra pónenle la pieza de bestido que traen a otra piedra, y desta manera a todas las cosas que tienen por pacariscas, sin diferenciar a la de su naturaleza, la sirven y adoran, y e hallado en muchas provincias de mitimas este orden y no ay dubdar sino que lo que adoravan en sus tierras hazen a donde fueron puestos....” (Albornoz, Cristóbal; 1989:170)

Hemos elegido la Oración a todas las *huacas* que recogió Cristóbal de Albornoz en sus informaciones:

Oración a todas las *huacas*.

“Caylla uriacochan ticçi uricocha hapacochanhualpai huana uiracochan chanca uiracochan acxa uiracochan atun uiracichan caylla uiracochan tacancuna aynichic hunichic llaota runa yachacuc capc hahuaypi hucupi purispapas”

Declaración⁹⁴

“Hacedor que estáis en el cavo de el mundo, chanca uiracochan, que es una huaca que está e Chuquichaca adonde estava Mango Ynga. Atun uiracochan, que es en la huaca de Urcos, en ésta estava un águila y un alcón de bulto de piedra a la puerta de la guaca, y dentro estava un busto de hombre con una camiseta blanca hasta en pies, y los cavellos hasta la cinta, y los bultos del águila y alcón, cada día a mediodía, piavan como si estuvieran vivos y los camayos decían que porque tenía hambre el uiracocha, piauan y les llevaban las comidas y las quemavan...etc.”

¿Qaylla Wiraqochan

Gran Wiracocha

Teqse Wiraqochan

Al Wiracocha fin de todas las cosas

Apuqochan

Vosotros que recompensáis, que

concedéis

Wallpay wana Wiraqochan

Haced con que los pueblos y gentes sean

prósperos

⁹⁴ Esta oración tiene comentarios añadidos por Cristóbal de Molina, que hacen referencia a un conjunto de santuarios mencionados por éste en los primeros relatos de su libro sobre las fábulas de origen de los incas.

Chanka Wiraqochan
exterior o

Aksa Wiracochan

Hatun Wiraqochan

Qaylla Wiraqochan

Qankuna aynichiq hunichiq

Llaqta runa yachakuq qhapaq

Hawaypi ukhuypi purispapas.]

Que lo sean también los que transitan en el

interior.]

Para concluir diremos que el Anexo III tenía la función de facilitar algunos detalles del incanato: la organización poblacional, el *quipu*, los recintos religiosos, los sacerdotes, las *acllas*, las deidades, los sacrificios y, por último, las *huacas*. Principalmente, el anexo comprendía dos objetivos, introducir al lector en las generalidades de la cultura inca. Y, por otra parte, ofrecer una idea general de los aspectos básicos del *Tahuantinsuyu*, para comprender la cosmovisión en un marco generalizado. Posiblemente, existan temas que no hemos mencionado, lamentablemente este trabajo no da lugar a mayor información de la dispuesta.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ACOSTA, A. (1982): “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)”, *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, 19: 117-149.
- ACOSTA, J. de (1954): *Obras del Padre Acosta*. BAE. Madrid.
- ACOSTA, J. de (1984): *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña, 2 vols. CSIC, Madrid (1583).
- ACOSTA, J. de, *et al.* (1985): *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe*. Edición de Luciano Pereña, CSIC. Madrid.
- ADAMS E.W.R. (2000): *Las antiguas civilizaciones del Mundo*. Crítica. Barcelona.
- AGUILERA KLINK, F. (1992): “El agua como activo económico, social y ambiental”. En: González, J. A. & Malpica, A. (coords), *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Anthropos, Barcelona: 359-374.
- AGUILÓ, F. (1982): *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Bolivia. Impreso Talleres Gráficos “Qari Llama”. Sucre.
- AGUIRRE BAZTÁN, Á. (1992): “Aguas amnióticas y aguas bautismales”. En: González, J. A. y Malpica, A. (coords): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Anthropos, Barcelona: 25-38.
- AJOFRIN, F. (1986): *Diario del viaje a la Nueva España*. Secretaria de Educación Pública, México, D.F.
- ALBORNOZ, C. (1989): *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y Haciendas*. Dastin, Crónicas de América. Madrid.
- ALCEDO, A. de (1967): *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América: Es a saber de los reynos del Perú, Nueva España, Tierra Firme, Chile, Y Nuevo Reyno de Granada*, V tomos, Imprenta Benito Camo, (1786-1789). BAE. Madrid
- ALCINA FRANCH, J. (1988): *Mapa étnico de América. América entre 1450-1550*, Cuadernos de Historia 16, nº 113, Madrid.
- ALCINA FRANCH, J. (1989): *Mitos y literatura quechua*. Alianza, Madrid
- ALCINA FRANCH, J. (1990): *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza. Madrid.

- ALCINA FRANCH, J. (1997): "Piedras talladas en el área andina". En: Garrido, A. (Eds.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla. (Actas de las VI Jornadas del Inca Gracilazo, 11-13 Septiembre 1996). Córdoba: 295-310
- ALCINA FRANCH, J. (1992): "El agua en la cosmovisión de México", en González, J. A. & Malpica, A. (coords): *El agua. Mitos, itos y realidades*. Anthropos, Barcelona: 39-60
- ALCINA FRANCH, J. (1997): "Cosmovisión andina y mesoamericana: una comparación", en *Arqueología, Antropología, e Historia de los Andes: Homenaje a M^a Rostworowski*. IEP, Lima: 653-675.
- ALEJOS GARCÍA, J. (1995): "Los mayas actuales: identidad e historia", en *América indígena* 1-2, México, D.F.: 37-63.
- ALONSO SAGASETA, A. (1993): *Arqueología Amazónica*. Akal. Madrid
- ALVA IXTLILXOCHITL, F. (2000): *Historia de la Nación Chichimeca*, ed. Dastín, Madrid.
- ANGLÉS VARGAS, V. (1995): *Pacárectambo y el origen de los incas*. Industrial Gráfico. Lima
- ÁNGULO IÑIGUEZ, D. (1984): *Historia del Arte*. Raycar. Madrid.
- ÁNGULO IÑIGUEZ, D. (1947): *El Gótico y el Renacimiento en las Antillas*. Anuario Estudios Americanos, nº 16. Sevilla.
- ARCENIEGAS, G. (1998): *Historiadores de Indias*. Océano. Barcelona.
- ARDILLA, G. (1999): "El poblamiento de los Andes". En: *H^a América*, Vol. I, ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador: 47-76.
- AREÁN, C. (1990): "Arte prehispánico en el ámbito andino", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 481, Madrid: 7-20
- ARÓSTEGUI, J. (1995): *La investigación histórica: Teoría y método*. Crítica. Barcelona.
- *Arqueología, antropología e historia de los Andes: Homenaje a M^a Rostworowski*, 1997, ed. IEP, Lima.
- ARRIAGA, P. J. de (1968): *Extirpación de la idolatría del Perú*. BAE. Madrid.

- ARGUEDAS, J. M^a (1987): *Las comunidades de España y del Perú*. Cultura Hispánica. Madrid
- ARGUEDAS, J. M^a (2002): *Los ríos profundos*. Cátedra. Madrid.
- ARMAS MEDINA, F. de (1953): *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.
- ARNE, A. & THOMPSON, S. (1995): *Los tipos de cuento folclórico: una clasificación*. Suomalainen Tiedeakatemia. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- ASCHER, M. & ASCHER, R. (1981): “El quipu como lenguaje visible”, en *La tecnología en el mundo antiguo*. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, n° 36, México, D.F.: 407-432.
- ALCÁNTARA, A. (1995): *Cultura andina y desarrollo humano sustentable en los andes*. Disponible en la World Wide Web: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd08/cultura.pdf>.
- AMODIO MUREI, E. (2000): “Saber mítico y bancos chamánicos entre los makuxi de Brasil”. En: *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Abya-Yala, Quito: 155-188.
- ANÓNIMO (1968): *Relación de las costumbres de los Naturales del Perú*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE. Madrid: 151-189.
- ANTUNEZ y ACEVEDO, R. (1981): *Memorias históricas sobre la legislación y gobierno del comercio de los españoles con sus colonias en las indias occidentales*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid (1797).
- ARCE QUINTANILLA, O. (1990): “Del Indigenismo a la identidad, cincuenta años de indigenismo continental” en: *Indianismo e indigenismo en América* (Recopilación José Alcina Franch) Alianza Ed., Madrid: 20.
- AVENDAÑO, F. (1640): *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del inca: impugnarse los errores particulares que los indios han tenido: parte primera*. Ed. Jorge Gómez Herrera (Biblioteca Nacional de Madrid), Lima.
- AVENI, F. A. (1997): *Observadores del cielo en el México Antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México.

- AVENI, F. A. (1993): "Imágenes precolombinas del tiempo". En: Townsend, R. F. (ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Grupo Azabache, México, D.F.: 49-59.
- ÁVILA, F. (1604): *Dioses y hombres de Huarochirí*. Papeles sobre los incas 3169, fol.126 recto. Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid.
- ÁVILA, F. (1975): *Dioses y hombres de Huarochirí*. Introducción y prólogo de José M^a Arguedas, Apéndice por Pierre Duviols, ed. Siglo XXI, México, D.F.
- AYALA, R. R. (1999): *Mitos y leyendas de los incas*. Ed. Edicomunicación, Barcelona.
- BAKULA, C. (1992): "El arte del periodo intermedio tardío". En: *Los reinos preincaicos y los incas*, España. Lunweg, Barcelona: 11-120.
- BAKULA, C. (1992): "El arte de los incas". En: *Los reinos preincaicos y los incas*, España. Lunweg, Barcelona: 9-223.
- BALLESTEROS GAIBROIS, M. (1991): *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahún*. Cátedra. Madrid
- BATRES, M. (1995a): *Atlas Geográfico y documental del Perú*, Tomo IV. Milla Batres, Lima.
- BATRES, M. (1995b): *Atlas Histórico y Geográfico del Perú, las culturas del Antiguo Perú*, Tomo I. Milla Batres, Lima.
- BAYON, D. (1993): *Pensar con los ojos. Ensayos de Arte Latinoamericano*. F.C.E. México, D.F.
- BAKUNIN, M. (1976): *Dios y el Estado*. Ediciones Júcar, Madrid.
- BEATTIE, J.H.M y LIENHARDT, R. G. (1975): *Studies in social anthropology. Essays in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues*. Oxford at the Clarendon Press, Oxford: 328-342.
- BELTRÁN MEDINA, J. C. (2001): *La explotación de la costa del Pacífico en el Occidente de Mesoamérica y los contactos con Sudamérica y otras regiones culturales*. Ed. Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, México.
- BENSON, E. (1993): "El mundo de los mochicas". En: Townsend, R. F. (Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Grupo Azabache, México: 303-315.

- BERMÚDEZ, J. M. (1904): *Anales de la catedral de Lima: 1534 a 1824*. Imprenta del Estado, Lima. Disponible en la World Wide Web: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bnp/01305042044915948088802/index.htm>.
- BERNARD, C. (1984): *Descubrimiento conquista y colonización de América a quinientos años*. FCE, México, D.F.
- BETANZOS, J. de (1968): *Suma y narración de los incas*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*. BAE, Madrid
- BETHRELL, L. (1990-1996): *Historia de América Latina*, Vol. I, II, III, IV. Cambridge University Press-Critica, Barcelona.
- BLOCH, M. (1986): *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, Cambridge.
- *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1883): Tomo 3. Madrid. Disponible en la World Wide Web: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01471733322636084254480/index.htm>.
- *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1887): Tomo 11. Madrid. Disponible en la World Wide Web: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01360621092570728787891/index.htm>.
- BONAIVIA, D. (1992 a): "El papel de la ceja de selva en el proceso cultural andino". En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Lunwerg, Barcelona: 121-133.
- BONAIVIA, D. (1992 b): "Los orígenes de los incas y el problema de los chanca". En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Lunwerg, Barcelona: 133-141.
- BONFIL BATALLA, G. (1990): "Aculturación e indigenismo: la respuesta india". En: Alcina Franch, J. (Ed.): *Indianismo e Indigenismo en América*. Alianza, Madrid: 189-209.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, T. (1988): *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. Alcegraf, La Paz.

- BOZZOLI DE WILLE, M. E. (1980): “La conceptualización y técnica del soplo en la medicina aborígen bribri”. En: *La Antropología Americanista en la actualidad*. Homenaje a Raphael Girard, Tomo II. Editores Mexicanos Unidos, México: 165-173.
- BRADY, J. E. (2001): “Los oscuros secretos de los mayas: la exploración arqueológica de las cuevas”. En *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 297-310.
- BRAVO GUERREIRA, M^a C. (1993): “Evangelización y sincretismo religioso en los Andes”, *Revista Complutense de Historia de América*, n^o 19: 11-19.
- BRAVO GUERREIRA, M^a C. (1986): *El tiempo de los Incas*. Ed. Alambra. Madrid.
- BRAVO GUERREIRA, M^a C. & USERA, L. de (1996): *Los Incas*. Ed. Historia 16, n^o 52. Madrid
- BRAVO, O. (1996): “Arqueoastronomía de las culturas andinas”, *Revista de Ciencias exactas e ingeniería*, 10: 16-29.
- BRAVO, O. (2002): *Lugares y tiempos sagrados en las culturas andinas del noroeste argentino*. Ediciones del Rectorado, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina.
- BRICKER, V. & BRICKER, H. (1988): “Ciclos calendáricos y astronomía”. En: *Chalchihuit. Homenaje a Doris Hieden*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 192-205,
- BRISSET, D. (1991): “Los bailes de la conquista en Guatemala”. En: García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y Resistencia en la Historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 397-420.
- BRODA, J. (1980): “La fiesta del fuego nuevo y el culto azteca de las pléyades”. En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II, Editores Mexicanos Unidos, México: 283-297.
- BRODA, J. (1997): “Tallado en roca, ritual y conquista mexica e inca: una comparación”. En: Garrido, A. (Ed.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla (Actas de las VI Jornadas del Inca Gracilazo, 11-13 septiembre 1996. Córdoba: 45-73.

- BRODA, J. (2004): “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”. En: *I Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades. Imagen de la Muerte*. Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima: 245-261.
- BRYCE ECHENIQUE, A. (1990): “Civilización o Barbarie”, *Revista Inti*, 31: 123.
- BRYCE ECHENIQUE, A. (1990-1991): “En nombre del pueblo peruano”, *Revista Inti*, 32-33: 172-177.
- BUCHBINDER, P. (1991): *Maestros y aprendices: estudio de una relación social de producción* (España siglos XV-XVII). Biblos, Buenos Aires.
- BURGUER, R. (1993): “El centro sagrado de Chavín de Huántar, en la Antigua América”. En: *La antigua América. El arte de los parajes sagrados*. The Art Institute of Chicago, Grupo Azabache, México, D.F.: 265-267.
- BUSHNELL, G. H. S. (1996): *Perú*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BUSTO DUTHURBURN, J. A. del (2000): *Una cronología aproximada de Tahuantinsuyo*. Ed. Pot. Univ. Católica del Perú, Lima.
- CACHIGUANGO CACHIGUANGO, L. E. (2005): “¡Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador”. *Chungará (Arica)*, 33 (2): 179-186.
- CAHEN, C. (1985): *Historia Universal*, Vol.14. Ed. Siglo XXI, México, D.F.
- *Calendarios prehispánicos*, en *Arqueología Mexicana*, INAH, vol. VII, núm.41, enero-febrero, ed. Raíces, México, D.F., 2000.
- CAMPANA, C. (1995): *Arte de Chavín*. Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima.
- CAÑEDO ARGÜELLES FÁBREGA, T. (1991): “Proceso de Integración de comunidades campesinas: un modelo de estudio”. En: García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Universidad de Barcelona, Barcelona: 261-272.

