

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El Inca y la huaca

La religión del poder y el poder de la religión
en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński
Editores



Capítulo 8



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.019 I2 El Inca y la huaca : la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo / Marco Curatola Petrocchi, Jan Szemiński, editores.-- 1a ed.-- Lima : The Hebrew University of Jerusalem : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
395 p. : il. (algunas col.) ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 18)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-12278
ISBN 978-612-317-199-5

1. Incas - Religión - Ensayos, conferencias, etc. 2. Incas - Reyes y soberanos 3. Indígenas del Perú - Época Prehispánica - Religión y mitología 4. Mitología indígena - América Latina - Época Prehispánica 5. Iconografía - Perú - Época Prehispánica 6. Arquitectura religiosa - Perú - Época Prehispánica 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Aspectos religiosos I. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, editor II. Szemiński, Jan, editor III. The Hebrew University of Jerusalem IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Serie

BNP: 2016-1188

El Inca y la huaca.

La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (editores)

© Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński, 2016

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590), f. 96v.

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2016

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-12278

ISBN: 978-612-317-199-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601148

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Illapa, señor del rayo y deidad inca de la guerra. Hacia una sistematización de sus poderes y funciones en el mundo andino

Ariadna Baulenas i Pubill

El presente artículo es parte de mi investigación doctoral, que versó sobre el rol sociopolítico y económico del culto a Illapa en el Tahuantinsuyu (2016)¹. En esta ocasión, me centraré en un aspecto muy concreto de esta divinidad y que se refiere a sus competencias terrenales, es decir, las responsabilidades que le atribuyeron las comunidades andinas y que afectaban a su vida cotidiana. No pretendo definir a la divinidad en todas sus facetas pues solo me referiré a aquellas que atañen al *kay pacha*, dejando para otro artículo su influencia en las otras esferas.

Si existe un adjetivo que permita definir las atribuciones terrenales de la divinidad este es polifacético. Las fuentes nos ofrecen una visión de este dios totalmente heterogénea, con múltiples facetas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar globalmente a la deidad. Frecuentemente es conocido como el dios del rayo, trueno y relámpago, atendiendo a la definición más extendida entre los cronistas, sin embargo, este es un reduccionismo que debe ser subsanado presentando a Illapa en toda su magnitud, algo que resulta complicado por la amplia gama de actividades en las que interviene.

La propuesta de Mariscotti de Görlitz de atribuirle el nombre de «dios de los fenómenos atmosféricos» (1972) es probablemente la más acertada, debido a la imposibilidad de encontrar otro término que plasme todas sus expresiones, pero incluso así supone una simplificación de sus múltiples facetas. Aunque su manifestación más clara es la relacionada con la meteorología, sus atribuciones

¹ Utilizaré el nombre de Illapa para referirme a la divinidad incaica de los fenómenos atmosféricos debido a que este ha sido el generalizado entre los investigadores, a pesar de que las crónicas citan otros nombres, principalmente «Chuqui Ylla».

van mucho más allá de la responsabilidad sobre los fenómenos atmosféricos: en la puna era venerado como protector del ganado; en la mayor parte de la sierra se le considera «padre» de ciertos maestros curanderos, y su ídolo era llevado a las guerras, por citar algunos ejemplos.

Otra dificultad a la hora de definir las advocaciones de Illapa es la versatilidad de los límites entre divinidades en el mundo inca. En los Andes todo es susceptible de convertirse en sagrado y crear barreras entre divinidades dependientes y complementarias, es una herramienta metodológica del investigador pero no un fiel reflejo de la realidad andina. Esto implica que debemos estudiar la divinidad de forma holística, teniendo en cuenta las vinculaciones con el resto del mundo sagrado, que se relaciona a ella como un todo completo. Aun así, para llevar a cabo una investigación sobre la divinidad resulta imprescindible definir las atribuciones que se le otorgaron puesto que estas traducen su implicación en la realidad sociopolítica del momento.

Teniendo en cuenta esta última apreciación, y con un objetivo didáctico, me propuse sistematizar las principales facetas de Illapa. Mi investigación me permitió establecer cinco competencias básicas de la deidad, que considero que nos permiten entender su complejidad y estructurarla *grosso modo*. No puedo dejar de advertir, sin embargo, que cada uno de los puntos expuestos a continuación precisa de estudios detallados más concretos, pudiendo ser motivo de investigaciones independientes.

Finalmente, antes de empezar con la exposición de datos, quisiera hacer una reflexión acerca de las fuentes que he utilizado. Las bases de este estudio son los textos de los siglos XVI y XVII, ya sean crónicas o informes de extirpación de idolatrías. Sin embargo, he incluido en mi análisis los datos que nos aportan la etnografía y la antropología actuales. En ningún momento considero que estas últimas fuentes sean el reflejo fiel de la realidad del mundo precolombino, puesto que es indiscutible que tras 500 años de cristianización muchas creencias han cambiado y es probable que sean una reinterpretación de su propio pasado, pero no por ello carecen de valor.

Entiendo que aquellos casos en los que prácticas prehispánicas y actuales coinciden sustancialmente evidencian el arraigo de las antiguas creencias, ya que son adaptaciones del discurso anterior a la realidad cristiana impuesta, como una clara muestra de sincretismo, incluso en el caso de que este hubiera sido propuesto por los propios evangelizadores. No es válido analizar el presente para trasladarlo al pasado, sin embargo sí es posible estudiar el pasado y compararlo con el presente. Esto nos permite descubrir ciertas analogías que no deben ser entendidas como prueba de la inmovilidad del pensamiento a lo largo de los años, sino como la

pervivencia del sustrato religioso previo a la cristianización, por lo que considero legítimo hacer ciertas inferencias entre ambos espacios cronológicos y reflexionar sobre ellas.

Divinidad agrícola y fertilizadora

Esta es la faceta más citada al tratar sobre las atribuciones divinas de Illapa. Recordemos la afirmación de Polo de Ondegardo, según la cual estaba «en su mano el llover, y granizar, y tronar, y todo lo demás que pertenece á la región del ayre» (Ondegardo, 1916[1571], p. 6). Siendo garante de los fenómenos atmosféricos en general, su responsabilidad incluía la feracidad de los campos, los cuales solo producen si las condiciones climatológicas son favorables. La mayoría de culturas históricas con una agricultura más o menos desarrollada han definido a una deidad de la lluvia, que aquí adquiere mayores competencias al ser la encargada también de otros efectos tales como el granizo, la nieve, el viento, etcétera. Esto se explica o explica por qué este dios era ubicado en «la región del aire», tal como se observa en la cita de Polo y confirma el Inca Garcilaso de la Vega (2005[1609], pp. 122, 132).

Entre este tipo de competencias, la más fundamental se relaciona directamente con el agua, la base de la subsistencia humana. En los Andes no parece haber existido una deidad del agua explícitamente, pero sí es condición panandina el carácter sagrado de este elemento hasta el día de hoy. Las deidades vinculadas a este culto fueron: Mamacocha, en cuanto al agua salada del mar, e Illapa, en cuanto al agua dulce. Los ritos asociados a la veneración de *puquios*, ríos y manantiales son muy abundantes en las fuentes históricas y prueba de su importancia es la vigencia de la que todavía gozan este tipo de creencias².

La relación entre el culto al agua y el culto a Illapa se establece a partir de la existencia de un supuesto ciclo entre el agua terrenal y la celestial. Este tendría lugar dentro de los *apus huamanis* (*wamanis*), por lo que implica también a las divinidades de los cerros. La cosmovisión andina concibe que dentro de las montañas el agua asciende desde el interior de la tierra (*ukhu pacha*) hacia al estadio superior (*hanan pacha*), de manera que las nubes suben al cielo después de su formación en las

² También existieron leyendas, una de las cuales nos la aporta Garcilaso de la Vega, citando un poema de Blas Valera: «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 menester. Y que un hermano de ella lo quiebra a sus tiempos y que del golpe se causan los truenos, relámpagos y rayos» (Garcilaso, 2005[1609], p. 132).

lagunas de la sierra³. El ciclo se cierra con su precipitación del *hanan pacha* al *kay pacha* en forma de lluvia. En este ciclo hidrológico participa también el agua del mar, lo que explica que en los ritos propiciatorios de lluvia realizados en la sierra las libaciones de agua llevada de la costa o el uso de conchas marinas fueran, y sean, habituales.

La relación entre *apus huamanis* e Illapa⁴ y la concepción según la cual estos albergan riquezas (metales⁵ o agua) en su interior se hace evidente también en el hecho que algunas cuevas fueron veneradas como el lugar donde se originaba el granizo. Encontramos ejemplo de ello en la lista de santuarios de los *ceques* recopilada por Polo (y copiada por Cobo), en la que cita la *huaca* Cirocaya, «una cueva de piedra, de la cual tenían creído que salía el granizo; por lo cual, al tiempo que se temían dél, iban todos á sacrificar en ella, porque no saliese y les destruyese los sembrados» (Ondegardo, 1916[1571]b, p. 4)⁶. Contra este fenómeno que provoca heladas y con ellas la muerte del maíz al inicio de su maduración, se celebraba la fiesta de la *caruaimita* u *oncoymita*, que coincidía con la Pascua de Pentecostés, Corpus Christi o San Juan en el calendario ritual cristiano⁷, y tenía como objetivo alejar el granizo (Duviols, 2003, pp. 342, 368, 718). El temor a este fenómeno se manifestaba también a través del mito de Qoa⁸, un felino volador

³ Lo que a su vez explica los rituales ofrecidos a lagos, *puquios* y manantiales. Farfán nos muestra un ejemplo etnográfico según el cual la comunidad de Huaros-Canta considera a la laguna de Turumán como el lugar del que «salen las nubes» (Farfán, 2002, p. 124).

