

Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao

Guillermo Cock C.
Mary Eileen Doyle *

Un lugar común en el que coinciden la mayoría de los estudiosos de la cultura andina, es el aceptar la desaparición del *culto solar* como consecuencia de la destrucción del Tawantinsuyu. Para forjarse esta imagen, han contribuido las versiones de los *cronistas* y el descubrimiento de los denominados movimientos *mesiánicos* andinos ¹ —por ejemplo el Taki Ongoy— que parecieron certificar la ‘muerte’ del Sol como divinidad andina y la reinstauración de las *waka* en la cúspide de los panteones regionales, las que darían la ‘lucha’ al Dios de los cristianos.

Ambos factores —fuentes— poseen sus límites de ‘verdad y falsedad’, si se pueden utilizar estos términos y criterios. Si bien las *crónicas* dan cuenta de la desaparición del culto solar *oficial* irradiado desde el centro de poder del Tawantinsuyo, el Cuzco, no contiene mayores referencias acerca del desarrollo, permanencia o continuidad de los rituales de carácter *hético* en el ámbito regional; antes, el énfasis está puesto en demostrar que el culto solar fue una imposición de los inkas a las etnias dominadas, pero en ningún momento plantean la posibilidad de una divinidad solar de características regionales

* Los autores quieren agradecer al Dr. José Matos Mar por su permanente aliento, apoyo y participación en esta investigación; a la Sra. María Rostworowski de Diez Canseco, a la Dra. Amalia Castelli, a la Srta. Laura Gutiérrez y a la Srta. María Angélica Velásquez.

1. Sería conveniente una revisión del *mesianismo* y el *milenario* atribuidos a movimientos tales como el Taki Ongoy. Por un lado, el mesianismo implica la esperanza en un libertador o libertadores que traerá la redención y salvación, lo que estaría contenido *a priori* en los posteriores mitos de *Inkarri*, pero que no pareciera estar presente en dicho movimiento; del otro, el milenario implica la concepción de un largo periodo —¿ciclo?— *lineal*, de mil años, concepto que no parece estar presente en la concepción andina del tiempo, en la que los *ciclos* son anuales. *Revivificación* pareciera ser una categoría más cercana a la imagen que poseemos del Taki Ongoy, el que podría ser considerado también como un *culto Profético*, aunque hay que reconocer que estas dos categorías tienen sus propios límites implicados en sí mismos. El milenario —tardío— ubicable en cronistas como Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti, es perfectamente atribuible a las concepciones europeas —tales como las de Joaquín de Fiore— de amplia difusión entre los siglos XII-XVI, introducidas por los doctrineros.

En oposición a la versión de las crónicas, el Taki Ongoy muestra una imagen netamente regional, Soras y Lucanas, en Ayacucho, pero perteneciente al período colonial (1567). La presencia de un convento dominico en la región, establecido en la década del 40 en el siglo XVI; las relaciones entre los Soras y Lucanas con el Tawantinsuyu —*chasqui* y *anderos*, respectivamente— y con el naciente gobierno colonial; el estar en el centro de un circuito de intercambios culturales y económicos, vigente desde el intermedio temprano, que une Nazca, en la costa, con la ceja de montaña; la presencia de ciudadelas Wari; la proximidad (sino es el *estar en*) a la denominada área *Chanka*; la confluencia idiomática documentada por Torero (1972: 51-106), son algunos factores que deben ser tomados en cuenta para entender el Taki Ongoy y sus peculiaridades, así como aquellos rasgos que pertenecen al universo conceptual andino, necesarios para configurar la imagen que se posee en la actualidad de este movimiento.

El Taki Ongoy ha sido enfocado como un movimiento de *resurrección* de los cultos regionales *desplazados* por el culto solar cusqueño, con lo que implícitamente se ha aceptado que a 'la muerte del Sol a manos de los cristianos en Cajamarca', las divinidades regionales quedaban liberadas del 'yugo religioso estatal'. Es cierto (o por lo menos parece serlo) que el Sol —la divinidad estatal cusqueña— desaparece en los momentos inmediatamente posteriores a la muerte del inka en Cajamarca. La aceptación de este enunciado implica que, de acuerdo al concepto andino de las divinidades las *waka* nunca fueron derrotadas², por lo que a mediados del siglo XVI se hallaban plenas de poderes.

La presencia de algunas *waka* célebres —Pachacamaq, Tititqaqa, Tambuto-co Chimborazo, Caruarazo, etc.— y la ausencia explícita de las divinidades de 'mayor jerarquía' —Sol, Luna, Rayo, etc.— ha llevado a suponer la desaparición de los cultos vinculados a ese nivel, en el que se encuentra el *solar*. Sin embargo, hay dos aspectos distintos del problema, relacionados entre sí, que conviene examinar brevemente:

1. ¿Qué significa *waka*? El Sol, en el Cusco y/o en el nivel regional, ¿puede ser considerado como *waka*? Una respuesta, quizá provisional todavía, lleva a distinguir dos niveles distintos de significado de este término: como categoría *genérica*, abarca todo lo *sagrado*; como categoría *específica*, designa una diversidad de elementos religiosos que tienen como común denominador el distinguir lo *sagrado* de lo *profano*³.
2. El concepto de 'muerte de una divinidad' debe también ser revisado. En los Legajos de Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima es posible observar que mientras algunas divinidades, luego de ser destruidas por los extirpadores, desaparecen, otras son reconstruidas, o hechas —reproducidas— de nuevo. La pregunta aquí es: qué tipos de divinidades pueden ser destruidas y cuáles no; cuáles son imprescindibles para la continuidad social —tradicional— y cuáles son aquellas 'accesorias' o complementarias.
3. El uso de categorías como *waka* sin determinar realmente sus alcances y significado en cada caso concreto, es una de las características de las fuentes coloniales. Es necesario precisar los alcances contextuales en cada ocasión que el investigador se topa con este término; las implicancias conceptuales e ideológicas del término justifica el trabajo de intentar reconstituir sus sentidos originales, para lo que diversos cronistas, entre ellos Garcilaso (1609: Lib. 2, Cap. IV), y testimonios regionales, pueden servir de punto de partida.

2. ¿Qué significa Taki Ongoy? ¿Cómo puede ser relacionado con las *waka* y el culto solar? Una versión aceptada es que Taki Ongoy alude a “baile de la enfermedad”⁴, entroncable con la creencia de los ‘líderes’ del movimiento, que la resurrección de las *waka* “anunciaba el fin de los conquistadores barridos por enfermedades” (Millones, 1964: 136).

El Taki Ongoy pareciera estar montado sobre las ceremonias anuales de *expulsión de las enfermedades* realizadas en el mundo andino pre-hispánico, cuando aparecían en el cielo las *Pléyades*, denominadas *Oncooi Ccoyllor* o *Colca*, las que eran consideradas como *waka principal* (Cobo, 1964 [1653]: t. II, 159; Cock, 1979). La existencia de otro nombre para el movimiento, *ayras* o *wayra* (viento), está también asociado a los rituales de ‘expulsión’ de las enfermedades, ya que el hombre andino es consciente que el viento trae —o aleja— las enfermedades, por lo que en tales ocasiones realizaba ofrendas al *Araray* y a *Sucucuy*, remolinos de viento *grande* y *pequeño*, respectivamente, que eran los portadores de las enfermedades. Aire, estrellas y enfermedades se encuentran —de esta manera— vinculados en un complejo ritual.