- CAÑEDO ARGÜELLES FÉBREGA, T. (1994): "El poder religioso como cauce y obstáculos de la transculturación andina. La integración alterada (Valle de Moquegua, s. XVI-XVIII)". En: García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Universidad de Barcelona, Barcelona: 179-192.
- CARABARÍN, A. (1986): "Región y mercado colonial: las coyunturas de los obrajes poblanos entre los siglos XVI-XVIII", *Historias*, 13:41-49.
- CARINA KOSEL, A. (1997): "Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas", *AEA*, LIX (1): 229-244.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1990): "La politización de la identidad y el movimiento indígena". En: Alcina Franch, J. (Ed.): *Indianismo e Indigenismo en América*. Alianza, Madrid: 145-161.
- CARREÓN FLORES, J. E. (2001): "El concepto de fuerza en una comunidad poblana", *Cuicuilco*, vol.8 (21): 199-215.
- *Cartas de Indias* (1877), Ministerio de Fomento, BAE., Madrid.
- CASSIN, E.; BOTTERO, J. & VERCOUTTER, J. (1986a): *Los imperios del Antiguo Oriente. Del paleolítico a la mitad del segundo milenio*. En: *Historia Universal S. XXI*, Tomo II, Vol. I., México.
- CASSIN, E.; BOTTERO, J. & VERCOUTTER, J. (1986b). *Los imperios del Antiguo Oriente. El fin del segundo milenio*. En: *Historia Universal S. XXI*, Tomo II, Vol. III, México.
- CASSIER, E. (1962): *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México.
- CASTAÑEDO, F. (2002): *El indio: entre el bárbaro y el cristiano*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- CELESTINO, O. (1997): "Trasformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales", *Gazeta de Antropología*, 13, Texto 13-06. Disponible en la Web: http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html.
- CERECEDA, V. (1990): "A partir de los colores de un pájaro...", Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, nº 4, Santiago de Chile: 457-104.

- CERVANTES, M. (1996) (Coord.), *Mesoamérica y los Andes*. Ciesas, colección Miguel Othón de Mendizábal, México.
- CERVANTES GARCÍA, C. M. (1991): “El Katarismo en Bolivia de hoy”. En: Garcá Jordán, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Universidad de Barcelona, Barcelona: 411-420.
- CIEZA DE LEÓN, P. (2001a): *La crónica del Perú*. Dastín, Crónicas de América, Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, P. (2001b): *El señorío de los incas*. Dastín, Crónicas de América, Madrid.
- CIRUELO, P. (1588): *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Pedro de Castro, Salamanca.
- CLAVIJERO, F. J. (1944): *Historia antigua de México y de su conquista*. Imprenta Lara, México, D.F.
- COBO, B. (1956): *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas. Madrid
- COCK, G. (2002): “El imperio de los Andes”, *National Geographic*: 68-105.
- COE, M.; SNOW, D. & BENSON, E. (1989): *América Antigua. Civilizaciones antiguas*. Folio, Barcelona,
- COLÓN, C. (1991): *Diario de a bordo*. Historia 16. Madrid
- COMAS, J. (1961): *El origen del hombre americano y la antropología física*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- NAVARRO, C. & RUIGÓMEZ, C. (1993): “Las ordenanzas de intendentes y las comunidades indígenas del virreinato peruano: una reforma insuficiente”, *Revista Complutense de Historia de América*, 19: 209-231.
- CONRAD, G. W. & DEMAREST, A. (1988): *Religión e imperio*. Alianza, Madrid.
- COSSIO DEL POMAR, F. (2000): *El mundo de los incas*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- CHADWICK, H. & EVANS, G. R. (1990): *La iglesia cristiana. Veinte siglos de historia*. Folio, Barcelona.
- CHAMUEIL, J.-P. (1993): “Las plantas maestro y sus discípulos. Curanderismo del Amazonas”, *Revista Takiwasi*, 2: 29-43.

- CHEVALIER, J. GHEERBRANT, A. (2003): *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona.
- DAVIES, N. (1999): *Los Antiguos Reinos del Perú*, ed. Crítica, Barcelona.
- DAVISON, J. R. (1983): "La sombra de la vida: la placenta en el mundo andino", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XII, nº 3-4, Lima: 69-81.
- DEDENBACH-SALAZAR SAEZ, S. (1999): "Las lenguas andinas", *Hª América*, Vol.I, ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 499-536.
- DEEDS, E. (1992): *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el Perú (1560)*, ed. Algazana, Madrid, (1560).
- DELPECH, F. (1992): "Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica". En GONZÁLEZ ALCANTUD, J. & MALPICA CUELLO, A. (Coords): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Ed. Anthropos, Barcelona: 61-86.
- DESCOLA, P. (1987): *La selva culta*. Colección 500 años, nº17, Ed. ABYA-YALA, Quito.
- DIAZ DE GUZMÁN, R. (1612): *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*, (On line). Disponible en la World Wide Web: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=6185>.
- DIEZ DE LA CALLE, J. (1697): *Noticias sacras y reales de los dos ymperios de las yndias occidentales, Nueva España y el Perú*, Biblioteca Nacional de Madrid, Mss.11595.
- DICCIONARIO DE MITOS Y LEYENDAS (2001): "El mito de Yacana. La constelación de la llama", Ecuador, [on line] Equipo NAYa. Disponible en World Wide Wed: <http://www.cuco.com.ar/>.
- DILTHEY, W. (1988): *Teoría de las concepciones del mundo*. Pról. de Julián Marías. Col. Alianza Universidad, v.563, Alianza Editorial, Madrid.
- DOMÉNECH-THOMAS, J.M. & BOLIVAR-PADILLA, A. (1968) *Atlas de razas humanas*, 4. Ed. Jover, Barcelona.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1997) *Historia Universal*, Ed. Vicens Vives. S.A. Madrid.

- DUARTE DUARTE, L. A. (2001): *Ideales de la Misión Medieval en la conquista de América*. Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid.
- DULLFUS, O. (1981): *El reto del espacio andino*. Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- DURÁN, E. (1980): “La quinoa: alimento del pasado y del futuro”, en *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II. Editores Mexicanos unidos, México, D.F.:441-454.
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Akal, Madrid.
- DUSSEL, E. (1978): *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- DUSSEL, E. (1983), *Historia de la Iglesia en América Latina*. Ed. Sígueme-Cehila, Salamanca.
- DUVIOLS, P. (1962): *Les sources religieuses du chroniqueur peruvien Fray Martín de Morua. Etrait des Annales de la Faculté de Lettres d’Aix, XXXVI. Études Latino-Américaines, 1*. Aix-en-Provence: 33-43.
- DUVIOLS, P. (1997a): “¿Dónde estaba el Santuario de Pariacaca?. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a M^a Rostworowski*. Ed. IEP, Lima: 643-649.
- DUVIOLS, P. (1997 b): *La destrucción de las religiones andinas*. Ed. UNAM, México, D.F.
- DUVIOLS, P. (1996): “Cosmovisión y ritual solar de sucesión: la guerra de los incas contra los chancas. Ensayo de interpretación”.En Garrido Aranda, A., (Comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Actas de las VI Jornadas del Inca Gracilazo (11-13 septiembre 1996). Ed. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla, 1997, Córdoba: 271-293.
- DUVIOLS, P. (1997c): “Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema socio cosmológico inca de oposición y complementariedad”. En Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, número especial: “Tradición oral y mitología andinas”, Tomo 26, (3).Lima: 279-305.

- CASAS, B. de las (1909): *Apologética historia de las Indias*. Ed. Bailly Bailliére e Hijos, Madrid.
- CASAS, B. de las (1983): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. Cátedra, Madrid.
- CASAS, B. de las (2000): *De las antiguas gentes del Perú*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Madrid.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p244/01305086466137942200802/index.htm>.
- EARLS, J. (1992): “La entropía y el universo autoorganizador”, Lima, ed. Universidad Pontificia, Disponible en World Wide Wed:
<http://macareo.pucp.edu.pe/~jearls/documentosPDF/laEntropia.pdf>.
- EARLS, J. (1994): “El observador, una visión interdisciplinaria”, en Actas Avances Investiga, T1, n4, marzo, 1994, Academia Nacional de Ciencia y Tecnología Lima, Disponible en World Wide Wed:
<http://macareo.pucp.edu.pe/~jearls/documentosPDF/elObservador.pdf>.
- EBERL, M. (2001): “La muerte y las concepciones del alma”.En *Los Mayas. Una civilización milenaria*, ed. Koenmann, Colonia: 311-319.
- ELLIOTT, J. H. (2000): *El viejo mundo y el nuevo 1492-1650*. Ed. Alianza, Madrid.
- ELIADE, M. (1985): *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor, Barcelona.
- ELIADE, M. (2003): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ed. F.C.E. México, D.F.
- ELIADE, M. (1991): *Mito y Realidad*. Ed. Labor S.A., Barcelona.
- ELIADE, M. & COULIANO, L. P. (1992): *Diccionario de las religiones*. Ed. Piados, Barcelona.
- ESCOBEDO, R. (1979): *El tributo indígena en Perú*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona.
- ESCUDERO ISBERT, J. (1992): “Historia de la evangelización de América”, Simposio Internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14, en AEA, L-z, CSIC, 1993, Sevilla: 489.
- ESPINA BARRIO, Á. B. (1997): *Manual de Antropología Cultural*. Amarú ediciones, Salamanca.

- ESPINOSA PINEDA, G. (1996 a): *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 7, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México. D.F.
- ESPINOSA PINEDA, G. (1996 b) “El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana”. *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, V.2, (6): 51-74.
- ESPINOSA PINEDA, G. (2001) “El espacio en Mesoamérica: una entidad viva”. *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, V.8, (2): 41-67.
- ESPINOSA PINEDA, G. (2002): *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica*. Tesis Doctoral, ENAH, México, D.F.
- ESPINOSA PINEDA, G. (2009): “Algunas ideas sobre la teoría de la cosmovisión” (versión preliminar, compuscrito original).
- ESPINOZA SORIANO, W. (1972): “Copacabana del Collao: un documento de 1548 para la etnohistoria andina”. *Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes Andines*, I, (Biblioteca digital andina), Lima: 1-16.
- ESPINOZA SORIANO, W. (1977): “Los cuatro suyos de Cuzco”, Siglos XV y XVI. *Bulletin de l’Institute Francais d’Etudes Andines*, VI, (3-4):109-122.
- ESTETE, M. de (1968): *El descubrimiento y la conquista del Perú*, Lima(1535).
- ESTEVA FABREGAT, C. (1980): “El folkllore en el contexto de la antropología cultural”. En *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos unidos, México, D.F: 131-164.
- ESTEVE BARBA, F. (1992): *Historiografía indiana*. Gredos, Madrid.
- ESTRELLA, E. (1993): “La función social del beber en los pueblos andinos prehispánicos”. En *Anuario de Estudios Americanistas*, L-2, CSIC, Sevilla: 45-48.
- ESTRADA MORENO, F. (2004): “Notas sobre antiguas prácticas funerarias en el distrito de Santiago de Lucamarca”. En *I Congreso*

- latinoamericano de ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*, Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima: 275-283.
- EVANS SCHULTES, R. (1982): *Plantas alucinógenas*. Ed. Copilco S.A. México, D.F.
 - FAHSEN, F. (2001): “De los cacicazgos a los estados en las tierras altas de Guatemala”. En *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 87.
 - FAVRE, H. (1975): *Los Incas*. Ed. Oikos-tau, Barcelona.
 - FERNANDEZ DE OVIEDO, G. (1959): *Historia Natural y General de las Indias*. Ed. BAE, Madrid.
 - FERNÁNDEZ, M. V. (2005): “La Iglesia misionera en el oriente del Perú: Los Agustinos en el s.XX”, [on line] Equipo NAYA. Ecuador, Disponible en World Wide Web: <http://www.naya.org.ar>.
 - FERNÁNDEZ, J. (1990): *Estética del arte mexicana. el Retablo de los Reyes*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
 - FIGUEIREDO, N. (1990): “La última frontera de los grupos indígenas de la Amazonía brasileña”. En Alcina Franch, J. (Ed.) *Indianismo e Indigenismo en América*. Ed. Alianza, Madrid.
 - FINK, R. (Comp.) (2007): “La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua”. En *Revista Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXV, (1) julio, [Citado el 23 de octubre de 2005], Disponible en World Wide Web:
http://www.pucp.edu.pe/publicaciones/rev_aca/historica/fink_altar_mayor.pdf.
 - FIRTH, R. (1966): “Gemelos, Pájaros y Vegetales: problemas de identificación en el pensamiento religioso primitivo”. En Bossert, Federico, *De la función al significado. Escritos de Antropología social*, Biblioteca Virtual UNMSM, Lima:
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Antropologia/de_la_func/Gem_Paj_Veg.htm.

- FLORES OCHOA, J. A. (1992): "Mestizos e incas en el Cuzco". En H. Tomoeda, H. & Millones, L. (Ed.), *500 años de mestizaje en los Andes*, Museo Etnológico Nacional de Japón, Osaka: 168-183.
- FLORES OCHOA, J. A. (1997): "La missa andina". En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a M^a Rostworowski*. Ed. IEP, Lima: 717- 728.
- FLORESCANO, E. (1993): *Patrimonio cultural de México*. Ed. F.C.E. México.
- FOCHERO JUAN, F. (1997): *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados*. Frente de Afirmación Hispanista, A.C. México, D.F.
- FONTANA, J. (1992): *La historia después del fin de la Historia*. Ed. Crítica, Barcelona.
- FORGEY, K. y WILLIAMS, S. (2003): "Cabezas trofeo nasca: evidencias osteológicas y arqueológicas de la colección Krober", *Revista Andina*, 36 : 237-262.
- FOSSA, L. (2000): "Los primeros intérpretes de los evangelizadores o el riesgo de poner la palabra de dios en boca de los nativos". Ed. LASA Miami, marzo, 16-18, [on line], Disponible en la World Wide Wed: <http://w3.coh.arizona.edu/projects/FossaLydia/IntLeng.html>.
- FRAZER, J. G. (1981): *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- FREDDY CABANILLAS, V. (2004): "Entre árboles y almas. Lecturas iconográficas en la iglesia de San Pedro de Lima". En *I Congreso latinoamericano de ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*, Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima. Disponible en la World Wide Wed: http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/libros/csociales/imagen_muerte/contenido.htm.
- FREUD, S. (1969): *La interpretación de los sueños* (vol.1, 2 y 3). Ed. Alianza, Madrid.
- FRONTAURA ARGANDEÑA, M. (2005): *Antología aymara-khechua*. Obra suministrada por la Universidad Mayor San Andrés de Bolivia, La

Paz. Biblioteca Digital Andina, Disponible en la World Wide Web:
<http://www.comunidadandina.org/BDA/docs/BO-CA-0002.pdf>.

- FUNG PINEDA, R. (1999): "El proceso de Neolitización en los Andes Tropicales". En *Historia de América Andina*. Vol. I: las sociedades aborígenes. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 141-196.
- GALEANO, E. (2004): "El descubrimiento. 12 de Octubre: nada que festejar. Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano", *Red de Prensa*, voltairenet.org.n.
- GALENDE DÍAZ, J. C. (1995): "El libro de los virreyes del Perú: una fuente documental para la historia de América". En *AEA*, L.II-1, CSIC, Sevilla: 215-228.
- GARCÍA CABRERA, J. C. (1994): *Ofensas a Dios*. Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- GARCÍA CÁRCEL, R. (1992): *La leyenda negra*. Ed. Alianza, Madrid.
- GARCÍA-BAQUERO GONZÁLEZ, A. (1997): *La carrera de Indias*. Ed. Desjonqueres, Paris.
- GARCÍA GRANADOS, R. (1935): "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)". En: *El Arte en México en los Siglos XVI y XVII, Archivo Español de Arte y Arqueología, XXXI*, Madrid: 3-29.
- GARCÍA JORDAN, P. (1991a): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- GARCÍA JORDAN, P. (1991b): *La cruz y el Caucho o el conflicto permanente. Indios caucheros y frailes en San León del Amazonas en los inicios del siglo XX*. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- GARCÍA MERÁS, E. (1988): *Caballo contra jaguar*. Ed. KAYDEDA, Madrid.
- GARCILASO DE LA VEGA, I. (1996): *Comentarios reales*. Ed. Cátedra, Madrid.
- GARRIDO ARANDA, A. (Comp.) (1997): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Ed. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla, 1996. Actas de las VI Jornadas del Inca Gracilazo (11-13 septiembre). Córdoba.