⁴ Esta relación ha sido bien estudiada por Sánchez Garrafa en su tesis doctoral «Apus de los cuatro suyus» (2006), a la que remito para mayor información al respecto.

⁵ Huertas recoge un testimonio que sirve de ejemplo: «Don Belisario Vallejos, viejo agricultor de la zona de Quilla, nos contaba que siempre escuchó que los cerros tenían vida y se hacían obsequios entre ellos y que dichos regalos eran barretas de oro que al trasladarse de un Huamani a otro se convertían en Illapas o Rayos. Según esta versión que también es reciente el cerro o Wamani manipula al viejo Dios de los pastores Illapcuna o Libiaccuna» (Huertas, 2000-2001, s. p.). Para más información acerca de las relaciones entre *apus*, metales y rayos, recomiendo el excelente trabajo de Platt, Bouysse-Cassagne y Harris (2006).

⁶ Corresponde a la cuarta *huaca* del primer *ceque* del Chinchaysuyu, también documentada en la lista de santuarios de Cobo (1964[1653], pp. 169-170) y, según Bauer, se ubicaba en Tambo Machay (Bauer, 2000, p. 56).

⁷ Pascua de Pentecostés: cincuenta días después del Domingo de Resurrección. Corpus Christi: jueves de la segunda semana después de Pentecostés. Ambas fiestas cristianas tienen lugar con 10 días de diferencia, durante el mes de junio (o finales de mayo según el año), al igual que San Juan que se celebra el 24 del mismo mes. En esta época del año aparecían ciertas constelaciones en el cielo andino. Duviols cita dos: *oncoicoillur*, las siete cabrillas, y *chuchu coyllur*, las estrellas gemelas (Duviols, 2003).

⁸ El felino volador o Qoa, aparece dibujado en el retablo de Santacruz Pachacuti Yamqui, en su mitad izquierda según la visión antigua andina.

cuyos orines formaban la lluvia, cuyos ojos disparaban los rayos y de cuya boca salía el granizo (Kauffmann, 1991). Aparte de la emulación de la cueva y la boca, por las que sale el granizo, es interesante notar la relación que se establece entre el peligro que supone el granizo y el que puede provocar el felino depredador⁹.

El granizo puede presentarse como la faceta más negativa de Illapa, una deidad dual, benefactora y destructora al mismo tiempo. Sin embargo, el cronista Guaman Poma narra un episodio en el que Tupa Inca recrimina a las *huacas* exigiéndoles contestar a la pregunta «¿Quién de vosotros dijo: no, llueva, hiela, granice?», según la traducción de Szemiński (2008, pp. 177-178). Si para el Inca es igual de preocupante que no llueva y que no hiele o granice, es porque considera que tales fenómenos son también necesarios¹⁰. Sin embargo, los numerosos ritos documentados con el fin de ahuyentar el granizo, nos permiten concluir que se temía en mayor grado su presencia excesiva que no su ausencia. Algo parecido ocurre con la nieve. Murúa, después de explicar un rito propiciatorio escribe: «esto hacían para que lloviese o nevase» (2001[1616], p. 413), lo cual parece indicar que no era en sí un elemento negativo, sino una forma más de precipitación. Pero Guaman Poma ofrece otra versión, ya que advierte de lo mortal que puede ser un exceso de nieve que cubra la tierra (2008[1615], 76). Por todo ello parece evidente que ambos fenómenos pueden convertirse en la peor expresión de Illapa, pero solo en caso de exceso, pues su presencia forma parte de la realidad meteorológica del mundo andino venerada por las comunidades.

El granizo o la nieve no eran, sin embargo, los únicos aspectos negativos que podía ocasionar el dios Illapa, ya que las sequías eran igual de perjudiciales para el sostenimiento de la vida de las comunidades. La falta de lluvias, o el retraso en su llegada, fueron motivo de numerosos ritos propiciatorios, con ceremonias excepcionales que complementaron a las oficiales del calendario festivo inca. Las sequías se asociaban a la muerte, no solo por poner en peligro el sustento de las comunidades en un futuro próximo, sino porque conllevan problemas de salud. Lo mismo ocurre en caso de un exceso de lluvia (que puede llevar a la pudrición del maíz, por ejemplo), otra de las actitudes perjudiciales de Illapa para la comunidad.

⁹ Como propone Szemiński, la cueva también podría representar el útero o la guarida del felino (Szemiński, com. pers., 2011).

¹⁰ Debo hacer un inciso aquí, y es que en este episodio el Inca se dirige a las *huacas* locales, no a Illapa. Más adelante reflexionaremos sobre la relación entre ambas divinidades, sin embargo, este hecho no invalida la conclusión sobre la importancia del hielo o el granizo en la cosmovisión antigua.

Así, no es difícil encontrar referencias a hambrunas, pestes, enfermedades y mortandades en los documentos que tratan de la lluvia y sus defectos¹¹.

La temible imagen con la que podía presentarse Illapa es la que llevó a los antiguos andinos a entender al dios de los fenómenos atmosféricos como un dios justiciero que podía castigar las malas acciones de los hombres. Esta idea fue modificada con la imposición cristiana en la que es el Dios cristiano quien actúa como juez. Encontramos muestra de ello en otra *Carta Annuia*, en esta ocasión firmada por Rodrigo de Cabredo con fecha de 1600: «llegaron / los Padres a otro Pueblo al qual auia castigado n.ro s. por sus pecados enuiandoles un golpe / de agua tan subitam. te salio debaxo de un serro y se lleuo parte del Pueblo y con un rayo les quemó / la Iglesia» (Polia, 1999, p. 235).

Incluso podemos llegar a preguntarnos sobre el origen de este tipo de interpretación, pues el Dios Juez es también cristiano, y por tanto esta concepción podría ser una aculturación de tiempos coloniales. Sin embargo, los ritos dedicados a Illapa empezaban con una cata para comprobar cuáles ofrendas o sacrificios eran del gusto de la deidad, por lo cual, se suponía que la ausencia de lluvia era debida al enfado del dios a quien era necesario contentar para favorecer sus acciones. El motivo del enfado y la subsanación de la falta es, por tanto, un juicio del dios andino¹².

«[...]asimesmo es verdad que adoran al ayre que haçe remolino»¹³, escribió Bernardo de Noboa en 1656 (Duviols, 2003, p. 277). Las crónicas también dan noticia de ello, incluso Antonio de la Calancha establece una comparación con el dios griego Eolo (Calancha, 1638, p. 840), pero aparte de ciertos ritos generales no se especifica nada más sobre este elemento, a excepción de ciertas *huacas* en la lista de adoratorios del Cusco. Esto no implica que no fuera importante, ya que todavía

¹¹ Recordemos la definición del jesuita Anónimo según la cual Haucha era dios de los rayos y los truenos, pero también de pestes, mortandades y hambres (Anónimo, 2008[1593-1595], p. 2). Según el diccionario de González Holguín *Hauchha runa* significa «Hombre ayrado, furioso, mal acondicionado terrible» (1989[1609], p. 155), por lo que el nombre que le otorga mantiene la misma línea que su definición.

¹² En la actualidad se producen situaciones en las que los roles se tergiversan y son los humanos quienes enjuician a la divinidad. García y Tacuri relatan un par de ejemplos al respecto, recopilados en el valle del Mantaro, en los que a Santiago Apóstol (la versión sincrética de Illapa después de la imposición cristiana) —quien no cumple sus funciones de propiciador de la lluvia— se le castiga dejándolo a la intemperie toda una noche de helada (para que sufra como lo hacen los campos) o azotando su imagen (García y Tacuri, 2006, p. 129).

¹³ Además el remolino, puede ser interpretado desde un plano simbólico, como un fenómeno conector entre esta y la otra vida (Szemiński, com. pers., 2011).

hoy forma parte de ciertos cultos, junto a los otros elementos, como lo ejemplifica el testimonio de Faiso Apaza del distrito de Conima, en Puno. En su relato narra que las peticiones de lluvia son precedidas por una ceremonia dedicada a Anqari (*huaca* del viento), Jaiphi (*huaca* de la helada) y Chijña (*huaca* del granizo) porque de lo contrario podrían sentirse ofendidas al no haber sido invitadas y, como represalia, neutralizar los beneficios de la lluvia (testimonio recogido por Grillo, 1994)¹⁴.

