

n.º 28 †

**TINKUY**

Boletín de investigación y debate



## **Tinkuy**

Boletín de Investigación y Debate  
n.º 28  
2024  
ISSN 1913-0481

Département de littératures et de langues du monde  
Faculté des arts et de sciences  
Université de Montréal

**Correo electrónico:** revista.tinkuy@gmail.com  
**https://tinkuy.umontreal.ca/**

## **Fundador**

Juan Carlos Godenzzi

## **Director**

Manuel Zelada

## **Directora de redacción**

Berenice Zavaleta

## **Consejo consultivo (Université de Montréal)**

Anahí Alba de la Fuente  
Ana Belén Martín Sevillano  
Olga Nedvyga  
Enrique Pato

## **Diseño y Web**

Carolina Barbosa Luna  
Luis Fernando Rubio  
Berenice Zavaleta

## **Corrección y estilo**

Manuel Zelada  
Berenice Zavaleta  
Diana Grajales Bedoya  
Luis Fernando Rubio  
Priscila Machado

## **Traducción**

Berenice Zavaleta

## **Comité editorial**

Diana Grajales Bedoya  
Priscila Machado  
Luis Fernando Rubio  
Berenice Zavaleta  
Manuel Zelada

*El contenido de esta revista cuenta con una licencia de Creative Commons de “reconocimiento, no comercial”,  
Internacional 4.0 que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>*





# Boletín de Investigación y Debate

n.º 28  
2024



**Contenido** *Contenu* *Contents*

**Artículos** *Articles* *Articles*

- 8**     **La narrativa conversacional en las festividades navideñas de los Andes Peruanos**  
*La narration conversationnelle dans les festivités de Noël des Andes péruviennes*  
*Conversational Narrative in the Christmas Festivities of the Peruvian Andes*  
Anthony Rancourt  
*Université de Montréal*
- 19**    **Las muchas caras del dios Illapa**  
*Les multiples visages du dieu Illapa*  
*The Many Faces of the God Illapa*  
Luis Millones  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*  
Renata Mayer  
*Sociedad Interdisciplinaria de Estudios Andinos*
- 42**    **Redemocratizar la ciudad por la metáfora. La París de un colectivo de escritores urbanos**  
*Redémocratiser la ville par la métaphore : le Paris d'un collectif d'écrivains urbains*  
*Redemocratizing the City by the Metaphor: The Paris of an Urban Writers' Collective*  
Carola Mick  
*Université de Paris - Ceped UMR 196*  
Iván Blas Hervias  
*Carpa Literaria*

- 61 **Reflejos tristes, triples y dulces en la poética de César Vallejo**  
*Reflets tristes, triples et doux dans la poétique de César Vallejo*  
*Sad, Triple, and Sweet Reflections in César Vallejo's Poetics*  
Máximo Hernán Mena  
*Universidad Nacional de Tucumán / INVELEC - CONITEC*

**Creación** *Création* *Creation*

- 80 **Nouvelle Carrefour**  
Iván Blás Hervias

**Reseña** *Revue* *Review*

- 95  
**Meune, Manuel, et al. « Montréal, 'ville-monde' : la multiformité linguistique vue par des locutrices et locuteurs ». Cahiers de Recherche, collection de Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate, no. 1, 2021, 100 págs.**  
Caroline Lafrenière  
*Université de Montréal*

## Las muchas caras del dios Illapa

Luis Millones

atoqmillones@gmail.com

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

Renata Mayer

*Sociedad Interdisciplinaria de Estudios Andinos*

### *Resumen*

Illapa es el nombre de uno de los dioses andinos que las crónicas españolas del siglo XVI suelen traducir como: rayo, trueno y relámpago. Una mirada cercana a los atributos de esta divinidad nos dice que la variedad de espacios y formas en que opera, va más allá que la simple traducción literal. El presente artículo analiza las actividades atribuidas a este ser sobrenatural y descubre nuevas posibilidades en la interpretación de Illapa.

*Palabras clave:* rayo, relámpago, trueno, divinidad, cielo..

Cómo citar (MLA): Millones, Luis y Renata Mayer. “Las muchas caras del dios Illapa”. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 28, 2024, págs. 19-41

ISSN 1913-0481



### *Résumé*

Illapa est le nom d'un des dieux andins que les chroniques espagnoles, du XVI<sup>e</sup> siècle, traduisent généralement par : éclair, tonnerre et foudre. Un examen attentif des attributs de cette divinité nous apprend que la variété des espaces et des formes dans lesquelles elle opère va au-delà de la simple traduction littérale. Cet article analyse les activités attribuées à cet être surnaturel et découvre de nouvelles possibilités dans l'interprétation d'Illapa.

*Mots clés:* éclair, tonnerre, foudre, divinité, ciel.

### *Abstract*

Illapa is the name of one of the Andean gods that Spanish chronicles from the 16th century usually translate as: thunderbolt, thunder and lightning. A close look at the attributes of this deity tells us that the variety of spaces and ways in which it operates goes beyond simple literal translation. This article analyzes the activities attributed to this supernatural being and discovers new possibilities in the interpretation of Illapa.

*Keywords:* thunderbolt, lightning, thunder, deity, sky.

## 1. Introducción

La búsqueda de trinidades en las religiones no cristianas, fue un reflejo común en los evangelizadores españoles del siglo XVI. De acuerdo con esta tradición, Illapa se agregaría a los otros dos dioses mayores: el Sol (Inti) y Viracocha (Wiraqocha), que sin duda han ganado espacio en los libros de los estudiosos. Pero la versatilidad de (rayo, trueno, relámpago) Illapa sobrepasa las imágenes de los otros dos dioses, a pesar que su presencia es esquiva o múltiple. Lo más cercano que tenemos como representación de Illapa es una evocación poética que nos han dejado los cronistas:

Dicen que el Hacedor puso en el cielo una doncella, hija de un Rey, que tiene un cántaro lleno de agua, para derramarla cuando la tierra la ha de menester, y que un hermano de ella lo quiebra a sus tiempos, y que el golpe se [le] causan los truenos, relámpagos y rayos. Dicen que el hombre los causa, porque son hechos de hombres feroces y no de mujeres tiernas. Dicen que el granizar, llover y nevar lo hace la doncella, porque son hechos de más suavidad y blandura y de tanto provecho. (Garcilaso de la Vega 115)

El texto no dice nada sobre el aspecto del hermano, aunque en otra parte de su libro, el autor citado agrega que “por semejanza tan propia dieron este nombre [Illapa] al arcabuz” (Garcilaso de la Vega 61), aludiendo al estallido de la pólvora y al sonido previo al disparo del proyectil. La asociación que hizo el cronista también se repite en Titu Cusi Yupanqui, el hijo de Manco Inca, refugiado en Vilcabamba: “porque [los españoles] tenían yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dezían por los arcabuzes porque pensaban que heran truenos del cielo” (Titu Cusi Yupanqui 10).

Otro cronista dibujó un imaginario altar del Coricancha, en el que figura un trazo serpentiforme en posición vertical, ligeramente inclinado, al que llama *chuquiyllapa* (Pachacuti Yamqui 208-209). Esta palabra en los diccionarios de los siglos XVI o XVII no cambia de significado: “*chukilla*: relámpago” (Santo Tomás 669). Pero en el lenguaje coloquial de nuestros días y en más de un diccionario moderno, *chuqui* o *chuquiy* suele traducirse como ‘lanza’, lo que abona en el sentido general de arma arrojadiza y los efectos que producen ya descritos en los documentos de los siglos XVI y XVII (Ávila 49).

Es interesante la separación que se establece entre los daños y el temor que inspiran los rayos, truenos y relámpagos, y la bondad que se atribuye a la lluvia, el nevar o granizar. En otras sociedades, como los mexicas y en las varias de las culturas que los precedieron, el dios que presidía estos fenómenos era: Tlaloc: “a este diablo, como muchos otros sus compañeros llamados tlaloques, atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimiento que creían sobre la tierra” (Sahagún 120).

Un fraile dominico nos refiere que Tlaloc compartía con Huitzilopochtli su lugar en el santuario por ser “señor de todo lo criado y todopoderoso” (Durán 26):

junto a la pieza donde él estaba, en el mismo templo, tenía otro compañero a causa de que no estuviese menos honrado y reverenciado quel [que él] pues le tenían en la misma superstición de dios que esotros y a quien honraban con tantos sacrificios y ceremonias como al que más y adoravanle como a dios de los aguaceros y de los rayos truenos y relámpagos y de todo género de tempestades. (Durán 89)

El Illapa andino también compartía el honor de acompañar a los dioses mayores del Tawantinsuyu en

el Coricancha, al que generalmente se le nombra como templo del Sol, aunque las varias descripciones que nos han llegado nos dan la impresión de ser un conjunto arquitectónico ceremonial en el que se reverenciaba a los varios dioses que componían el panteón incaico. Resulta claro que parte de la política imperial incaica era construir templos dedicados a Inti y *akllawasis* (casas que reunían a mujeres jóvenes elegidas para trabajar al servicio del Imperio) en los lugares conquistados, mostrando con su presencia el poder del Cusco. Pero es una tarea pendiente describir a detalle el Coricancha y ubicar los templos dedicados a otros dioses fuera de la capital del imperio.

