



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO III

AS

Capítulo 55

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo III

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

Algunos aportes al estudio de la religión en los Andes.

Las crónicas como fuente de acercamiento a la Religión Andina

Amalia Castelli

La religión andina ha sido y continúa siendo uno de los temas de mayor interés entre historiadores, antropólogos y especialistas en general, preocupación como sabemos que se genera en el siglo XVI, cuando los cronistas recogen las primeras informaciones del área andina y que se asociaron a los incas del Cuzco y a los intentos de acercamiento al cristianismo.

Los cronistas consideraron el culto andino como un culto estatal y el conflicto de interpretación iniciado entonces surge del cruce de informaciones emitidas por el poblador andino y la versión que el cronista les da a las mismas.

Las primeras fuentes que nos acercan a la religión en los Andes es resumida en los mitos de origen que recogieran Betanzos, Cieza y Cristóbal de Molina, el cuzqueño, quienes dedican muchas líneas a la presencia de divinidades ordenadoras y a héroes culturales.

La presencia de símbolos cristianos y las características de semejanza entre ciertas divinidades de los Andes con la religión del Viejo Mundo no es sino en gran parte consecuencia del bagaje cultural propio del cronista, así como del interés de coincidencia entre el calendario cristiano con uno preexistente en la religión. El interés por otro lado de reconocer la presencia cristiana en América anterior a la conquista llevó a manejar con ciertas confusiones el mito de Santo Tomás o San Bartolomé.

Lo que respecta a la idea de una única divinidad en los Andes que ya ha sido ampliamente trabajada nos permite reconocer la tesis que sustenta la presencia de divinidades locales o regionales con un poder extendido.

Pachacamac fue el equivalente costeño de Wiracocha y Tunupa su correspondiente en el Altiplano. El término "dios creador" ha sido indistintamente adjudicado. "Hacedor del mundo" es una designación que aparece en el Lexicón de Fray Domingo de Santo Tomás; Pachacamac, concretamente, además de divinidad subterránea (Calancha; 1638) es destructor del hijo creado por el Sol y vencido por él en diferentes oportunidades.

De la lucha permanente de los dioses entendemos el triunfo de las etnias forasteras que vencen a las tradicionales, transformando sus cultos y costumbres, modelo que se sigue imponiendo con la presencia hispana en América. Los dioses llegados de la sierra vencen a los costenos y se instituyen nuevos cultos que aparecen afianzados al momento de la conquista.

Según el parecer de María Rostworowski, con el dominio inca, se produce la integración de numerosos valles costenos al surgente Tawantinsuyu; Santillán (1927) presenta el mito en el que la coya, después del llanto del inca sobre su madre, percibe la presencia del "hacedor" entre los yungas.

La conquista de los pueblos costenos por los habitantes de la sierra estableció una nueva denominación para las etnias y los gobiernos locales, así como para las divinidades de la región. Es común hallar la imposición de ritos y danzas de la Sierra en la Costa: *"imitan pasados actos que se han tornado arquetípicos donde se expresan los desbordes de los de arriba (pastores) sobre los de abajo (agricultores)..."* (Cardich, 1988: 51). El Estado naciente en los Altos Andes habría llevado a cabo sus conquistas consolidando su poder y estableciendo junto con su fuerza política su dominio religioso, construyendo grandes centros ceremoniales que son el reflejo de una hegemonía altoandina y de un patrón serrano.

Cristóbal de Molina le da a Wiracocha diferentes denominaciones: Hatun Wiracocha, Apotin Wiracocha, Chuqui Chanca Wiracocha, Wiraqocha Pachayachachi, Ticsi Wiraqocha, Caylla Wiraqocha. Sarmiento de Gamboa habla de Ticsi Wiraqocha; Francisco de Avila le da el nombre de Cuniraya Wiraqocha a una divinidad de Huarochirí y Juan Santa Cruz Pachacuti, Alonso Ramos Gavilán y Fray Antonio de la Calancha utilizan el nombre de "Tunupa" para la divinidad que cumple funciones similares y actúa en las mismas y en otras regiones; asimismo, denominan "Catequil" a la divinidad de Huamachuco.

Según Santa Cruz Pachacuti (1968: 132-136) Tunupa perteneció a tiempos muy antiguos y Bertonio dice que es el nombre de quien los indios cuentan fábulas que eran tenidas como verdaderas. Es en la región del Altiplano donde se aprecia la presencia de Tunupa; en los mapas de la zona, entre las salinas y el pueblo de Chiguata aparecen señalados los volcanes y los cerros que la circundan y uno de ellos lleva el nombre de Tunupa.