A pesar de estos fenómenos negativos que puede ocasionar Illapa, su máxima expresión es la lluvia¹⁵, imprescindible para el sostenimiento de las comunidades. Es en este sentido que debemos considerar a la deidad como benefactora, puesto que fertiliza la tierra (Pachamama). Como elemento en cierto modo imprevisible (más allá de las estaciones definidas de lluvia) requiere de una veneración regulada, y por esta razón entre las grandes fiestas del Cusco esta deidad tuvo una significación especial. Sus dotes fertilizadoras se expresaban de modo muy gráfico cuando en los campos nacían *saramamas*, es decir, «madres del maíz», que eran «algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mañorcas, y grandes, o quando salen dos mañorcas juntas» y «a éstas llaman también Huantayzara, o Ayrihuayzara» (Arriaga, 1920[1621], pp. 28-29). Según Arriaga cuando esto ocurría se celebraba con bailes, la quema de los ejemplares y el sacrificio de ciertos animales a Líbiac (o Illapa), demostrando por tanto que el acontecimiento era interpretado también como mérito de esta deidad, a pesar de que la responsable última de la fertilidad era la Pachamama (femenina).

Deidad pastoril, propiciatoria de la reproducción de los animales

Si nos centramos en la manifestación de Illapa como rayo podremos observar que su culto fue característico de las comunidades pastoriles de la puna. La vinculación entre los grupos de pastores, nómadas en mayor o menor grado, y la veneración del rayo es propio de un gran número de sociedades en el mundo, como ya puso en evidencia Lincoln en su excelente trabajo¹⁶ (Lincoln, 1991). Esto se explica, en primer lugar, por la cantidad de fenómenos de este tipo que afectan a un territorio llano, de grandes altitudes y con fuentes metalíferas asociadas, en los que la falta

¹⁴ Otros ejemplos los podemos encontrar en el ciclo ritual Kallawayá estudiados por Rösing y otros (Rösing y otros, 2003).

¹⁵ Arriaga define a Líbiac (o Illapa) como «Señor, y criador de las lluvias» (1920[1621], p. 198).

¹⁶ De hecho en este trabajo en el que estudia a grupos del este de África y de la zona indoiraniana, el autor hace referencia a los soberanos celestes, que incluyen de forma abstracta a los fenómenos meteorológicos en general, como ocurre también en el caso de Illapa (Lincoln, 1991).

de vegetación implica que las personas o animales sean los principales elementos de atracción¹⁷. El rayo puede provocar, por tanto, la muerte de los camélidos y con ello la disminución del ganado, un gran perjuicio económico para aquellos grupos cuya supervivencia se sustenta en el pastoreo de estos animales.

Por otra parte, en tanto que deidad fertilizadora de la Pachamama, Illapa es responsable del crecimiento de los pastos, de los cuales se alimenta el ganado. Una temporada de sequía, una helada o cualquier otra alteración en el crecimiento de la capa vegetal puede poner en peligro el sustento de los animales, ya sea a través de la muerte por inanición de algunos ejemplares o por la disminución de su capacidad reproductora.

Pero más allá de estas cuestiones más pragmáticas, la cosmovisión andina otorgó a Illapa un papel significativo como dios propiciador de la reproducción animal. Acabamos de ver su capacidad fertilizadora al ser responsable del crecimiento de una mazorca doble de maíz, por ejemplo; lo mismo puede observarse también en cuanto a la fertilidad humana, ya que en los partos dobles los gemelos son considerados «hijos del rayo». Reciben el nombre de *chuchus* o *curis*¹⁸ y se considera que fueron engendrados por el dios, que fue quien partió en dos al embrión, tema sobre el que volveremos más adelante. La misma lógica se aplica cuando quien pare dos criaturas en un solo parto es «vna oveja o qualquiera otro animal», como se puede leer en una *Carta Annu*a de 1618 (Polia, 1999, p. 423). Resulta evidente, por tanto, que una capacidad reproductora extraordinaria (en sentido literal) se asocia directamente a la acción de Illapa.

Sin embargo, existe otra relación entre el rayo y el ganado plasmada en los objetos llamados *illa*. Los cronistas no tratan con detenimiento el tema, pues forma parte de una religiosidad popular alejada de los cultos oficiales de tipo estatal, pero los visitantes de las campañas de extirpación de idolatría nos ofrecen datos interesantes al respecto. Arriaga, en su cuestionario de temas sobre los cuales los extirpadores deben informarse, escribe:

[...] si saben, que alguna, o algunas personas, tengan en sus Huacas, dioses Penates, que llaman Conopas, Zaramamas, para el aumento del maíz, o caullamas para el aumento del ganado, o las piedras bezares, que llaman Ylla, y las adoran para el dicho efeto, y con ellas tenga Mullu, Paria, Lacsas, Asto, Sangu, y otras ofrendas que les ofrezcan (Arriaga, 1920[1621], p. 198).

¹⁷ Sirva como ejemplo el caso de San Antonio de Putina, localidad de Puno, donde en los 21 primeros días del año 2005 murieron 8 personas por descargas de rayo (*La República*, 22-1-2005).

¹⁸ *Curi* es el nombre dado al rayo en algunos dialectos quechuas del centro.

Es decir, en su texto observamos que las *illas* son piedras bezares que se adoraban para aumentar el número de ganado, al igual que las *caullamas*. Avendaño, no cita su nombre pero indica que «los que tienen ganado adoran á las piedras bezares, para el aumento dél» (Duviols, 2003, p. 715). Albornoz, quien también usa el término *illa* para referirse a las piedras bezares, relata que al venerarlas querían evitar los abortos, y las enfermedades del ganado (Duviols, 1967, p. 18). Finalmente, Hernández Príncipe, nos habla incluso de una casa de *illas*: «Tenían en veneración la casa de las piedras basares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello» (Duviols, 2003, p. 756).

Parece, por tanto, que las *illas* propiciaban la reproducción animal y las tres informaciones que acabamos de citar se refieren a ellas como piedras bezares, es decir, los cálculos que se producen en las vías digestivas y urinarias de ciertos mamíferos (por ejemplo, de los camélidos, especialmente en las vicuñas).

Si analizamos la definición de González Holguín para el vocablo *illa* aparecen varias definiciones sobre el mismo término:

Ylla. La piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos.

Yllayoc runa. El hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro.

yllayoc. El que enriquecia presto o tenía gran ventura.

Ylla huaci. Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla.

Ylla. Todo lo que es antiguo de muchos años guardado (González Holguín, 1989[1609], p. 366-367).

Bertonio en el diccionario aymara, ofrece similares definiciones:

Illa. Qualquiera cosa que uno guarda para provision de su casa, como chuño, mayz, plata, ropa y aun las joyas, &c.

Illa. Piedra bazaar grande que se halla dentro de vicuñas o carneros (Bertonio, 2006[1612], p. 571).

Estas acepciones coinciden con las de los extirpadores de idolatrías: las *illas* serían piedras bezares grandes que atraerían la riqueza y la buena ventura (aumento del ganado del que proceden, por ejemplo), motivo por el cual se guardaban y heredaban como una suerte de amuletos. Su vinculación con el rayo, queda clara en tanto que eran piedras consagradas al rayo, o por lo menos lo eran las casas

donde se almacenaba un buen número de ellas, a juzgar por el testimonio de Hernández Príncipe¹⁹.

Si consultamos el tardío diccionario quechua de Lira, elaborado el 1944, la definición ya incluye la relación con el rayo, pues la acepción que nos interesa dicta así:

Illa. – F. Piedra en la que cayó el rayo considerada como sagrada, peña hendida por el rayo (Lira, 1973, p. 89).

Esta definición relaciona las *illas* con las piedras afectadas por la caída del rayo, pero encontramos numerosos ejemplos en la actualidad en los que también reciben este nombre las piedras que supuestamente habrían caído con él²⁰. Veamos dos casos ilustrativos. Rösing en su estudio de los rituales kallawayá²¹, en el altiplano peruano, explica que el oficiante de un ritual propiciatorio del ganado posee *moroghetukuna*, que se depositan en el suelo cuando pasan por el aire «rayos esféricos»; estas «bolas del rayo» contienen «illas muy ricas [...]»; el espíritu, el alma de los animales, y de esa manera tienen poder sobre el bienestar de los animales» (Rösing, 1996, p. 37). El segundo ejemplo, nos lo ofrece Sánchez Garrafa, quien define dos tipos de *illa*; las primeras brotan de la tierra en lugares liminales como cuevas o márgenes de lagunas, y las segundas son petrificaciones del rayo²² que

¹⁹ «Tenían en veneración la casa de las piedras basares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello. Cada cabeza de familia, que llaman churi, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo, donde tenían sus dioses penates, que llaman conopas; y hay sus sacrificios de llamas en circuitos de lozas donde escondían sus carbones y cebo de llamas.» (Duvols, 2003, pp. 756-757).

²⁰ Reitero «supuestamente» porque la única piedra que puede formar el rayo es la fulgurita (del latín *fulgur*, relámpago), una concreción cristalina de forma tubular que se genera cuando un rayo cae en un suelo arenoso, debido a que el impacto de una descarga eléctrica a unos 8000°C de temperatura provoca la fusión y cristalización de las partículas a su alrededor. Estas fulguritas son difíciles de obtener por diversos motivos: solo se encuentran en determinados territorios (por ejemplo desiertos, donde la caída de rayos no es tan frecuente), son difíciles de observar, pues se forman en el interior del subsuelo y no quedan fácilmente expuestas en superficie y por su extrema fragilidad, que complica su extracción sin perjuicios para su integridad.