Esta situación también despierta incertidumbre con respecto a la representación de Illapa, cuya imagen tuvo la rápida encarnación en el Santiago Apóstol de los españoles. Por el contrario, el Tlaloc mexicana que vieron los cronistas, o recogieron la versión indígena, se nos presenta de la siguiente manera:

la estatua del cual era de piedra labrada de una efigie de un espantable monstruo la cara muy fea a manera de sierpe con unos colmillos muy grandes muy encendida y colorada a manera de un encendido fuego en lo qual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo hechaba cuando enviaba las tempestades y relámpagos el cual para denotar lo mesmo tenía toda la vestidura colorada: en la cabeza tenía un gran plumaje hecho a manera de corona todo de plumas verdes y relumbrantes muy vistosas y ricas. Al cuello tenía una sarta de piedras verdes por collar de unas piedras que llaman chalchihuitl con un joyel en medio de una esmeralda redonda engastada en oro: en las orejas tenía unas piedras que llamamos de hijada de las cuales colgaban unos zarcillos de plata: tenía en las muñecas unas ajorcas de piedras ricas y toras [nombre de dos plantas españolas, aplicado a la flora mexicana, Corominas 574]; en las gargantas de los pies y así no había ídolo más adornado. (Durán 89-90)

Otro elemento de identificación histórica de Illapa tiene que ver con las atribuciones de otras deidades con respecto al poder de lanzar rayos, relámpagos y retumbar de sus truenos, además de desatar la lluvia. Mencionaremos solamente a dos de ellas. En primer lugar, hay que destacar la lucha entre Pariacaca, dios montaña, ubicado entre lo que hoy es el límite de los departamentos de Lima y Junín. De acuerdo con el documento de Huarochirí, se enfrentó a Huallallo Carhuincho, que dominaba la población humana, obligándolo a sacrificar sus hijos en su honor. La lucha entre ambas deidades se definió cuando Pariacaca hizo lo siguiente:

desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia, esa lluvia era amarilla y roja, después de las 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; no se dejó matar. Mientras tanto, las aguas que Pariacaca hizo llover se precipitaron abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua. Y como el agua iba a desbordarse, algunos hombres de abajo, de Llacsachurapa, derribando una montaña, contuvieron el agua. Así, contenida el agua, formó una laguna que es la actual llamada Mullucocha. Y cuando las aguas llenaron el lago, Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallallo Carhuincho huyó. (Ávila 51)

Otra deidad, cuyo santuario ha sido ubicado en el centro poblado de San José de Porcón (distrito de Quiruvilca, provincia de Santiago de Chuco, departamento de La Libertad) recibe el nombre de Catequil o Cataquilla, que es probablemente la versión quechuzada del idioma culle (Topic 306). Se le describe como sigue:

El que hace los rayos y los truenos y relámpagos, los cuales [los] hace tirando con su honda. Adoránbanle y móchanle [mochar: ritual que se describe como lanzando besos en dirección a la deidad reverenciada] mucho y [se le] tiene gran temor y sírvenle mucho y ofrecen mucho a su guaca [en este caso: imagen o representación de la divinidad] por miedo que no los mate. (San Pedro 175)

Ninguno de estos dos testimonios pertenece a la nobleza incaica o cronistas españoles o indígenas que centraron su trabajo en la sociedad cuzqueña. Se trata de documentos provinciales, el primero de ellos recogido por Francisco de Ávila en la sierra de Lima y el otro al norte de la capital, presumiblemente por fray Juan de San Pedro, el cronista de la orden de los agustinos. Y, aunque al menos Catequil es mencionado por los cronistas del imperio, se le trata como un oráculo provinciano, al que Atahualpa destruyó por haber anunciado que iba a ser derrotado por Huáscar, su rival en campaña para alcanzar el control político del Tawantinsuyu.

Si retrocedemos a la versión establecida por Garcilaso, veremos a continuación que no corresponde al ritual que acompaña al Illapa de nuestros días, y que describiremos a través de un documento del siglo XIX, y con nuestras observaciones en Apurímac y Ayacucho. Illapa, ahora llamado también Santiago, como lo detallaremos más adelante, es el recurso al que acuden los campesinos cuando escasea la lluvia, pero la amplitud de sus atribuciones es mayor y, al igual que el mexicano Tlaloc, es el patrón de las cosas de mantenimiento, al estar presente en las ceremonias de fertilidad del ganado y la productividad de la tierra.

## 2. El apóstol Santiago

El 10 de noviembre de 1811, Pedro Alanya, un joven de dieciocho años, natural de la estancia de Pomachacra, convocó a los pobladores indígenas de Lircay (distrito de la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica) a tomar por asalto la iglesia para celebrar misa, siguiendo el mandato de Santiago Apóstol, de quien Pedro proclamaba ser su *pongo*, que en este caso significaba servidor o en sentido amplio: ‘el que habla en su nombre’. El sacristán, indignado por tan inusitado reclamo y asustado por la multitud, envió un mensajero al párroco Domingo del Barco, quien no demoró en pedir auxilio al capitán Juan Bidalón que, al mando de soldados y milicianos, atacó con garrotes a quienes acudieron al llamado del enviado divino, rechazando a los seguidores y apresó alrededor de sesenta de los que iban en son de fiesta. Los informes posteriores sobre el tumulto dan noticia de que la misa y comunión, que iban a ser celebradas por el apóstol Santiago y su *pongo*, eran parte de un complejo ceremonial que había sido motivado por la falta de lluvia y, por tanto, a causa de las dificultades que atrasaban los cultivos (Documento N° 1, folios 1r - 1v; 3r - 3v; 6r - 6v).

Las ceremonias se habían celebrado desde días atrás en las casas de los seguidores y en los cerros vecinos, hasta que Alanya y su mentor, Nicolás Guacho, decidieron hacer el anuncio público de que “Santiago se les había aparecido y que llevarsen sus comidas para que Santiago les echase su bendición” (Documento N° 1, folios 12 r -12v).

La presencia de Santiago se veía reforzada con la llegada de los wamanis, que acudieron varias veces “[cayendo] sobre la mesa”, dice uno de los informantes. La palabra wamani o huamani (de ‘waman’: halcón andino) en las regiones de Ayacucho y Huancavelica designa al mismo tiempo al ave y a la montaña que, al ser invocada, acude a la reunión en forma del ave rapaz. En el documento citado, los wamanis se presentan como servidores asociados a Santiago, que a su vez puede residir en el cerro más importante de la comunidad que requiere sus servicios ((Documento N° 1, folios 12 r -12v)). En este caso, podría haber sido la montaña Lachaqui, donde los celebrantes colocaron una cruz. La ceremonia se completaba con cántaros llenos de agua recogida de la laguna Canlalay, que llevaron al pueblo y de la que se vació parte de su contenido en las cuatro esquinas de la plaza de armas, e incluso se pretendió introducirlos a la iglesia.

La marcha de las sesenta o más personas, que los europeos describen como multitud informe y desordenada, hizo visible sin embargo “a doce muchachitos” que cantaban versos atribuidos a Pedro Alanya, y músicos con tambores e instrumentos de viento y danzantes que nos dan otra idea de las personas que acompañaban al líder y sus allegados (Huertas 1-11).

La reunión fue lo que hoy se conoce como ‘mesa’ o ‘mesada’, que consiste en colocar una manta (o poncho) sobre un espacio cuidadosamente elegido por el especialista religioso, y que haciendo las veces de altar se llenaba de ofrendas y viandas llevadas por los fieles: quesillos, papas, coca, pan, maíz en mazorcas y flores. Como tales rituales se realizan de noche o en locales cerrados, se colocaron velas que estuvieron encendidas hasta que el tañido de una campana anunció la llegada de Santiago. El santo o ser sobrenatural, como sucede en un contexto más amplio de otras religiones, no iba a comer, pero se alimentaría del olor de los platos servidos y del humo, desprendido por la quema de dichos alimentos.

A ceremonias como la que mencionamos, los represores del movimiento añadieron, con total repulsión, que Pedro Alanya:

se reclinaba sobre el suelo y tapándose con su poncho era poseído por Santiago y hablaba en su nombre diciendo: ‘hijos míos por vosotros estoy de vuelta después de tanto tiempo. Por vosotros pecadores he pedido a Dios: ya este año no padeceréis de hambre, si no que volveréis a la abundancia de los pasados. No olvidéis a este mi pongo (es decir a Pedro Alanya) socorredle con el fruto de lo que sembraseis, y si lo olvidasteis yo lo llevaré conmigo [es decir tomará consigo las cosechas] y moriréis de hambre’. (Documento N°1 folios 16v-17r)

Sin embargo, esta no fue la única amenaza: a los convocados que no concurriesen a su llamado, Santiago “los partiría con un rayo” (Documento N° 1, folio 11v – 12r).