En 1656, en el pueblo de Cajamarquilla, el visitador y extirpador de idolatrías Bachiller Bernardo de Noboa, recoge como información que las “*enfermedades en el tiempo del Ynga habían salido de las Guacas de Pachacama*”⁵. Hasta dónde se había difundido el mito en el Perú, es imposible saberlo; en todo caso hay que presumir que la población andina no tenía motivos especiales para conocerlo, por lo que puede considerarse un caso de analogía cultural. Sin embargo, hay que recalcar que Pachacamaq es una de las *waka* principales en el Taki Ongoy, y en este caso está asociada también a *enfermedad*, como lo está el aire, las estrellas y el Moro Ongoy⁶. Todas estas asociaciones señalan hacia lo *aéreo* y lo *celeste* —donde el Sol predomina—, por lo que la falta de referencias al culto solar, de manera explícita en el siglo XVI, no debe ser necesariamente interpretado como su desaparición, ya que en todo caso *podría* deberse a problemas de fuentes; es posible que existan contenidos implícitos que todavía no se han aprendido a descifrar, subsumidos en la cosmovisión andina y manifestados en la mitología y en el ritual.

La profusión de evidencias de culto solar en el siglo XVII plantea dos alternativas:

1. Nunca desapareció realmente; se trata de un problema de las fuentes que tratan de reflejar una imagen de evangelización *ideal*, por lo que lo silencian, asociándolo con la desaparición del *estado* y la llamada *religión oficial*.

4. *Tagui*: canción; *Huncuy* o *Quixiay*: enfermedad (Domingo de Santo Tomás, 1951 [1560]: 362 y 295). También, *Huncuy*: cabrillas del cielo [las Pléyades, Colea, Siete Cabrillas] (*ibidem*, 295).

5. A.A.L., Leg. IV, Cuad. 18, 1656, ff. 3v.

6. El *Moro Ongoy* —enfermedad de las viruelas— ha sido estudiado por Marco Curátola (1977a y 1977b).

2. Renació en el siglo XVII, lo que plantearía innumerables preguntas sin respuesta hoy; sin embargo, cabe señalar que no hay ninguna evidencia que refuerce esta hipótesis, por lo que por ahora puede ser marginada.

1. PERMANENCIA DEL CULTO SOLAR EN EL SIGLO XVII

El examen de los Legajos de Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima permite ubicar una apreciable cantidad de referencias a la permanencia del culto solar en el territorio de este Arzobispado.

La subsistencia, o persistencia, de la *idolatría* en dicho siglo no se refiere a la presencia de rasgos degenerados de la estructura religiosa pre-hispánica, sino a la mantención de sistemas regionales del tipo *ecclesia*, organizados y jerarquizados, que oponen resistencia pasiva a la evangelización cristiana. Evidentemente la *clandestinidad* —relativa— a la que se ven sometidos los llamados idólatras, así como la predicación constante, y otros factores que no son del caso desarrollar aquí, mermaron el prestigio de la religión tradicional, pero este fenómeno sólo es apreciable *efectivamente* en el primer cuarto del siglo XVIII.

El funcionamiento de los sistemas religiosos regionales es verificable en los testimonios dejados por los extirpadores de idolatrías, en los que varía la información no tanto en función de la época o la región, como por la *calidad* de los encuestadores. Aquí se utiliza una *Causa Criminal de Ydolaria* seguida por el Licenciado don Juan de Esquivel y Aguilar, quien a mediados de 1677 visita el pueblo de Santiago de Maray en el repartimiento de Chercas, corregimiento de Chancay. El documento, entre los que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, es uno de los más ricos en información utilizable en la reconstrucción de los elementos conceptuales e ideológicos andinos, plasmados en la cosmovisión, los rituales, las divinidades y los mitos que recoge este visitador. Para efectos del desarrollo del tema, sólo se utilizan aquí algunas de las referencias acerca de la existencia —permanencia— del culto solar en la región⁷, el que se encuentra relacionado al culto

7. Otros casos de culto solar durante el siglo XVII en el Arzobispado de Lima, pueden verse en:

A. A. L., Leg. III, Cuad. 6 y 7	1656. Tiellos, Ancash
A. A. L., Leg. II, Cuad. 12	1657. Tiellos, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 8	1646. Yeután, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 10	1656. Acas, Ancash
A. A. L., Leg. V, Cuad. 3	1657. Acas, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 18	1656. Cajamarquilla, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 4	1652, Caujul, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 50	16...? Pallasca, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 2	1615, Cauri, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 16	1655, Lima, Lima
A. A. L., Leg. VII, Cuad. 8	1669, Ate, Lima
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 23	1659. Carac, Canta
A. A. L., Leg. II, Cuad. 11	1656, Huamantanga, Canta
A. A. L., Leg. V, Cuad. 12	1665. Ihuari. Huaral
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 30	1660, Alis, Yauyos
A. A. L., Leg. I, Cuad. 1	1660. Omas, Yauyos.

de otras divinidades, y en función de la organización social, política y económica. Muestra también de manera clara la *supervivencia* de la estructura religiosa tradicional, como elemento que conceptualiza y justifica la existencia de la *organización tradicional andina*, en oposición a la europea ⁸

El testimonio

En setiembre de 1677, Juan Gutiérrez, *indio* natural del pueblo de Maray, del ayllu Allauca, de sesenta y cinco años de edad, declaró que:

“... así el, como todo el pueblo, adorava al Sol, debajo de su propio nombre de *Ynti*, llamándole su *criador* y *hacedor*; ofresiéndole sacrificios quatro vesses en cada un año: una ves por el mes de octubre, para tener buenas chacras de papas de temporal; otra por el mes de agosto, para tener buenas charas (*sic*) [*de*] papas de *regadío*; otra quando llobía con abundancia, para que no llobiese tanto; y otra quando no llobía bien, para que llobiese...”.

(A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, 1677, ff. 1v-2r)

El testigo reconoce explícitamente que acepta al Sol como su *creador* y *hacedor* ⁹, es decir, como su divinidad principal y no como secundaria o protectora; de la misma manera lo harán otros testigos y acusados.

Gutiérrez le adscribe al Sol atributos que le permiten controlar las fuerzas de la naturaleza (la lluvia) y el patrocinio de actividades humanas (la agricultura).

El carácter de *creador* y *hacedor* del Sol es un atributo más, de importancia secundaria en relación a su capacidad de *participar* en la vida humana, que es la fundamental, y que amerita la existencia de lugares de culto —adoratorios—, *sacerdotes* y representaciones materiales. El control y la influencia sobre los fenómenos meteorológicos y las actividades productivas son los factores preponderantes del mantenimiento del culto solar.

Casi siglo y medio después de la invasión europea, en 1677, muchos evangelizadores, doctrineros y extirpadores habían predicado, en esta y otras regiones, acerca de los ‘errores’ de las religiones nativas. El mantenimiento de un concepto como el de *creador* y *hacedor*, atribuido al Sol, no puede

8. Los sacerdotes andinos “predicaban que los españoles adoraban unos *pedasos de palo pintados y dorados*, y aquellos adoraban sus *Camaquenes* que les daban respuesta a todo lo que les pedían...” (A.A.L., Leg. IV, Cuad. 18, ff. 8r), también afirmaban “que el dios de los cristianos era bueno para los españoles, pero no para los indios; y que para los indios las guacas eran sus dioses y que ellas les daban de comer y sus haciendas”.

9. El visitador, en la apertura de la causa y acusación de idolatría, argumenta que “...ninguna persona ofrese sacrificio a cosa alguna si no es teniendole por su dios, como lo dise mi Padre San Agustín en el libro 10, de Civitate, capitulo 4...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 1r), procediendo “... el apartarlos y antes de desir misa todas las mañanas, proseguia en hacerles platicas contra la ydolatría, valiendome para esto de las notisias que da el Padre Joseph de Arriaga, assi de la ydolatría como de los ritos y observancias que ha avido entre los yndios, en el libro que conpuso de la *Extirpación de la Ydolatría...*” (ibidem, ff. 1v).

ser visto como una 'superstición' o como una creencia aislada ya que, por otro lado, se halla articulada a una estructura religiosa en pleno funcionamiento. Si un proceso como el de la *extirpación de idolatrías* no consiguió desterrar plenamente este tipo de creencias, es posible que las respuestas deban ser buscadas en otras direcciones ¹⁰.