²¹ Sus publicaciones incluyen descripciones completas de rituales relacionados con el rayo, que son de obligada lectura para aquellos interesados en este tema.

²² «Algo similar podría atribuirse a las illas, en cuanto a su carácter de petrificación del rayo. El rayo, Illapa o Santiago, vendría a ser una especie de unión repentina de opuestos, que se petrifican en una illa. Si bien una unión repentina de los opuestos crea desorden e implica un peligro de gran envergadura, la petrificación domina las fuerzas destructoras y las transforma en creadoras. Si se posee un pedazo de fuerza petrificada, una illa, y se la pone en la tierra, ésta se hace fecunda; tal acto, por relación metonímica, será como tomar una porción del rayo e introducirlo en la tierra, exactamente como lo sugiere el nombre de la waka Chuquisuso o Chukisucso (horadada por el

caen del cielo y pueden ser usadas como objetos fecundadores (Sánchez Garrafa, 2006, pp. 241, 254).

Nos encontramos por tanto con dos informaciones aparentemente distintas. Los visitantes del siglo XVII definen las *illas* como piedras bezares, pero las fuentes del XX, incluyen distintos tipos de piedras cuyo común denominador es la supuesta relación con el rayo, ya sea por haber recibido su impacto, o por haber caído supuestamente con él. Sin embargo, Hernández Príncipe ya relacionaba las *illas* con el rayo, puesto que los *illahuasi* se consagraban a esta deidad. ¿Cómo explicar estas divergencias?

Podemos plantear distintas hipótesis al respecto. La primera, y más evidente, es que estamos tratando sobre dos creencias populares que distan más de 300 años. Además forman parte del culto de tipo familiar que es el más susceptible a cambios, ya que el dogma oficial resulta menos flexible, pero el de tipo hogareño cambia incluso de una generación a otra o de un grupo a otro. De manera que en este caso la analogía con la actualidad pareciera ser inadecuada, y en lugar de ofrecer comunes denominadores indica una clara evolución hacia otras prácticas.

También podría tratarse de una cuestión geográfica, y que los trabajos de los etnógrafos actuales aportaran diferentes resultados en caso de haberse efectuado en las mismas regiones que las visitadas por los extirpadores. Pero esta hipótesis resulta poco satisfactoria en tanto que obviaría lo expuesto en el párrafo anterior sobre la sincronía de los sujetos estudiados.

Los datos de los que disponemos no son suficientes para llegar a una conclusión satisfactoria, sin embargo, lo que podemos asegurar es que las fuentes antiguas divergen de lo que ocurre en la actualidad, puesto que en el pasado las *illas* eran piedras bezares y actualmente son todas aquellas que tienen relación con el rayo. Ahora bien, sin pretender trasponer los datos actuales al pasado, esta observación nos genera una duda. ¿Es posible que los extirpadores de idolatrías consideraran las *illas* como piedras bezares, y que en realidad no lo fueran *sensu stricto*?

Desde la Edad Media en Europa las piedras bezar tuvieron una gran importancia dentro del mundo mágico-religioso. Eran consideradas terapéuticas y antídotos contra el veneno²³ y se usaron hasta el siglo XIX (Francés, 2009, p. 23). De la

rayo). La fuerza que desata una tormenta de rayos adquiere propiedades generatrices en cuanto se petrifica. La wanka, y en su dimensión la illa, testimonian el equilibrio de una unión entre los opuestos» (Sánchez, 2006, p. 241).

²³ De ahí el origen de la palabra, ya que etimológicamente procede del persa ‘padzahar’ y significa ‘expelente de los venenos’.

misma manera que asociaron las divinidades protectoras con los dioses penates romanos, los extirpadores podrían haber asociado las piedras rituales a las bien conocidas piedras bezares. Desconocemos la forma exacta en la que obtuvieron la información, si realmente pudieron ver las piedras, si hubo problemas de traducción de conceptos o si simplificaron la información aplicando los prejuicios del conocimiento europeo. Tenemos evidencias de que los conquistadores conocían perfectamente estas piedras e incluso hicieron comercio con ellas. Un estudio de Latcham concluye que:

Los cálculos intestinales (*egagrophilo*) llamados por españoles, piedras bezoares, comunes a todos los auchénidos; pero en especial a las vicuña, poseen propiedades medicinales. Por esta causa fueron muy apreciadas, y exportadas a España como objetos de gran valor. [...] El hecho de criar en sus intestinos las piedras bezares, fue otra de las causas que motivaron la rápida disminución de los auchénidos, después de la ocupación española. Fueron cazados sin interrupción, hasta que terminaron por refugiarse en las regiones más escarpadas de la alta cordillera (Latcham, 1922, pp. 85-86).

De manera, que parece poco probable que los extirpadores de idolatrías no supieran identificarlas. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto la información que aportan está contrastada. Seguimos sin poder saber si ellos vieron tales piedras o si únicamente recibieron las noticias de sus informantes. Por ello no podemos asegurar que sus conclusiones sean verídicas, pero en caso de serlo, la comparación con la actualidad nos permite demostrar que de un sustrato antiguo aparecen nuevas creencias que se adaptan a las nuevas realidades²⁴.

Más allá de estas cuestiones, el concepto de *illa* es importante en tanto que parece relacionarse con el nombre mismo de Illapa. Serían necesarios estudios filológicos específicos que nos permitieran hacer mayores inferencias, pero con los datos expuestos hasta el momento no cabe duda de la estrecha relación entre ambos conceptos²⁵.

Finalmente, sobre la faceta ganadera de Illapa, quiero recordar que su importancia siguió vigente en época colonial y hasta la actualidad a través del sincretismo con

²⁴ Por ejemplo, hoy en día las piedras bezares ya no tienen las connotaciones medicinales y, en consecuencia, tampoco el prestigio que tenían en el siglo XVII.

²⁵ Aquí se abriría otro tema de discusión, ya que existe una palabra que parece ser sinónimo de *illa* pero que es menos usado por los extirpadores. Me refiero a la palabra *enqaychu* y que Flores define como piedras bezares pero de cuarcita, granito o calcárea (Flores, 1974, p. 249). Este tema merecería ser objeto de otro artículo, puesto que debido a su complejidad no puede ser abordado aquí.

Santiago el Mayor. Cuando se produjo la evangelización de los Andes, Santiago se convirtió en el nuevo Illapa, y se le adoró como tal. Las comunidades mantenían el culto ancestral bajo la nueva advocación a Santiago y es por ello que, incluso después de siglos de evolución, el santo sigue estrechamente vinculado a las prerrogativas propias de Illapa. En las fiestas del Patrón Santiago, el 25 de julio, es cuando se celebran los rituales de marcación y conteo del ganado. Me parece significativo destacar un ejemplo actual que documenta Cruz en los Andes bolivianos (en Santiago de Chaquí). En la fiesta «participa», además de la estatua del Santo Apóstol, «una roca de aproximadamente 50 x 25 x 25 cm, que tiene pintada la representación del santo —y que lo encarna» (Cruz, 2009, p. 68). ¿Acaso se trata de otra expresión pétreo de *illa*? Las creencias siguen evolucionando.

Ancestro mítico y legitimador de linajes

Cristóbal de Albornoz da noticia de otra acepción para el término *illapa* que se aleja de las traducciones como elemento meteorológico. El famoso y temible extirpador de idolatrías, escribió en 1658 un informe titulado *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* en el que podemos leer:

Hay otros géneros de guacas que se llaman illapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esto no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllu que descende de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos sus vestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y madera o de otros metales o piedras (Duviols, 1967[1568], p. 19)²⁶.

Esta definición se refiere a lo que tradicionalmente se ha conocido, en el mundo andino, como *mallquis* o *munaos*: «tienen consigo los cuerpos secos, y enteros de sus antepasados, que en los llanos llaman Munaos, y en la sierra Mallquis» (Arriaga, 1920[1621], p. 14).

¿Por qué Albornoz usa el término *illapa* en su descripción? ¿Se trata de una confusión, de una coincidencia casual o es reflejo de una realidad más compleja? Albornoz no es el único que utiliza este término. Lo encontramos documentado también en la obra de Guaman Poma de Ayala quien, aunque no sea tan explícito en su explicación como en el caso del visitador, escribe en la *Nueva corónica y*

²⁶ La *Instrucción* sigue definiendo con el mismo nombre de *illapa* a los lugares donde ha caído un rayo, a los gemelos o a todos los individuos que nacen con alguna deformidad, todos ellos ejemplos ya expuestos por otros cronistas.

buen gobierno: «Entierro del inga. Cómo fue enterrado el Inga y abalzamaron (embalsamaron) sin menearle el cuerpo, y le pusieron los ojos y el rostro como si estuviera vivo, y le vestían ricas vestiduras, y al difunto le llamaron yllapa, que todos los demás difuntos les llamaban aya» (Guaman Poma 2008[1615], 216).