La revuelta concluyó con la prisión de quienes se hallaron más culpables: Pedro Alanya; Nicolás Guacho; Pascual Buendía, alias ‘el Bachillero’; y veinticuatro de quienes acompañaron a los líderes mencionados el día que pretendieron tomar la iglesia, celebrar misa y comulgar, sin la necesidad del sacerdote, ya que una divinidad, Santiago, iba a dirigir el culto. Pascual Buendía fue encadenado con Alanya; sin embargo, lograron fugarse aunque Buendía fue recapturado. Nicolás Guacho y los otros indígenas quedaron presos. Su libertad fue reclamada por el protector de naturales y, tras haber sufrido azotes y un tiempo de encarcelamiento, fueron liberados. Pedro Alanya, al que los españoles llamaban ‘el Predicador’, no pudo ser hallado, y volvió a aparecer haciendo alarde de la imposibilidad de detenerlo (Documento N° 1, folios 24v - 25r).

Esta presencia del apóstol de Cristo en un contexto tan alejado del dogma católico y en una fecha tan cercana al período que en América Latina se conoce como la etapa de la Emancipación, nos pone en alerta sobre la complejidad de los procesos desatados por la evangelización en general y el desbalance de los desarrollos históricos en el continente. Curiosamente los seguidores del *pongo* de Santiago no solo eran indígenas. Los pocos españoles, criollos o mestizos de Lircay también acompañaron al representante del apóstol en las ceremonias para atraer a la lluvia. Subieron y bajaron la cumbre de las montañas, que son la expresión física del culto a la Tierra, espacio mítico donde se almacenaba el agua que se necesitaba.

A Santiago Apóstol es difícil distinguirlo entre los dos o tres Santiagos que parecen fundirse en su llegada a América. Santiago, hijo de Zebedeo, no es el único nombre que aparece en el Nuevo Testamento. En Hechos de los Apóstoles (1.13, 15.13); y también como autor de la Carta de Santiago, surge Santiago, el Menor, luego del martirio de Santiago Apóstol, o el Mayor, en el año 42. Por Marcos (3.18) sabemos que Santiago, el Menor, es hijo de Alfeo, y en Marcos (15.40) recibe el apelativo de ‘el Menor’. Lo cierto es que algunos años después de Pentecostés, asume el rol de jefe (algunas veces se le llama obispo) de la comunidad de Jerusalén. Su presencia fue importante cuando Pablo desarrollaba su intensa campaña para la conversión al cristianismo. En Hechos de los Apóstoles (21.18) se menciona que, en casa de Santiago, el Menor, “se habían reunido todos los presbíteros” para escuchar a Pablo. En todo caso, el carácter militar del santo que llega a América está en relación estrecha con el constante juego de alianzas, traiciones y combates entre los “reinos” cristianos y los taifas musulmanes de la época en que se divulga la noticia del hallazgo del sepulcro de Iría Flavia (ahora parroquia de Patrón) en la Coruña. La consecuencia inmediata de este supuesto es que Santiago el Mayor, había predicado en España, donde llegó milagrosamente gracias a sus discípulos Teodoro y Atanasio, desde Jerusalén. La noticia “comenzó a circular a mediados del siglo VII en cierto *Breviarium Apostolorum* de azaroso origen griego” (Millones y Mayer, *Dioses y animales sagrados* 25-26).

### 3. Wamani, Apu, Orqo

La construcción del estado incaico en los Andes presupone la adopción final de un sistema de creencias que, al ser oficial, es decir respaldado por el sistema político dominante, terminó por anular la vigencia de todas las religiones anteriores. Conviene aclarar que los Incas no buscaron de exterminar a los dioses de los pueblos que fueron incorporando al Tawantinsuyu, lo que hicieron fue establecer cierto núcleo duro de seres sagrados y las obligaciones hacia ellos, dejando un espacio para las divinidades ajenas, siempre y cuando no interviniesen o contradijeran el panteón oficial.

El Cusco y su proyecto político había heredado trece mil años de historia y su dominio en la sierra Sur-Central del Perú era la síntesis de muchos sistemas de creencias, que en el siglo XVI estaba consolidado por un Estado que tenía un clero oficial, templos construidos con pautas muy precisas y dioses que representaban su largo camino de supervivencia, para que su dominio alcanzase el control de la naturaleza que rodeaba a los seres humanos.

No había sido una tarea fácil, los Andes Centrales tienen un territorio muy quebrado debido a las cadenas de montañas que cruzan de norte a sur y crean espacios de comunicación difícil, así como hace dura

la tarea de alimentar a una población que debió llegar a los nueve millones de habitantes, si solo consideramos los límites del Tawantinsuyu.

Esta misma diversidad del espacio y de recursos naturales constituyó un reto para los gobernantes cuzqueños que en la costa del Pacífico, es decir al oeste de la capital, tuvieron un rival que manejaba recursos naturales y sobrenaturales ajenos a la experiencia serrana. El mar y los pobladores de sus riberas fueron ámbitos de producción deseada y finalmente conquistada, pero con áreas de resistencia en las que muchas veces era necesario el compromiso antes de un desgaste bélico interminable. Hacia el este, las selvas amazónicas les cerraron el camino a toda negociación que no fuera un intercambio de productos, aunque la dominación territorial efectiva no dejó de intentarse.

Considerando estos factores, el estado incaico mantuvo en su religión oficial el culto a los cerros (*orqo* como denominación del accidente geográfico; *apu* o *wamani*, como ser sobrenatural). Su presencia física era la mejor expresión de su divinidad que había sido respetada antes del dominio incaico y las comunidades andinas ya le rendían culto aunque no es muy claro si su representación en la iconografía fue notoriamente visible. Lo mismo puede decirse de la Madre Tierra (Pacha Mama) aunque, al fin y al cabo, las montañas eran la expresión visible de ella.

La reverencia a las montañas se mantuvo una vez desaparecido el imperio incaico y fue uno de los ejes de preocupación a lo largo de la Colonia, ya que se consideraba como la ‘idolatría’ más perdurable, tanto más si los *wamanis* tenían la capacidad de comunicarse con sus fieles en ceremonias, multitud de veces prohibidas, y que todavía se practican en nuestros días. Una descripción de estas relaciones entre creyentes y divinidad ha sido descrita en un juicio que se hizo en Arequipa en 1778 (Documento N° 2, folios 2-9 y 21-25). Este muestra que la relación con el cerro patrón de una comunidad podía tener la familiaridad suficiente como para asumir la condición de cónyuge de algunas de sus fieles (Documento N° 3, folios 6 a 9v).

No sabemos si Mama Kocho o Madre del Agua tuvo un templo, santuario o representación específica de su divinidad que fuera visible para los andinos. Las versiones recogidas sobre su poder y la vastedad de sus dominios han sido bien expresadas en un relato recogido por Casaverde (166-167) en el que se describe al universo conocido como un mar que domina todo el espacio, en cuyas aguas flota un *p'uku* (plato hondo de cerámica), que es el territorio donde vivimos. El recorrido astral de Inti es descrito como un viaje interminable que asciende por el este (los Antis del Cuzco) y, luego de recorrer el firmamento, se hunde en el océano. A su paso seca parte de las aguas eternas atravesando un túnel subterráneo y los andinos piensan que reaparece en Paucartambo. Su salida es visible en Tres Cruces (Parque Nacional del Manu) y es uno de los espectáculos más notables que nos ofrece la naturaleza (López Austin y Millones 251).

Desde esta perspectiva existe una relación entre las aguas primordiales y Pacha Mama. Todas las fuentes de agua, incluidos los nevados y manantiales existen porque son representaciones de Mama Kocho. Por eso es que, en tiempo de sequía, desde tiempos ancestrales, comuneros de las alturas bajaban a la costa para recoger agua del Pacífico y arrojarla a la cumbre de los cerros, para recordarles que sin las lluvias morirían las cementeras. Tal ceremonia continúa en la actualidad y ha sido propuesta como interpretación de las acciones

del apóstol Santiago de Lircay (Pease 221-229). Otra autora, al analizar el documento propone lo siguiente:

Puesto que noviembre es el último mes de la estación seca, durante él no se puede todavía adelantar como va a ser el año agrícola, pero si interceder para que sea buen año. Entonces [ante las acciones del Predicador] estaríamos ante el rito de fecundidad habitual, estrechamente vinculado a una petición de aguas en el tiempo que había de iniciarse la temporada de lluvia, que podía tener doble intención: que lloviese y que lo hiciera en forma regular, para que la cosecha fuera óptima. (Sala I Vila 590-591).