De la persistencia del culto solar en el siglo XVII también hablan —escriben— autores y tratadistas de la época. Avila, Avendaño, el casi desconocido Diego Ramírez, Felipe de Medina, Hernández Príncipe, Lobo Guerrero y otros muchos vinculados a las extirpaciones no dejan de mencionarlo en sus *memoriales, cartas, relaciones, probanzas, catecismos*, etc. La síntesis de todas estas versiones iniciales fue elaborada por el jesuita Joseph de Arriaga, quien participó activamente en la llamada *primera campaña*; él afirma que:

“...en muchas partes (especialmente de la sierra) *adoran al Sol*, con nombre de *Punchao*, que significa el día, y también debaxo de su propio nombre *Inti*...” (Arriaga, 1920 [1621]: 19)

El Arzobispo don Pedro de Villagómez repite textualmente lo afirmado por Arriaga (1919 [1651]: 143-144), por lo que ambos autores aceptan que en 'su presente' —1621 y 1651— subsistía el culto solar ¹¹.

La polémica

La presencia documentada del Sol considerado como “criador y hacedor”. presenta una multiplicidad de problemas. Dos alternativas se desprenden de esto:

10. La lucha de una cultura que trata de mantener sus rasgos de identidad —la andina—, atacada por otra —la occidental— que intenta destruir las bases que estructuran su sociedad con el fin de implementar de una manera más efectiva su dominación, es un tema de permanente vigencia en todas las latitudes y los tiempos. Las *campañas de extirpación de las idolatrías* tuvieron una cobertura ideológica manifiesta: la imposición de la religión católica; además, muchos factores *evenemenciales* y *coyunturales* que ayudan a explicar y comprender *por qué* fueron llevadas a cabo en ese momento y no antes o después, así como la intervención y la participación de determinados individuos y no de otros. Lo que no se ha dicho claramente gira en torno a las consecuencias del proceso, y cómo éste se engarza coherentemente en un proceso de larga duración, que viene del siglo XVI y llega al XX. Frente a esto, la alternativa para el hombre andino es la mantención de la unidad estructurada que permite el desarrollo de la vida social, la conservación de los rasgos *étnicos* y la organización tradicional; la *religiosidad*, la concepción del mundo, su conceptualización, son los elementos adecuados de resistencia a la incorporación al mundo de los dominantes que trata de despojarlos de su identidad.
11. Se podría argüir que Villagómez copió a Arriaga; sin embargo lo importante aquí es que, como Arzobispo de Lima, acepta la persistencia de la idolatría y la supervivencia del culto solar, lo cual va en detrimento de cuatro décadas de extirpaciones y 120 años de evangelización, a las que debe de calificar como poco eficaces. La prosecución de las extirpaciones —y aún su intensificación— a pesar de las polémicas que se desatan en la época, denotan el arraigo de las creencias tradicionales, las que afectadas —pero no destruidas— se irán incorporando lentamente a las cristianas.

- a. Se trata de la persistencia de la antigua divinidad de los inka.
- b. Paralelamente al proceso de *solarización* de Wiraqkocho, en el Cusco, se produjo en otras regiones.

Posiblemente haya que descartar, *a priori*, el primer planteamiento, porque la relativa autonomía de las etnias regionales y la escasa duración del dominio inka favorecieron la rápida desaparición de las 'reforjas Cusqueñas' que no coincidían con los rasgos y las peculiaridades étnicas, o que no fueron institucionalizadas —en el hecho y/o por el derecho— a través del sistema colonial.

La existencia de un panteón de divinidades regional, y por consiguiente un sistema *sacerdotal* y una organización del tipo *eclesia*, por lo menos incipiente, debió favorecer la 'expulsión' de los rasgos culturales-religiosos impuestos por el Tawantinsuyu, como lo intentaron realizar con el cristianismo, aunque en este caso, por tratarse de un conjunto de creencias menos afin, las tácticas empleadas parecen haber sido distintas.

Como hipótesis de trabajo es necesario enfrentarse a la segunda de las posibilidades planteadas líneas arriba. Se debe aceptar como un punto de partida, en una investigación más amplia, la posibilidad que en algunas regiones del área andina se haya producido un *proceso de solarización* de divinidades celestes creadoras —aunque lo sean *por ordenación*—, lo que habría constituido otro de los factores que posibilitaron la formación del Tawantinsuyu, la 'unificación' entre cusqueños y las etnias regionales ¹².

Cuando Pease afirma que el Sol Cusqueño fue vencido en Cajamarca, señala que:

esto no quita, desde luego, que otros cultos solares hubieran funcionado en el área andina al margen del cuzqueño, que era el único activamente vinculado a una estructura política de poder..." (Pease, 1973: 27).

Aceptar un proceso de *solarización* supone la previa existencia de una *divinidad creadora* que haya atravesado por tal proceso de transformación conceptual, y cuyos atributos, además, sean *celestes* ¹³.

12. La hipótesis no es nueva, aunque parece no haber sido desarrollada explícita y directamente, con anterioridad. Pease, uno de los investigadores que más ha trabajado el tema, señala que: "Eliade habla de un proceso de solarización, que consiste fundamentalmente en una progresiva identificación de las divinidades creadoras celestes con el Sol, esto lo encontramos en el área del Cuzco..." (1970: 68); insinúa, también, que los dioses creadores regionales pudieron haber seguido este proceso, siempre que fuesen asimilables a la figura de Wiraqkocho (ver: Pease, 1973: 27, 44, 54, 61, 62, 70, 73, 76).

13. Duviols duda de la existencia de Wiraqkocho como divinidad creadora, afirmando que se trata de una necesidad de los evangelizadores, quienes le habrían inventado dichos atributos (1977: 53-63).

La imagen de *creador* —en gran medida también por ordenación— más difundida en la sierra central y en el norte del Arzobispado de Lima (Ancash-Huánuco) es la de *Guari*, quien posee rasgos asimilables a *Wiraqkocha*, que inclusive permitirían una identificación con él a pesar de lo que se podría denominar ‘variantes regionales’. Lo que habría que examinar detenidamente es si, tanto *Wiraqkocha* como *Guari*, poseen atributos celestes. Cabría preguntarse también si el enfrentamiento y la oposición entre *Guaris* y *Llaquazes* —y el predominio de los segundos, con sus atributos solares, meteorológicos, aéreos y celestes— no es más que la narración mítica del proceso de solarización de *Guari* ¹⁴.

Otros testimonios

Pedro Nicolás, natural de Maray. del ayllu *Quimayanta*, de 80 años de edad, el 11 de agosto de 1677:

“... declaró que todos los yndios adoran como a su *dios y criador* al Sol, y que muchos le avían *mingado* para que por ellos ofreziese sacrificio de *Tegti*, que es un género de chicha hecha a propósito para este ministerio, cuyes y coca... dixo que *creya con todo corazón que el Sol era dios y era su criador...*”
(A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 38r)

Juan Gutiérrez, en su segunda declaración, al ser:

“... Preguntado si avía cometido el pecado de ydolatría. Dixo averlo cometido muchissimas vezes, adorando al Sol como su dios principal y criador suyo, y a la Luna y a las Siete Cabrillas, ofresiendoles como sacerdote y ministro de ydolatría sacrificios de cuyes, coca y chicha...”
(*ibidem*, ff. 40v).

La adoración al Sol —Inti o *Punchao*— está relacionada con la ofrecida a otras divinidades de carácter celeste, y que también pertenecen al panteón de las divinidades andinas que supuestamente habían desaparecido después de la *conquista*, a través de la evangelización o mediante la extirpación de idolatrías.