El cronista, además, acompaña el texto con dos de sus característicos dibujos, en los cuales se aprecia el entierro de un inca en el primero y de un *aya*, en el segundo²⁷. En realidad *aya* significa difunto, motivo por el que los incas gobernantes también recibían este nombre, aparte del de *illapa*, que sí era exclusivo de su cargo.

Ante la evidencia, no existe duda alguna respecto a que *illapa* era otro nombre con el que referirse a los *mallquis* en los Andes prehispánicos, como ya concluyó Duviols (1984). Este hecho ha sido interpretado a partir de la evidente relación documentada en el mundo andino entre estos y su capacidad propiciatoria de la lluvia. Al respecto, Polia (1999, p. 181) después de definir la palabra *illap'a* como divinidad del rayo, especifica que: «Aplicado a los muertos aclara una de sus funciones y quizá la más peculiar: el control de los ciclos estacionales de las lluvias».

Ziółkowski (1999, p. 133) llega a la misma conclusión, a través de la supuesta relación entre los huesos de los «gentiles» y los eventos meteorológicos en la cosmología andina, citando una experiencia personal en Huacho sin Pescado (provincia de Cajatambo), donde los comuneros pedían a los responsables de las excavaciones arqueológicas que enterraran de nuevo los restos humanos después de su intervención para evitar catástrofes naturales vinculadas con la lluvia.

Existen numerosos casos etnográficos actuales que confirman la experiencia de Ziółkowski. Uno de los más ilustrativos es el presentado por Arroyo en su estudio antropológico de las comunidades de Huancabamba. En él se explica la procesión

²⁷ Los dos que acompañan al texto son los siguientes: dibujo «Capítulo primero entierro del Inga» de la página 287 del manuscrito original (Guaman Poma, 2008[1615], 215); dibujo «Entierro de Chinchaysuyos, en la 289 del original (Guaman Poma, 2008[1615], 217). Encontramos el término *illapa* referido a un difunto en otra ilustración que representa el cuerpo fallecido de Huayna Cápac siendo transportado en andas titulada «El cuerpo de Guayna Capac Ynga, llevado de Quito al Cuzco para su entierro» que aparece en la página 377 del manuscrito original del cronista indígena (Guaman Poma, 2008[1615], 286). Es interesante fijarnos en el dibujo del entierro inca porque en el título aparece *Illapa*, mientras que dentro de la imagen escribe *yllapa*. De la misma manera, en el texto que acabamos de ver lo escribe con «y», pero en el esbozo referido a la momia de Huayna Cápac, aparece también con «i». Esto me permite demostrar que el uso de una u otra letra es indiferente y no tiene una traducción en un cambio de significado de la palabra. En opinión de Szemiński en los años 1550-1560 ocurrió un cambio de moda por la que las palabras que se habían empezado con «y» empezaron a escribirse con «i» (Szemiński, com. pers., 2011).

de San Pedro Chikwatero, que realizan los habitantes de la zona en situaciones de sequía. En caso de que este ritual cristiano de propiciación no genere los resultados esperados, se inicia el llamado «peregrinaje de los *mallquis*», que consiste en sacar de la «Cueva de los gentiles²⁸» una calavera amarilla para dejarla expuesta mientras se celebra un ritual con oraciones que aluden a la capacidad de esta para ahuyentar la sequía y propiciar la lluvia (Arroyo, 2004, p. 152).

Las crónicas también confirman esta vinculación entre los restos de los antepasados y la llegada de la lluvia. Cobo relata que la momia de Inca Roca era sacada en procesión bajo creencia que podría atraer tal fenómeno meteorológico (Cobo, 1964[1653], p. 73). Por otra parte, los documentos generados por los procesos de extirpación de idolatrías citan con frecuencia la presencia de *mallquis* en la fiesta de la Pocoimita, que tenía lugar en enero «quando enpiesa a llober» (Duviols, 2003, p. 368). Sánchez Garrafa, en su tesis doctoral, remarca que:

Las fiestas de los muertos o aquellas en las que éstos participan en kay pacha corresponden al periodo de ruphaymita que va del solsticio de setiembre al de marzo, pero más puntualmente al tiempo que corre entre el mes de noviembre y el de febrero, cuyo centro es el solsticio de diciembre o de verano. Este periodo se caracteriza por la presencia de lluvias [...] En ruphaymita se transita del hambre a la abundancia, de la siembra a la cosecha, con la inestimable participación de los antepasados (Sánchez, 2006, p. 265).

La vinculación etimológica de la palabra *mallqui* con las semillas, plantas y la acción de plantar o trasplantar²⁹, ha llevado a algunos investigadores a establecer un vínculo entre el culto a los ancestros y el cultivo de plantas y árboles (Sherbondy, 1986), aludiendo a la capacidad fertilizadora propia de Illapa (Kaulicke, 2001, p. 29), como se ha mencionado anteriormente.

²⁸ «Gentil» es el nombre con el que en Perú se conocen las poblaciones antiguas a los incas, aunque se relaciona con el concepto de «paganismo» que lleva implícito este término. Existe un mito que explica el motivo de la presencia de huesos antiguos en las cuevas y que fue recogido por Millones: «Entonces vinieron otros hombres y les dijeron que si querían que reviviese el Inka tenían que colocar su cabeza en una olla y recién la abrirían a los nueve meses. Hicieron lo que les dijeron. Empero hubo uno que extrañando al Inca la abrió a los seis meses. Por esta causa hubo viento rojo y se movió la tierra. Murió para siempre el Inca. Pero Dios castigó a los gentiles porque hicieron eso. Les mandó una lluvia de fuego. Para salvarse corrieron debajo de las piedras y otros se metieron en las cuevas. Por eso es que encontramos muchos huesos de los gentiles, por esa maldad de los Incas» (Millones, 1998, p. 41).

²⁹ En el diccionario de Holguín encontramos las siguientes entradas: «*Mallqui*. La planta tierna para plantar. *Mallqui*. Cualquiera arbol frutal. *Mallquini*. Plantar, o trasplantar. *Mallquipani*. Replantar. *Mallquisca*. Cossa plantada. *Mallqui mallqui*. Plantel, o arboleda de muchos frutales juntos» (Gonçales Holguín, 1989[1608], p. 224).

Ante todas estas evidencias, queda probada la relación existente entre los cultos a los ancestros y a la lluvia fertilizadora. De manera que la consideración de que los *mallquis* pudieran ser llamados Illapa aludiendo a las atribuciones de esta divinidad, es una hipótesis viable. Sin embargo, resulta llamativo que solo Albornoz y Guaman Poma citen este nombre y no el resto de fuentes, por lo que considero oportuno avanzar una explicación al respecto, que pone énfasis en otra de las características de la divinidad Illapa, la que se relaciona con su rol de creador de linajes.

En los informes de las campañas de extirpación de idolatrías de Bernardo de Noboa o Hernández Príncipe publicados por Duviols (2003), son abundantes las referencias al culto al rayo. Mariscotti de Görlitz (1972) en un artículo que sentó precedentes, estudió estos documentos y definió al rayo como una divinidad ancestral fundadora de linajes³⁰.

La estructura que presentan estos mitos fundacionales se configura a partir del padre rayo, cuyos hijos son divinidades menores, normalmente *apus* tutelares³¹. De ellos descienden los grupos hasta llegar a nuestros días, generándose incluso cierta confusión entre los nombres de los ancestros reales y los míticos, a la cual se suma la práctica de atribuir a las personas el nombre de ciertas divinidades³².

Los documentos de extirpación de idolatría en Cajatambo presentan además otra consideración. La divinidad del rayo suele vincularse con grupos *llacuaces*, pastores que se asientan y dominan a comunidades agrícolas (*huari*) establecidas allí anteriormente. Normalmente, su asentamiento se justifica como el encargo divino que un hijo del rayo va a cumplir. Se trata por tanto de héroes fundadores, demiurgos, cuya frontera entre la divinidad y el ancestro se diluye en los mitos de origen. Es significativo que Hernández Príncipe, al tratar el tema de la divinidad del rayo como fundadora de linajes, la coloca al nivel de Adán y Eva, y no al de Jehová³³.

³⁰ Algo parecido hizo Zuidema con el estudio de tres comunidades peruanas a partir de la documentación escrita por Hernández Príncipe (Zuidema, 1973).

³¹ Ejemplos de ellos serían los conocidos *Chuqi Runtu* y *Rabu Puma* (granizo cazador y puma de nieve, respectivamente, según traducción personal de Szemiński).

³² «adorar a Líbiac, que es el rayo, es muy ordinario en la sierra; y así muchos toman el nombre y apellido de Líbiac, o Hillapa, que es lo mismo» (Arriaga, 1920[1621], p. 20).

³³ «los llacuases fingieron ser hijos del Rayo, Trueno y a éstos fué su adoración, y al Sol. Los llactas fingieron proceder de las huacas y que su origen es dellas y nó de Adán y Eva, y por lo consiguiente estauan persuadidos que Dios Nr. Sr. hizo a los españoles, y a ellos sus huacas» (Duviols, 2003, pp. 733-734).