La explicación suena muy lógica, aunque no deja de extrañarnos la forma en que se manifiesta este ritual, tan ajeno al que siguen las reglas tradicionales. La aparición de Pedro Alanya, personificando a Illapa y Santiago, reclamando celebrar misa en el templo cristiano, y haciendo comulgar a su gente, es realmente inusitada y no deja de darle un tinte sobrenatural, que también podría ser calificado como mesiánico por las promesas de su regreso.

Volvamos ahora a la cumbre del cerro como el punto sagrado de conexión con divinidades tan importantes como las mencionadas. Una de ellas, el Sol (Inti) era el dios particular de los incas, pero no era el único que se desplazaba por encima de los hombres. La Luna (Killa) y las estrellas o constelaciones (Chaska) eran también seres divinos. Esta visión de lo sobrenatural establece una jerarquía de poderes que daba a las montañas, seleccionadas como sagradas, capacidades especiales como desencadenar tormentas, o usar el rayo, el trueno y los relámpagos como manifestación de sus capacidades o estados de ánimo, ya que en última instancia compartían con los seres humanos sus voluntades y sentimientos.

Los incas denominaron a este conjunto de poderes como Illapa, que en el lenguaje corriente sirve para denominar al rayo pero que, aplicado a la divinidad, adquiere muchos más sentidos. En primer lugar, puede abarcar el total del fenómeno meteorológico (rayo, trueno, relámpago), pero sus significaciones son difíciles de determinar. Así, por ejemplo, a los niños gemelos o mellizos se les llamaba *illapa* y su nacimiento constituía una situación desventurada y de mal augurio para la familia, que auxiliada por un especialista religioso, sacrificaba a uno o a los dos niños, e imponía severas medidas a los padres para, que mediante ayunos y restricciones de su vida diaria, limpiasen su cuerpo de haber concebido a los gemelos. Un comportamiento similar sucedía si la criatura nacía con labio leporino, sobre la cual hay información que en su muerte también se explicaba una relación con Illapa.

En las crónicas españolas o indígenas del siglo XVI y XVII, es decir de escritores de formación cristiana, se explica que Illapa era un dios de categoría similar a Viraqocha (Wiraqocha), al que se atribuye la formación de la humanidad, y a Inti, la divinidad solar que presidía el Olimpo incaico. Estos dioses conformaban la trinidad andina que encajaba en la prédica cristiana como contraparte diabólica de la Santísima Trinidad, proclamada por la Iglesia y divulgada por el clero que acompañó a los conquistadores. Pero no hay noticias de la representación física del dios, mientras que el Sol tiene una descripción en las páginas de otro de los cronistas españoles. Al respecto, cuando narra los hechos del gobierno de Ynga Yupanqui (Pachacuti Inca Yupanqui), el cronista español Juan de Betanzos pone en relieve la construcción del templo del Sol. Este gobernante, una vez concluido el edificio, hizo lo siguiente:

[hizo que] viniesen allí los plateros que en la ciudad había y los mejores oficiales, y dándoles todo aparejo allí

dentro de las casas del Sol, les mandó que hiciesen un niño de oro macizo e vaciadísimo e que fuese del tamaño del niño del altar e proporción de un niño de un año y desnudo, porque dicen que aquel que le hablara cuando él se puso en oración, estando en el sueño que le viniera a él en aquella figura de un niño muy resplandeciente y que el que vino a él después, estando despierto la noche antes de que diese la batalla a Uscovilca... que fue tanto el resplandor que vio que de él resultaba, que no le dejó ver que figura tenía. Y así mandó hacer este ídolo al tamaño y figura de un niño de edad de un año, el cual bulto [es decir imagen] se tardó de hacer un mes, en el cual mes tuvieron grandes sacrificios y ayunos; y este bulto acabado, mandó Ynga Yupanqui que aquel Señor que había señalado por mayordomo del Sol que tomase el ídolo, el cual le tomó con mucha reverencia e vistióle una camiseta muy ricamente tejida de oro y lana e de diversas labores, e púsole en la cabeza cierta atadura, según su uso y costumbre de ellos, e púsole luego una borla según la del estado de los señores, y encima de ella le puso una patena de oro, y en los pies le calzó unos zapatos, ojotas que los llaman, asimismo de oro. (Betanzos 90)

El cronista se está refiriendo a la visión y sueño que tuvo Pachacuti antes de enfrentarse a las *chancas*, que, de acuerdo con la tradición recordada por la mayoría de los cronistas, es el punto de partida de la construcción del imperio. Uscovilca, nos dice Betanzos, era quien lideraba la confederación que intentó destruir el Cusco. El Inca Viracocha, que llevaba el nombre del dios, padre de Pachacuti, decidió no dar batalla y abandonar la ciudad. Es en estas circunstancias que la imagen del Sol alienta al joven Pachacuti a combatir a los *chancas*.

Esta versión de la guerra de los *chancas* fue una de las narraciones que repitieron, con detalles y modificaciones mínimas, la mayoría de los cronistas del Tawantinsuyu. La presentación de los rivales de los incas como una confederación con capacidad de someterlos y la milagrosa resistencia a aceptar la derrota incaica que encabezó Pachacuti, alentado por la divinidad, han constituido, hasta cerca del año 2000, uno de los tópicos obligados de la historia incaica. Su descripción nos acompañó desde los años escolares hasta los libros de consulta universitaria. Las investigaciones arqueológicas del equipo de Brian Bauer, referidas especialmente en su libro *Los Chancas* (2013), ponen en duda la existencia de tales acontecimientos, al reducir el área de expansión de los *chancas* a la provincia de Andahuaylas y calificar su estructura política como de pobre desarrollo, sin ninguna posibilidad de haber podido intentar una hazaña como la descrita por las crónicas. La capacidad de la nobleza incaica de rehacer la historia cuando un gobernante poderoso asumía el control de su imperio, la conocemos desde muchos siglos atrás, y es también utilizada en la experiencia europea y asiática. Para los incas el relato sobre los *chancas* y el triunfo de Pachacuti son ejes de la historia oral que encontraron los españoles. Al principio, se supuso que pudiera estar resguardada por los *kipus*. Pero estos cordones con nudos y colores solo fueron una ayuda mnemotécnica y, aunque hubiesen constituido algo parecido a la escritura, estuvieron bajo el control de quienes, siguiendo el mandato real crearon la historia más conveniente al gobernante de turno.

Si volvemos a los otros dioses mayores de los incas, se supone que Wiraqocha, habiendo sido heredado de las sociedades Tiwanaku y Wari, que precedieron a los incas, pudo tener como imagen la que aparece en el centro de la Portada del Sol, monumento notable de Tiwanaku. Además, tal imagen se repitió en diferentes materiales en las áreas influenciadas por ambos estados. Conviene aclarar que dicho complejo arqueológico se encuentra en la provincia de Ingavi, La Paz, Bolivia, y la presumible capital de Wari está ubicada en el departamento de Ayacucho, Perú. Estas sociedades florecieron en el período conocido como Horizonte Medio. Para ponerlo en términos cronológicos, estamos hablando de 600 d.C. a 1000 d.C., fechas en que los Estados de

Wari y Tiwanaku alcanzaron el cenit de su desarrollo. A este período le sucedió el llamado Intermedio Tardío (años 1000-¿1450?) en el que se renueva el auge y beligerancia de las sociedades regionales, situación que se prolonga hasta el triunfo de los cusqueños. Los Estados en proceso de crecimiento aún no pueden mantener el control político de los espacios que habían conquistado o en los que ejercían influencia. Esta es la época que precede al surgimiento de los incas en la sierra Sur-Central y el estado Chimú en la costa Norte. Finalmente, los incas derrotarán a los costeños y alcanzarán el grado de desarrollo que encontraron los europeos.

La imagen presente en la portada de Tiwanaku y en la cerámica *wari* aplicada al dios incaico Wiraqocha, es una deducción de la arqueología e historia del arte, pero el testimonio de la nobleza incaica a los cronistas nos dice otra cosa. En primer lugar, hay que mencionar que su nombre aparece escrito de varias maneras. Tiempo atrás don Luis E. Valcárcel reunió en una sola denominación todos los apelativos que se atribuyeron al ‘dios creador’: Apu Kon Titi Wira Kocha, que tradujo como: Supremo Señor Fuego Todo Conjunto Tierra Agua. Esta es una manera de describir los muchos atributos que lo acompañaban (a veces unos, a veces otros) para denominar a Uiracocha, Viracocha o Wiraqocha, que era el único nombre que se repetía. En ocasiones se le identifica también como Tunupa, pero caben dudas de que se trate de la misma deidad (Valcárcel 147). Vale la pena confrontar estas ideas con la propuesta de Ponce Sanginés 179-185).