14. “... oyó decir a sus antepasados, que los Llacuaces [y los ?] *Guaris* vinieron de *Titicaca*, que es donde nace el Sol y donde fueron criados...”, “... los Llacuaces se aparecían, y eran invisibles, y andaban por debajo de la tierra...”, los *Guaris Ascayes* “tenían dos caras, una atrás y otras adelante...”, “... el ídolo *Capac Guari* es hermano del *Ascay Guari...*” “... antes de los *Ingas*, el dios *Guari* se aparecía en forma de español...”, *Guari* “era el anticristo, y era un hombre barbado como español, de cuando los indios vivían sin rey ni mandón...” “... los *Guaris* fueron de nación gigantes, los cuales crió el Sol, y a los *Llaquaces* el rayo...”, “... creen los indios que el dios *Guari* hizo las chacaras y las acequias, por eso le hacen ofrendas de día y de noche...”, *Guari* “cuando viene es como un viento fuerte y grande...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 2, 1656); “... los indios *Guaris* sacrificaban al *Punchaico*, que es el Sol...” (A.A.L., Leg. III, Cuad. 6 y 7).

II. UNA POSIBLE REPRESENTACION ANTROPOMORFA DEL SOL

Las representaciones *en bulto* de las divinidades son importantes, pues ayudan a entender la forma y los atributos conferidos a las divinidades así como sus características generales¹⁵.

Los acusados y los testigos del caso que aquí se cita, refieren la existencia de un *ídolo* que posee algunas características asociables con la imagen de *Punchao*. Juan Gutiérrez:

dixo que adoraba tamvién el ydolo *Punchau Girca*, que es una *Guanca* de una estatura de hombre, de color negra, y tenía cavessa de la forma de hombre, y a dicho ydolo ofresian en cada año sacrificio en la forma susodicha, *al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maiz...*

(A.A. L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r)

Si se toma en cuenta que Arriaga y Villagómez sostenían que “en la sierra se adoraba al Sol bajo sus nombres de *Punchao*¹⁶ e *Inti*” (vid supra), y que aquí hay una referencia a un ídolo *Punchao*, quizá también asimilable al que Duviols ubica en el Coricancha, es sostenible que se trata de una representación antropomorfa de la divinidad solar andina¹⁷.

15. Duviols ha publicado un artículo dando cuenta de una imagen en bulto (estatua) confeccionada en oro y con rasgos antropomorfos a la que denomina *Idolo Mayor del Coricancha*, que estuvo en el Cusco y correspondería a *Punchao* (Duviols, 1976: 156-183). Para una polémica sobre las fuentes que usa este autor en dicho artículo y algunas apreciaciones sobre el cronista Cobo, ver: Rowe, 1979: 31-39.
16. La identidad *Sol-Punchao*, y la existencia de culto solar, está documentada abundantemente para el territorio del Arzobispado de Lima —actuales departamentos de Ica, Lima, Junín, Pasco, Ancash y Huánuco— durante el siglo XVII (ver *nota 7* en este artículo). Los hijos del Sol, *Punchao* o *Inti* “que son los que tienen cabello crespo ó *Pacto*”, es una afirmación corriente en los Legajos de Idolatrías; la creación de los Guarís por el Sol, y que éstos lo adoran bajo cualquiera de sus denominaciones citadas, es también mencionado con persistencia en dichos documentos.
17. Otras referencias en el documento citado: Cristóbal Guaina Poma, natural de San Agustín de Puñun, anexo de Santiago de Maray “dixo que save por que lo vió, que en dicho pueblo de Maray, y en dicho Paraxe Llaulla Cayan, avia un ydolo nombrado *Punchao Hirca*, que era una piedra grande, parada, que tenía una caveza en la forma de un hombre” (ff. 21r); Domingo Sebastián “dixo este testigo que save porque lo vió, estava en el dicho paraxe Llaulla Cayan una piedra parada, de la estatura de un hombre, que tenía una cabeza a manera de hombre, nombrada dicha piedra *Punchao Hirca*, y que oyó dezir a muchas personas, que no se acuerda quienes, era dicha piedra *Mochadero*” (ff. 22v); Leonor Quillay “dixo esta testigo que vió en el dicho paraxe Llaulla Cayan, se quemó una *Guanca* grande nombrada *Punchao Hirca*, que era una piedra de color negro, y que oyó dezir esta testigo a muchas personas, que no se acuerda quienes, era ydolo en quien ydolatravan los yndios” (ff. 26v); Fernando Agustín “save este testigo, porque lo vió, que en el dicho paraxe Llaulla Cayan, estava una piedra de la estatura de un hombre parado, que tenía cabeza a la manera de un hombre, de color negro, y oyó dezir este testigo que dicha piedra se nombrava *Punchao Hirca*, y que era ydolo en quien adoravan los yndios de dicho pueblo de Maray” (ff. 30v). Hay otras declaraciones en el mismo sentido de las citadas.

En su segunda declaración, Juan Gutiérrez, afirma:

“... que avía creído que esta dicha *Guanca Punchao Hirca*, como la dicha *Guacrayaru*, avían sido hombres humanos antes, por averse dicho así su padre...”. (ibidem, ff. 41r)

La conversión de “hombres humanos” en *pedras sagradas*, dirige la atención a un tema frecuente de la mitología pan-andina¹⁸.

La *Petrificación* es observable con frecuencia entre las *Guanacas* (denominación que se le da a *Punchao Girca*), las que generalmente son consideradas como antepasados convertidos en piedra. Hay que resaltar que la creación *por ordenación* se realiza a partir de la piedra, como pareciera ser el caso de *Wirakocha* y la creación de los hombres (Pease, 1970: 67). Este mismo tema se halla presente en el mito de los hermanos *Ayar* y en la derrota de los *Chanca*, en donde las piedras se convierten en soldados¹⁹.

La *versión mítica* de Juan Gutiérrez, dice que:

“...este ydolo *Guacra Yaru* avía sido antes hombre, y era el sacerdote del Sol, y en aquel lugar se avía convertido en piedra, y por esta razón lo adoraba, para que intercediese por ellos con el Sol; y así mismo dixo que era el *Marca Charac* u *Marcaioc*, esto es, el dios que adoran por guarda de su pueblo; y que antes de convertirse en piedra llamó a *Llupai Girca*, que era un valentísimo hombre, para que guardase dicho pueblo; y llegando este en compañía de un hermano suyo nombrado *Punchao Girca*, y de una hermana nombrada *Chuchu Puquio*, los dos hermanos se convirtieron en piedra, y la hermana en un *Puquio*, y estan en el dicho lugar *Llaulla Cayan*...”. (ibidem, ff. 2r y ff. 33r)

La conversión del sacerdote en divinidad —o en semi-dios— es un fenómeno observado en diferentes partes del área andina.²⁰ No extraña, por lo

18. En *Mangas* (Ancash), en 1663, se recoge un testimonio de la existencia de un cerro denominado *Punchao Cayan*, en el que se adora a *Urpai Uachac*, el *Malqui Auca Atama*, la *Mama Cocha* (el mar) y el Sol. *Cayan* es un lugar —“plazoleta”— construido artificialmente, a la manera de un andén, donde se congregan los fieles para rituales y ceremonias religiosas frente a un adoratorio o *Mochadero*. (A.A.L., Leg. II, Cuad. 27, ff. 6v. 7v-8r, 36r, etc. Este cerro, por sus funciones religiosas y la presencia de divinidades de prestigio reconocido en la región, denota un carácter altamente sagrado, a partir de la multiplicidad de hierofanías que implican la presencia de varias divinidades, las que poseen atributos diversos entre sí. Se podría plantear que, alrededor del *Sol-Punchao* y su adoratorio, se relacionan e integran estratificadamente las divinidades; es decir, que el culto solar sirve de base para una *integración religiosa*. Esto mismo se podría plantear para el caso de *Punchao Girca*, ya que en torno a esta *Guanca* también se encuentran otras divinidades. Cabría, sin embargo, preguntarse si existe alguna relación entre estas dos versiones de *Punchao* —*Girca* y *Cayan*— ya que corresponden a regiones relativamente cercanas.
19. Para las piedras sagradas, Eliade (1972 [1964]: 201-219) trae material comparable para analizar el material que aquí se presenta.
20. Pease, citando a Van der Leeuw, dice que “la deificación del sacerdote no es un invento como lo es el culto al emperador: el sacerdote está pleno de dios como portador de poder” (Pease, 1967: 129—130).

tanto, que un mítico —¿o *arquetípico*?— *sacerdote solar*, *Guacra Yaru*, se convierta en una Guanca, sobre todo si se tiene en cuenta que pertenece al *illo tempore* andino, como la denominación *Yaru* o *Yaro* lo indica²¹. Como sacerdote divinizado cumple su función de intermediario con mayor ‘efectividad’ para los hombres, así:

“... la Guanca *Guacra Yaru* decía los pecados al Sol, y se los explicaba, y que él los perdonava por yntercesión de los zerros, a quienes ymbocava el dicho ydolo *Guacra Yaru*...”. (ibidem, ff. 34v).