El rayo sería, en consecuencia, un demiurgo en la concepción platónica del término³⁴. En palabras de Armas Asín, Illapa/Líbiac fue el «antepasado glorioso de los fundadores» (Armas, 2001, p. 676) de las comunidades visitadas en Cajatambo y «padre mítico de sus héroes» (Armas, 2001, p. 677).

A partir de esta idea se establece una superestructura ideológica con un modelo de control social, según el cual aquellos cuya genealogía se relaciona con la del dios son los destinados a heredar el poder. La información de Albornoz es significativa en este aspecto, pues remarca que los *illapas* son los cuerpos de «los principales», idea que refuerza Guaman Poma al atribuir este nombre solo a los incas gobernantes como complemento a la palabra *aya* o «difunto» con la que se conoce a todos los muertos. Es evidente entonces que nos encontramos ante un modelo de legitimación de las élites dominantes a partir de su supuesta vinculación genealógica con la deidad considerada el ancestro último³⁵.

Este es el modelo de la etnia yarovilca, cuyo antepasado último fue, según Hernández Príncipe, «hijo del rayo y que vino a hacer su mansión en este lugar» (Duviols, 2003, p. 756). Los *yaros*³⁶ formaron un reino o imperio ubicado en la sierra central, en torno a las actuales provincias de Áncash y Huánuco, llegando sus fronteras hasta el valle del Mantaro, y las sierras de Piura, Cajamarca y Chachapoyas (Espinoza, 1980, pp. 155-156). Amat propone que ellos fueron los destructores del Imperio huari y concluye que tuvieron una duración de 200 a 250 años (Amat, 1978). Se trataría de un grupo de pastores aymaras, cuyos líderes habrían conquistado vastos territorios, dominando de esta forma dos tipos de ambientes interdependientes: la puna y la quechua. Como bien apuntó Cardich,

³⁴ «En la concepción platónica ni lo inteligible ni la materia fueron creados. La “creación” consistió más bien en fijar cantidades y proporciones de material de modo que pudieran realizarse los procesos en concordancia con las leyes de la naturaleza, esto es, con las leyes de Dios. Así, pues, el Dios de Platón es básicamente el diseñador del mundo. [...] Por eso el Dios de Platón queda mejor identificado como Demiurgo» (Tomasini, 2008, p. 24).

³⁵ Consecuentemente, los *mallquis*, *munaos* o *illapas* «constituyen una ligazón entre individuo y linaje» (Molinié-Fioravanti, 1985, p. 111).

³⁶ Los yaros, fueron conocidos también con el nombre de *llacuaces*, cuyo significado original era «el que tiene *llaqwa*», es decir, camélidos, por lo tanto: pastores que viajan y comen carne. Con el tiempo esta palabra se convirtió en despectiva, pues los huaris la utilizaron para diferenciarlos de, sí mismos, que eran agricultores asentados. De esa manera la palabra toma otras connotaciones, plenamente negativas, como ocurre con la palabra «bárbaro» entre los griegos (en resumen, oposición entre local *versus* extranjero). Espinoza escribe: «Yaro era el nombre oficial y honorífico que se daban a sí mismos; y Llacuaces, el apodo o sobrenombre despectivo que les pusieron los derrotados Huaris» (Espinoza, 1980, p. 156).

al ser descendientes directos del rayo: «Libiac Cancharco o sea Yana Ramón³⁷, dios del rayo, era el dios mayor de los yaros» (Cardich, 2000, p. 80).

A esta etnia pertenece el cronista indígena, Guaman Poma es yarovilca, por lo que al describir a la deidad del rayo expresa el conocimiento de su propia experiencia. Esto explica, en primer lugar, que la defina con la estructura familiar de un padre y dos hijos³⁸; y, en segundo lugar, justifica también el hecho que según él los cuerpos de los principales antepasados sean llamados con el nombre *illapa*, que sería el equivalente a su antiguo dios Líbiac en época incaica. Recordemos que trabajó como informante de Albornoz, por lo que es plausible que las dos fuentes que usan este nombre tengan el mismo origen.

Considero que es este el motivo por el cual las momias de los incas son llamadas *illapas*, porque si bien existe una relación apuntada más arriba entre los *mallquis*³⁹ y el culto a la lluvia, eso no explica por qué el resto de fuentes no utiliza este nombre. La consideración de que los antepasados son propiciatorios de lluvia es panandina, y la existencia de demiurgos fundadores de linajes también, pero solo en el caso yarovilca confluyen ambas creencias en la figura del dios del rayo, por eso Guaman Poma es el único que puede expresarlo de esta forma.

Existe otra posible hipótesis que justificaría por qué Guaman Poma considera a los incas muertos como *illapas*. El cronista afirma que Inti, el sol, y Quilla, la luna,

³⁷ «que por otro nombre llaman al dicho Yanaraman Llibiac Cancharco nombre dedicado al rayo y con esto dan a entender que un nombre y el otro es una misma cosa» (Cardich, 2000, p. 70).

³⁸ «Tenían los indios antiguos conocimientos de que había un solo Dios tres personas de esto decían así: que el padre era justiciero yayan runa muchochic, el hijo caritativo, churin runa cuyapayac, el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer, y enviaba agua del cielo para darnos de comer y sustento, sulca churin causayuc micoy coc runap allin ninpac; al primero le llamaban yayan yllapa, al segundo Chaupi churin Illapa, al cuarto [sic] le llamaban suclla churin yllapa, que estas dichas tres personas eran, y creían que en el cielo era tan grande majestad y señor del cielo y de la tierra, y así le llamaban Yllapa» (Guaman Poma, 2008[1615], 48). Debemos tener en cuenta, sin embargo, que es posible que Guaman Poma acotara el número de hijos a dos para que, junto con el padre, formaran una trinidad al estilo cristiano. Como observa Szemiński, la numeración castellana no concuerda con la quechua, en la que se puede intuir que el número fue mayor (Szemiński, com.pers., 2012).

³⁹ Debo hacer una consideración sobre este tema y es que, como apunta Szemiński, las palabras *mallqui*, *munao* e *illapa*, no son sinónimos. *Mallqui* es la planta que da y dará frutos y *munao* es el objeto o lugar donde se ubica nuestro querer y nuestra voluntad (Szemiński, com. pers., 2011). Que los cuerpos de los muertos sean referidos con una u otra palabra en cada zona, tiene que ver precisamente con la idea con la que se conciben, sin pretender convertirlos en sinónimos. Por eso el nombre de *illapa* es dado solo entre el grupo yarovilca. El uso de la palabra *mallqui* como generalización se debe a que sirve como concepto historiográfico, pues este es el nombre más conocido para referirse a los cuerpos de los difuntos principales.

eran los padres del rayo y el lucero. Al mismo tiempo, sabemos que el Inca era considerado hijo de Inti, es decir, como el rayo, por lo que existe una asociación simbólica clara. Es posible que en el plano simbólico, el Inca al morir fuera asociado a su hermano sagrado, puesto que se dirige a un lugar al lado del Sol. Para perfilar esta propuesta sería necesario un estudio específico que nos permitiera definir las estructuras de parentesco simbólico entre las diferentes divinidades y el Inca, que a pesar de no poder ser desarrollado en esta ocasión debe ser afrontada en futuras investigaciones.

Transmisor de conocimiento

Si en algún tema coinciden crónicas, documentación administrativa y etnografía actual, es en la consideración de que los «hijos del rayo» son aquellos elegidos por la deidad para llevar a cabo un papel fundamental dentro de la sociedad, y por ello son considerados ministros del culto. Anteriormente hemos visto que la consideración «hijo del rayo» se otorgaba a los gemelos, pues se creía que le había caído un rayo a la madre provocando la partición del feto en dos. Cuando esto ocurría, los hijos eran llamados *curis* o *chuchus* y se les atribuían dotes especiales para comunicarse con la deidad, puesto que habían sido tocados por él antes de nacer. Después del parto, padre y madre debían hacer ayunos y mantener un periodo de abstinencia sexual más larga de lo común.

Los mellizos y/o gemelos han sido considerados por la mayoría de culturas antiguas como algo sobrenatural (por su carácter excepcional) y se les han atribuido poderes que llaman la atención por su similitud en sociedades totalmente alejadas en el tiempo y en el espacio. Como bien nos recuerda Calancha, en la mitología griega encontramos a Apolo y Artemisa⁴⁰, la protectora de las parturientas y la deidad a la que se atribuían poderes de curación y propiciación de la buena salud. En el mundo cristiano encontramos a San Cosme y San Damián, los patronos de los médicos y los farmacéuticos. Entre los grupos africanos Gombe y Basanga, los gemelos son considerados personajes singulares y se les destina a ejercer como curanderos, adivinos o brujos (Ngoy, 2002, p. 76). Entre los norteamericanos Creek, Cherokee e Iroqueses, los gemelos son considerados profetas que predicen el futuro y diagnostican las enfermedades y se sitúan en la posición más alta de la jerarquía sacerdotal (Navajas, 2002, p. 19). Es recurrente, por tanto, la condición de chamanes con la que se considera a los hijos gemelos. Hankoff ha estudiado

⁴⁰ En realidad Calancha escribe «Apolo y Diana» (Calancha, 1638, p. 846), mezclando la tradición griega y romana en un mismo contexto como era común en la época.

la relación entre los gemelos y los dioses de la medicina y pone en evidencia la estrecha relación entre ambos en numerosas culturas del mundo, reafirmando este paralelismo con el mundo andino (Hankoff, 1977).