- GARZA, M. de la (1984): *El Universo Sagrado de la Serpiente entre los Mayas*. Ed. UNAM, México.
- GARZA, M. de la (1992): *Literatura Maya*. Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- GASCÓN GUTIÉRREZ, J. (1991): "Recreando la propia historia. Luchas campesinas e historia general en la comunidad del altiplano peruano". En García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 305-317.
- GASTER, T. (1956): *Los más antiguos cuentos de la humanidad*. Ed. Hachette, Buenos Aires.
- GASTER, T. (1973): *Leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Ed. Barral, Barcelona.
- GALINDO TREJO, J. (1994): *Arqueoastronomía en la América Antigua*. Ed. Equipo Sirius, S.A. México, D.F.
- GEERZT, C. (1988): *La interpretación de la cultura*. Ed. Gedisa, Madrid.
- GELLES, P. H. (1992): "Etnohidrología, desarrollo y política cultural en la Sierra peruana". En: González Alcantud, J. A. & Malpica Cuello, A. (Coords): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Coloquio Internacional Granada, 23-26 noviembre. Ed. Anthropos, Barcelona: 375-400.
- GENTILE, M. (2007): "La madre de todos los tigres". En *Revista Electrónica de Arqueología*. Ed. PUCP, vols.2, (1), Lima. Documento Disponible en la World Wide Wed:
<http://mileto.pucp.edu.pe/arkeos/images/documentos/colaboraciones/6-col-mg-e.pdf>
- GEROLD, E. H. (1961): *Dioses, templos y ruinas*. Edt. Hachette S.A., Buenos Aires.
- GIFFORD, D. (1991): *Guerreros, dioses y espíritus de la Mitología de América Central y Sudamérica*. Ed. Anaya, Madrid.
- GIRARD, R. (1971): *Origen y desarrollo de las civilizaciones de América*. Editores Mexicanos Unidos, S.A., México, D.F.
- GIRARD, R. (1976): *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América. Desde sus orígenes*, Tomo, I, II, III. Ed. Istmo, Madrid.

- GIRGOIS, M. H. (1901): *El oculto entre los aborígenes de la América del sur*. Ed. Juan Torrents y Coral, Barcelona.
- GISBERT, T. (1992): “Los curacas del collao y la conformación de la cultura mestiza andina”. En: Tomoeda, H. & Millones, L. (Eds.): *500 años de Mestizaje en los Andes*. Ed. Museo Etnológico Nacional de Japón, Osaka: 52-102.
- GISBERT, T. (2004): *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Ed. Gisbert y Cía., La Paz, Bolivia,
- GISBERT, T. (2006): *Arte textil y mundo andino*. Ed. Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- GISBERT, T. y MESA, J. (1980): “Los chipayas”. En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, México, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México. D.F.: 557-583.
- GRANDA PAZ, O. (1998): *Mito y arte prehispánico en los andes*. Ed. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Estéticas, México, D.F.
- GRIAULE, M. (1987): *Dios del agua*. Ed. Alta Fulla, Colección Altaïr, 3, Barcelona.
- GOLTE, J. (2004): “Divinidades femeninas moche”. En: Ortman, D. (Ed.): *Ciencias de la Religión en el Perú de hoy*. Ed. UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas, Colección Digital, Disponible en la Web:<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Sociología/AnuarioReligion/divinidades.pdf>: 165-220.
- GOLTE, J. (comp.) (2001) *De la función al significado. Escritos de Antropología social*. Ed. UNMSM. Biblioteca Virtual, Lima. Disponible en laWeb:[http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/libros/Antropologia/de la funcion/indx.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/libros/Antropologia/de_la_funcion/indx.htm)
- GÓMEZ RIVAS, L. (1994): *El virrey del Perú Francisco de Toledo*, Instituto provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos (CSIC) y Diputación Provincial de Toledo, Toledo.
- GÓMEZ, J. M. (1982): “Sobre ritual y palabra”. En *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*. “El cristianismo colonial”, 19, (XVI): 273.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. & MALPICA CUELLO, A. (coords). (1992): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Ed. Anthropos, Barcelona.

- GONZÁLEZ, HOLGUÍN, F. D. (1608): *Gramática y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o lengua del inca*. Impresa por Francisco Canto, Ciudad de los Reyes del Perú.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, F. D. (1952): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ed. Inst. de Historia, Lima.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, F. D. (2007): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Digitalizada por Runasimipi Quespiqa Software para su publicación en internet, disponible en la World Wide Wed:
<http://66.150.224.204/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolquin.pdf>.
- GONZÁLEZ ANGULO AGUIRRE, J. (1983): *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*. Ed. FCE, México. D.F.
- GONZÁLEZ-POLO, I. (1992): “De cómo sucumbió el barroco en la arquitectura novohispana: el caso de guerrero y torres”. En *Cuadernos de arquitectura virreinal*, 12, Facultad Arquitectura, UNAM, México, D.F.
- GONZÁLEZ, J. (1990): *Visita de los Yndios churumatas e yndios charcas de totora que todos están en cabeza de su majestad, 1560*. Transcripción e introducción de Raimund Sehramm, MUSEF, La Paz, Bolivia.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, F. (1960): *Estudio histórico sobre los cañaris, 1878*. Estudio y selecciones de Carlos Manuel Larrea. Edición digital basada en la de México, J. M. Cajica, (Biblioteca Ecuatoriana Mínima), en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, Disponible en la World Wide Wed:
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01383819788137625423802/index.htm>.
- GRUBE, N. (ed.) (2001a): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia.
- GRUBE, N. (2001 b): “La obsidiana: el metal de los mayas”. En: *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 48.
- GRUBE, N. (ed.) (2001c): “Embriaguez y éxtasis”. En: *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 294.

- GRUBE, N. (ed) (2001 d): "Eclipses solares: la angustia final". En: *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 144.
- GRUPO DE ESTUDIOS DEL NOROESTE BOLIVIANO AMAZÓNICO, (1991): "Agricultores prehispánicos en la fertilización de la tierra en pampas estériles en la Amazonía boliviana, práctica de una cultura desaparecida". En: García Jordán, P.(Ed.): *Conquista y resistencia en la historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 29-40.
- GRUZISKI, S. (1991): *La colonización de lo imaginario*. Ed. FCE, México, D.F.
- GRUZISKI, S. (1994): *La guerra imágenes*. Ed. FCE, México, D.F.
- GRUZISKI, S. & BERNARD, C. (1998): *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Ed. FCE, México, D.F.
- GUALLART, J. M. (1989): *El mundo mágico de los aguarunas*. Ed. CAAP, Lima.
- GUERRERO, H. (2000): "Pinta, pinta, cura, cura, gente. Prácticas y curanderismo camensta". En: *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Ed. Abya-Yala, Quito: 209-253.
- GUILLET, D. (1992): "Revisión, riego y organización humana: una visión desde los Andes". En: González Alcantud, J.A. & Malpica Cuello, A. (Coords): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Ed. Anthropos, Barcelona: 308.
- GUITERAS HOLMES, C. (1986): *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- GUOMAN POMA DE AYALA, F. (1987): *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Historia16, Madrid.
- GUTIÉRREZ, G. (1982): "Una teología política en el Perú del siglo XVI". En: *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", nº 19:8.
- HAMMOND, N. (2001): "Los orígenes de la cultura maya y la formación de comunidades rurales". En: *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 35-47.
- HAMNELL, B. R. (1978): *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú*. Ed.FCE, México, D.F.

- HANDLER, R. (2008): "Entrevista con Clifford Geertz". En *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol.3, (1), enero-abril 2008, pág.17-45. disponible en la Web:
<http://www.aibr.org/antropologia/03v01/entrevistas/030101.pdf>.
- HAMPE MARTÍNEZ, T. (1996): *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*. Ed. Iberoamericana, Madrid.
- HANSEN, R. D., (2001): "Primeras ciudades. Urbanización incipiente y formación de estados en las tierras mayas". En: *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 51-65.
- HARRIS, M. (1997): *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI editores, México, D.F.
- HEGEL Friedrich, G. W. (2004): *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Ed. Alianza, Madrid.
- HELMS, M. W. (1993): "La cosmovisión en los cacicazgos del istmo de Panamá". En: *La Antigua América. El arte de los paisajes sagrados*, México. Ed. The Art Institute of Chicago, Grupo Azabache, México, D.F.: 217.
- HERNÁNDEZ, M., LEMLIJ, M., MILLONES, L., PÉNDOLA, A. & ROSTWORWSKI, M. (1985): "Aproximación psico- antropológica a los mitos andinos". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 3-4, Lima: 65-79.
- HERNÁNDEZ, R. (1983): "Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, los primeros teorizantes de los decretos humanos". En *Revista del Archivo de los Dominicos*. Ed. San Esteban, IV, Salamanca: 129.
- HUCQUENGHEIM, A. M. (1997): "Como una imagen del otro lado del espejo, memoria para el futuro: una visión del orden del mundo andino". En: Garrido Aranda, A., (Ed.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Ed. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla, Córdoba: 217-355.
- HYSLOP, J. (1992): *Qhapaqñan, el sistema vial inkaiko*. Ed. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.
- IGGERS, G. G. (1998): *La ciencia histórica en el siglo XX*. Ed. Idea Books, Barcelona.

- IMBELLONI, J. (1939): “Los vocablos *pachacuti* y *pachacutec*”, Museo Argentino de la Ciencias Naturales del Boletín de la Academia Argentina de Letras, VII, Buenos Aires: 353-375.
- IRADIES CRUZ LEAL, P. (1996): “Mariategui, Director e impulsor de páginas vanguardistas”, *Revista Inti*, 43-44: 177-187.
- ITIER, C. (1997): “El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 26, (3): 307-346.
- IZARD, M. (1995): “Los indios son allí todavía indios y vagan en la barbarie esperando la hispanidad”, *Boletín Americanista* 45, Barcelona: 189-199.
- JARAMILLO, P. J. (2001): “El territorio de los Muisca. Una aproximación desde la astroarqueología”, Profesor Asociado Universidad Nacional de Colombia, departamento de arquitectura, junio 2001. [consultado noviembre 2005], disponible en la World Wide Web: <http://www.arqueoastronomia.org/articulos.htm>.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1879): *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Ed. Ministerio de Fomento, Madrid: 137-227.
- JOHNSON, C. (1990): “Inti Raymi”, *Revista Inti*, 31: 149.
- JOUANEN, J. (1941): *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito: 1570-1774*. Ed. Ecuatoriana, Tomo I, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Quito.
- JUÁREZ, G. F. (1996): “Sobre el éxtasis, el sueño y la oscuridad. Aproximaciones a las formas del viaje “chamánico” en el altiplano aymara”, *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 7-8. Ed. MUSEF, La Paz: 49-74.
- JUNCOSA, J. E. (2000): “El lenguaje poético de los cantos chamánicos shuar”, en *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Ed. Abya-Yala, Quito: 189-207.
- JUNG, C. G. (2002): *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (vol. 9/i). Ed. Trotta, S.A, Madrid.
- KARSTEN, R. (1993): *La civilisation de l'Empire Inca*. Ed. Payot, Paris.

- KAUFFMAN DOIG, F. (2002): *Historia y arte del Perú antiguo*. Tomos I, II, III, IV, V, VI. Ed. Peisa, Lima.
- KAULICKE, P. (2001): *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- KLAIBER, J. (1982): "Religión y justicia en Tupac Amaru. En *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", nº 19, Vol. XVI: 173-186.
- KOLATA, A. & PONCE SANGINÉS, C. (1993): "Tiwanaku: la ciudad de en medio". En TOWNSEND, R. F (Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México, D. F.: 317-335.
- KÖHLER, U. (1980): "Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas". En *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México, D.F.: 583-596.
- KRICKERBERG, W. (1971): *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Ed. FCE, México D.F.
- KROEBER, A.I. (1969): *El estilo y la evolución de la cultura*. Ed. Guadarrama, Madrid.
- KUBLER, G. (1982): *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Ed. FCE, México, D.F.
- KÜGELGEN, H. V. (ed.) (2002): *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*. Actas del Congreso de la asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen. ed. Ververt-Iberoamericana, Bremen.
- LACOSTE, P. (1997): "Americanismo y guerra a través de el mercurio de Valparaíso". En *AEA*, L.IV-2, CSIC, Sevilla: 567-591.
- LANDA, F. D. (1997): *Los mayas de Yucatán*. Ed. FCE, México D.F.
- LANGE, J. (2001): "El imperio de los incas". En *Arqueo* 70-83, (3), RBA, Revistas S.A., Barcelona.
- LARA, J. (1971): *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Ed. Los Amigos del Libro, La Paz.
- LARCO HOYLE, R. (1966): *Perú*. Ed. Juventud, Barcelona.

- LARREA, J. (1960): *Corona Incaica*. Ed. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- LASTRES, J. (1951): *Historia de la medicina peruana*. Ed. Santa María, Lima.
- LASTRES, J. B. (1956): “La Sitúa o Coya Raimi, fiesta de purificación del pecado-enfermedad”. Ed. Sobretiro *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV: 233-256.
- LAURENCICH-MINELLI, L. (1992): “Introducción: el área arqueológica cultural peruana”. En: *Los reinos preincaicos y los incas*, Ed. Lunweg, Barcelona: 7-16.
- LAURENCICH-MINELLI, L. (2003): “Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos”. En *Espéculo*, nº 25, Revista de estudios literarios. Ed. UCM. Disponible en la World Wide Wed: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>
- LAURENCICH-MINELLI, L. (2004): “El curioso concepto de "cero concreto" mesoamericano y andino y la lógica de los dioses Números incas: una nota”. En *Espéculo*, Revista de estudios literarios, Ed. UCM, Disponible en la World Wide Wed: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/cero.html>.
- LAURENCICH-MINELLI, L. (2006): “¿La conquista del Perú con el veneno?. La inquietante denuncia del conquistador Francisco de Cháves a su majestad el Rey”. En *Espéculo*, Revista de estudios literarios, Ed. UCM. Disponible en la World Wide Wed: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/chaves.html>.
- LAURENCICH-MINELLI, L. (2000): “Guamán Poma de Ayala y Blas Valera”. En *Espéculo*, nº 16, Revista de estudios literarios, Ed. UCM. Disponible en la World Wide Wed: http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/act_colo.html.
- LAVALLE, B. (1982): “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial”. En *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, “El cristianismo colonial”, nº 19, Vol. XVI: 151-172.
- LEFEBRE, J. (1993): *Mexique*. Ed. Labor, Bruselles.