La participación activa de los “zerros” —“yntercesión”— remite a tener en cuenta el carácter de divinidad que las *montañas* poseen en el mundo andino.

El carácter de *Marca Charac* o *Marçayoc* de *Guacra Yaru*, es significativo; lo distingue como divinidad protectora, tutelar, de los habitantes de un centro poblado. Lo que no se puede precisar aquí es si lo es de varios o de uno de los ayllus que habitan el pueblo, ya que de ello depende su posición en la estratificación de divinidades de la región.

Llupai Girca —*Rupa Hirca*, en otras declaraciones— comparte las responsabilidades de *Guacra Yaru* en ‘guardar’ el pueblo, y es también una *Guanca*; sin embargo, el visitador Bartolomé Jurado la destruyó, probablemente en la década anterior, 1662-65 más o menos, por lo que las referencias a ella son escasas, no pudiendo precisarse exactamente sus funciones.

Chuchu Puquio se convierte en manantial de agua —puquio— cuando sus hermanos se petrifican; este fenómeno es también observable con frecuencia en los documentos de idolatrias, en los que se describen los rituales y ceremonias de adoración a estas fuentes hidráulicas. *Chuchu* alude a mellizos —“dos de un vientre”— en torno a los cuales existe un complejo de creencias en el mundo andino, que incluye rituales de purificación para quienes —padre y madre— procrean de esta manera; su carácter sagrado los asocia con *Chuchu Coillor* o *Curi Coillor*, dos estrellas gemelas que reciben veneración. *Chuchu Puquio* recibía adoración dos veces al año, pero no se precisan los momentos, por lo que es posible suponer que estaba vinculado a la posición astronómica de las ‘estrellas gemelas’.

Punchao Girca recibe adoración “al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maíz” (vid supra), lo que refuerza su identificación con el Sol.

El mito da cuenta de una *tríada* de divinidades: *Llupai Girca* —*Rupa Girca*—, *Chuchu Puquio* y *Punchao Girca*. las cuales están vinculadas por pa-

21. Las alusiones a los Guarí y los Llaquazes —al tiempo en que el dios Guarí y el Libiac vivían en la tierra— están siempre vinculados a *Yaro* o *Yaru*; se considera que estas divinidades —en algunos de los documentos— vinieron de *Yarocaca* y *Titicaca*, por ejemplo. Hay también referencias a un ídolo llamado *Yaro Bilca* (A.A.L., Leg. III, Cuad. 10), otro *Yaro Palpa*, hermano de *Chinchay Palpa* (A.A.L., Leg. II, Cuad. 11), *Yarus*, etc. Los contextos en los que aparecen los *Yaro* indican siempre referencias al *tiempo primordial*. Esto, sin embargo, no niega la posibilidad de la existencia de un “Reino Yaro”.

rentesco consanguíneo de primer grado, teniendo por lo menos uno de los padres común. La *dualidad* está representada por Chuchu Coillor; para llegar a una estructura *cuatripartita* hay que añadir a Guacra Yaru, el que aparentemente no tiene parentesco con los anteriores, pero que podría simbolizar la *unificación*, ya que convoca a los tres hermanos. La proyección de estas asociaciones a la estructura social, a la política o a la económica, es sumamente riesgosa, por lo que sólo se plantea la posibilidad de que exista alguna relación aún no precisada. En todo caso, habría que examinarla en función de la presencia de otras divinidades mencionadas en el documento y que aquí no se citan.

Morfología

Los datos de los informantes (vid supra y nota 17) dan como características de *Punchao Girca* el ser de piedra negra, tener forma y cabeza humanas, estatura de persona y estar en posición de pie. Sin embargo, estos rasgos son insuficientes como para compararlos con los que da Cristóbal de Molina (1959 [1572]: 25-26) del *Sol* que se le aparece a Inca Yupanqui ²².

No hay una descripción de sus atributos, o de las posibles imágenes *decorativas* talladas en la estatua, como tampoco indicaciones de ropa o vestido que pudiera poseer; ni siquiera, como era costumbre de los visitantes de esa época, se le atribuyen rasgos monstruosos o fieros, por lo que es imposible establecer asociaciones a partir de sus características externas.

III. CULTO SOLAR Y PROCESO PRODUCTIVO

En la sociedad andina la relación entre las actividades productivas, fundamentalmente agropecuarias, y las divinidades eran sumamente estrechas.

Las principales ceremonias y rituales religiosos poseían carácter *estacional*, con sus inherentes sub-divisiones, y estaban vinculadas a los diferentes ciclos de la producción agropecuaria. Arriaga, con respecto a los ritos y ceremonias religiosas, afirma que:

“...el adorar estas cosas no es todos los días, sino el tiempo señalado para hacelles fiesta, y quando se ven en alguna necesidad o enfermedad, o han de hazer algun camino [viajar], levantan las manos y se tiran las sejas, y las soplan hazia arriba, hablando con el Sol, o con Libiac, llamandole su hazedor, y su criador, y pidiendo que le ayude...”.

(Arriaga, 1920 [1621]: 20)

El Jesuita, como se ve, distingue lo que se podría denominar *sacrificios ordinarios* —existentes en un elevado número— que se realizan en “el tiempo señalado”; y los *extraordinarios* —también sumamente numerosos— de ‘urgencia’ o eventuales, “quando se ven en alguna necesidad”. En térmi-

22. Para una discusión de los datos de los cronistas, y una descripción del *Punchao* cusqueño, ver Duviols, 1976: 165-176.

nos agropecuarios, las ceremonias religiosas se realizan principalmente durante la siembra, la cosecha y el barbecho de cada uno de los productos agrícolas, y en los momentos que marcan el ciclo vital de los auquénidos domesticados.

Las ceremonias *extraordinarias*, también en términos agropecuarios, se producían frente a una sequía, un exceso de lluvias o una plaga agrícola o ganadera. La precariedad del equilibrio ecológico obligaba a mantener una serie de *usos* tendientes a conservar la armonía del ecosistema, lo que se conseguían insertándolos dentro del ritual. Las apreciaciones calendáricas se articulaban con las ceremonias religiosas, a través del ciclo productivo, proporcionando orden, lógica, coherencia y continuidad a la vida social.

En los testimonios vistos líneas arriba (vid supra, parte I) se observa que *Inti* está vinculado al cultivo de tubérculos (papa) mientras el culto a *Punchao* Girca (vid supra, parte II) lo está al del maíz.

Otros testimonios parecieran establecer nuevas asociaciones; así, Gonzalo Paico:

declaró que muchas personas le avían mingado, para que por ellas ofreciese sacrificios así al Sol como a dichos cerros Guanpucani [y] Carua Llacolca, por sus buenos sucesos en las mitas que iban a hacer, y que en estas ocasiones ofresía al Sol sacrificio de *Tecti*, que es un género de Chicha muy espera echa de propósito para este fin, y de cuyes y coca; y algunas vesses iba a solo este fin, desde su pueblo asta Bonbón, mingándole algunos yndios que iban a ser *pastores*, para que librase el ganado que guardaban, de los Cóndores y Gatos Montesés, y nombró algunos de los que le mingaron; y assí mismo dixo que todos los yndios adoran al Sol, porque cuando le mingaban le dessían: *ofresed esto al Sol, nuestro criador...*" (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 4r y ff. 37r)

Aquí, el culto solar se presenta vinculado a la *mita* y el *pastoreo*. Habría que preguntarse si el cuidado de ganado en la región de los Checras era una actividad que se realizaba 'por turnos' de trabajo, lo que implicaría una baja especialización en estas labores ya que existirían muy pocos pastores a tiempo completo, o éstos simplemente serían inexistentes, satisfaciéndose esta necesidad con los individuos a quienes tocaba cumplir con la *mita* de la comunidad.