En todo caso tenemos la descripción de dicha divinidad por el cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de los Naturales del Cuzco, Cristóbal de Molina, cuyo manejo del quechua y calidad de los pocos escritos que se conservan, lo hace un testimonio invalorable. Nos dice Molina, que esta se encontraba en la *guaca* (en este caso residencia o espacio sagrado) de Urcos, hoy uno de los doce distritos de Quispicanchis, provincia del departamento de Cuzco.

estaba un águila y un alcón de bulto de piedra a la puerta de la guaca, y dentro estaba un bulto de hombre con una camisita blanca hasta los pies y los cabellos hasta la cinta [¿cintura?] i los bultos del águila y alcón cada día piavan como si estuvieran nuevos [¿vivos?] y los camayos [oficiales o servidores] decían que porque tenía hambre Uiracocha piavan, y les llevaban comida y las quemaban. (Molina 61)

No es esta la imagen de Viracocha que aparece en la Puerta del Sol de Tiwanaku, y no necesariamente coincide con otras difusas representaciones descritas en las crónicas, aunque los documentos tienden a darle forma humanoide, quizá por el peso de la cristianización. No sabemos si hay trabajo arqueológico en Urcos que confirme la afirmación de Molina. De todas maneras, vale la pena anotar que Garcilaso de la Vega, en contraposición de la mayoría de los cronistas, disminuye la importancia de Viracocha, a quien califica como uno “de los hijos del Sol” (251).

Esto se relaciona con otra de las afirmaciones de nuestro escritor, en la que atribuye el surgimiento del estado cuzqueño al padre de Pachacuti Inca Yupanqui, al que llama inca Viracocha. Su nombre, que comparte con la divinidad, se explicaría porque el triunfo sobre la confederación *chanca* se debió a la aparición de este hijo del Sol (también llamado Viracocha) que le habría enviado “ciertos hombres barbudos que luego de derrotar a los chancas, se habían convertido en piedras” (Garcilaso de la Vega 256): Pachacuti Inca Yupanqui las hizo buscar y una vez halladas las hizo reverenciar como sagradas (*huacas*, *wakas*, *wacas*) llamándolas *pururauacas*. Hoy día con una grafía distinta, *pururawqa*, se conoce a ciertas “piedras míticas que se encuentran

en los campos de cultivo, generalmente en forma de peñascos, no se les puede tocar ni quitar” (Yaranga 237).

Más adelante en su crónica, Garcilaso vuelve al tema, y afirma sobre el inca Viracocha:

diéronle el nombre del fantasma que se le apareció, el cual dijo llamarse así. Y porque el Príncipe dijo que [el fantasma] tenía barbas en la cara, a diferencia de los indios que generalmente son lampiños, y que traía vestido hasta los pies. Diferente al hábito del que los indios traen, que no le llega hasta la rodilla, de ahí que nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles. (256)

Dado que esta versión de Garcilaso (el inca Viracocha derrotando a los *chancas*) ha sido rechazada por la mayoría de los estudiosos con razones convincentes, conviene decir que, sin embargo, más de uno de sus datos nos podría servir para completar la representación de sus dioses mayores. En todo caso, Garcilaso, pariente de Huáscar, tenía razones familiares y genealógicas para ignorar versiones como las que usó Betanzos, casado con una de las que fueron mujeres de Atahualpa. Para concluir con Garcilaso, conviene decir que nos repite en más de una ocasión que Illapa (rayo, trueno y relámpago) sería o serían criados del Sol (1985: I, 60). Pero en general la documentación histórica le da una categoría mayor, tal como lo describe Sarmiento de Gamboa, el cronista del Virrey Francisco de Toledo. Al describir la Casa del Sol, el Inca Pachacuti, ordenó desenterrar las momias de los Incas que lo precedieron para organizar el culto a sus antecesores:

y demás estos cuerpos hizo dos ídolos de oro. Y al uno llamó Viracocha Pachayachachi, que representase su criador, que ellos dicen, y púsole a la diestra del ídolo del Sol. Y al otro llamó Chuquiylla, que representase el relámpago, y púsole a la siniestra del bulto del Sol, al qual ídolo veneraban sumamente todos. El qual ídolo tomó [Pachacuti] Inga Yupanqui por ídolo guaoqui [*wawqe*]: que puede traducirse como “mi hermano o mi primo, o pariente consanguíneo masculino”. (Sarmiento 319)

Asimismo, Sarmiento explica la razón por la que Pachacuti decide que el “ídolo” de Illapa sea consagrado como hermano suyo: “porque decía que se habían topado en un descampado y que [Illapa] le había dado una culebra con dos cabezas para que trajese siempre consigo, diciendo que, mientras la trajese, no le sucederá cosa siniestra en sus negocios (Sarmiento 319).

Otra documentación nos aclara los párrafos anteriores. Cada inca tuvo varias representaciones que los españoles llamaron ‘bultos’. Eso les permitía estar en diferentes partes del Tawantinsuyu, al mismo tiempo o bien concurrir a ceremonias o reuniones de gobierno en las que un delegado suyo hablaba en su nombre, dirigiéndose a la audiencia como si el ‘bulto’ imperial hubiese inspirado su palabra. El nombre que le dieron los conquistadores deviene de su forma de envoltorio de ricas y hermosas mantas que cubrían una estatua de piedra u otro material. Una vez muerto el gobernante no perdía a sus ‘hermanos’, pues los ‘bultos’ podían contener desde la momia del difunto hasta los cabellos y uñas, recortados en vida, o bien piedras que, por su forma o atributos sagrados, hubiesen sido seleccionadas como *guaoqui* (*wawqe*) del inca muerto.

Si Pachacuti Inca Yupanqui, el más prestigioso de los Incas, eligió a Illapa como *wawqe* o ‘hermano’, su importancia no necesita mayor explicación. Sin embargo, hay que resaltar que el dios había entregado a su protegido una serpiente de dos cabezas, que podría ser una manera de simbolizar la estrecha relación del inca con su *wawqe*. Otro cronista, Pachacuti Yamqui Salcamaygua, dibuja a Illapa como un rayo y agrega esta palabra a su diseño (208)

Aunque la relación de Illapa con los fenómenos meteorológicos y los niños nacidos gemelos o con labio leporino no es fácil de entender, hay que pensar el carácter imprevisible de ambas situaciones, que además obligan, por ejemplo, a los afectados por un rayo (si sobreviven) a descubrir que la divinidad los reclama como sacerdotes de su culto. Hoy quedan rastros de esa convicción, los maestros curanderos contemporáneos más solicitados, son los que soportaron la descarga eléctrica, que llegó del cielo, les perdonó su vida y los consagró como sus servidores.

Uno de los cronistas indígenas, que a lo largo de su relato muestra su condición de cristiano, deja escapar, hablando de una segunda humanidad, muy anterior a nuestra:

que tenían como dioses a Yayan Illapa (su padre el rayo); el segundo [dios] chaupi churin yllapa (su hijo del medio, el rayo), el cuarto [debió ser tercero] le llamaban sulca churin yllapa (hijo menor el rayo). Y después por ello los Yngas [Incas] sacrificaban al rayo y temieron muy mucho. Primero no le sacrificaban [animales o seres humanos] sino llamaban a voces, mirando al cielo todos los indios de este reino. (Guaman Poma 46)

#### 4. *Illas* y *konopas*

La palabra *illapa* en el lenguaje cotidiano significa simplemente ‘rayo’, pero no puede negarse su relación con *illa*, voz que denomina otro de los conceptos de múltiples significados. De manera simplificada, podemos decir que *illa* es la fuerza fundamental que se relaciona con la reproducción de los animales domésticos y que, en la forma concreta de estos animales, manifiesta la fuerza del mundo subterráneo místico (Tomoeda 145). Además, también de *illa* puede decirse que puede ser identificada como la raíz de todo lo referente a brillar, piedra preciosa/sagrada, fulgor, resplandecer, claridad, relucir. Si usamos el sufijo *-pa*, que denota pertenencia, podríamos decir que *illapa* es la luz que emite la fulguración de *illa*, porque donde cae el rayo aparecen piedras sagradas que también se llaman *illas* o *konopas* (comunicación personal de la antropóloga Carmen Cazorla).

*Illas* o *konopas* son dos objetos con una fuerte carga sobrenatural, vigente en nuestros días, que desarrolla su mayor energía cuando el ganado está formado por animales de altura. Las *illas* son pequeñas esculturas que representan alpacas, llamas u ovejas. Son de piedra, por lo general, de cuarcita, basalto, granito u otras rocas de grano fino. Muchas son de origen precolombino, a las que también se les llama *konopas*. Algunas son piedras de formas naturales que recuerdan ciertos animales o que han sufrido modificaciones para hacerlas semejantes a los animales que simbolizan. Otras, casi todas de piedras negras, son esculturas magníficamente hechas, con orificios llamados *qocha* (lago, laguna, estanque de agua, charco), en la parte superior y central del lomo (Flores Ochoa 218).

Se puede agregar que las *illas* son representaciones de las *paqochas*, rebaños de alpacas, representan a la variedad *suri* (alpaca fina, de lana cardada y sedosa). Las llamas reciben el nombre de *chullumpi*. Por lo general son negras, aunque las hay de otros colores. En la *qocha* del lomo se vierte vino, chicha o alcohol, durante la ceremonia llamada *haywarisqa*, que es larga y compleja, y tiene por objeto invocar al *apu* (así se denomina al cerro más importante de la localidad, en la sierra sur peruana; equivale al *wamani* de Ayacucho y Huancavelica) y a la Pacha Mama, pidiendo el incremento y salud del ganado (Flores Ochoa 213, 223).