- LEHMAN-NITSCHKE, R. (1928): *Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor*. Ed. Coni, Buenos Aires.
- LEÓN PORTILLA, M. (1990): "Mesoamérica, antes 1519". En *Historia de América Latina*, I. Ed. Crítica, Barcelona: 3-30.
- LEONI, J. B. (2005): "La veneración de montañas en los Andes Pre-incaicos: el caso de ñawinpukyo (Ayacucho, Perú), en el periodo intermedio temprano. *Revista de Antropología Chilena*, 37, (2): 151-164.
- LENS-TUERO, J. (1997): "Fernández de Oviedo (Historia General Natural)". *Anuario de estudios Americanos*, 54, (1), CSIC, Sevilla: 187-198.
- LERNER, I. (1997): "La Colonización española y las lenguas indígenas de América", *Colonial Latin American*, 6, (1): 7-15.
- LEVAGGIM, A. (1993): "Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica". *Revista Complutense de Historia de América*, 9 : 81- 92.
- LEVILLIER, R. (1935): *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra (1515-1582)*. Vol. I. Ed. Espasa-Calpe, Madrid.
- LÉVI-STRAUS, C. (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUS, C. (1986 a): *Mito y Significado*. Ed. Alianza Editorial S.A. Edición Castellana, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUS, C. (1986b): *El totemismo en la actualidad*. Ed. FCE, Bogotá.
- LÉVI-STRAUS, C. (1987): *Antropología Estructural*. Ed. Paidós Syudi Básica, Barcelona.
- LEWIS, N. (1998): *Misioneros. Dios contra los indios*. Ed. Herder, Barcelona.
- LIMÓN OLIVERA, S. (1990): *Las cuevas y el mito de origen*. Ed. Consejo Nacional para la cultura y las artes, México, D.F.
- LIMÓN OLIVERA, S. (2006): "Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina", *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 43: 85-111.

- LINARES MÁLAGA, E. (1980): "Principales centros arqueológicos que conservan nombres autóctonos en quechua, aymara y puquina del departamento de Arequipa, Perú". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México D. F.: 393-411.
- LISI, F. L. (1990): *El tercer concilio límense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- LIZÁRRAGA, R. (2002): *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Ed. Dastín, Crónicas de América, Madrid.
- LONGHENA, M^a, & WALTER, A. (1999): *El esplendor de los incas y otras civilizaciones andinas*. Ed. Folio, Barcelona.
- LONGHENA, M^a & WALTER, A. (2001): *Incas. Historia y cultura de las civilizaciones andinas*. Ed. Folio, Barcelona.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1980a): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* .2 vols. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Serie antropológica, 39, México, 2 vol.
- LÓPEZ AUSTÍN, A. (1990): *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza editorial Mexicana, México, D.F.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1996): "La cosmovisión mesoamericana". En: Lombardi, S. & Enrique N. (Eds.): *Temas Mesoamericanos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F.: 471-507.
- LÓPEZ AUSTÍN, A. (1997): "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericanas y andina a partir de sus mitologías". En: Garrido Aranda, A.(Ed.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla, Córdoba: 21-43.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1999): "Ritual religioso, magia y adivinación". En: *Chalchihuite*. Homenaje a Doris Heyden. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.: 57-60.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2001): "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En: Broda, J. & Jorge Báez, F. (Coords): *Cosmovisión*,

- Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la cultura y las artes, FCE, México D.F.: 47-65.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2004): “Los centros anímicos”. En: *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, IIE, 2004, México D. F.: 197-267.
 - LÓPEZ DE GOMARA, F. (1999): *Historia general de las Indias*. En Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en la World Wide Wed:
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02588400888014428632268/index.htm>.
 - LÓPEZ DE VELASCO, J. (1971): *Geografía y descripción Universal de las Indias*. Ed. BAE, Madrid.
 - LOWE, W. G. (1998): *Mesoamérica olmeca: diez preguntas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, México.
 - LOZA-BALSA, G. (1995): *Astronomía y calendario aymara*. Ed. MUSEF, La Paz.
 - LOZADA PEREIRA, B. (2003a): “Ritos andinos y concepción de mundo”. En *Revista Estudios Bolivianos*, nº8, septiembre 2003, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Biblioteca Digital Andina. Disponible en la World Wide Wed: <http://www.comunidadandina.org/BDA/docs/BO-CA-0005.pdf>.
 - LOZADA PEREIRA, B. (2003b): “La visión andina del mundo”. En *Revista Estudios Bolivianos*, nº10, septiembre 2003, obra suministrada por Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Biblioteca Digital Andina. Disponible en la World Wide Wed:
<http://www.comunidadandina.org/bda/docs/BO-CA-0004.pdf>.
 - LOZADA PEREIRA, B. (2005): *I Simposio Internacional sobre pensamiento andino: visión Estratégica del Mundo Actual*, Banco Central del Ecuador - UNESCO, Cuenca, Ecuador.
 - LUMBRERAS, L. G. (1999 a): “Formación de las sociedades urbanas”. *Hª América*, Vol. I. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 223-283.

- LUMBRERAS, L. G. (1999 b): "Tribus y estados en los Andes S.XII-XVII". *Hª América*, Vol. I, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 331-435.
- LUPO, A. (1996): "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista de Antropología social*, 5: 11-38.
- LUPO, A. (2001): "¿Dónde está? El espacio del otro "yo" en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica", *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, V.8, (2): 19-31.
- MABIT MICHEL, J. (1998): *L'Hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute Amazonie péruvienne*. Institute Français d'études andines, París.
- MABIT MICHEL, J. (1993): "Ayahuasca-Wasi", Proyecto de investigación Shamánico transpersonal. Cuidado tradicional de la salud en la Amazonía. Institute Français d'études andines, París.
- MALINOWSKI, B. (2001 a): "Las formas elementales de la vida religiosa". En: Golte, J. (comp.): *De la función al significado. Escritos de Antropología social*. Biblioteca Virtual. Ed. UNMSM, Lima: 19-25.
- MALINOWSKI, B. (2001 b)," La relación de las creencias primitivas con las formas de organización social". En: Golte, J. (comp.): *De la función al significado. Escritos de Antropología social*, Biblioteca Virtual. Ed. UNMSM, Lima: 27- 40.
- MALINOWSKI, B. (1984): *Una teoría científica de la cultura*. Ed. Sarpe, Madrid.
- MANGA QUISPE, E. (2001a): "Lucha de dioses y creaciones humanas en la costa andina". Disponible en la World Wide Wed: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQDioses/EMQ_Dioses3.html.
- MANGA QUISPE, E. (2001b) "Urin y janán: dos conceptos espacio-temporales andinos intercambiables y dinámicos". Disponible en la World Wide Wed: http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_UrinJanan.html,

- MANGINO TAZZER, A. (1994): *Influencias artístico culturales entre América y Europa*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.
- MANRIQUE, N. (1991): “Lanas, circuitos mercantiles, violencia, estructuras de poder, resistencia en el sur peruano”. En: García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 289-300.
- MANZANILLA, L. (1996 a): “El concepto de inframundo en Teotihuacan, México”, *Cuicuilco*, vol.II, (6): 29-51.
- MANZANILLA, L. (1996 b), “La organización económica de Teotihuacán y Tiwanaku”, Cervantes, M. (Coord.): *Mesoamérica y los Andes*. Ed. Ciesas, colección Miguel Othón de Mendizábal, México D.F.: 13-81.
- MANZANILLA, L. (1999): “El inframundo en Teotihuacan”. En: *Chalchihuite*, Homenaje a Doris Hieden, México D.F.: 61-89.
- MALAMUD RIKLES, C. (1998): *Partidos políticos y elecciones en Argentina: La Liga del sur (1908-1916)*. Ed. UNED, Madrid.
- MARBAN, P. (1975): *Cathecismo en lengua española y moxa*. Ed. Druck: Franz Wolf, Heppenheim.
- MARCOS, J. G. (1999): “El proceso de Neolitización en los Andes ecuatoriales (8000-2000 a.c)”. En: *Hª América*, Vol. I. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 109-140.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1989): *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Ed. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- MARTÍN ISABEL, M. (1999): “La filosofía peruana frente al problema de los orígenes”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 4: 29-46.
- MARIATEGUI, J. C. (1979): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Serie Popular, México, D.F.
- MARISCOTTI GÖRLITZ, A. Mª (1978): *Pachamama, Santa tierra*, Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. Ed. Gebr Mann Verlag, Berlín.

- MARSILLI, M^a (2004): "Testamentos indígenas en Arequipa colonial". En: *I Congreso latinoamericano de ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*, Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima: 173-181.
- MARTÍNEZ-GROVETTO, R. (1980): "Plantas mágicas de los indios guaraníes de misiones". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II. Editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 447-455.
- MARZAL, M. (1994): *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, Tomo II. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MARZAL, M. (1988): *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Ed. Pontificia Universidad del Perú, Lima.
- MASON ALDEN, J. (1969): *Las antiguas culturas del Perú*. Ed. FCE, México D.F.
- MATOS MAR, J. (1991): "Los pueblos indios de América", *Pensamiento Iberoamericano, Revista de Economía Política*, 19: 181-200.
- MATOS MENDIETA, R. (1992): "Señorío de la Sierra y de la costa Central". En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Ed. Lunwerg, Barcelona: 37-49.
- MATOS MOCTEZUMA, E. (1996): "Indigenismo: Pasado y Presente". En *Cuadernos Americanos* 56:184-192.
- MAURIER AVALOS, E. (1993): "El sincretismo religioso de los tzeltales". En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores de España, Vol. I, Madrid: 153- 180.
- MC EWAN, C. y VAN DE GUCHTE, M. (1993): "El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico". En: Townsed, R. F (Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México D.F.: 359-371.
- MEDINA, A. (2000): *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México D.F.
- MEDINA, M. Á. (1992): *Los dominicos en América*. Ed. MAFRE, Madrid.

- MEJÍA XESSPE, T. (1980 a): "Mitos andinos". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II, Editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 261-283.
- MEJÍA XESSPE, T. (1980 b): "Apuntes de historia y arqueología del Perú". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II, Editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 345-357.
- MELIC, A. (2002): "De madre araña a demonio escorpión: los arácnidos en la mitología", *Revista Ibérica de Aracnología*, 5: 112-114. Disponible en la World Wide Wed:
<http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2005/2005terc/educacion3/mitologia-200106.asp>.
- MENACHO, J. A. (1988): *Ritos mágicos y estados alterados en el contexto del curanderismo de la costa norte del Perú*. Ed. Universidad Nacional San Marcos, Lima.
- MENDIETA, F. J. (1973): *Historia eclesiástica indiana*. Ed. BAE, Madrid.
- MENÉNDEZ, M^a I. (2005): "Consumo de Drogas. Una perspectiva antropológica". En: *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*, NAYA, noviembre 2005. Disponible en la World Wide Wed:
http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/isabel_menendez.htm.
- METRAUX, A. (1973): *Religión y magias indígenas de América del sur*. Ed. Aguilar, Madrid.
- METRAUX, A. (1989): "La religión. En: *Los incas*. Ed. FCE, México D.F.: 147-173.
- MEYER, F. (2000): "*Pietas* en la adoración de los ancestros". En Bossert, (Ed):, *De la función al significado: escritos de antropología social*. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: 73-107.
- MEYERS, A. (1998): *Los incas en el Ecuador*. Ed. Banco Central del Ecuador, Colección Pendoneros, Quito.
- MESA, J. y GISBERT, T. (1976): "Culturas de los Andes". En: *Historia del arte*, Tomo IV. Ed. Salvat, México D.F.: 975.
- MILLÁN DE PALAVECINO, M^a D. (1980): "La cultura actual de los indios del Chaco". En: *La Antropología Americanista en la actualidad*,

- Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II. Editores Mexicanos Unidos. México D. F.: 99-107.
- MILLONES, L. (1989): *Mesianismo e idolatría en los Andes centrales*, Cuadernos Simón Rodríguez, 15. Ed. Biblos, Buenos Aires.
 - MILLONES, L. (1992): Los indios de Santa Rosa: la población aborigen a través de los ojos de los bienaventurados. En: *500 años de mestizaje en los Andes*, Senri Ethnological Studies, 33. National Museum of Ethnology, Osaka, Japón: 103-112.
 - MILLONES, L. (1997): *El rastro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*. Ed. Universidad Pablo de Olavide y Fundación El Monte, Sevilla.
 - MIRANDA-LUIZAGA, J. (1991): *La Puerta del Sol. Cosmología y simbolismo andino*. Ed. Garza Azul, La Paz.
 - MIRO QUESADA, A. (1969): *Costa, Sierra y Montaña*. Colección Cimas de América. Ed. Revista de Occidente, Madrid.
 - MOGUEL COS, M^a A. (1993): "Presencia de cerámicas del Formativo". En: Castillo Mangas, M^a. T. (Coord.): *A propósito del Formativo*, ed. Subdirección de Salvamento Arqueológico. México, D.F.: 105- 116.
 - MOLAS RIBALTA, P. (1996): *Manual de historia de España (1474-1808)*, Tomo III, Edad Moderna. Ed. Espasa Calpe, Madrid.
 - MOLINA, C. de (1989): *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*. Ed. Historia 16, Madrid (1575).
 - MOLINA, C. (1989): *Fábulas y mitos de los incas*. Ed. Dastín. Crónicas de América, Madrid.
 - MOLINA, C. de (1943): *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Ed. Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima (1575).
 - MORALES PADRÓN, F. (1955): *Fisonomía de la conquista indiana*. Ed. Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla.
 - MORALES DAMIÁN, M. A. (2002a): *El Simbolismo del árbol en la religión maya*, Tesis de Doctor, UNAM, México, D.F.
 - MORALES DAMIÁN, M. A. (2002b): *Unidad y dualidad: el dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos*. Ed. UNAM, México, D.F.

- MORALES DAMIÁN, M. A. (1991): *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento*, UNAM, Tesis de Licenciatura, México, D.F.
- MORALES PAZOS, J. D. (2005): “Bachue, serpiente celeste”. Disponible en la World Wide Web:
<http://www.observatorio.unal.edu.co/arqueoastronomia/articulos/bachue.pdf>.
- MORALES, J. D. (1984): *Investigaciones arqueológicas en Tunja*, (Hunza, Colombia). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- MORALES, D. (2002): “El jaguar: evolución del dios felino”. En: *Ciencias de la Religión en el Perú de hoy*, comp. Ortman, Dorotea, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas, Colección Digital, cap.4, Lima, Disponible en la Web:
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/Libros/Sociologia/c_religion/cap4_2.htm.
- MORENO YÁÑEZ, S. (1996): “Jefaturas y reinos sacrales en los Andes septentrionales: continuidades y cambios”: En: Cervantes, M. (Coord.): *Mesoamérica y los Andes*, México. Ed. Ciesas, colección Miguel Othón de Mendizábal, México, D.F.: 53.
- MÖRNER, M. (1970): *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, ed. PAIDOS, Buenos Aires.
- MOSCOSO POSTIANA, P. (1994): “Casos de brujería en los altos de Chiapas”. En: *Memorias del primer congreso Internacional de Mayistas, Conferencias Plenarias*, Inst. de Inves. Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México. Ed. UNAM, México, D.F.:
- MOTOLINIA, F. T. de (1985): *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid. Ed. Castalia S.A., Madrid.
- MURILLO RODRÍGUEZ, S. (2002): *La vida a través de la muerte*. Ed. INAH, México, D.F.
- MURRUA, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Ed. IEP, Lima.