El Sol y los tubérculos andinos

La presencia del culto solar asociado con el cultivo de tubérculos de altura merece ser resaltado. Generalmente se ha vinculado a esta divinidad —y al estado inka— con el cultivo del maíz; sin embargo, de acuerdo al testimonio de Juan Gutiérrez (vid supra), se presenta presidiendo el cultivo de la papa.

John Murra señalaba correctamente, hace unos años, que los testimonios de los cronistas "dicen poco o nada sobre ritos relacionados con los numerosos tubérculos andinos" (1975 [1960 y 1968]: 45), hecho que es verificable en diversos tipos de documentos 'civiles', pero que es subsanado por las in-

formaciones contenidas en los correspondientes a las *extirpaciones de idolatrías*, donde este tipo de referencias se presenta con relativa frecuencia.

Aparentemente el interés del estado inka por el maíz, y el de los europeos por un grano que asocian en importancia a la que se le asigna en europa al trigo, ayuda a explicar la poca frecuencia de descripciones, o menciones, de ritos vinculados al cultivo de la papa, tubérculo de comprobada importancia entre las etnias regionales para el que no existía un equivalente europeo ²³.

Juan Gutiérrez declara que invoca a *Inti* en el caso de la *papa* (ver parte I, *Testimonio*):

- i. para el cultivo de secano (“temporal”)
- ii. para el de regadío
- iii. cuando llueve en exceso
- iv. cuando no llueve.

El poder del Sol, a través de su faceta *Inti*, sobre los fenómenos meteorológicos (lluvia), y sobre el agua de las acequias (regadío), se manifiesta en la capacidad que posee para establecer una regulación y un orden en función de la agricultura. Mientras que la lluvia depende de condiciones meteorológicas, el agua de las acequias implica trabajo humano en construcción y mantención —limpieza anual—; sin embargo, ambos procesos son ritualizables y pueden ser referidos a la participación de la divinidad.

Para obtener los beneficios de la participación del Sol en la agricultura de tubérculos, Juan Gutiérrez declara que:

hasía el sacrificio de la forma siguiente: degollaba dos cuyes, uno negro y otro blanco, y la sangre la asperjaba para assia donde estava el *Sol*, y assí mismo la *chicha*, *coca* y *Poco*, que son unos polvos blancos, poniéndoles sobre una piedra llana que le servía de ara, soplándolos al *Sol* y hablando con él, e *ynvocándole como a su criador y de todas las gentes*, pidiéndole recibiesse aquel sacrificio y ofrenda que le hasía todo el pueblo, y les diese buenas chacras [de papas] y buenos sucesos...”. (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r)

Las ofrendas utilizadas, así como la forma en que se realiza el *sacrificio*, son típicamente andinas; más adelante se volverá a este tema. Aquí interesa destacar, solamente, la importancia que se le asigna al cultivo de tubérculos y la intervención de *Inti* para la obtención de una ‘buena cosecha’.

El Sol —Punchao— y el cultivo de maíz.

Anteriormente se ha visto que *Punchao Circa* recibía adoración “al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maíz” (vid supra, parte II), lo que confirmaría el carácter solar de dicha *Guanca* y la relación entre el culto a esa divinidad y el cultivo de maíz.

23. Las diferentes reacciones de los europeos frente al maíz y la papa (patata) —y otros tubérculos americanos— se puede observar en Braudel (1974: 139); mientras al maíz le dedica toda una sección, la papa y los demás tubérculos sólo son mencionado esporádicamente.

Inti y *Punchao* representan, de esta manera, dos imágenes de una misma divinidad; en relación a esto Pease ha señalado que:

“... es bueno considerar que un culto al Sol puede ser contemporáneo a uno o varios “dioses solares”. *El Sol puede ser varios dioses, tener distintos nombres y distintas “personalidades”, según su posición durante el día o durante el año ...*” (Pease, 1970: 68, nota 29).

Al examinar esta afirmación, y lo sostenido hasta aquí, hay que tener en cuenta que:

1. El ciclo productivo de la papa, de secano o regadío, es distinto al del maíz; ambos productos se siembran y se cosechan en momentos distintos. por lo que es posible referirse a dos soles distintos, *Inti* y *Punchao*, que participan en la generación de estos productos.
2. Los significados de *Inti* y *Punchao*, no son exactamente iguales aunque ambos remitan a la imagen solar; así:

Según Torres Rubio:

Día del juicio	Taripay ppunchao
Día de fiesta	Zamacuy ppunchao
Día de trabajo	Yanca punchao
Día de trabajo	Llankcay ppunchao
Días y noches	Tutahuan ppunchahuan

(Torres Rubio, 1945 [1619]: 133)

Medio día (ibidem, 148)	Chaupi ppunchau
Sol (ibidem, 160)	Ynti

Fray Domingo de Santo Tomás trae:

Punchao	Día, generalmente
Punchaoyani. gui	Ser de día
Punchao Camangapac	Día de holgar
Punchao Uriangapac	Día de trabajo

(Santo Tomás, 1951 [1560]: 343)

Yndi	Sol, planeta
Yndiguañuni. gui	Eclipsarse el Sol
Yndip Guañunc	Eclipse del Sol

(ibidem, 301)

Estas mismas diferencias entre *Inti* y *Punchao* pueden apreciarse en Gonzales Holguín (1608), y en otros diccionarios quechuas.

Es claro que mientras *Punchao* se refiere al concepto día, *Inti* refleja la idea del astro solar; es posible que, de la misma manera, cada uno de estos as-

pectos estén vinculados al papel del Sol en relación a la vida cotidiana andina representando “simultáneamente varios dioses”.

La misma distinción se encuentra en Arriaga, para quien “Punchao, que significa el día”, es un atributo o personalidad del Sol, con su “propio nombre Inti” (Arriaga, 1920 [1621]: 19).

Aspectos tales como la ‘barba’ dorada del maíz, que crece dirigiéndose ‘hacia arriba, en dirección al sol’, y la necesidad de calor y de abundante luz podrían explicar la vinculación entre el maíz y Punchao. En oposición a esto, la papa es un tubérculo que crece ‘hacia abajo, dirigiéndose hacia el centro de la tierra’, que precisa de poco calor y escasa luz solar, siendo de más resistencia a las ‘heladas’, frío y cambios bruscos de temperatura.

Sol, mita y pastoreo

Gonzalo Paico declaró que realizaba sacrificios al Sol cuando los miembros de la comunidad iban a la *mita* y cuando se desempeñaban como pastores (vid supra).

El implorar la protección de la divinidad pareciera, en este caso, estar vinculado a la *incertidumbre* del ser humano frente a las contingencias de la vida cotidiana.

La mita, como turno de trabajo que debe de realizar un individuo para permanecer dentro del grupo, está revestida de aspectos rituales poco estudiados; en este tipo de labores se *recrean* las relaciones sociales entre los individuos y entre los grupos en los que se hallan reunidos, los ayllus.

Si el individuo debe salir de su *espacio sagrado*, trata de extender la protección de las divinidades hasta el lugar al que se dirige, lo que logra mediante el ritual. La protección de los cerros, muchos de los cuales son visibles a grandes distancias, y la del Sol, otorga la confianza necesaria al individuo para penetrar en territorios hostiles y ajenos.

Las oposiciones: espacio sagrado-espacio profano, cosmos-caos, cultura-incultura, parecen estar reflejadas en las afirmaciones de Gonzalo Paico. La necesaria sacralización ritual del espacio donde los individuos se desenvuelven lo obliga a ir a Bombón para proteger el ganado (domesticado) de las fieras (salvajes); hay aquí una evidente relación de oposición que se *disuelve* e integra mediante el ritual.