María Rostworowski (1988) consigna la siguiente referencia: *"En las salinas de Chiguata, llamadas Tunupa, en 1582 (según la documentación temprana) trabajaron 300 tributarios"*.

Alonso Ramos Gavilán (1621) narra las andanzas y hazañas de este "personaje" convertido por los religiosos cristianos en la persona del apóstol Santo Tomás. Tanto en esta crónica como en las de Cieza y Calancha hay referencias de su recorrido. En algunos documentos aparece vinculado a las regiones de Brasil y Paraguay y en otros a la zona del Altiplano, Cacha y Desaguadero. Ludovico Bertonio se refiere a la huaca de Aahuacasa como la que sopló contra Tunupa con un fuerte viento durante cuatro días y cuatro noches.

Santa Cruz Pachacuti lo describe con una pobre vestimenta, un rasgo común que aparece identificando algunos dioses andinos, como es el caso de Cuniraya y Pariacaca.

Pedro Cieza de León le da el nombre de Tuapaca, pero

también menciona que en algunos lugares se lo denomina "Ticsi Viracocha".

Sarmiento de Gamboa utiliza el nombre de "Taguapaca" para el acompañamiento de Viracocha, que en tiempos posteriores al diluvio aparece antes del Sol y de la Luna.

En un determinado momento histórico Tunupa es visto en el Collao como una divinidad disminuida, a la que no se le obedece y más bien se le ataca. Acaso debiéramos preguntarnos si el status de esta divinidad tiene alguna relación con los cambios políticos y religiosos ocurridos en la región con la presencia inca. Tal vez el hecho de que aparezca esta divinidad regalada tendría alguna relación con la instauración de un nuevo culto procedente de los pueblos que ocuparon la región.

Es común encontrar en Cieza y en Sarmiento que Tunupa aparezca como el fuego que viene del cielo (Rowe, 1960 y Tshopik, 1946). Es evidente su relación con el rayo y hasta la fecha hay referencias a los aymaraes como aquellos pobladores que veneran a Tunupa vinculándolo con el rayo. Otras divinidades locales y aquellas manifestaciones meteorológicas que se vinculan con el rayo también se relacionan con Tunupa, como es el caso de Yllapa, Libiac, Pariacaca y Catequil. También es constante en las crónicas las referencias a su vinculación con los volcanes. Así, la cumbre del Pichupichu es llamada Tunupa (Gisbert, 1980: 67). Tunupa es un volcán en las salinas de Garci Mendoza en Oruro y en Huachacalla. Es en algunas regiones identificado con el dios de las lluvias, cae con la tormenta, se lo asocia con el trueno y el relámpago. Es dios de las fuentes y de los ríos, navega antes de sumergirse en las profundidades, fertiliza a los dioses del Lago Titicaca.

Bertonio sostiene que Tunupa pecó con dos hermanas: Quesintu y Umantu (peces del lago). Hay una dualidad y complementación permanente entre el fuego que viene de arriba en forma de rayo-relámpago-trueno y el fuego que emerge de la cavidad de los volcanes. A este antiguo dios sureño se yuxtapone, según la tesis de Rostworowski, Wiracocha. Aun-

que hay versiones que sostienen que es recién en tiempos coloniales que esta divinidad deja su lugar a otra de manera definitiva (Castelli, 1976) y que en tiempo de los incas en su lucha es vencido por el Sol y se retira en espera de volver a actuar.

Cabe notar que Santa Cruz Pachacuti, cronista cuzqueño, añade el nombre de Tunupa Tarapacá al de Wiracocha, acaso justificando el triunfo de los del Cuzco sobre los collas. En todo caso, la pregunta ha sido planteada: ¿Tunupa sigue actuando en tiempos de los incas o solo es visto como un culto local al que hay que recordar y respetar? Con la conquista española esta divinidad aparece relacionada con la presencia de un apóstol que es liberado por una imagen femenina cristiana y el binomio Tunupa-Wiracocha se transformará en Santo Tomás o San Bartolomé (Guamán Poma, 1936: 91-92; Garcilaso, 1943: T.1: 273).

Como sabemos, es política de la religión católica superponer el culto de los santos y vírgenes sobre divinidades ordenadoras y creadoras. Viejos santuarios son modificados con nuevos; el calendario cristiano es superpuesto al calendario prehispánico y las fiestas y ritos paganos son sustituidos por la religión cristiana. Claro ejemplo de ello se da en Copacabana, donde un culto mariano sustituyó a un culto tradicional.