- MURRA, J. (ed) (1991): *Visita de los valles de Sonqo, en los Yunka de coca de La Paz (1568-1570)*. Monografías V Centenario. Ed. ICI y IEF, Madrid.
- MULVANY, E. (2004): "Motivos de flores en Keros coloniales: imagen y significado", *Revista de Antropología chilena*, 36, (2): 407-419.
- MURÚA, F. M. de (2001): *Historia General del Perú*, Madrid. Ed. Dastín, Crónicas de América, Madrid.
- NAVARRO GARCÍA, L. (1994): *Reformas borbónicas en América: el Plan de Intendencias y su aplicación*. Ed. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- NICOLAY, F. (1904): *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres*, Tomo I. Montaner y Simón editores, Barcelona.
- NILES, S. (1993): "La arquitectura incaica y el paisaje sagrado". En Townsed, R: F. *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*, ed. Grupo Azabache, México D.F.: 347-373.
- NÚÑEZ CARVALLO, R. (1994): "Dioses, Hombres y Pachacutis". En *Revista Semestral de la Red de Estudios Sociales en prevención de desastres en América Latina*, 3 : 9-16
- NÚÑEZ JIMÉNEZ, A. (1962): *Mitos de creación en Sudamérica*, Seminario de antropología americana, vol. III, Sevilla.
- OCHIAI, K. (1980): "Viaje invernal de los antepasados". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo II, editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 247.
- OLMOS AGUILERA, M. (2001): "Cinco categorías fundamentales de la antropología del arte", *Cuicuilco*, 8, (2): 263-277.
- ONDEGARDO, P. (1990): *El mundo de los incas*. Ed. Historia 16, Madrid.
- O'NEALE, L. M. (1965): *Tejidos de los altiplanos de Guatemala*, Tomo II. Ed. José de Pineda Ibaña, Ministerio de Educación, Guatemala.
- ORTLOFF, C.R. (1985): "La ingeniería hidráulica Chimú". En *La tecnología en el mundo antiguo*. Ed. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, n°36, México D.F.: 91-134.

- OSSIO, J. M. (1990): “¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?”. En: Alcina Franch, J. (Ed.): *Indianismo e indigenismo en América*. Ed. Alianza, Madrid: 162-188.
- OSSIO, J. M. (1992): *Los indios del Perú*. Ed. MAFRE, Madrid.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1992): *El quechua y el aymará*. Ed. MAFRE, Madrid.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1993): “El inca y los amores extraordinarios”. En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores de España, Vol. I, *Imágenes interétnicas*, Madrid: 119-145.
- ORTEGA, J. (1990): “Temas de ambos mundos”, *Revista Inti*, 31: 142.
- ORTMANN, D. (compilador) (2002-2005 a): *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central, colección digital, Lima.
- ORTMANN, D. (2002-2005 b): “La transformación de los dioses: el huracán y el *Amaru*”. En: *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central, Lima: 109-126.
- ORTMANN, D. (2002-2005 c): “La función de la religión en la sociedad moderna: descripción de una dificultad”. En: *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*, UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central, Lima: 93-106.
- PALENCIA FLORES, C. (1959): *El archivo Municipal de Talavera de la Reina*. Ed. Ayuntamiento Talavera de la Reina, Toledo.
- PALLARES GONZÁLEZ, J. L. (1996): *El mundo numinoso de los incas*. Ed. Fundación Universitaria San Pablo, CEU, Madrid.
- PALLIERE, L. (1945): *Diario de viaje por la América del Sur*. Ed. Peuser, Buenos Aires.
- PANÉ, R. (1988): *Relación acerca de las antigüedades de los indios. El primer tratado escrito en América*. Ed. Siglo XXI, México, D.F.
- PAREDES-CANDIA, A. (1981): *Diccionario mitológico de Bolivia*. Ed. Isla, La Paz.

- PAREDES-CANDIA, A. (1979): *Brujería, tradiciones y leyendas*. Ed. El Amauta, La Paz.
- PARDAL, R. (1998): *Medicina aborígen americana*. Ed. Renacimiento, Buenos Aires.
- PARDO ROJAS, M. (2000): “El convite de los espíritus”. En: *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Ed. Abya-Yala, Quito: 81-154.
- PARSONS, J. R. Y PSUTY, N. (1985): “Chacras hundidas y subsistencia prehispánica en la costa del Perú”. En: *La tecnología en el mundo antiguo*. Ed. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, n° 36, México D. F.: 51-89.
- PAUL, A. (1993): “Textiles de la Necrópolis de Paracas: visiones simbólicas de la costa de Perú”. En: *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. The Art Institute of Chicago, Grupo Azabache, México D.F.: 279.
- PAZ, O. (1988): *Los privilegios de la vista*. FCE, México, D.F.
- PEASE, F. (1994): *Los incas*. Ed. Pontificia Universidad del Perú, Lima.
- PEASE, F. (1991): *Los últimos incas del Cuzco*. Alianza Editorial, Madrid.
- PEASE, F. (1973): *El dios creador andino*. Ed. Mosca Azul, Lima.
- PEASE, F. (1999): “Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVIII”. En: Hampe Martínez, T.(compilador): *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Ed. Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima: 17-35
- PEÑA MONTENEGRO, A. de la (1995): *Itinerario para párrocos de Indios*. Ed. CSIC, Madrid.
- PÉREZ LAREDO OTAÑE, P. (1696): *Práctica de visitas y residencias apropiada a los reynos del Perú y deducida de lo que en ellos se estila*. Ed. Nicolas Layno, Nápoles.
- PÉREZ VIDAL, J. (1982): *El almirante Díaz Pimienta*, Palma, España. Ed. Cabildo Insular de la Palma, Madrid.
- PEREÑA VICENTE, L. (1956): *Misión de España en América*. Ed. CSIC, Madrid.

- PERROUD, P. C. (1956): *El imperio del Arco Iris. Historia de los incas*. Ed. El Perpetuo Socorro, Madrid.
- PINASCO CARELLA, A. (2005): *Con el sol, la luna y las estrellas. Arqueoastronomía en Pachakamaq*. Universidad Ricardo Palma, Lima.
- PIÑA CHAN, R. (1990): *Los Olmecas, la cultura madre*. Ed. Lunweg, S.A. Barcelona. 1990.
- PLATT, T. (2002): “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños*, 22: 127-155.
- PLATT, T. (1996): “El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua”, *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 7-8: 11-48.
- PLAZAS, C. (1998): “Cronología de la metalurgia colombiana”, *Boletín del Museo del Oro*, 44-45, Colombia. Disponible en la Web: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1998/en/di4445/endi01a.htm>
- POLIA MECONI, M. (1999): *La cosmovisión religiosa andina*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- POLIA MECONI, M. y CHÁVEZ HUALPA, F. (1994): “Ministros menores de culto, Shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII”. *Anthropología*, 11: 7-48.
- POOLE, D. (1982): “Los santuarios religiosos en la economía regional andina”, *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, “El cristianismo colonial”, nº 19, Vol. XVI: 79-116.
- POPOL- VUH. (1992). Ed. Porrúa, México, D.F.
- PORRAS, P. (1980): “El paleo-indio en el amazonas ecuatoriano”. En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*. Tomo I, editores Mexicanos unidos, México D.F.: 387.
- PRAGER, C. (2001): “Enanos de la corte: acompañantes de los señores y mensajeros del inframundo. En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 278-279.
- PRAGUER, C. (2001): “Jaima: la isla necrópolis”. En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 308.

- PROTZEN, J.P. (1992): "Arquitectura inca". En: *Los reinos preincaicos y los incas*, España. Ed. Lunweg, Barcelona: 193-219.
- PUCHER KROLL, L. (1950): *El aquénido y la cosmogonía amerasiana*. Ed. Tomás Frías, Potosí.
- QUIJANO VOOLNIZA, A. J. (2000): "Estudio de Astronomía de posición del pictógrafo quillcacinga de "El Higuerón", *Revista de Investigaciones de La Universidad del Quindío*, 9: 44 – 53.
- QUIROGA, V. de (1992): *La Utopía Americana*. Ed. Historia 16, Madrid.
- RADICATI DI PRIMEGLIO, C. (1964): *El sistema contable de los Incas*. Ed. Librería Studium, Lima.
- RADICATI DI PRIMEGLIO, C. (1992): "La interpretación de los quipus". En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Ed. Lunweg, Barcelona: 189-193.
- RAMÍREZ BERMÚDEZ, J. (1980): "El origen de la agricultura en América". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I, editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 417.
- RAMOS GÓMEZ, L. (2001): "Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo o dos mujeres de la historia inca", *Revista Española de Antropología Americana*, 3: 165-187.
- RAKUTZ, N. (2005): "La política religiosa de los incas: el ejemplo de la provincia de Huamachuco", Ecuador. Disponible en World Wide Wed: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/nick_rakutz.htm.
- REDFIELD, R. (1952): *The Primitive World View. Proceedings of the American Philosophical Society* vol. XCIV, Chicago: 30-36.
- REDFIELD, R. (1962a): "The Primitive World View". En Redfield, M. P. (ed.): *Human Nature and the Study of Society: The Papers of Robert Redfield*, The University of Chicago Press, Chicago: 270-280.
- REDFIELD, R. (1962 b): "The Primitive World View". En: Redfield, M. P. (ed.): *Human Nature and the Study of Society. The Papers of Robert Redfield*, The University of Chicago Press, Chicago: 270-280.
- REDFIELD, R. (1964): "Thinker and Intellectual in Primitive Society". En: Diamond, S (ed.): *Primitive Views of the World*, Columbia University Press, New York: 33-48.

- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1980): "Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de Sierra Nevada de Santa Marta". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México, D.F.: 525.
- REINHARD, J. (1993): "La interpretación de la figuras de nazca". En: TOWNSEND, R. F (Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*, México. Ed. Grupo Azabache, México, D.F.: 291.
- REINHARD, J. (1998): "Momias incas", *National Geographic*, 3, nº1.
- REGALADO DE HURTADO, L. (1992): *Religión y evangelización de Vilcabamba*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad, Lima.
- REGALADO DE HURTADO, L. (1993): *La sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los incas a partir de la crónica de Betanzos*. Ed. FEPUCP, Lima.
- RESTREPO, F. y MAZZOTTI, J. (2000): "Coros mestizos del Inca Gracilazo. Resonancias andinas", *Revista Inti*, 51 : 241.
- V.V.A.A. (1983): "Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, los primeros teorizantes de los derechos humanos", *Revista del Archivo Dominicano*, VI: 199-267.
- V.V.A.A. (1985): "Fray Tomás de Berlanga", *Revista del Archivo Dominicano*, IV: 57-84.
- V.V.A.A. (1986): "Fray Vicente de Bernardo", *Revista del Archivo Dominicano*, VIII : 77-205.
- RINALDI, C. (2004): "La imagen de la muerte entre los Ayoreóde de Tobité. En: *I Congreso Latinoamericano de Ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*. Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima: 305- 315.
- RIVERA DORADO, M. (1986): *La religión maya*. Ed. Alianza, Madrid.
- RODRÍGUEZ, D (2004): "Los jesuitas y sus benefactores en el Perú del siglo XVI". En: *I Congreso Latinoamericano de Ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*. Lima, Biblioteca Virtuale de la UNMSM, Lima: 141.
- RODRÍGUEZ RIVAS, J. (1989), *Médicos y brujos en el Alto Perú*. Ed. Los amigos del Libro, La Paz.

- RODRÍGUEZ, M. (1684): *El Marañon y Amazonas. Historia de los Descubrimientos, entradas y reducciones de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assí temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores rios de la América*. Ed. Antonio Gonçalez de Reyes, 1684. Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, sala 1, est.24, tb.7, nº3, Madrid.
- ROEL PINEDA, V. (2001): *Cultura peruana e historia de los incas*. Ed. FCE, México, D.F.
- ROSING, I. (1993): *La mesa blanca callawayaya*. Ed. Los amigos del libro, La Paz.
- ROSSELLÓ TRUDEL, L. (1980): "Las historias quiché y el antiguo Perú". En: *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México D.F.: 235.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1983): *Estructuras andinas de poder*. IEP, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1992): "Los incas". En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Ed. Lunwerg, Barcelona: 141-189.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1985): "Mediciones y cálculos en el Antiguo Perú", en *La tecnología en el mundo antiguo*. Ed. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, nº36, México, D.F.: 379-405.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1997): "Breve ensayo sobre el universo religioso andino". En: Garrido Aranda, A., (Comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, España .Ed. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla, Córdoba: 201.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1994): "El Diluvio de 1578". *Revista Semestral de la Red de Estudios Sociales en prevención de desastres en América Latina*, 3 : 109-115.
- RUBIO HERNÁNDEZ, R. (1991): *Antropología, religión, mito y ritual*. Ed. UNED, Madrid.
- RUVALCABA GIL, J. L. y DEMORTIER, G. (1998): "Análisis no destructivo mediante haces de iones, de joyas y ornamentos propios de

la metalurgia del oro de América prehispanica”. *Boletín del Museo del Oro*, 44-45. Disponible en la Web:

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1998/en/di4445/endi07s.htm>.

- SAIGNES, T. y BOUYSSSE-CASSAGNE, T. (1992): “Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII”. En Tamoeda, H y Millones, L. (eds.): *500 años de mestizaje en los Andes*, Senri Ethnological Studies, 33, National Museum of Ethnology, Osaka, Japón: 14-26.
- SAIGNES, T. (1986): *En busca del poblamiento étnico de los andes bolivianos, siglos XV-XVI*. Ed. MUSEF, La Paz.
- SALA VILA, N. (1991): “La participación indígena en la rebelión de los Angulo y Pumacahua”; 1814-1816. En: *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 273-288.
- SALAZAR-SOLER, C. (1997): “La divinidad de las tinieblas”. *Bulletin de l’Institut Français d’études Andines*, 26, (3): 140-153.
- SALTO, G. (1998): “Una Historia completa del sabor: la construcción del sujeto y de la alteridad en avenida oeste de Julio Ortega”, en *Revista Inti*, 46-47: 139-145.
- SANCHÉZ ROMERO, R. (2004): “El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile central). 36, (2): 325-336. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071773562004000200007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356.
- SANCEDO ZANCO, M^a C. (1993): “Triunfo parténico de la religiosidad criolla”, *Revista Complutense de Historia de América*, 9: 93.
- SÁNCHEZ MONTANES, E. (2005): “La cerámica prehispanica: formas, función y significados”. En: *Perú: indígena y virreinal*. Ed. Ministerio de Cultura, Madrid: 69-74.
- SAN PEDRO, F. J. de (1992): *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte de Perú 1560*. Ed. Algazara, Málaga.
- SATA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMYHUA, J. de (1968): *Relación de antigüedades deste reino del Perú*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena*. Ed. BAE, Madrid.

- SANTILLÁN, H. de (1968): *Relación del origen descendencia, política y gobierno de los incas*. En: Barba, E. (Ed.): *Crónicas peruanas de interés indígena*. Ed. BAE., Madrid.
- SANTO TOMÁS, F. D. (1951): *Lexicat o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560). Ed. Instituto Histórico, Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P. (1988): *Historia de los incas*. Miriguano ediciones, Madrid.
- SEBASTIÁN, S. (1991): *Le Borroque Ibéro-Americain*. Editions du Seuil, París.
- SEBASTIÁN, S. y MESA GISBERT, T. (1985): *Arte Iberoamericano desde la colonización hasta la independencia*. *Summa Artis* vol. XXVIII et XXIX. Ed. Espasa Calpe, Madrid.
- SEDYCIAS, Dr. J. (2005): *Historia del pueblo inca*, Universidad de Brasilia, Instituto de Letras, Civilización Hispano-americana, Pecife, Brasil. Disponible en la Web: <http://www.sedycias.com/civiliz08b.htm>.
- SEPÚLVEDA, J. G. de (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- SHADY, R. (2002-2005): “Conversaciones sobre arqueología, cultura y religión andina”. En: Ortmann, D. (Ed.): *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. UNMSM, Oficina General del Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central, colección digital, Lima.
- SHAH, T. (2001): *Un rastro de plumas. En busca de los hombres pájaro del Perú*. Ed. Alba, Barcelona.
- SHERBONDY, J. (1992): “El agua: ideología y poder de los incas”. En: Gonzalez Alcatud, J.A. y Malpica Cuello, A. (coords): *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Ed. Anthropos, Barcelona: 87-102.
- SHIMADA, I. (1992): “Estados de la costa norte y sur”. En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Ed. Lunwerg, Barcelona: 49-108.
- SILVERBLATT, I. (1993): “El surgimiento de la indignidad en los andes del Perú actual”. En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores de España, Vol. I, Madrid: 459-481.