De lo dicho nos interesa la relación con el ganado. Los andinos domesticaron los camélidos llama y alpaca, y sus ganados formaron parte importante de su dieta alimenticia. Tenían más de cuatro mil años de domesticación y parte de la población conocía sus necesidades de pastoreo, la forma de favorecer la reproducción y alejar a los depredadores carnívoros que los acechaban, así como el remedio de sus enfermedades. Una ceremonia habitual es frotar el lomo de los camélidos con las *konopas*, para asegurar su capacidad de reproducción. El pastoreo, sobre todo en las zonas de altura era una actividad cotidiana, en la que hombres y mujeres jóvenes formaban parte.

No es necesario relevar la importancia del ceremonial que rodeaba a los rebaños, desde tiempos anteriores a los incas. Su posesión era tan preciada como los campos de cultivo y había un número determinado de ejemplares dedicados a los dioses. Ciertamente, se nombra repetidamente a los rebaños del Sol, que se sacrificaban en las fiestas dedicadas al dios supremo de los incas.

Todas las actividades, si bien no preparaban a los indígenas para el encuentro con los ganados de gran talla que llegaron de Europa (especialmente caballos y toros), una vez que se acostumbraron a ellos, no fue difícil reacomodar su calidad de pueblos ganaderos al manejo de las recuas de ovinos, vacunos y equinos.

Para los indígenas, en tiempos previos a la Conquista, la ceremonia más importante era lo que ha sido calificado por los estudiosos como el ‘rito de señal’, lo que significa en términos prácticos en cortar una parte de la oreja del animal que junto con otras ofrendas se entregan a la tierra, mientras que se pasa una cinta atravesando la otra oreja del mismo o la de otros animales del mismo ganado. En realidad, se trata de una ceremonia muy compleja (Tomoeada 101-202) que hoy día toma el nombre de ‘herranza’, importado de los españoles y que engloba a ganados andinos e importados, usando como marco general la fiesta de origen andino en las zonas en las que la tradición se mantiene activa. En una tesis interesante (Vimos Capítulos 6 y 7) su autor contrapone las ceremonias llevadas a cabo en Guamote (Chimborazo, Ecuador) y Moya (Huancavelica, Perú) y se puede observar una cierta modernización en el caso ecuatoriano y sus consecuencias frente a la resistencia a este proceso en Huancavelica.

Las celebraciones de la herranza se inician el mes de junio y concluyen el mes de agosto, el día principal es el 25 de julio y los días centrales son 24, 25 y 26, aunque la fiesta en su total esplendor dura un total de diez días o más, de acuerdo a la costumbre del pueblo celebrante.

El nombre de Santiago, también llamado Taita Shanti o Taita Wamani (Quijada 61-68), domina el total de las festividades, aunque puede tener características especiales en otras regiones, por ejemplo, en el valle del Mantaro, en la sierra central del Perú. Tiene allí, etapas muy elaboradas:

los días 23 y 24 de julio los cerros tutelares se ven colmados de visitantes que en grupos de parentesco o vecindad llegan para entregar ofrendas al Señor Wamani o Apu de cada localidad y, luego con recogimiento festivo, acompañados de música de la ocasión, arman sus ‘mesas’ o altares con las ofrendas que se entregarán mientras van mascando la hoja de coca e invocando por el incremento y cuidado de sus crianzas domésticas. (García Miranda 214)

Luego, e incluso con fecha muy anterior, los participantes reúnen los productos que son específicos

del ritual que se avecina, así como las provisiones (alimentos y bebidas) que se consumirán en los días que siguen. La víspera, por la noche se procede a velar los elementos rituales, incluyendo la imagen de Santiago que en muy diversas tallas aparece en las mesas familiares, siempre en la forma heredada de España, montado en su caballo blanco. Al amanecer se quema el *ichu* (planta gramínea que abunda en las mesetas) “con lo que simula ahuyentar los malos aires y reemplazarlos por los buenos, dando pequeños golpes en el lomo de los animales y en el suelo por todo el corral, mientras los animales se alborotan”. (García Miranda 2016: 216-217). Finalmente se lleva a cabo la marcación o rito de señal, descrito líneas arriba por Tomoeda, que estudió la fiesta de Santiago en Apurímac.

Los conceptos mencionados en la fiesta son *illapa* e *illa*, y están relacionados con las ceremonias que ligan la Madre Tierra y las montañas con la reproducción de los animales involucrados en la fiesta. Sin embargo, tenemos noticia de que Taita Santiago también puede intervenir con nombre propio como el motor de la reproducción de sembríos y ganados. Tal es el caso de la canción recogida en Tarabuco, municipio de Chuquisaca, provincia de Yamparáez, Bolivia, cuyo texto y traducción del quechua boliviano nos fue proporcionado por el colega Ladislao Landa (Comunicación personal):

VOZ MASCULINA

Ay Padre Santiago,  
espéranos en esta cosecha  
en el trabajo de nuestra cosecha  
para caminar bien  
así debe ser.

VOZ FEMENINA

Así hemos de pedir correctamente.

VOZ MASCULINA

Así hija mía, así es en nuestra cosecha.

CANTO

Ay padre Santiago  
espéramos a tu caballo  
ay padre, tu caballo.  
Harnos esperar la comida  
ayúdame a abundar los cerdos para hacer comer,  
tengo dos hijos a quienes alimentar.  
Ay padre, tu caballo  
para que roture toditito (el campo).  
Ay padre, tu caballo  
para ti son los cariños  
nuestra comida, nuestros bienes hemos de dar.

VOZ MASCULINA

Tierra padre, tierra padre, con fuerza  
con los pies, con los pies  
con la fuerza, con la fuerza, con la fuerza.

Es interesante notar que pocas veces hemos visto que el caballo de Santiago tenga el protagonismo en una fiesta o canción como se muestra en la que acabamos de transcribir. En el ejemplo costeño, recogido en Colán, los personajes centrales de su fiesta (25 de julio) son los Caballitos de Santiago.

Hay que insistir en que los cerros son visualizados como reservorios de agua y espacio habitado por la fauna original (a la que ahora se agrega algunos de los animales europeos), por eso las constantes invocaciones al cerro-patrón del pueblo y a Pacha Mama. Son, además, el lugar donde se encaminan las almas (sombras, ánimas) de las personas fallecidas, guiadas por el perro de la familia (al que se suele sacrificar), para cruzar el puente de cabellos que los guiará al interior de la montaña (Millones y Mayer, *Dioses y animales sagrados* 78-82).

En Chumbivilcas, una de las trece provincias que pertenecen al Cuzco, esta relación entre los seres humanos fallecidos y las montañas, fue recogida por Josafat Roel de manera exquisita que copiaremos aquí:

El alma de los que mueren pasan por Qoropuna hasta el Misti que allí le llaman San Francisco. Después de la Pampa de Arrieros donde se encuentra el pueblo de Perros, que así se llaman a una decena de rocas que tienen forma de perros que están durmiendo. Es allí donde los viajeros arrojan huesos exclamando ‘wañujitiy ama kaniwan quichu’ es decir ‘cuando muera no me has de morder’. Después las almas pasan por el volcán Anaq’ara (el Chachani), allí está la morada de todos los perros que han muerto y en las proximidades del volcán hay una laguna de aguas rojizas. Dicen en Chumbivilcas que esas aguas son la sangre que esos perros lamen, y cuando nuestra alma pasa cerca son las almas de los perros que hemos castigado en vida los que nos atacan, en tales circunstancias nuestra alma sufre y llora y no puede pasar. Hasta que finalmente nuestra alma llega a Surimana que es auki [*auki* o *awki*: personaje mítico encarnado o materializados en las más altas cumbres andinas, espíritu divino que creían residir en algún bloque o mole al que adoraban.(Lira y Mejía 51)] que tiene mucho oro y mucha plata. (Roel 27-28)

Es difícil explicar el ansia de las almas por los metales preciosos, pero es probable que su presencia sea simbólica para expresar su bienestar. El distrito de Surinama pertenece a la provincia de Canas (departamento de Cuzco), y su montaña más publicitada es el cerro Kanchani. No mucho tiempo atrás, el nombre de la localidad se cambió por Tupac Amaru, que hoy es la denominación formal del distrito. El viaje de las almas descrito por J. Roel no era demasiado largo.