El Sol había adquirido la categoría de divinidad y es impuesto por los señores incas. Las tierras a su servicio se encontraban distribuidas en el Tawantinsuyu pero los templos destinados a su culto se hallaban sólo en los centros administrativos o en aquellas regiones donde una divinidad había generado amplio poder. Informaciones orales recogidas personalmente (1993) en Ollantaytambo denominan "Tunupa" al perfil humanizado que se observa en las laderas del cerro. Los pobladores le dan el nombre de esta divinidad y narran su aparición mucho tiempo atrás, habiendo dejado huella de su presencia y permaneciendo entre ellos.

El hacedor del mundo, Ticsi Viracocha, como refieren las crónicas, se asemeja al Dios de los cristianos.

Garcilaso de la Vega (1943, T.1: 270) menciona que los habitantes *"en sus historias dan otro nombre a Dios que es Ticsi Viracocha, que yo no sé que significa, ni ellos tampoco...."*. El mismo cronista confunde el mito de Tunupa con el de Wiracocha. Illapa era una divinidad distinta a Wiraqocha pero sus atributos según las crónicas se cofunden con las de Tunupa, un dios superior, según Acosta (1940, V: 335). Después de Wiracocha se adoraba al Sol y en tercer lugar al trueno. El cronista sostiene que *"era el trueno la huaca principal para todos los indígeneas del Perú y entre otros sacrificados le ofrecían niños y llamas"*.

Con la conquista se formó en torno a Illapa y al apóstol Santiago un sincretismo religioso. En la España de los siglos XV y XVI se creía que cuando tronaba era el caballo de Santiago galopante que aparecía en los cielos y era costumbre de la soldadesca invocar al apóstol antes de que los arcabuceros dispararan. El grito de Santiago se vinculaba a la guerra y los indígenas asociaron a Santiago con Illapa.

Deberíamos preguntarnos si en casos como este los cronistas se refieren a la misma divinidad. ¿Cuáles fueron las fuentes que hicieron posible atribuir identidad a ciertas fuerzas y a seres con especiales facultades? ¿Acaso quisieron hacer coincidir ciertas informaciones a un esquema previo que ellos ya manejaban? ¿Copiaron unos de otros? ¿Tal vez quienes tuvieron los contactos iniciales al proceso de conquista recogieron las informaciones menos fieles a la arealidad que vivía el mundo andino? ¿El hombre andino ocultó intencionalmente la verdad por temor al invasor?

En la región de Yunguyo, cerca al lago, al parecer de los cronistas agustinos aparecen dos huacas: los ídolos Copacabana y Copacati. El primero de ellos se hallaba en Tiquina y era de piedra azul, vistoso, con rostro humano, destroncado de pies y manos (Castelli, 1986), cuerpo en forma de pez, adorado como divinidad de la laguna y considerado

criador de peces y sus sensualidades. Cerca a ella apareció con posterioridad Ticonipa y Guacocho. Copacati era una figura feísima y ensortijada de culebras en la cabeza. Según el cronista Ramos Gavilán, estaba en un cerro alto que tomó el nombre de la huaca y a él se le imploraba por la lluvia para los cultivos.

¿La presencia de estas divinidades locales pudo de alguna manera significar una disminución del culto a la divinidad ordenadora? Pensamos que Wiracocha sigue siendo para los estudiosos la divinidad que precedió al Sol entre los cuzqueños. Y el Sol, aunque su presencia sea discutida, tuvo una acción importante en tiempo de los incas, prominente, dinámico, antecesor del inca, cuyo culto propio de la élite cuzqueña estaba reservado a los triunfadores y conquistadores.

José de Acosta (1590), el jesuita Antonio de la Vega y Cristóbal de Molina, el cuzqueño, se refieren al Sol utilizando el término "Inti" o "Punchao".

El padre Cobo usa los nombres "Apu", "Inti", "Churi Inti" e "Inti Chauqui" cuando se refiere a las imágenes del Sol encontradas en el coricancha. El culto solar cuzqueño fue el culto de un sector de la población triunfante que se impuso en un determinado momento en el que un sector elitista manejaba el poder político y sacerdotal. Se prolongó aún iniciado el proceso de la conquista a pesar de que los extirpadores de idolatrías ya habían desarrollado toda una estrategia de control. En todo caso, era más fácil manejar un culto difundido que muchos cultos independientes con raigambres locales que los hacían más resistentes a la imposición del cristianismo.