- SILVERBLATT, I. (1982): "Dioses y diablos: idolatrías y evangelización", en *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", 19, (XVI) : 31-47.
- SMITH, C., WILLIAM, M. D. & HAMILTON, P. (1985): "Antiguos campos de camellones en la región del Lago Titicaca". En: *La tecnología en el mundo antiguo*. Ed. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, 36, México: 25-50.
- SOLANO, F. (1996): *Normas y leyes de la ciudad Hispanoamericana*. Ed. CSIC, Madrid.
- SOMEDA, H. (2003): *El imperio de los incas: imagen del Tawantinsuyu creada por los cronistas*. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- SOTELO SANTOS, L. E. (1988): *Las ideas cosmológicas en el s. XVI*. Ed. UNAM, México, D.F.
- SOUSTELLE, J. (1980): *Los Aztecas*. Ed. Oikos, Barcelona.
- SOUSTELLE, J. (1989): *Los Olmecas*. FCE, México, D.F.
- SOUVIRON LOPEZ, B. (1996): "Arcadia y Nuevo Mundo: un capítulo de la Historia de la Utopía". En: *AEA*, CSIC, L-III-1, 1996, Sevilla: 195-213.
- SPALDING, K. (1984): *Huarochiri an andean society under inca and Spanish rule*. Ed. Stanford University Press, California.
- SPEDDING, A. (1996): "Morir en yungas", *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 7-8: 75-146.
- STEIN, S. y SETEIN, B. (1991): *La herencia colonial de América Latina*. Ed. S.XXI, México, D.F.
- SPEZIALE, F. (1994): "Etnopsicología y estados modificados de conciencia". *IDEAA*, IPPP2: 13-20.
- STEVE, J. S. (1987): "Feudalismo, capitalismo y el sistema mundial en la perspectiva de América Latina y el Caribe", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIX, nº3: 829-872.
- STEVE, J. S. (1986): *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Ed. Alianza, Madrid.

- STEVE, J. S. (1982): "El Taki Onky y la sociedad andina (Huamanga s. XVI), *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", 19, (XVI): 49-77.
- STEWARD, J. (1997): *El concepto y el método de la ecología cultural*, comps. Paul Bohannon y Mark Glazer. Ed. Mcgraw Hill, Madrid.
- STONE- MILLER, R. (1993): "Los camélidos y el caos en los textiles de Huari y Tiwanaku", en Townsend, R. F (Coord): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México D.F.:335-346.
- SULLIVAN, W. (199): *El secreto de los incas*. Ed. Grijalbo, Barcelona.
- SZEMINSKI, J. (1993): "La transformación de los significados en los andes (s.XVI-XVII)". En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores de España, Vol. I, Madrid: 181-230.
- SZEMINSKI, J. y ANSIÓN, J. (1982): "Dioses y hombres de Huamanga", *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", 19,(XVI): 187-233.
- TAIPE, G. (1999): "El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos", *Revista de Investigaciones Folkloricas*, vol. 14: 25-35.
- TAGORE, R. (1990): *Oriente y Occidente*, Epistolario. Ed. Juventud, Barcelona.
- TATZO, A. y RODRÍGUEZ, G. (1998): *La visión cósmica de los Andes*. Ed. Abya-Yala, Quito.
- TAUBE, K. (2001): "Los dioses de los mayas clásicos". En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. España. Ed. Konemann, Colonia: 263-277.
- TAYLOR, G. (2001): "*Ideología e identidad. Lo andino y sus disfraces*", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (3): 409-411.
- TAYLOR, G. (2000 a): "Supay", en *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*.
Travaux de l'Institut français d'études andines, Institut français d'études andines, IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, Lima: 19-34.
- TAYLOR, G. (2000 a): "Cultos y fiestas de la Comunidad de San Damian (Huarochirí), según la carta Annuaria de 1609". En: *Camac, camay y*

- camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Travaux de l'Institut français d'études andines, Institut français d'études andines, IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, Lima: 71-87.
- TAYLOR, G. (2000 b), "Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí". En: *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Travaux de l'Institut français d'études andines, Lima, Institut français d'études andines, IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, Lima: 1-17.
 - TAYLOR, G. (2001): "La plática de Fray Domingo de Santo Tomás (1560). En: Boletín de l'Institut français d'études andines, Institut français d'études andines, IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, Lima: 427-453.
 - TAYLOR, G. (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
 - TAX, S. (1952): *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*. The Mac Millan Company, New York.
 - TERAN, V. (1943): *Chinuanhuayus y achanchanas. Cuentos y leyendas Keshuas*. Ed. Imprenta Ferrari Hnos, Buenos Aires, 1943.
 - TERRON DE BELLOMO, H. (2001): "Los relatos orales de la creación: construcción de un mundo ordenado", *Cuadernos*, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, 19: 95-105.
 - THOMPSON, J. E. (1975): *Historia y religión de los Mayas*. Ed. S.XXI, México, D.F.
 - TOMOEDA, H. y MILLONES, L. (eds) (1992): *500 años de mestizaje*, Senri Ethnological Studies, 33, National Museum of Ethnology, Osaka.
 - TOMOEDA, H. (1992): "Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cuzco contemporáneos". En: *500 años de mestizaje*, Senri Ethnological Studies, 33, National Museum of Ethnology, Osaka: 183-189.
 - TORIBIO MEDINA, J. (1569-1820): *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* Tomo I. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Disponible en la Web:
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12371955339017179643624/p0000001.htmde>.

- TORIBIO POLO, J. (1900): *La piedra de Chavín*. Ed. S. Pedro, Lima.
- TORRE, A. de la (1986): *Los dos lados del Mundo y el Tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Ed. CIED, Lima.
- TORRES, W. (2000): "Cochas: hidrogonías andinas", *Boletín Museo del Oro*, 47, <http://quimbaya.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/home.htm>
- TOUSSAINT, M. (1990): *Arte colonial en México*. Ed. UNAM, México, D.F.
- TOWNSEND, R. F. (1993): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México D.F.
- TUTINO, J. (1985): "Guerra, comercio colonial y textiles mexicanos: El Bajío, 1585-1810". Ponencia presentada en el XIV Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colombia, en *Historias* 11, INAH, México, D.F.: 15-46.
- ULLOA, J. J. y A. de (1983): *Noticias secretas de América*. Ed. Banco Popular, Bogotá.
- URBANO, H. (1982): "La revista de Huarochirí o la resurrección del padre Ávila", *ALLPANCHIS PHUTHURINQA*, "El cristianismo colonial", 19, (XVI): 269.
- URTEAGA CASTRO POZO, A. (2004): "El viaje de la muerte en el país de los Tarahumares". En: *I Congreso Latinoamericano de Ciencias y Humanidades. Imagen de la muerte*. Lima, Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima: 325.
- URTON, G. (2003): *Mitos Incas*. Ed. Akal, Madrid.
- URTON, G. (2002): "Codificación binaria de los khipus incaicos", *Revista Andina*, XXXV: 9-68.
- VACAS MORA, V. (2007): "Imaginando el universo. Espacio y cosmos en las sociedades amerindias", *Gazeta de Antropología*, 23. Disponible en World Wide Wed: http://www.ugr.es/~pwlac/G23_10Victor_Vacas_Mora.html.
- VALCÁRCEL, L. E. (1964): *Etnohistoria del Perú antiguo*. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- VALCÁRCEL, C. D. (1982): *Historia del Perú Colonial*. Ed. Editores Importadores, Lima.
- VALDEZ, F. (1993): "Símbolos, ideología y la expresión de poder en la Tolita, Ecuador". En: Townsend, R. F.(Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México D.F.: 229-243.
- VALDIZAN, H. (1915): *La alineación metal entre los primitivos peruanos*, Tesis de la Universidad Mayor de San Marcos (Fac. Medicina), Lima.
- VARGAS MACHUGA, A. (1993): *Apologías y discursos de las conquistas occidentales*. Ed. Junta de Castilla y León, Ávila (1612).
- VARGAS UGARTE, R. (1963): *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 vols. Ed. Imprenta de Aldecoa, Burgos.
- VARGAS UGARTE, R. (1953): *Historia de la Iglesia en el Perú*. 2 vols. Ed. Imprenta Santa María, Lima.
- VAZQUEZ de PRADA VALLEJO, V. (1991): *Historia Moderna Universa*. Editorial de la UNED, Madrid.
- VEGA, J. J. y GUZMÁN PALOMINO, L (2005): "El Inti Raymi incaico. La verdadera Historia de la Gran Fiesta del Sol", *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología*, 6 (1): 37-71.
- VIEITEZ CERDEÑO, S. (1992): "El Amazonas: perspectiva etnohistórica". En: *Etnohistoria V*. Ed. Akal, Madrid.
- VILLAGOMEZ, P. de (1919): "Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima. En: *Colección de libros y documentos. Historia de Perú*, T. XII, 1ª serie, Colección H. Urteaga-Romero, Lima
- VITREY, C. (2005): "Los Incas y el Paisaje. Organización geopolítica y religiosa del territorio prehispánico". Museo de Antropología de Salta, Universidad Nacional de Salta, Ecuador. Disponible en World Wide Wed: <http://www.naya.org.ar/museo/salta/incas.htm>.
- VIOLA RECASENS, A. (1994): "La política del olvido en un país sin memoria: la masacre del Valle (Cochabamba, 1974), veinte años después". En: García Jordán, P (Ed.): *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 387-398.

- VIOLA RECASENS, A. (1992): "Si muere mi coca, muero yo". En: García Jordán, P. (Ed.): *Conquista y Resistencia en la Historia de América*. Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona: 421-430.
- VILLAMARÍN ESCUDERO, C. (2002): "Asustadores indígenas". Disponible en la World Wide Web: <http://encina.pntic.mec.es/agonza59/indigenas.htm>.
- VIVES, P. A. (1995): "El Perú de Sendero Luminoso". Ed. Cuadernos Historia 16, Madrid.
- VALERA, B. (1956): *Costumbres antiguas del Perú*. Ed. Secretaría de Educación Pública, México D.F.
- VON HAGEN, V. W. (1966): *Culturas preincaicas. Civilizaciones Mochica y Chimú*. Ed. Guadarrama, Madrid.
- V.V.A.A. (1976a): *Historia del Arte*, Tomo 2. Ed. Salvat, México.
- V.V.A.A. (1976b): *Historia del Arte*, Tomo 9. Ed. Salvat, México.
- V.V.A.A. (1988): *Memorias 450. Congreso Internacional de americanistas, arqueología de las Américas*, Banco Popular, FPC, Colombia.
- V.V.A.A (1994): *Memorias del primer Congreso Internacional de Mayistas*. Ed. UNAM, 1994, México D.F.
- V.V.A.A (1997): *Tradiciones orales de Huancavelica*. Relatos del Primer Concurso de recopilación de tradiciones orales, Biblioteca Nacional de Perú, Lima, 1997.
- V.V.A.A. (1997): *Homenaje a M^a Rostworowski*. Ed. IEP, Lima.
- V.V.A.A.(1980): *La Antropología Americanista en la actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, Tomo I. Editores Mexicanos Unidos, México, D.F.
- V.V.A.A. (1985): *La tecnología en el mundo antiguo*. UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, n° 36, México D.F.
- V.V.A.A.(1988): *Inculturación del indio*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- V.V.A A. (1992): *Los reinos preincaicos y los incas*. Lunweg, Barcelona.
- V.V.A.A. (1993): *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Vol. I. Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores de España, Madrid.

- V.V.A.A. (1995): *Historia de América*, ed. Universitas, Madrid.
- V.V.A.A. (1998): *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación, Junta de Castilla y León, Salamanca.
- V.V.A.A. (1999): *Historia de América, Vol. I. Ecuador*. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito
- V.V.A.A. (2000a): *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Ecuador, Abya-Yala, Quito.
- V.V.A.A. (2000b): *Visión de los vencidos*, por Miguel León-Portilla, ed. Dastin, Madrid.
- WACHTEL, N. (2001): *El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del s.XX al s.XVI*. Ed. F.C.E. México, D.F.
- WACHTEL, N. (1976): *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-70)*. Ed. Alianza Universidad, Madrid.
- WAISBARD, S. (1977): *Tiahuanaco*. Ed. Diana, México, D.F.
- WAGNER, E. (2001 a): "Mitos de la creación y cosmografía de los mayas". En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 280-293.
- WAGNER, E. (2001 b): "El jade: el oro verde de los mayas". En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 66-69.
- WALTER PALM, E. (1968): "La aportación de las órdenes Mendicantes al Urbanismo en el Virreinato de Nueva España", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Band IV*, Stuttgart-München: 131-140.
- *WARI. Arte precolombino peruano*, Catálogo de Exposición Centro Cultural de El Monte, enero-marzo 2001. Colección americana, Centro Cultural El Monte, Sevilla.
- WOD, A. (2001): "Astronomía y matemáticas". En: Grube, N. (Ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Ed. Konemann, Colonia: 131.
- YBOT LEON, A. (1954): "La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias". *Historia de América*, Tomo XVI. Ed. Salvat, Barcelona.

- YUSTE, C. (1997): (comp.), *Comercio marítimo colonial*, México. Ed. Instituto Nacional de Antropología, México, D.F.
- ZARAGOZA, G. (1993): *Las Grandes Religiones*, Biblioteca Básica de Historia, Monografías, Tomo I y II. Ed. Anaya, Madrid.
- ZIÓLKOWSKI, M. (1985): "Hanan pachap unanchan: las «señales del cielo» y su papel en la etnohistoria andina", *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. XV. Disponible en la World Wide Web: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA8585110147A.PDF>.
- ZUIDEMA, T. R. (2003): "El Quipu dibujado calendárico llamado pachaquipu en el documento exsul immeritus, de la colección Miccinelli". En: *El silencio Protagonista*. Ed. Abya-yala, Quito: 172-212.
- ZUIDEMA, T. R. (1995): *El sistema de Ceques en Cuzco*. Ed. PUCP, Lima.
- ZUIDEMA, T.R. (1993): "Los taironas de la antigua Colombia". En: Townsend, R.F. (Ed.): *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. Ed. Grupo Azabache, México, D.F.: 245-257.
- ZUIDEMA, T. R. (2005): "Historia, mitos y arqueología de Cusco". Disponible en la World Wide Web: www.unmsm.edu.pe/noticias.
- ZUIDEMA, T. R. y POOLE, D. (1982): "Los Límites de los cuatro suyus incaicos en el Cuzco", *Bull. Inst. Fr. Ed. Andina*, XI, nº 1-2, Lima: 83-89.
- ZUIDEMA, T. R. (1991). *La civilización inca en Cuzco*. Ed. FCE, México, D.F.
- ZUIDEMA, T. R. (1997): "Cosmovisión inca y astronomía en el Cuzco: nuevo año agrícola y sucesión real". En: Garrido Aranda, A., (Comp.)/ *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, España. Ed. Obra Social y Cultural de Cajasur, Ayuntamiento de Motilla. Córdoba: 251-270.

FUENTES INÉDITAS.

ARCHIVOS.

Biblioteca Nacional de Madrid, (B.N.M.)

- Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua y aymara. Por autoridad del IIº Concilio Provincial de Lima, 1583. Manuscrito R/3916 (1).
- Dominio de los incas. Carta al rey del Duque de Osuna Conde de Ureña. Manuscrito nº 9447.
- Descripción del Perú o llamado América en el mar del sur, llamada imperio de los reynos del Perú. Descripción, conquista y evangelización, por el Frayle Laureano de la Cruz. 1653. Manuscrito nº 2450.
- Relación de las costumbres. Células y provisiones reales para el reino del Perú. Manuscrito nº 2927.
- Carta de Fray Vicente de Valverde, 1539. Manuscrito nº 3216.
- Relación del origen de los yngas del Perú, sus costumbres en el gobierno, ritos y ceremonias que usavan en tiempo de su gentilidad. Manuscrito R/62674.
- Bautista de Salazar, Antonio, Libro de la descripción del Perú, discurso de gobiernos de los visorreyes y gobernadores del, grandezas de la ciudad de los reises, calidad de las demas y de los corregimientos, con las rentas que el rei nuestro señor tiene y otras cosas. 1596. Manuscrito 2010.
 - fol.45.v. Resumen de las averiguaciones realizadas por Vaca de Castro a los antiguos quipucamayos.
- Papeles sobre los incas. Francisco de Ávila, Dioses y hombres de Huarochirí. Manuscrito nº 3169.