La presencia del Sol patrocinando estas actividades lleva a recordar que, cuando la invasión Chanka al Cusco, el *príncipe* Yupanqui —Pachakutek— se hallaba guardando ganado, y que por una orden del Sol que convirtió las piedras en soldados, marchó contra los invasores derrotándolos; a él se le atribuye la imposición del culto solar (Molina, 1959 [1572]: 23-26)²⁴. En el Cusco

24. A pesar de las distintas versiones de este episodio mítico —dadas por los cronistas— puede ser resumido de esa manera.

el caos había desplazado al orden —cosmos— y la intervención solar asociada a un personaje vinculado al pastoreo, consiguieron reinstaurar la sacralidad del 'centro del mundo'; habría que preguntarse si ésta es una constante estructural en la tradición andina, y cuales son las relaciones entre la actividad ganadera y el culto solar.

IV. RITUALES, SACRIFICIOS Y OBJETOS DEL CULTO SOLAR

Diversas son las ofrendas que el hombre andino utilizaba en el culto a Inti y a Punchao. Destaca, entre todas, la *chicha*, denominada *Tegti*, la que era elaborada especialmente para los fines rituales, según los declarantes.

Arriaga señala el carácter catalizador y totalizador de la chicha en el contexto ritual, afirmando que:

“... la principal ofrenda y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios, es la *chicha*, y con ella comienzan todas las fiestas de las Huacas, en ella median, y en ella acaban sus fiestas, y ella es todo...” (Arriaga, 1920 [1621]: 42)

La importancia del maíz en la sociedad andina, en función de la chicha destinada a los rituales, se justifica plenamente desde esta perspectiva.

La *coca* es otro elemento de gran importancia ritual en el mundo andino; junto a la chicha poseen la capacidad de alterar las funciones de percepción del hombre andino acercándolo a las divinidades.

El valor ritual de ambas ofrendas se patentiza en la existencia de parcelas o chacras destinadas a la producción exclusiva de maíz y coca para el culto. lo que obliga muchas veces a los grupos instalados en las alturas a buscar el acceso a tierras más bajas y calientes, con el fin de proveerse de estos bienes ceremoniales. Arriaga afirma que:

“...Coca es también originaria ofrenda, unas veces de las que ellos crían, o compran, y las más cogidas de las chacaras, que llaman de las huacas, que para este efecto cultivan, y labran de comunidad; y dos leguas del pueblo de Caxamarquilla, orilla del río Huamanmayu, que es el mismo de la Barranca (porque no se da coca sino en tierra muy caliente) avía catorce chacarillas de coca, que eran todas las huacas de los pueblos de la sierra, y tiene yndios que las guardan, y cogen la Coca, y la llevan a los ministros de las Huacas a sus tiempos, porque es universal ofrenda a todas las Huacas, y en todas ocasiones...” (Arriaga, 1920 [1621]: 44-45)

El cultivo de la coca está asociado al mundo sobrenatural, como se evidencia del testimonio de Arriaga; la presencia de individuos encargados de cuidar las chacras, y la relación de éstas con *wakas* específicas, que a la vez son las más importantes de las comunidades y de los ayllus que envían gente a cultivarla, denota la importancia de esta ofrenda sagrada, vinculada a todos los rituales andinos hasta la actualidad.

El *Poco* —¿por su color blanco?— posee también atributos propiciatorios; este *polvo* es soplado hacia el Sol, sirviendo el aire como conductor de la ofrenda, del hombre a la divinidad. El *ara*, piedra que Juan Gutiérrez menciona, y encima de la cual pone los polvos que soplará al Sol, es también referida por Arriaga en un mismo contexto ritual, manifestando:

“...y pone sobre una piedra llana de los polvos de las ofrendas, y haze que los sople...”. (Arriaga, 1920 [1621]: 50-51)

Este término *ara* es de origen europeo y alude al altar de los sacrificios, lo que lleva a sostener que no se trata de cualquier piedra sino de una con atributos sagrados.

La utilización de *cuyes* en la ceremonia de adoración al Sol —Inti— para el cultivo de tubérculos, constituye otro rasgo tradicional y pan-andino. Juan Gutiérrez utiliza uno blanco y otro negro²⁵, en lo que podría significar el encuentro de las fuerzas opuestas de la naturaleza; la *negativa*, representada por la ausencia o el exceso de agua, ambas posibilidades de resultados funestos para la agricultura; la *positiva*, manifestada en el equilibrio necesario para el cultivo.

El sacrificio cruento —la muerte de los *cuyes*— y la sangre asperjada en dirección al Sol, es parte integral de las fiestas agrícolas andinas, en las que es frecuente también el sacrificio de llamas. La función del *cuy* es la de ser vehículo mediador y comunicante entre el ser humano y la divinidad, propiciatorio de la aceptación o la negación de la ofrenda, lo que se averigua mediante la *adivinación* realizada con las entrañas de las mismas víctimas. El sacrificio reconoce una capacidad de *premiar* o castigar, que posee la divinidad, así como un reconocimiento a sus atribuciones sobre todas las cosas y los seres creados por el Sol; hay una subordinación a la voluntad de la divinidad, expresada en el augurio y los hechos posteriores.

Participación en el ritual

El carácter *masivo* de la participación en el ritual solar lo testimonian los informantes, ya que:

“...por ser dicho sacrificio en nombre de todo el pueblo, el *camachico* del, representándole, le asistía [al *sacerdote* andino] como ministro, ministrándole dichas ofrendas a cuyo cargo estaba el traerlas a un paraje llamado Llaulla Cayan, donde ofresía dicho sacrificio así al Sol, como a la Luna, a quien también adoraba... Y asimismo adoraba y ofresía el dicho sacrificio a las Siete Cabrillas, a quien llaman *Oncoi*, por el Corpus, y siempre le asistía el *camachico* del pueblo...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r).

25. Prácticamente no sabemos nada acerca de la simbología de los colores en el área andina, aunque se están realizando importantes investigaciones al respecto. No se puede afirmar, por lo tanto, que blanco sea asociable a positivo y negro a negativo, por ahora.

La presencia del pueblo, representado en la persona del Camachico, y el aporte de ofrendas producidas mediante el trabajo comunitario, en chacras de la comunidad, así como la admisión que todo el pueblo adoraba al Sol, son algunos de los ejemplos que comprueban la participación de los miembros de la comunidad en los rituales.

La presencia del Camachico no exige la participación de los individuos; éstos se ubican a cierta distancia del oficiante, quien realiza el ritual auxiliado por sus 'ayudantes', y por el *camachico*, en representación de los miembros del grupo.

El transporte de las ofrendas hasta el *mochadero*, lugar donde se lleva a cabo la ceremonia, parece haber sido responsabilidad del camachico, quien como representante del kuraqka se encargaba de trasladar, disponiendo de la mano de obra necesaria para ello, las ofrendas desde las chacras y depósitos —colca— hasta el cerro Llaulla Cayán, lugar de las ofrendas. Hay una aceptación —y una participación— implícita y explícita de los miembros de la comunidad, de los kuraqkas y de las autoridades impuestas por la administración colonial (alcaldes, fiscales, etc.).

El rol ceremonial del *sacerdote andino*, como mediador entre los hombres y las divinidades, se entronca con el del *camachico* y el aparato político de control social, a través de las ofrendas; la producción de ellas implica un rubro de producción especializada y organizada en torno al culto, lo que revierte en fórmulas de consolidación del poder tradicional al interior del grupo en el que se realiza.