Ciertamente, el Sol había triunfado, se había impuesto y los grandes centros administrativos, así como los espacios asignados a las autoridades y los encargados del culto, eran parte de la parafernalia y el ritual propios que la religión y la política de gobierno exigían en el lugar conquistado. De allí que sean fácilmente distinguibles réplicas del modelo original cuzqueño situadas en cada centro de poder, desde Quito hasta

el Titicaca. Pero es obvio suponer que las diferentes aseveraciones utilizadas para referirse al Sol conllevan confusiones. "Inti", "Sol", "Punchao" son términos que ya mencionamos y que fueron usados indistintamente en las crónicas y que se refieren al astro, al día, a la luz, al ídolo que es convertido en padre de los demás dioses y que es representado en el Coricancaha, al resplandor que emana del lago Titicaca y que conduce a sus "hijos" Manco Cápac y Mama Ocllo.

Pease (19) nos plantea la tesis de un culto solar cuzqueño que no era el único de este tipo en el área andina. También Wiraqocha, según Pease, es una divinidad solar. Además, otras divinidades solares en los Andes fueron registradas por los extirpadores de idolatrías.

Es evidente, según la documentación posterior a la época de la conquista, que el culto solar sobrepasó los límites impuestos por la evangelización y se expande con tal naturalidad que es común encontrar referencias a éste en diferentes regiones del territorio que pertenecieron al Tawantinsuyu.

Rostworowski (1973) sugirió distintas formas para representar al Sol utilizadas por los mochicas: "naciente", al lado de las montañas y "poniente", en el mar, navegando antes del ocaso.

Son muchas las manifestaciones que se asocian al ritual que lo identifica: el maíz, la coca, el oro, las tierras, la chicha de maíz, que era cultivada por mitmas y preparada por especialistas vinculados al culto.

Igualmente, hay en las informaciones consultadas referencias constantes a la presencia de una casta sacerdotal que despliega un amplio poder en el ejercicio del Estado, pero que en situaciones concretas aparece con limitaciones. dado que su acción no es tan pública y el cronista no recibió de quienes narraron los hechos de los incas una adecuada información. María Rosworowski, al tratar el tema de la expansión y desarrollo del Tawantinsuyu, menciona para Pachacamac la existencia del

término "obispo" en la documentación referida a Hernando Pizarro, aludiendo a un funcionario religioso que ejerce su función en la costa, mientras que el "Villac umu" lo es en el Cuzco.

Hay en la temprana documentación del siglo XVI referencias a los sacerdotes del inca Wiraqocha, quienes al rebelarse perdieron poder. Debemos tener en cuenta que, al establecerse el Estado Inca, el aparato estatal que controlaba al sacerdote debió reorganizarse, en tanto que éste se relacionaba con una nueva forma de poder que favoreció el cambio religioso instituyéndose el culto solar.

Al iniciar el texto mencionamos a tres autores: Juan de Betanzos (1551), Cieza de León (1550 ap.) y Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1572) como algunas de las fuentes utilizadas para analizar ciertos aspectos de la religiosidad andina. También hemos recurrido con frecuencia a la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa por la similitud de la información consignada. En todos estos casos hay una recurrencia a informaciones que provienen de un mismo lugar; el hecho de que Betanzos, Cieza, Sarmiento y Molina no coincidieran en la primera mitad del siglo XVI no es impedimento para acceder a las mismas fuentes, ya que es en la ciudad del Cuzco donde ellos permanecieron temporalmente. Según Pease (1995: 41) "*pertenecen a un ciclo de información procedente de la capital incaica*".

La frecuencia de alusiones a *La Crónica moralizada de la Orden de San Agustín* (1638) se debe fundamentalmente a que fray Antonio de La Calancha fue gran conocedor de la zona altiplánica e insiste constantemente en la acción evangelizadora de dominicos y agustinos en la región, revelando las manifestaciones religiosas que caracterizan a la época y aludiendo al tiempo de los incas.

Igual interés nos produce Alonso Ramos Gavilán, quien a través de la *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621) nos permite descubrir gran cantidad de información sobre cultos, ritos y celebraciones en la zona a partir

de la entronización del culto colonial dedicado a la Virgen de Copacabana y a través del cual nos hemos aventurado a realizar análisis concretos sobre sincretismo religioso en el Altiplano (Castelli, Ts. DR., 1976).

Estos cronistas desde su perspectiva religiosa nos permiten indagar en los aspectos de la época colonial incursionando de manera constante en diferentes etapas de la Historia de los Andes con una propuesta que les es propia, creando un esquema que a la luz de la investigación contemporánea resulta difícil de interpretar.