- Papeles sobre los incas. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui. Relación de antigüedades de este reyno del Perú. Manuscrito n° 3169.
- Licenciado Francisco Falron. Representación de los daños y molestias que se hacen a los Indios. Manuscrito n° 3042, fol.220.
- Memorial que Francisco de Toledo dio al rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de aver sido en el virrey y capitán general trece años que comenzaron eln1596.
- Cartas varias. Manuscrito, 3042, fol.223.r.
- América española. Manuscrito n° 7774, Tomo XII.
- Cristóbal de Molina, Fábulas y Mitos de los Incas, Manuscrito n° 3169.
- La Santa Inquisición en América del Sur. Manuscrito n° 6591 = S- 44.
- Carlos V y su relación con Sur América. Manuscrito n° 13113 = Dd- 135.
- Indios. Manuscrito n° 22082.
- Documentos referentes a los jesuitas. Manuscrito n° 112459.
- Memorial que presentó a Su Majestad Felipe IV, el Ilustrísimo Señor Don Juan Palafox, obispo de la Puebla de los Ángeles, sobre el punto de los diezmos. Manuscrito n° 11259/1.
- Papeles varios. Manuscrito n° 10711.
- Papeles referentes a Don Juan Palafox y Mendoza. Manuscrito n° 9657.
- Papeles varios. Manuscrito n° 11024.
- Papeles varios. Manuscrito n° 11041.
- Ordenanzas nuevas que se han de publicar y observar para el comercio y tráfico de las Indias. Manuscrito n° 12055.
- Bulas y Breves. Manuscrito n° 12054.
- Satisfacción al memorial de los religiosos de la Compañía de Jesús de Nueva España, sobre la ejecución del Breve de Inocencio X, expendido en su favor a 13 de mayo de 1648, por la Dignidad Episcopal de la Puebla de los Ángeles. Manuscrito n° 12074.
- Papeles varios. Manuscrito n° 11018.
- Papeles sobre el comercio y administración de América. Manuscrito n° 12006.
- Real Cédula al Obispo de Puebla de los Ángeles, Diego Osorio de Escobar, agradeciéndole su actitud en pro de la Bula de Cruzada. Manuscrito n° 11326.

- Nota de carga del navío la América de cuenta de S.M., que salió de Veracruz el 17 de abril y llegó a Cádiz el 16 de agosto. Manuscrito nº 11021.
- Noticias varias. Manuscrito nº 3000 = J-31.
- Historia inédita de Talavera, de Andrés Torrejón. Manuscrito nº 1498 = F-142.
- Historia de Talavera, de Francisco Fernández García. Manuscrito nº 1722.
- Historia de Talavera, del Padre A. Ajofrín. Manuscrito nº 2039 = G-112.
- Comercio Veracruz. Manuscrito nº 2260578.
- Gremios. Manuscrito nº 10606.
- Comunicación de la Resolución del Consejo, ordenando que se le remita nota e informe sobre molinos, hornos,..., Manuscrito nº 11266/37.
- Nuevo sistema de gobierno económico para América, por el Sr. D. Josef del Campillo y Cosío. Manuscrito nº 11329.
- Memorial y relación verdadera para el rei y su Rel Consejo de las Indias, de las cosas del Reino del Perú, mui importantes a su Real Servicio y conciencia. P.F. Bernardo de Cárdenas, año MDCXXXIV, Madrid. R 39624.
- Fraudes Comercio. Manuscrito nº 3034 = J-91 [5637].
- Toledo, Francisco, Memorial que don Francisco de Toledo dio al rey nuestro señor del estado en que dejó las cosas del Pirú depuse de aver sido virrey y Capitán general 1596. Manuscrito nº 3042.
- Relación muy verdadera de un caso nuevamente sucedido en la india de Portugal, 1625. Manuscrito nº VE/1361/6.
- Descripción del Perú. Manuscrito 5164.
- Díez de la Calle, Juan, Noticias sacras y reales de los dos ymperios de las yndias occidentales, Nueva España y el Perú, 1697, Mss.11595.
- Lastres, Juan B. Historia de la medicina peruana, Lima, ed. Santa María, 1951.
- MENDOZA, Diego, Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas, 1664.

Archivo Histórico Nacional, Madrid. (A.H.N)

- Causa de Lorenza Vilchez por hereje, apostata, idolatría, pacto con el demonio. Provincia de Yauyos, 1776. Manuscrito, Inquisición, 1656, Exp. 4.
- Tribunal de la Inquisición que narra como el cura Gregorio de la Peña y Collao está poseído por el demonio y el pega contra las paredes, etc., 1788. Manuscrito, Inquisición, Tribunal de Lima, Leg. 1649, N°9.
- Varios papeles tocantes a indias. Manuscrito nº 8553.
- Inquisición, 1643.1.
- Inquisición, pacto con el demonio, 1649, Exp.49.
- Inquisición, el demonio ha poseído a un cura. 1649, exp.9.
- Procesos de la Inquisición del Tribunal de Lima, 1790. Manuscrito 1649, N°13.
- Visita general mandada por Francisco de Toledo a don Álvaro de Ruiz, interrogatorio a los indios del Perú sobre sus costumbres. Manuscrito, Diversos- colecciones, 25 N 10.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia. (A.G.N.)

- Visita, de las preguntas que se han de fazer a los testigos de la visita de los pueblos de la villa de Santa Cruz de monpor de la joven nación de la Cartagena con las siguientes, etc., 1590. Manuscrito: D.26. hoja 303. Recto (00303).
- Carta sobre la defensa de la frontera de los indios chiriguanaes, por los múltiples asaltos a los españoles, 1599. Manuscrito D.82, hoja 993.
- Visita, sobre las nuevas leyes para controlar a los indios. Entre las que se encuentran las relativas a la idolatría, 1569 Manuscrito, D.28/614.
- Quejas del doctrinero Fray Andrés de San Joan sobre los ritos que se hacen en su doctrina por parte de los ladinos, etc. Manuscrito D.23, hoja 659.recto.
- Visita, Juan Juárez de Mendoza, 1605. Manuscrito, D.13, hoja 508, recto.
- Visita del Doctor Arias de Ugarte, arzobispo de Granda, en las doctrinas de Sasayma y Numayma, etc., 162. Manuscrito D4, hoja 306, recto.

- Informe de los agustinos de la Misión y Reducción de los indios de la Gobernación de Maracaibo, 1715. Manuscrito: D.10 hoja 524 verso/525. Recto.
- Caciques e indios. Manuscrito D.12, hoja 124.
- Caciques e indios. Manuscrito D.12, hoja 124.
- Carta de Carlos I, que comenta una petición que le envió el Padre Juan Fernández de la compañía de Jesús de la misión de lo llanos, cura del pueblo, etc. Manuscrito D12, hoja 336.
- Visitas, 1563-1565. Manuscrito, SC.62, 7, D.14.
- Informe del cura presbítero Antonio Maldonado. Manuscrito, D.25, hoja 822. Recto.
- Juicio a favor de unos indios que estaban encarcelados por estar en posesión de unos santillos. La defensa declara, a su favor, que son santuarios e idolillos de sus antepasados, etc. Manuscrito D2, hoja 32.
- Observaciones realizadas por el cura presbítero Antonio Maldonado, 1611. Manuscrito, D 25, hoja 810 recto.
- Visita, 1777. Caciques e indios. Manuscrito D11, hoja 705.
- Pleito de Antonio Maldonado. Manuscrito, D.25, hoja 508. Recto.
- Carta de Felipe II. Manuscrito, D.20, hoja 238. Verso.
- Informe del cura doctrinero Jaime Muñoz a su superior sobre el pueblo de Huamachuco, 1788. Manuscrito, D.53, hoja 706. Recto.
- Carta al rey sobre el comercio de Indias. Manuscrito, 09354.
- Información de una doctrina. Manuscrito, D.45/hoja 357.
- Informaciones sobre idolatría, 1588-1786. Manuscrito, Asuntos Importantes, SAA I-2.
- Castilla del Oro, Guiana, Perú, ciudad Amazonas, by Robt Morden, Londres 1680. Mapoteca nº4, X-25.
- Tierra firme y Perú, by C.Inselin, 1702. Mapoteca nº 4, X-26.
- América del Sur, 1866. Mapoteca, nº 4, X-38.
- Mapas Perú, 1860. Mapoteca nº 4, X-43.
- Mapas Perú, 1860. Mapoteca nº 4, X-44.
- Colombia y Perú, London, publicado 1831 by T. Cadell. Mapoteca nº 4, X-53.
- Mapas Perú, 1579. Mapoteca nº 4, X-64.

- Mapa Perú, Tabula Americanae Specialis Geographica Regni Perú, Brasil, R.Amazonas, etc., según las relaciones de Herrera de Laet y Pp. de Acuña y M. Rodríguez, atiorumqz obsevationes recentiores de fignata edita per Guitiem de L`Isle, Geogr. Reg. Parisien.Per Homañianos Heredes. C.Pr.S.C.M 15. Mapoteca nº 4, X-65.
- Mapa Perú, por Sr. D. Anvillé-A. Venise por P. Santini, 1779. Chez Remondi. Mapoteca, nº 4, X-66.
- Dressée sur les Descriptions de Herrera, de Laet, et des pp. d'Acuña, et. M. Rodríguez, et sur plusieurs relations e observations posterierus par Guillaume del'Ifle, Geographe de l'Academie Royale des Sciences- A. Amsterdam, Chez lean Covens et Corneille Mortier, Geographes avec privil. Mapoteca nº 4, X-67.
- Carta historiográfica de Perú, Bolivia y Chile desde 1100 hasta 1880 por Álvaro Restrepo Euse. Impreso en Bogнар, Paris. Mapoteca nº 5, X- 711.
- Piura, delineado durante la visita realizada por el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón. Mapoteca, nº 4, VC. 231,337-A

Archivo Arzobispal de Cuzco, Perú.

- Petición e información dirigidas a la R. Madre Andrea de Landas, por Josep Guaraca, indio dela estancia de Calaca, acerca de una causa de hechicería, etc., 1776. Manuscrito, LXXV, 1, 8, F. 14.
- Expediente de Don Carlos Chávez, cura propio de San Tomás y Vicario foráneo sobre las blasfemias, herejías e impiedades que se le acusa, 1892, Manuscrito, LXII, 3, 44-17.
- Causa criminal por la hechicería contra Miguel Osa, en el pueblo del Señor San Miguel de Arcos, provincia de Quispicanchi. Manuscrito, LXXV, 1, 9, F.11.

Archivo de la Casa de la Moneda, Potosí, Bolivia.

- Libro donde se asientan las tasas de los indios que están en la corona real, que mando hacer el Excelentísimo señor don Francisco de Toledo, etc., 1575. Manuscrito, CR.18.
- Libro de las tasas de este pueblo de Colquemarca de esta provincia de los Carangas, donde se pone testimonio, etc. 1632. Manuscrito, C.R.21.
- Manual de los quintos reales que empieza desde el sábado 15 de julio de este presente año de 95 por mandado llevar el señor inquisidor Ulloa visitador, etc., 1595. Manuscrito, CR.505.
- Libro que contiene las cuentas de los yanaconas que se empadronan para pagar tasa y tributos a su magestad. Además contiene asuntos varios, etc., 1577-1584. Manuscrito, CR.26.
- Libro real y data de la real hacienda de su magestad de este nuevo reino de Toledo, del año 1581. Oficiales reales Juan, etc., 1581. Manuscrito CR.37.
- Visita del pueblo de San Matías de Toropalca, 1695. Manuscrito C.G.I. 103.
- Encargo de este pueblo de San Pedro de Villanueva de la serena de Titora, así de los indios que están en la corona real como del adelantado Juan Ortiz, etc., 1575. Manuscrito, CR. 19.
- Juicio criminal contra Juan Ramírez por el hurto de unos cantarillos de manteca y lanas de colores por querrela de doña Micaela Incata, etc. Manuscrito, C.G.I., 187.
- Libro donde esta la cuenta y razón de las nuevas tasas que dio el excelentísimo señor Don Francisco de Toledo visorrey de estos reinos a los indios de este pueblo de la ciudad de cacares de Chuquicote y sus anexos que son, etc., 1575-1591. Manuscrito CR. 444.
- Testimonios. Manuscrito, Rdt.392.
- Gestiones seguidas por F. Fernando de Molina procurador del convento de predicadores sobre que Diego Martín Vello, arrendatario del Tambo y pulpería de dicho convento, rinda cuentas de, etc., 1632. Manuscrito, I y C.418.
- Visita del pueblo de Sana Marías de Toropalca. Manuscrito C.GI. 103.

- Padrón de los indios tributarios naturales del repartimiento de lolocaquina y Picachuri que se compone sólo del pueblo de Tinquipaya, 1688. Manuscrito, C.G.I., 093.
- Libro real del cargo y data de la real hacienda de su magestad de este nuevo reino de Toledo, 1581. Manuscrito, CR.37.
- Libro de provisiones, títulos y tomas de razón, 1570. Manuscrito CR 46.
- Libro real de provisiones del año 1576. Manuscrito CR 30.
- Testimonio del D.D. José Faustino de Echequive cura rector de la Santa Iglesia Matriz de ésta villa, 1746-1776. Manuscrito, R.d.T. 392.

Archivo Histórico de la Universidad Mayor de San Marcos, La Paz, Bolivia.

- Solicitud para Francisco de Toledo sobre una baja de tres meses por mal de altura. Manuscrito, La paz, 23, II, 1572, C1.E14. ALP/EC (expedientes coloniales).
- Expediente iniciado por Francisco Pérez de Reinaga, defensor de los naturales, a la Audiencia Real de la Plata pidiendo, a nombre de los caciques e indios de Caquingora, amparo de sus tierras, etc. Manuscrito, La Plata, 30 IV.1590; ALP/EC/C. I. E.29.
- Oficio, Juan de Zaráte pide la reducción de los indios de Ichoca. Manuscrito, La paz 1954, ALP/ EC; C1.E.37.
- Visita y repartición tierras hechas a los indios de Chuma. Manuscrito, La plata, 26 XI.1618.ALP/EC; C6 E3.
- Título del oficio por el cual don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, virrey del Perú, hace merced al capitán Julio Ferrufino de nombrarle protector de los naturales. Manuscrito, s/I,1.VIII.1618.ALP/EC; C.6.E.19.
- Interrogatorio a los indios de Copacabana por parte del defensor de naturales. Manuscrito, La paz, 14, IV.1633. ALP/EC; C.9.E.4.
- Oficio de Pedro de Alarcón, corregidor y Justicia Mayor de la provincia de Pacajes, pide a los caciques y Hilacatas de Anchocalla que provean de dos indios a la compañía de Jesús. Manuscrito Berenguela, 8x, 1639.ALP/ EC; C14, E.3.