##### 5. La fiesta de Santiago Matamoros

La conquista de América (1519 México, 1532 Perú) suele ser interpretada como la continuación de la llamada Reconquista Española proceso que, en un primer término (hoy de menor aceptación), se caracterizó como la expulsión o control de los musulmanes de la Península Ibérica. Los varios siglos que duró la ocupación, arrinconaron en un principio a los descendientes de los visigodos a un espacio reducido de creyentes del dios cristiano (Pico de Europa y área central de la actual Asturias). Ubiquemos como inicio de este transcurrir al momento en que las tropas del bereber Tariq Ibn Ziyad cruzaron el estrecho de Gibraltar (711), o bien el año 722, si usamos como hito la rebelión de don Pelayo. El largo período que sigue y que se caracterizó por la interacción no siempre bélica entre los reinos y taifas de moros y cristianos, concluyó en 1492, fecha en que se rindiera el reino Nazarí de Granada y coincidentemente se descubrió América, bajo el reinado de los Reyes Católicos.

La defensa de los primeros espacios cristianos tuvo como campeón religioso a Santiago, cuya tumba fue redescubierta en Iría Flavia (ahora parroquia del Patrón) en La Coruña. Aunque tal situación no pasa de ser ficción, la fe de los creyentes quedó reafirmada cuando Alfonso II rey de Asturias ratificó oficialmente el milagro.

El creciente culto al Apóstol de Cristo acompañó la Reconquista y finalmente llegó al Nuevo Mundo como parte de la obligatoria cristianización de los nuevos infieles. Santiago no defraudó la lealtad de sus creyentes y reapareció en América cuando se le necesitó.

Ejecutado el inca Atahualpa en Cajamarca por Francisco Pizarro, el Tawantinsuyu quedó sin líder visible, ya que el otro contendiente a la *maskapaicha* o emblema de gobierno incaico, el inca Huáscar, ya había muerto, luego de caer prisionero por los generales de Atahualpa. Los españoles se apresuraron en nombrar como incas a los miembros más caracterizados de las diez o doce familias que se alternaban en el gobierno incaico, antes de la invasión. Luego de dos o tres intentos fallidos, eligieron a Manco Inca (o Manco II) para ganar el sometimiento del resto de la población y evitar los enfrentamientos bélicos con una sociedad capaz de movilizar un número masivo de combatientes. Al lado de esa estrategia, no se perdía la imperiosa necesidad de proseguir con el saqueo de los objetos de metales preciosos (oro y plata principalmente), que ya habían sido arrancados de los templos y residencias de la nobleza del Cuzco, pero que por encima de lo que ofrecía una primera mirada, se suponía que había mucho más, especialmente en las tumbas incaicas, o de sociedades anteriores a los incas, que contenían la razón más importante de la aventura conquistadora.

Es probable que Manco Inca supiera desde un inicio que el nombramiento, bajo el peso de la espada española, lo convertía en un inca títere, pero soportó la humillación, mientras se daban las circunstancias para organizar las que serían sus tropas rebeldes. Aprovechando la ambición de Hernando Pizarro, uno de los hermanos del conquistador, el inca pidió permiso para salir del Cusco so pretexto de traer “la propia estatua de Huayna Cápac, toda de oro” (Guillén 174), y escapó a donde tenía concentrado un grupo de seguidores, dirigido por parte de la nobleza que compartía sus ideales. Dado que Hernando, Gonzalo y Juan Pizarro estaban en el Cusco, mientras que el gobernador Francisco se instalaba en la nueva capital, la Ciudad de los Reyes (Lima), a miles de kilómetros de distancia, se configuraba el momento oportuno para recuperar por asalto la vieja capital del Tawantinsuyu. Así sucedió. y, tomados por sorpresa, los españoles se refugiaron en los edificios que les parecían mejor resguardados, pero pronto se dieron cuenta que necesitaban un milagro para salir con vida de este aprieto. En palabras de Guaman Poma el prodigio se produjo de esta manera:

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayá el dicho caballo pluma suri [Rhea pennata] y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenía con gran destruyción y muerto muy muchos indios y desbarató todo el serco de los indios a los cristianos que auía ordenado Mango Ynga y que lleuaua el santo mucho rruydo y de ello se espantaron los indios.

Desto echó a huyr Mango Ynga y los demás capitanes y indios y se fueron al pueblo de Tanbo con sus capitanes y demás indios los que pudieron.

Y desde entonses los indios al rrayo le llama y le dize Santiago porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa, Santiago como los cristianos dauan boses, diciendo “Santiago”. Y acá lo oyeron los indios ynfeiles y lo uieron al santo caer en tierra como rrayo. Y ancí los indios son testigos de uista del señor sanctiayo y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este rreyno como pascua porque el milagro de Dios y del señor Santiago se ganó. (Guaman Poma 377).

A la presencia de Santiago se sumó la Virgen de la Peña de Francia (patrona de la Ciudad Rodrigo en Salamanca), que cegó a los seguidores del inca y dio paso a su desordenada fuga. La reconstrucción de este

episodio, que aparece también en otros cronistas con más detalle, especialmente en el Inca Garcilaso (260-269) dio lugar a que los historiadores del siglo XX, en especial don Emilio Choy (260-269), acuñaran la frase “De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios”, que tuvo y tiene gran repercusión en los medios intelectuales y artísticos, especialmente cuando se dibuja, pinta o esculpe la figura del santo. Es así como aparece en sus representaciones populares: montado en su caballo blanco, cuyas patas se alzan sobre un derrotado indígena, en lugar del moro de la Reconquista.

## 6. Teatro popular

Como parte del proceso de cristianización, una de las fórmulas empleadas desde los primeros siglos de la Reconquista fue la divulgación de la fe cristiana a partir de recursos dramáticos que hicieron visualizar a infieles y conversos las verdades del dogma. Complementaban, así, las pláticas, canciones, versos y coros que componían el esfuerzo total de la eliminación de las religiones anteriores para conseguir lo que se suponía fuese la salvación de sus almas. No es extraño, entonces, que Santiago ingresase al ámbito americano desde muy temprano, tanto que Hernán Cortés en México, como Gonzalo Pizarro se interesaron en que la versión teatral del triunfo de los cristianos sobre los musulmanes sea conocida en América.

Es así como una de las primeras representaciones aparece mencionada en 1524, cuando Cortés se dirige a Honduras. El cronista Bernal Díaz del Castillo da cuenta de ella como parte de las celebraciones de uso frecuente, que esa vez se hizo en honor del conquistador:

fuimos a un pueblo que se dice Uluta y hasta llegar a Guazcualco le fuimos acompañando, y todo por poblado; y quiero decir el gran recaudo de canoas que teníamos ya mandado que estuviesen aparejadas y atadas de dos en dos en el gran río junto a la villa, que pasaban de trescientos. Pues el gran recibimiento que le hicimos con arcos triunfales y con ciertas emboscadas de cristianos e moros, y otros grandes regocijos e invenciones de fuegos y aposentos lo mejor que pudimos, así a Cortés como a todos los que traía su compañía. (Díaz del Castillo 693)

La presentación de la forma teatral fue mucho más elaborada en Lima en 1545, cuando Gonzalo Pizarro, uno de los hermanos de Francisco, tomó la capital del virreinato con 600 soldados y 600 indios como cargadores, y se instaló en el poder sin ninguna resistencia, ocupando el lugar que perteneciera a su hermano. Un gran número de celebraciones tomaron lugar durante su estadía, pero ninguna fue mayor a las Navidades, en aquella fiesta se calcula que Gonzalo gastó la suma exorbitante de 800 pesos, solo en vino. El espectáculo se celebró en la Plaza de Armas, con personajes vestidos lujosamente, cuyas ropas y accionar evocaban la batalla de moros y cristianos. El espacio para esta presentación se arregló de tal forma que los ‘cristianos’ defendieron un fuerte construido para tal ocasión, atacado por los ‘moros’, usando cañas en lugar de espadas, pero se dispararon arcabuces para crear el ambiente bélico. El combate concluyó cuando cada ‘cristiano’ capturó un ‘moro’ y lo llevó a un costado de la plaza, donde Antonio de Ribera, alcalde del primer voto, ofreció una corona de papel a Francisca Pizarro, hija de Francisco y sobrina de Gonzalo, y a su vez la joven mestiza entregó a su oferente una cadena de oro a cambio del honor recibido. El total del espectáculo le costó a Pizarro otra fortuna: 40,000 ducados (Gale 296).

La danza de moros y cristianos todavía se representa en España y América Latina. Hemos tenido la oportunidad de ver el espectáculo en México y Perú, y conocer de cerca la que tiene lugar en varias localidades

españolas, así como tenemos noticia de la teatralización en otros países sudamericanos. En el Perú se ha registrado varias veces en el distrito de Canta (provincia de Canta, departamento de Lima), que se ubica al este de la capital, a unos 2,837 m.s.n.m. (Ruiz 216-219; Ramírez 87-171; Cáceres 67-122).