El caso de Juan Santa Cruz Pachacuti es semejante al de Guamán Poma y merece una atención especial, en tanto que como heredero de una tradición local, mediante sus escritos, nos acerca a una información de carácter andino, por la identificación que él hace de las divinidades andinas con el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé. Nos revela que la evangelización en el mundo andino no era un proceso nuevo y, por el contrario, éste garantizaba los derechos de los indígenas.

La revisión permanente de estas fuentes nos aclarará la imagen de lo andino y nos acercará a un conocimiento más real de algunos aspectos que aún se presentan como incógnita.

BIBLIOGRAFÍA

Araníbar Zerpa, Carlos

1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII", En *Nueva Crónica* 1, Lima.

Ávila, Francisco de

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*, M.N.H. e I.E.P., Lima.

Castelli González, Amalia

1976 *Copacabana del Collao: Un caso del sincretismo religioso*. Tesis doctoral, P.U.C.P., Lima.

Durand, José

1976 *El Inca Garcilaso, clásico de América*, SEP Setentas, México.

Duvilois, Pierre

1967 "Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas". En *Journal de la Société des Americanistes*, LUI-1, París.

López Baralt, Mercedes

1993 *Guamán Poma. Autor y artista*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mac Comarck, Sabine

1982 "Antonio de la Calancha: Un agustino del S. XVII en el Nuevo Mundo". En *Bulletin Hispanique*, T. 84, Nos. 1-2, Bordeaux.

Mac Comarck, Sabine

1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in early Colonial Peru*. New Jersey.

Millones, Luis

1979 "Los dioses de Santa Cruz. Comentarios a la crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua".

En *Revista, de Indias*. Año XXXIX, Nos. 155-158, Madrid.

Ossio, Juan,

1973 *Ideología mesiánica del Mundo Andino*. Imprenta de Ignacio Prado P., Lima.

Pease, Franklin

1980 *Historia Andina: Hacia una Historia del Perú*, En *Histórica*, XXXII. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, Franklin

1989 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú..* Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, Franklin

1991 *Los últimos incas del Cuzco*, Alianza América, Madrid.

Pease, Franklin

1992 "Cronistas Andinos: Testigos y Memoriosos". En *Revista de Estudios Hispánicos*, Año XIX, Universidad de Puerto Rico.

Pease, Franklin

1995 *Las Crónicas y los Andes*. F.C.E., Lima.

Porras Barrenechea, Raúl

1933 "Los cronistas de la conquista". En *Revista de la Universidad Católica del Perú II*, Lima.

Porras Barrenechea, Raúl

1986 *Los cronistas del Perú y otros ensayos*, Biblioteca Clásicos del Perú, Banco de Crédito, Lima.

Rowe, John

1960 *The origins of the Creator Worship among the Incas*. New York

Rowe, John
1979 "Religión e Historia en la obra de Bernabé Cobo", Antropología En *Andina* 3, Cuzco.

Rostworowski, María
1983 *Estructuras andinas del poder*. IEP, Lima.

Rostworowski, María
1988 *Historia del Tawantinsuyu*. IEP - CONCYTEC, Lima.

CRÓNICAS

Acosta, José.
(1590) *Historia Natural y moral de las Indias*. F.C.E, México.

Betanzos, Juan Diez,
1968 *Crónicas Peruanas de interés indígena*, B.A.E., Madrid.

Cieza de León, Pedro,
1985, *Crónica del Perú*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cieza de León, Pedro
1984. *Primera parte de la Crónica del Perú*. Estudio Preliminar de Franklin Pease, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Calancha, Antonio de la
(1638) 1974-1981. *Crónica Moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín*. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Molina, Cristóbal de la
1943. *La Crónica de los Molinas*, Prólogo de Carlos A. Romero, Lima.

Santa Cruz Pachacuti, Juan de
(1968) *Relación de antigüedades de este reyno del Perú*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, B.A.E., Madrid.

Guamán Poma de Ayala, Felipe.
(1993). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease, F.C.E., Lima.

Inca Garcilaso de la Vega.
1943-1944 *Comentarios reales de los Incas e Historia. General del Perú*. Edición de A. Rosenblant. Emecé, Buenos Aires.

Ramos Gavilán, Alonso
(1621) 1988. *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
(1572) Segunda parte de la Historia General llamada Índica. Edición y prólogo de A. Rosenblant. Emecé, Buenos Aires.