Por otra parte, existe en muchas culturas la relación entre los gemelos y las estrellas. Los asvinos en el hinduismo, son los hijos gemelos de la Aurora y se manifiestan en el lucero de la mañana y de la noche (Román, 1995, p. 114). Entre los sumerios, el binomio gemelos-estrellas es otra recurrencia pues Lugalgirra y Meslamtea, eran hermanos representados en lo que hoy conocemos como la constelación géminis (Langdon, 1919, p. 328) y que en época romana fue asociada con Cástor y Pólux.

Podemos observar ciertos paralelismos entre la cosmovisión inca y otras culturas del mundo, aunque no aparezca siempre la vinculación directa con el rayo. En el caso de los ngombe africanos consideran que los gemelos «al igual que bajan de arriba con las nubes, vuelven con las nubes» al morir (Ngoy, 2002, p. 75), lo cual es susceptible de ser comparado con los hijos del rayo andinos, pues la idea se resume en que ambos tienen su origen en el plano celeste. Al mismo tiempo se justifica que tanto en el caso africano como en el andino se trate de forma diferenciada a los cuerpos de estos cuando mueren. Las fuentes andinas informan de que los hijos del rayo no eran enterrados como el común de la gente, sino que si morían de niños eran colocados dentro de vasijas que se guardaban en las casas⁴¹.

No podemos ahondar aquí en estos llamativos paralelos del culto a los gemelos en otras sociedades antiguas de todo el mundo, sin embargo, es importante resaltar el carácter ritual que se atribuye a los partos dobles (o triples). Esto se debe, en primer lugar, a que es un hecho extraordinario, que se sale de la normalidad y que se vincula a una fertilidad excepcional. Todo aquello que no sigue las pautas habituales de comportamiento debe ser explicado y la intervención de la divinidad es la justificación más cómoda de esgrimir. Sin embargo, hay otro componente que debe ser tenido en cuenta. En sociedades pequeñas el equilibrio entre el peso demográfico de la sociedad y los recursos que aseguran su sustento es fundamental para la supervivencia. Un parto doble excepcional no pone en peligro el modelo, pero de ser reiterado puede conducir a problemas de subsistencia, ya que implica un mayor gasto de los recursos que no es retribuido con un incremento de la fuerza

⁴¹ Esto era cuando moría alguno de ellos, pero no eran sacrificados como han interpretado algunos autores. A pesar de la frase que podemos leer en una *Carta Annuu* que dice: «[los] Curis llamados hijos / de el trueno y del rayo por auerles tocado o muerto alg.os de sus antepassados y los niños / q. naçen de vn vientre despues de sacrificados los lleuen a los cerros y les den asientos y lugar y / como a dioses para q. sean adorados» (Polia, 1999, p. 334), la mayoría de las fuentes explicitan que solo ocurría en caso de que murieran de forma natural.

de trabajo hasta que las criaturas entren en la edad laboral. La forma de proteger a los recién nacidos del problema económico que supone su supervivencia es la de atribuir a uno de los hijos un carácter divino y destinarlo al servicio a la divinidad, asegurando así su supervivencia en el interior grupo. Es este desequilibrio el que provoca que, a pesar de que los hijos sean considerados fruto de la divinidad, se castigue a los padres, quienes son obligados a realizar ayunos⁴² y a sufrir un periodo más o menos largo de abstinencia sexual, destinada a evitar un nuevo embarazo alargando el periodo intergenésico.

Los gemelos no son los únicos «hijos del rayo», el mismo epíteto reciben aquellos que nacen con algún tipo de malformación⁴³, como el labio leporino⁴⁴, polidactilia, nariz hundida, los que nacen de pie (*chacpa*), los que han sido engendrados por el rayo (probablemente, de padre no reconocido) o aquellos a los que la mitología atribuye características sobrehumanas, como los casos relatados en la *Carta Annua* de 1617, en el que una mujer engendró un hijo con boca de cocodrilo (Polia, 1999, p. 401) o en el que una mujer tuvo un embarazo de poco días (Polia, 1999, pp. 409-410). De la misma manera, documentamos casos etnográficos en que los jorobados, por tener una espalda en forma zigzagante, o los albinos, por haber sido teñidos por la luz blanca del rayo, también son considerados hijos suyos (Rivera, 2005, p. 38).

⁴² Según Arriaga «no comiendo sal, ni agí» (1920[1621], p. 56).

⁴³ García Escudero cita un ejemplo documentado por los agustinos en el siglo XVI, observando que en Huamachuco el hechicero encargado de pedir la lluvia era un hombre «concorvado» (García Escudero, 2009).

⁴⁴ Tristan Platt, al estudiar los discursos míticos acerca del nacimiento en los Andes, documenta este hecho al escribir que si el rayo «si asusta a la mujer embarazada, puede producir un labio leporino o la división del feto en mellizos» y añade que como protección a la parturienta durante el parto se hacen libaciones en las esquinas de la casa para el rayo o se realiza la *Pishkura* «otro rito de inversión (*kuti*, vuelta, retorno), en el cual se sacrifica una oveja y se ofrece la sangre al rayo (gloria), mientras que el cuerpo de la paciente (en este caso, la parturienta) se frota con fetos de camélido (*sullu*) para absorber la desgracia, y luego se reducen a cenizas que se dejan recogidas en un envoltorio al lado del camino, donde el mal pueda pasar a un caminante demasiado curioso» (Platt, 2002, pp. 133-139). Farfán cita otro ejemplo al explicar rituales de propiciación de la lluvia en la comunidad de Huaros-Canta recogidos por el testimonio de un comunero de 71 años. Explica que derramaban agua del mar a una laguna y especifica que «Había un señor que era huishito (viejito), yo recuerdo todavía, le mandaban a la laguna de Yanauya bien enflorado, bien despachado, en la madrugada a hondear la laguna, y llegaba como a las 2 ó 3 de la tarde, yo estaba chico, y decían ¡ya llegó taita Joshe!, ya está llegando la lluvia. Entre el sol y la lluvia sabía estar llegando» (Farfán, 2002, p. 124). Para otros rituales el protagonista es «un personaje con el labio leporino del que decían todos que era hijo del rayo, por lo que le tenían mucha admiración y respeto» (Farfán, 2002, p. 125). De lo que Farfán no se percata es del hecho que la comunidad en cuestión se llama Santiago de Huaros, confirmándose una vez más la referencia al santo apóstol en los lugares en los que el culto a los fenómenos atmosféricos goza de un fuerte arraigo.

El origen de estas creencias lo encontramos en las sociedades chamánicas antiguas, en las que aquellos individuos que por alguna lesión congénita, un carácter propenso a la enfermedad o un accidente de consecuencias físicas nefastas para el que lo padece, no pueden ser considerados sujetos productivos económicamente (por no poder trabajar en las mismas condiciones que el resto). Por este motivo, deben ser protegidos de alguna forma que les permita desarrollar su propio rol en la sociedad. Su entrada a la categoría de chamanes les ofrece un lugar privilegiado, no siendo una carga económica sino alguien digno de veneración. Así el chamanismo se convierte en un sistema de adaptación a la sociedad para este tipo de personas, tal como ya puso en evidencia Ferigcla con su modelo de análisis sintetizado en la frase «chamanismo como sistema adaptante» (Ferigcla, 1997).

Junto a los hijos del rayo, y con las mismas condiciones, se encuentra otro grupo de personas «elegidas por el rayo». Estos son los que han sobrevivido al impacto de un rayo y han sido marcados por él. Esta relación con la divinidad se interpreta en el mundo andino como la transmisión de la capacidad del individuo en cuestión para ejercer los ministerios religiosos, como maestros curanderos, parteras, adivinos, etcétera. Un chamán que ha tenido un contacto con la divinidad ha sido elegido por esta como su portavoz y por tanto sus mensajes serán la transmisión directa de los designios divinos. Se convierte, en consecuencia, en alguien poderoso y con influencias, de un alto prestigio y digno del reconocimiento de la comunidad como autoridad a la que obedecer. Así los especialistas religiosos de más renombre son aquellos que aseguran haber sido tocados por la divinidad.

La historia personal de estos «elegidos» sigue siempre la misma pauta explicativa: se encontraban solos en el campo, les alcanzó el rayo y luego entraron en un sueño⁴⁵ en el que la divinidad les transmitió un mensaje personal. Así lo contaba el *Pampamisayoq* de la comunidad Qero's, el maestro Quispe⁴⁶, en una ceremonia de pago a la Pachamama en el Cusco⁴⁷ (agosto de 2010), a la que tuve la oportunidad

⁴⁵ Recordemos que en el mundo andino, un estado de «sueño» representa un estado alterado de conciencia (EAC).