También tiene lugar en Colán (provincia de Paita, departamento de Piura), en una caleta de pescadores en el extremo norte de la costa del Pacífico. En los lugares mencionados, el guion de la teatralización es apenas distinguible de las acciones de los actores que en Colán se reducen a dos protagonistas, con vestidos muy elaborados: el Caballito de Santiago (de Fiesta) y el Caballito de Santiago (de Promesa). A estos se suman un número impreciso de ‘moros’ a quienes se añade, aun sin un precario disfraz o ropas ceremoniales, cualquier miembro de la comunidad, provisto de una vara o palo con el que trata de detener los golpes de los Caballitos de Santiago. Estos personajes están vestidos con un ropaje que ofrece la versión local de un caballero español, que lleva atado al cuerpo las partes delantera y trasera de un caballo de madera, de talla reducida, pero que se suma en peso a las complicadas ropas de Santiago y que, además, bajo el calor de la costa norteña, debe caminar siguiendo un patrón muy marcado, que imita el galope de un caballo de paso peruano. El espectáculo tiene como esquema de acciones la derrota y conversión de los “moros”, que concluye con la muerte de todos ellos, y su resurrección, para recibir la bendición de la imagen del santo, que se ha trasladado fuera de la iglesia los tres días más importantes (24, 25 y 26 de julio) para recibir el respeto de todo el pueblo (Millones y Mayer, *Santiago* 129-143).

La teatralización de moros y cristianos, siguiendo de alguna manera el patrón original español no tiene muchas otras representaciones, de las que tengamos noticia. Lo que observamos en Colán parecía haber capturado la imaginación de los pescadores que comparten con el santo todas sus penas y alegrías. No hay persona en el pueblo que no recuerde una intervención de Santiago en el transcurso de su vida, con acciones calificadas como milagros. Naturalmente, esta es una característica que podemos encontrar en muchos otros pueblos referidas a las imágenes de sus iglesias, pero es notable que la festividad en Colán se construya sobre una historia ajena a la del Perú, tanto así que las banderas que acompañan al Santo son españolas, y no existe mención de las poblaciones indígenas precolombinas, lo que podría explicarse por la rápida extinción de los lugareños, posiblemente por el uso del puerto de Paita como única entrada al país los primeros años de la Colonia, lo que hizo que la caída demográfica sea tan catastrófica que dio a la región una presencia notable de españoles y personas de origen africano, desplazando a los aborígenes, cuyas lenguas se han perdido (Millones y Mayer, *Santiago* 129-143).

La reinterpretación de la teatralización hispana, tomando como ‘moros’ a Atahualpa y Moctezuma, es en cambio mucho más difundida. En el caso andino, su forma teatral puede verse en muchas partes del Perú, con un guion que sigue la versión histórica más difundida de la captura y muerte de Atahualpa. Incluso existen lugares en que los textos escolares han sido la base para la teatralización, tal es el caso de Carhuamayo, comunidad situada en el límite de los departamentos de Lima y Junín, a unos 4,126 m.s.n.m. (véase Millones 1992; 2000).

Es posible que la comparación de las diferentes representaciones de la danza o versión dramática de moros y cristianos, con las modernas versiones de la captura y muerte de Atahualpa, nos ofrezcan nuevos

38 ■ Millones, L.; Mayer, R.

caminos de investigación, que apenas hemos señalado. Dejamos así abierto el camino con la esperanza de futuros trabajos en esta línea.

## 6. Referencias

## 6.1. Documentos históricos

Documento N°1-D6588. Sala de libros raros y documentos. Biblioteca Nacional del Perú.

Documento N°2-1-C 4284. Sala de libros raros y documentos. Biblioteca Nacional del Perú.

Documento N°3. Archivo Arzobispal de Lima: Serie visitas de Hechicerías e Idolatrías. Legajo III. Expediente N°1.

## 6.2. Fuentes indirectas

Amado Gonzales, Donato. *El estandarte real y la mascapaicha. Historia de una institución inca colonial*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

Ávila, Francisco de (Compilador). *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducido por José María Arguedas. Universidad Ruiz de Montoya, 2007.

Baulenas i Pubil, Ariadna. *La divinidad illapa. Poder y religión en el Imperio Inca*. Ediciones El Lector, 2016.

Bauer, Brian, Miriam Aráoz Silva, y Lucas C. Kellet. *Los Chancas*, IFEA, 2013.

Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*, editado por María del Carmen Martín Rubio. Ediciones Polifemo, 2004.

Biblia Latinoamericana, editado por Bernard Hurault. Editorial Verbo Divino, 1995.

Cáceres Valderrama, Milena. *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Cardich, Augusto. “Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro andino: Yana Raman o Libiac Cancharco y Rayguana”. *Investigaciones sociales*, vol. 4, no. 5, 2000, págs. 69-108.

Casaverde, Juvenal. “El mundo sobrenatural en una comunidad”. *Allpanchis Phuturinga*, no. 2, 1970, págs. 121-243.

Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Editorial Gredos, 1980.

Choy, Emilio. “De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios. Las ideas políticas de España desde la Reconquista a la conquista de América”. *Revista del Museo Nacional*, no. 27, 1958, págs. 195-272.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Alianza Editorial, 1991.

Durán, Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Conaculta, 2002.

Flores Ochoa, Jorge. “Enqa, enqaycha, illa y khuya rumi”. *Pastores de puna*, compilado por el autor. IEP, 1977, págs 217-237.

Gale, Thomas M. *The History of Lima, Perú: The City and the Cabildo, 1535-1549*. Universidad de Michigan-Ann Arbor Microfilms, 1958.

García Miranda, Juan José. “Santiago Apóstol y las festividades agroganaderas”. Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano, compilado por Juan José Miranda. ACLAPADES, 2016, págs. 201-230.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios Reales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1962.

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San

Marcos, 1981.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, editado por John Murra, y Rolena Adorno. Siglo XXI, 1980.

Guillén, Edmundo. *Ensayos de historia andina: Incas y el inicio de la guerra de reconquista*. UAP, 2005.

Huertas, Lorenzo. “Yanan Illapa, Santiago y el Huamani”. *La Gaceta*, vol. 7, no. 11-12. 2000-2001, págs. 1-11.

Lira, Jorge, y Mario Mejía. *Diccionario quechua-castellano/castellano-quechua*. Editorial de la Universidad Ricardo Palma, 2008.

López Austin, Alfredo, y Luis Millones. *Los mitos y sus tiempos*. Editorial Era, 2015.

Millones, Luis. *Actores de Altura*. Editorial Horizonte, 1992.

Millones, Luis. *Dioses Familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.

Millones, Luis, y Renata Mayer. *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos*. Doce Calle/Universidad Pablo de Olavide, 2013.

Millones, Luis, y Renata Mayer. *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Penguin Random House, 2017.

Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Vervuert Iberoamericana, 2010.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. IFEA/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

Pease, Franklin. “Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)”. *Revista del Museo Nacional*, no. 40, 1974, págs. 221-242.

Ponce Sanginés, Carlos. *Tunupa y ekako*. Los amigos del libro, 1969.

Quijada Jara, Sergio. *Taita Shanti. Estampas huancavelicanas*. Empresa Tipográfica Salas e Hijos, 1944.

Ramírez Bautista, Bernardino. *Moros y cristianos en Huamantanga (Canta). Herencia colonial y tradición popular*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

Ramón Joffré, Gabriel. “Más allá de arriba del Cuzco. En torno a los ushnus de puna durante el Horizonte Tardío”. *Revista Huaycaypata*, vol. 4, no. 9, 2015, págs. 6-20.

Roel Pineda, Josafat. “Creencias y Prácticas Religiosas en la Provincia de Chumbivilcas”. *Tres estudios. Revista Historia y Cultura*, vol. 2, no. 2, 1966, págs. 25-32.

Ruiz, María Angélica. “Doce pares de Francia en el Ande peruano”. *Folklore Americano*, vol. 27-28, no. 16, 1969-1970, págs. 211-219.

Sahagún, Bernadino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Conaculta, 2002.

Sala i Villa, Nuria. *Revueles indígenas en el Perú tardo colonial*. 1989. Universidad de Barcelona, tesis de doctorado.

San Pedro, Juan de. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú*. Editorial Algazara, 1992.

Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad San Martín de Porras, 2013.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Inkas*, editado por Ángel Amílcar Alberto Manzo. Grupo Editor

Yáhuar, 2012.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro. *History of How the Spaniards Arrived in Peru / Relación de como los españoles entraron en el Perú*, traducido por Catherine Julien. Hacket Publishing Company, 2006.

Tomoeda, Hiroyasu. *El toro y el cóndor; y otros ensayos*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

Topic, John. "Catequil. The Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of a Major Provincial Huaca". *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*, editado por William H. Isbell, y Helaine Silverman. Plenum Publishers, 2002, págs. 304-332.

Valcárcel, Luis E. *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.

Vimos Vimos, Víctor Eudoro. *El rayo multiplicado: lectura comparada del carnaval de Santa Cruz y el marcaje de ganado, Moya, Huancavelica*. 2016. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tesis de maestría.

Yaranga Valderrama, Abdón. *Diccionario quechua-español y runa simi-español*. Biblioteca Nacional del Perú, 2003.