Arriaga señala claramente esta relación, afirmando que los ritos son verdaderas *fiestas*:

“...porque las que lo son las celebran con grandes muestras de regocijo, y alegría, y tienen por tradición que estas fiestas las instituyeron las mismas Huacas, a quien se hazen. Lo primero que se haze es, que el Hechizero mayor, que tiene a cargo a la Huaca quando se llega el tiempo de la fiesta, da aviso a los caciques, y a los demás indios para que se aperciban de hazer la chicha, que an de beber, y en el interin que se haze va pidiendo el *sacerdote* a todos los particulares, las ofrendas de Mullu, Paria, y Llaesa, y cuyes, y las demás que diximos arriba, y después de recogidas, el día señalado para este efecto, va con sus ayudantes, o sacristanes a la huaca principal...”. (Arriaga, 1920 [1621]: 49-50)

La relación entre el “Hechizero mayor”²⁶ —sacerdote— y los kuraqkas, con el fin de proveerse de las ofrendas destinadas al ritual, se muestra como una necesidad para la permanencia de las prácticas religiosas tradicionales, entablándose una mutua dependencia entre sacerdotes y kuraqkas.

26. Arriaga señala que “Estos que comunmente llamamos Hechizeros, aunque son raros los que matan con hechizos, con nombre general se llaman Úmu, y Laicca, y en algunas partes Chacha, y Auqui, o Auquilla, que quiere dezir, Padre o viejo, así tambien tienen diversos nombres particulares”, los que pueden ser examinados para determinar el grado de especialización y jerarquía de los sacerdotes andinos, en Arriaga, 1920 [1621]: 32 y ss.

IV. EL FIN DEL CAMINO: CONCEPTO DEL ALMA

Las creencias acerca de la muerte, en las sociedades tradicionales, deben de guardar correspondencia con aquellas que reflejan ritualmente las actividades de la vida cotidiana. Es posible encontrar en ellas los elementos conceptuales que dan coherencia al sistema de creencias vivido socialmente. La concepción del *alma* ²⁷ puede abrir nuevos derroteros para aclarar la imagen del Sol y de las *Guancas*.

Fernando Agustín, natural de San Agustín de Puñun, *Maestro de capilla*:

“...dixo que las Almas no eran ynmortales, sino que, así las Almas como los cuerpos de sus antepasados se combertían en Piedras, y que muchas Guancas, que son unas piedras grandes paradas; Que se le preguntó que qué Guancas eran aquellas, como las de Llaulla Cayan. Dixo que eran soldados que antes avían sido hombres, y se avían combertido en piedras, y que estavan guardando los ydolos Guacra Yaro, Punchao Hirca y Chuchu Puquio...”. (ibidem, ff. 35v).

La conversión de los antepasados —¿míticos?— en *Guancas*, así como el carácter de soldados de algunas de ellas, encargadas de cuidar a otras de mayor importancia, remite nuevamente a considerar la importancia de la *pedra sagrada* en la concepción religiosa andina.

Gonzalo Paico proporciona una versión distinta; dijo:

“...que quando morían los yndios, *Uebaba el Sol sus Almas* adonde estavan sus Malquis, y que así lo avía creído, teniendo por cossa de fábula lo que oía desir de los misterios de nuestra sancta fee cathólica...”. (ibidem, ff. 4r y ff. 37v)

Ambas versiones no son ni contradictorias ni excluyentes, sólo se mueven en un aparente nivel distinto. Si bien en la primera hay una conversión en piedra, no se sabe si alude a ‘su presente’ o a los tiempos primordiales; en la segunda, las almas son transportadas a donde están los Malquis, que no es en el *cielo* sino en los *Machayes*, centros religiosos donde se realizan rituales y ceremonias con distintos fines; por esto, son considerados también dentro de la categoría de adoratorios y mochaderos, siendo su carácter sagrado evidente.

En cualquiera de los casos, la presencia del Sol, implícita o explícitamente, es un requisito necesario para el tránsito de la vida a la muerte.

27. Podría ser discutible la existencia de la noción de *alma* en el hombre andino prehispánico; cabría preguntarse con legítimo derecho si esta no proviene de la labor evangelizadora; sin embargo, conceptos como el de *Camaquen* —y otros— deben de ser estudiados, ya que en ellos se encuentran ideas asociables —aunque distintas— a la concepción cristiana del alma.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIAGA, Pablo Joseph de
1920 [1621] *La Extirpación de la idolatría en el Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo I, 2da. Serie, anotaciones y concordancias por Horacio H. Urteaga, Biografía por Carlos A. Romero, Imprenta y Librería Sanmartí, Lima.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
Ver: Millones 1971.
- BRAUDEL, Fernand
1974 *Civilización material y capitalismo*. Biblioteca Universitaria Labor, Editorial Labor, Barcelona.
- COBO, P. Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91-92, "Introducción" del P. Francisco Mateos, Ediciones Atlas, Madrid.
- COCK, Guillermo
1979 "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas". En: 2do. *Encuentro de Etnohistoria y Antropología Andina* (en prensa). Lima.
- CURATOLA, Marco
1977a "El Culto de crisis del 'Moro Oncoy'". En: *Scientia Et Praxis* 12, Revista de la Universidad de Lima, Lima.
1977b "Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Ongoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto". En: *Allpanchis Phuturinga*. vol. X, nro. 10, Cusco.
- DUVIOIS, Pierre
1976 "Punchao, Idolo Mayor del Coricancha, Historia y Tipología". En: *Antropología Andina* 1-2, Cusco.
1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios creador' de los evangelizadores". En: *Allpanchis Phuturinga*, vol. X, N° 10, Cusco.
- ELIADE, Mircea
1972 [1964] *Tratado de historia de las religiones*. Enciclopedia Era 11, Ediciones Era S. A., México.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 [1609] *Primera parte de los Comentarios Reales...* Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...* publicado por el Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1968 [1613] *Nueva crónica y buen gobierno*, publicado por el Instituto de Etnología, 2da. edición facsimilar, París.

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo

1923 [1622] "Idolatrías en Recuay". En: *Inca*, tomo I, Lima.

MILLONES, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". En: *Revista Peruana de Cultura* 3, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

1965 "Nuevos aspectos del Taki Onqoy". En: *Historia y Cultura*, vol. I, N° 1. Organó del Museo Nacional de Historia, Lima.

1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*, Sondeos, colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina, Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), Cuernavaca.

MOLINA, Cristóbal de

1959 [1572] *Ritos y fábulas de los Incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Serie Historia Andina 3, Lima.

OSSIO, Juan

1977 "Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala". En: *Revista de la Universidad Católica* 2, Lima.

PEASE, Franklin

1967 "En torno al culto solar incaico". En: *Humanidades* 1, Revista de la Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1968 "Cosmovisión Andina", En: *Humanidades* 2, Revista de la Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1970 "Religión Andina en Francisco de Avila". En: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXV, Lima.

1973 *El Dios creador andino*, Mosca Azul editores, Lima.

ROWE, John H.

1979 "Religión e Historia en la Obra de Bernabé Cobo". En: *Antropología Andina* 3, Centro de Estudios Andinos, Cusco.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan

1968 [1613] "Relación de antigüedades deste Reyno del Perú". En: *Crónicas Peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, ediciones Atlas, Madrid.

SANTO TOMAS, Fray Domingo de

1951 [1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general...* Publicado por el Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

TORERO, Alfredo

1972 "Lingüística e Historia de los Andes del Perú y Bolivia", En: *El Reto del multilingüismo en el Perú*, Alberto Escobar, Comp. Instituto de Estudios Peruanos, Serie Perú Problema 9, Lima.

TORRES RUBIO, Diego de

1945 [1619] "Vocabulario Segundo del Castellano al Indico..., aumentado después con los vocablos de la lengua Chinchaisuyo, por el Padre Juan de Figueredo". En: *Revista Universitaria*, año XXXIV. Nos. 88-89, Organo de la Universidad Nacional del Cuzco, Cusco.

VAN DER LEEUW, G.

1964 [1933 y 1956] *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Filosofía, México-Buenos Aires.

VILLAGOMEZ, Pedro de

1919 [1651] *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Por el Arzobispo de Lima Dr., Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo XII, 1ra. Serie, Lima.

ZUIDEMA, Reiner Tom

1965 "Observaciones sobre el Taki Onqoy". En: *Historia y Cultura*, vol. I, N° 1, Organo del Museo Nacional de Historia, Lima.