- Juicio por herencia de Alonso Ponco, indio y yanacona. Manuscrito, s/l 1644.ALP/ E.C, C 15.E.38.
- Expediente iniciado con un interrogatorio a los testigos del juicio que se sigue en contra Juan Xirón de Herrera. Manuscrito, San Juan de Berengulea. I. XII.1648 ALP/ E.C; C.15. E.66.
- Expediente criminal iniciado por Gabriel Pocomá contra Bernardino de Salazar, alcalde provisional de esta ciudad, por muerte de una india de cincuenta años. Manuscrito, La paz, 23 I.1649.ALP/ E. C; C15 E.70.
- Expediente mediante el cual la Compañía de Jesús, pide traslado de la redención que hizo dicha compañía a favor de los indios de Viacha y Canquingora. Manuscrito, La paz, 1613. ALP/EC; C 5.E.5.
- Testimonio sobre una segunda visita para el repartimiento de Tiaguanaco. Manuscrito, La paz, 17. I.1614.ALP/E. C; C5. E.6.
- Provisión real que expide el Gobernador del Perú con Francisco de Borja, en razón de los errores que cometen los corregidores del reino y el desorden en que se encuentra el mismo por lo que provee sanciones. Manuscrito, Lima, 13. VIII.1615-1621.ALP. EC. C5.E.10.
- Visita del batán de Obrajes de Sebastián Chirino por Juan Tello. Manuscrito, La paz, 25. XII. 1630 ALP/EC. C8. E. 1.
- Auto de los jueces oficiales de la Real Hacienda de la Paz, y los cinco corregimientos de su distrito, tesorero Fermín del Conte, de su distrito y contador Juan de la Torre, se quejan que el Alcaide de la cárcel Antonio Cruzales, no ha soltado a un indio yanacona que ya pagó lo que deudaba. Manuscrito, La paz, 14 II. 1631. ALP/EC. C8 E9.

Archivo de la Biblioteca General de Salamanca.

- Pérez Laredo Otañez, Pedro, Práctica de visitas y residencias apropiada a los reynos del Perú, y deducida de lo que en ellos se estila, Nápoles, adit. Nicolas Layno, 1696.
- Revista del Archivo Histórico de Cuzco, Cuzco, Universidad de Cuzco, N° 1, 1950.
- González de Amuña, A., Informa. Papeles varios.

- Pág. 149. Arbitrio que el capitán Andrés de Peca vezino de la ciudad de León de Guanaco de los cavalleros en los reynos de Pirú asu Mag. En su Real Consejo de Indias. 1626.
 - Pág. 273. Relación información de la filiación, descendencia y estasa de don Melchor Carlos Inga y servicios de Don Cristóbal Paulo Topa Inga.
 - Pág. 385. Advertencia de Rodrigo de Vargas.
 - Pág. 401. Gregorio de Vera.
- Diezmos, manuscritos, 1660. Manuscrito, Est.46, Caja.7. N° 34. BG/16902.
 - Ordenanzas reales del Consejo de Indias, 1552. Madrid, Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Est. 42. Caja 7, nº 30. BG/ 45920.
 - Ciruelo, Pedro, Reprobación de las supersticiones y hechicerías, Salamanca, ed. Impreso en Salamanca por Pedro de Castro, 1588. Manuscrito, 23044.
 - RODRÍGUEZ, Manuel, El Marañon y Amazonas. Historia de los Descubrimientos, entradas y reducciones de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assí temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores rios de la América, Madrid, ed. Antonio Gonçalez de Reyes, 1684. Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, sala 1, est.24, tb.7, nº3.

Archivo General de Indias (A.G.I.).

- Carta de fray Juan de Cabrera, 1577. Manuscrito, Quito, N.6/1/1.
- Carta del rey para Francisco Pizarro y Vaca de Castro para que no embarquen indios sin licencia, 1541. Manuscrito, Lima, 566, L4/1, 272.
- Carta del rey para Vaca de Castro, para que cuente las alteraciones ocurridas en Perú. Manuscrito, Lima 566, L4/1/16.
- Real Cédula a Fray Tomás de Berlanga. Manuscrito, Lima 565, L2/1/13.
- Reforma que necesitan los naturales de las Indias propuesto por Isidro Sánchez de la Mota y Aguilar. Manuscrito, Patronato 171, N2, R11.

- Relación de las doctrinas repartidas entre los religiosos, su nombre y si saben la lengua y cuanto lo saben; además del lugar de destino, 1583. Manuscrito, Patronato 248, R7/2/1.
- Real Cédula en contra de los excesos de los visitadores, 1517. Manuscrito, Quito 215, L2, F11 r-11v.
- Excesos visitadores eclesiásticos, 1609. Manuscrito, Quito, 209, L1/1/211.
- Real Célula de Don Carlos al gobernador de la provincia de Perú por la que manda que no consientan que los clérigos de aquella provincia cobren por las misas que hacen a los que mueren en el Perú y lo dejan en sus testamentos. 1541. Manuscrito, Lima, 566, L4, F 259 V.
- Proceso fiscal remitido al consejo por los jueces de la Audiencia de la Contratación, seguido licenciado Diego Venegas, fiscal de la misma, contra Cristóbal, grumete de la nao, etc. 1560. Manuscrito, Justicia, 1181, N.2, R5.
- El monasterio de San Francisco de Lima contra el arzobispo de Lima, sobre la posesión de las Casa de acogida de mestizos y doncellas. Además de poseer chacaras de coca, etc. 1561. Manuscrito, Justicia, 403.
- Reformas para los doctrineros. Manuscrito. Quito 209, L1/1/247.
- Recurso de Alonso Zarco contra Francisco Escobar y otros, 1564. Manuscrito, Justicia 404, N1.
- Declaración hecha por fray Alonso de Sotomayor, diciendo ser uno de los religiosos que pasan en compañía de Vicente de Valverde, obispo de Perú. 1537. Manuscrito, Contratación, 5277, N.2, R.8.
- Expediente de información y licencia de pasajeros a Indias de Andrés López, jesuita, que pasa con otros jesuitas a Perú. 1584. Manuscrito, Contratación, 5229, N.6, R.12.
- Real célula de Doña Isabel al Obispo electo del Perú y a Francisco de Pizarro, gobernador de la provincia, por la que manda que guarden y hagan cumplir la ordenanza, dada por Pizarro, que manda que para atraer a la amistad de los españoles y a la religión al cacique Ynga de la ciudad de Cuzco, etc. 1536. Manuscrito, Lima, 565, L2, F 235v-236.
- Real célula a Don Loaysa como licencia para pasar a Perú, con Hernando Pizarro. 1534. Manuscrito, Contratación, 521, 7ª, N.1, R.14.
- Informaciones de Luis Morales. 1603. Manuscrito, Charcas, 82, N.8.

- Licencia a indias de Gonzalo del Campo, extirpador de idolatrías, criado Orellana, hijo del Campo y Juana González; a Perú. 1592. Manuscrito, Contratación, 5235, N.2, R.35.
- Pasaje hacia las Indias de Pablo José de Arriaga. Manuscrito, Pasajeros, L.8 E.2544.
- Luis Morales clérigo escribe sobre los males y opresiones que padecen los indios del Perú; propone el medio de olvidarlos, 1541. Manuscrito, Patronato 185 R24.
- Real cédula a Francisco de Toledo, para que haga cumplir lo rodenado sobre que a los indios de las sementeras y graderías se les separe porque cometen muchos pecados cuando se emborrachan, etc. 1577. Manuscrito, Quito 211, L1, F.320r-320v.
- Orden de los religiosos para que no prediquen el pecado. 1573. Manuscrito, Quito, 209, L1, F.9r-10r.
- Destierro de Carlos y Felipe incas del Perú, 1573. Manuscrito, Patronato, 190, R.10.
- Joven visionario entre los chiriguanes: información hecha en la Audiencia de la Plata, de orden de Francisco de Toledo, sobre averiguar la aparición de un joven entre los indios chiriguanes, que se dijo ser Santiago Apóstol, enviado por Jesús, etc., 1573. Manuscrito, Patronato, 235, R3.
- Real Cédula al licenciado Pedro de la Gasca, del Consejo de Inquisición, dándole instrucciones para la jornada que ha de hacer en el Perú, 1546. Manuscrito, Indiferente, 415, L.2, F, 379-381v.
- Real provisión, disposiciones para el cumplimiento de un capítulo de las Nuevas Leyes de Indias, promulgadas el 20 de noviembre de 1542; que establecía no competencias en las demandas de indios, ni a la Audiencia, ni el Consejo de Indios, sino que el Rey, 1545. Manuscrito, Indiferente, 427, L30, F.33r-34v.
- Real Cédula al provincial de los franciscanos de Castilla, 1574. Manuscrito, Indiferente, 423, L.20, F.746 r.
- Real cédula que el escribano redacta contra Don Alonso Enríquez de hacer revolución, acusado de alteraciones a Hernando Pizarro y Diego Almagro que suelen cometer semejantes delitos, 1540. Manuscrito, Indiferente, 423, L.19, F.371r-371v.

- Real cédula al arzobispo de los Reyes para que no permitan a los visitadores eclesiásticos que cobren a los indios ningún “camarico”, ni a los curas mas de lo que permite el Concilio de Trento,1607.Manuscrito, Indiferente,428,L.32,F.151-v.
- Real cédula al virrey y audiencia de Perú para que informe acerca del que si convendría poner en cada doctrina dos religiosos, 1601.Manuscrito, Indiferente, 428, L.32, F 139v-140.
- Mandamiento del Consejo a Ochoa de Luyando, secretario, para que de la condenación del licenciado Tejada aplicada a la impresión de libros a para la doctrina cristiana, que entregue a Francisco de Hernández de Córdoba, etc. 1560.Manuscrito, Iniferente, 425, L23, F 464 r.
- Real Provisión de D. Carlos por la que manda, en vista de los abusos producidos por los permisos de indios esclavos concedidos a los españoles, que en adelante no podrá ningún español tener esclavos, etc. Manuscrito, Lima 566, L, 4, F 258 v.
- Real Cédula a Fray Tomás de Berlanga, 1534. Manuscrito, Lima 565, L2/1/13.
- Pena de muerte contra Gonzalo Pizarro. Manuscrito, Indiferente 424, L22/1/17.
- Informaciones de Antonio Arpide de oficio y parte, fiscal del Santo Oficio de la Inquisición del Perú.1590.Manuscrito, Lima 209, N 6.
- Carta de Fray Toribio de Mogrovejo al Rey, 1585. Manuscrito, Patronato 248, R11/2/1.
- Carta de Fray Toribio de Mogrovejo al Rey, 1585. Manuscrito, Patronato 248, R11/3/1.
- Carta de Fray Toribio de Mogrovejo al Rey, 1585. Manuscrito, Patronato 248, R11/4/1.
- Carta de Fray Toribio de Mogrovejo al Rey, 1583. Manuscrito, Patronato 248, R5/1/1 g.
- Carta de Fray Toribio de Mogrovejo. 1588. Manuscrito, Patronato,248,R.18
- Real Cédula a Don Francisco de Toledo, 1573. Manuscrito, Patronato 247, L30/1/487.
- Real cédula a Diego de Mendoza embajador de Roma para que pague al Papa y le pida que conceda un breve para que en las indias los priores de

- las Ordenes de San Francisco, Santo Domingo y Sana Agustín puedan aceptar religiosos nuevos y para que conceda gracias e indulgencias a los religiosos que enseñan la doctrina, etc., 1547. Manuscrito, Indiferente, 424, L.21, F 67 v-68 v.
- Real Cédula por los abusos de los religiosos de Santo Domingo, 1574. Manuscrito, Patronato 427, L30/1/491.
 - Carta de Fray Toribio de Mogrovejo al rey, 1590. Manuscrito, Patronato, 248, R. 20.
 - Francisco de Toledo manda que se excusen pleitos con los indios. Manuscrito, Patronato, 231, N.7, R 6.
 - Real provisión de Don Carlos a Hernán Cortes para que no entre él o su gente en la provincia de Perú, bajo pena de muerte, etc., 1534. Manuscrito, Lima 565, L2, F42.
 - Sucesos en Perú, sobre como el licenciado Gasca prendió y mató a Gonzalo Pizarro, 1546. Manuscrito, Patronato, 90 A, N1, R.35.
 - Carta del Consejo de Indias al rey para que no saquen los españoles a los indios por mar, 1543. Manuscrito, Patronato , L30/1/37.
 - Real célula al doctor Hernán Pérez, consejero de Indias, para que se compren 50 doctrinas y se entreguen a Fray Diego de Vera, dominico, para que, etc., 1549. Manuscrito, Patronato, 1964, L.11, F 236 v-237.
 - Carta de fray Francisco de Corral a Francisco Diego Gutiérrez, sobre la necesidad que hay en Perú, de frailes para trabajar en las doctrinas, etc. Manuscrito, Patronato, 192, N.I, R 66.
 - Real célula a Martín Enríquez, virrey del Perú, mandándole que envíe a Consejo de Indias una información completa de los usos y costumbres que en materia de justicia tenían los indios antes de la conquista española, 1580. Manuscrito, Indiferente 427, L30, F 323r-324r.
 - Inventario de los papeles tocante a la sucesión de los incas del Perú, sus ritos, tiranías, delitos y castigos que sufrieron. Manuscrito, Patronato, 192, N 2, R. 14/1/1.
 - III Concilio de Lima escrito por Fray Toribio de Mogrovejo, 1581-1583. Manuscrito, Patronato 190, R42/1/1.
 - Informaciones de Francisco de Toledo. Manuscrito, Patronato 235/R1.
 - Informaciones de Francisco de Toledo. Manuscrito, Patronato 294, N6/1/1.

- Instrucción de lo que deben de hacer unos religiosos de la Orden de San Jerónimo que pasarán a las Indias de orden del Rey, encargándoles con particularidad que los indios sirvan en pueblos y sean gobernados por sus caciques, y que vean la disposición de aquella tierra, etc., 1576. Manuscrito, Patronato, 172, R 7.
- Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios, Lima, 1583. III Concilio Provincial. Manuscrito, Lima R/39016 (2).
- Nombramiento de Pedro Sarmiento de Gamboa como capitán Superior, 1579. Manuscrito, Patronato 33, N.2, R 5.
- Acuerdo de Francisco de Toledo para enviar dos navíos al estrecho de Magallanes y fuese piloto Pedro Sarmiento de Gamboa, 1579. Manuscrito, Patronato, 33, N 2, R 4.
- Informaciones sobre las idolatrías incas y otros, 1571. Manuscrito, Patronato, 294, N.6.
- Relación de Fray Jerónimo de Escobar de la Orden de Sana Agustín sobre el carácter y costumbres de los indios de la ciudad de San Juan de Pasto, Almaquen, Chapanchica, etc., 1536. Manuscrito, Patronato, 27, R.23.
- Real cédula de Don Carlos a Francisco de Pizarro, gobernador de la provincia de Perú, al licenciado Vaca de Castro y al obispo de Cuzco, manifestándoles que se ha hecho relación que lo que más impide a los indios el conocimiento de la fe católica es la idolatría que tienen y que convendría que se derribasen los adoratorios, etc., 1541 Manuscrito, Lima 566, L4. F.268.
- Alonso Zarco, vecino de Trujillo, presenta ante el Consejo recurso de segunda suplicación de la sentencia dictada por la Audiencia de Lima en el pleito que ha seguido contra Francisco de Escobar, al bachiller Pedro Muñoz de Arraya, abogado, etc. Manuscrito, Justicia, 404, N1.
- Carta de Fray Juan de Cabrera, dominico, residente en Quito a S.M., por la necesidad de aislar a los niños pequeños indios en escuelas, separándoles de su familia para adoctrinarlos, porque en sus casas siguen los ritos, 1577. Manuscrito, Quito, 82, N.6.
- Escudo con las armas reales que, juntamente con la cadena real, podrán usar los descendientes de los incas, privilegio concedido por Carlos V a

Alonso Tito Atauche Inca, hijo de Guáscar Inga, nieto de Huani Capac, 1544. Manuscrito, M.P. ESCUDOS, 77.

- Viaje de Alvarado que hizo por el Perú. Salió del puerto de la Posesión, Nicaragua. Camino vía caraques tierra muy rica, oro y esmeraldas. Los indios andaban desnudos y tenían el oro colgado de las orejas y narices. Manuscrito, Patronato 28, R 57.