⁴⁶ Tuve la oportunidad de asistir a la ceremonia del maestro Quispe y a pesar de mi interés preferí no preguntarle respecto al tema de la vinculación con el rayo para no condicionar una respuesta, pero así lo contó él en quechua a los otros asistentes, sin verse instado a ello. Aprovecho la oportunidad para agradecer su gran generosidad, pues la conversación que compartió conmigo a pesar de hablar poco castellano y tener que ayudarnos de traductores me sirvió para entender ciertos aspectos de la cosmovisión andina del cielo de incalculable valor.

⁴⁷ Fue interesante notar que durante el pago, el maestro Quispe sacó una concha de mar (*mullu*) y la llenó de alcohol (vino negro y champán, para que los dos colores se complementaran). Una vez estuvo rebosando la puso encima del fuego. Si al quemar producía espuma, sería un buen año de lluvias, lo cual ocurrió, con gran gozo por parte de los asistentes. La utilización de las conchas es

de asistir. Su historia ocurrió cuando tenía siete años de edad: le alcanzó el rayo en medio de la puna convirtiéndose en su elegido. A partir de este momento siguió las enseñanzas de su tío, que ya era *altomisayoq*⁴⁸, formándose hasta alcanzar su categoría actual. La prueba de la veracidad de su historia, según él mismo, era su piel blanca, pues el rayo le había aclarado la piel en las zonas cubiertas por la ropa. Este hecho aunque poco probable, se relaciona con la información esbozada anteriormente, según la cual los albinos serían hijos del rayo. Este ejemplo resulta interesante porque demuestra que, aparte la elección divina, se requiere de la formación especializada del curandero, algo que no ocurre en historias similares en las que el rayo parece haber transmitido todo su conocimiento al elegido sin que este haya tenido que formarse al respecto.

Otro ejemplo lo documenta Ina Rösing en el altiplano boliviano al presentar a Valerio, un maestro curandero que fue elegido por vía doble, pues nació mellizo y también sobrevivió al impacto del rayo. Su prestigio, en consecuencia, era doblemente reconocido⁴⁹ (Rösing, 1996). Este tipo de cargos son tanto para hombres como para mujeres, como ya especificaron los cronistas. Un testimonio ayacuchano recogido por Tania Pariona narra la experiencia de una comadrona que en el sueño posterior al impacto recibido del rayo se le aparecieron unas monjas que le mostraron su destino como mujer dedicada a ayudar a traer niños a este mundo. El testimonio resulta interesante, no solo por su actualidad (como en los casos antes citados) sino también por el sincretismo que expresa al mezclar una tradición andina con la presencia de las representantes de la Iglesia católica⁵⁰.

una práctica que se remonta a tiempos preincaicos y que reitera la relación expuesta anteriormente entre el agua dulce de Illapa y la salada del mar o Mamacochoa.

⁴⁸ El mayor grado en la jerarquía de los maestros curanderos andinos.

⁴⁹ «Valerio tenía hermanos gemelos, y quien se encuentra en el contexto del nacimiento gemelo, tiene allá vocación, debe ofrendar a los dioses y espíritus; especialmente a pachaje, ese ser espiritual del nacimiento gemelo. Valerio tiene doble llamamiento: vocación por el rayo y vocación por el nacimiento gemelo, por lo que cualquier error que cometa al hacer las ofrendas tiene doble peso» (Rösing, 1996, p. 27). De hecho con estas dos características, si Valerio aprendiera a leer la coca, podría ser considerado *paqo*, el mayor reconocimiento entre los chamanes de la zona.

⁵⁰ «Cuando me cayó el rayo no había nadie. Mi esposo estaba en su trabajo y yo cocinaba al atardecer. En la chacra la cocina está fuera de la casa de ichu. [...] Entonces mi suegra se enfermó y no podía caminar; cuando le iba a alcanzar su comida estuve saliendo hacia la puerta de la cocina, entonces ¡praam! me cayó el rayo en la cabeza y me desmayé. Estaba lloviendo, caía lluvia con granizo. [...] De lo que estaba como dormida, desperté. Tenía una sensación muy extraña en el cuerpo. Al despertar me movía apenas, por ratos no podía moverme. Me levantaba y me caía, me levantaba y me caía. Mi suegra me estaba llamando: “Marcelacha, Marcelacha, ven, ven”, diciendo. Cuando me di cuenta, me miré, el piso estaba lleno de granizada; al levantarme me di cuenta que tenía granizo [en el cuello]. Entonces así al sacudirme la ropa me moví de cuatro, sin habla, hacia mi suegra. Mi suegra me dijo: “¿Qué te pasó, qué te sucedió?” Mi sombrero no estaba, también

En muchos casos la vivencia puede no ser real, sino formar parte del discurso de presentación del maestro en cuestión, pero lo que nos interesa aquí es notar que la relación directa con la divinidad, y no cualquiera sino la del rayo, es la que da legitimidad a la actividad de estos especialistas religiosos. Observamos una nueva faceta de Illapa, la que le define como elemento transmisor del conocimiento, la capacidad sanadora, predictiva o propiciadora de la persona es el resultado de que el rayo le haya capacitado directamente. Siguiendo esta lógica toma una nueva dimensión la hipótesis propuesta por Ziolkowski, según la cual en la visión de Susurpuquio, Pachacuti habría recibido también el golpe del rayo como primer mensaje celestial (Ziolkowski, 1984). Que el ritual de iniciación de los incas gobernantes se relacionara con la caída del rayo, reitera su función de transmisor del conocimiento, siendo el mismo proceso para unos y otros: el rayo elige y capacita a la persona que ostentará la responsabilidad, ya sea como maestro curandero, como comadrona o Sapa Inca.

En el plano simbólico, dicha transmisión se explica por el hecho de que Illapa es un *tinkuy*, un conector entre el *hanan pacha* y el *ukhu pacha*: el rayo desciende zigzagueante desde los cielos para penetrar en la tierra. Su contacto con una persona en el *kay pacha* implica que esta ha sido tocada por la divinidad, y como tal es receptora del mensaje divino. Su supervivencia ante un fenómeno destructor como el rayo solo puede ser entendida como la elección del dios que ha querido salvarle y con ello transmitirle parte de su poder. Si tenemos en cuenta que los especialistas religiosos son aquellos que actúan de intermediarios entre la población y el mundo sobrenatural, los elegidos por el rayo son aquellos quienes tienen el contacto más directo con los dioses.

Esta faceta de Illapa, cuyo origen es claramente anterior a los incas, estuvo bien arraigada entre la población, como lo demuestra su total vigencia en el mundo de las creencias andinas actuales, con numerosos casos etnográficos que lo demuestran así, por lo que es un tema que merece ser más estudiado, especialmente a partir de análisis etnográficos que permitan ayudar a dilucidar lo que se explica en los documentos históricos.

[el rayo] lo había llevado y lo había quemado. El rayo quema. Así pues, mi sombrero ya no había. Entonces esta parte de mi cara apestaba un mes completo, apestaba a bronce, a bronce-bronce apestaba. Si el rayo te cae así apestaba muy fuerte. [...] Entonces en mi sueño unas señoritas me reconocieron. Eran igualitas a las madres. Antes las monjas de Santa Teresa tenían lindos vestidos. Las madres me visitaron». Testimonio de Marcelina Núñez, de 83 años, partera, recogido por Tania Pariona (2011), a quien agradezco la gentil amabilidad de prestarme su trabajo todavía inédito.

El señor de la guerra

Tenemos suficientes elementos para afirmar que Illapa fue el dios guerrero de los incas. Aunque esta es la faceta menos explorada por los investigadores. La documentación de la que disponemos no nos permite suponer la existencia de un dios específico de la guerra, en cambio, sí nos permite constatar la estrecha vinculación entre los conflictos bélicos y el dios meteorológico. En primer lugar por su representación en el imaginario andino, como podemos leer en la crónica de Cobo:

Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvió para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. Decían más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada vía láctea; sobre lo cual fingían un mundo de disparates que serían largos de contar. Deste río, pues, tenían creído tomaba el agua que derramaba sobre la tierra (Cobo, 1964[1653], p. 160).

Illapa era representado, por tanto, como un hombre con una porra en una mano y una honda en la otra, expresión implícita de violencia. Debemos recordar que ambos instrumentos fueron las principales armas de los incas, junto con las hachas y, entre algunos grupos principalmente amazónicos, con los arcos⁵¹. Por lo tanto, Illapa aparece ataviado con la panoplia del guerrero.

La forma en que provoca la lluvia, es decir, disparando la honda y rompiendo una vasija que provoca chispas (relámpagos) y estruendos (truenos), reitera el símil y nos remite claramente a las imágenes de Murúa y Guaman Poma sobre Pachacuti, el inca conquistador y eminentemente guerrero. En ellas el dirigente aparece portando su honda en la mano alzada en una actitud claramente amenazadora, que nos permite hacer el símil con su homólogo en el cielo.

Anteriormente apuntábamos la dualidad de Illapa con una faceta benefactora y otra destructora. Esta última se manifiesta a través de las catástrofes y la muerte. Al igual que un guerrero fulmina a su enemigo si tiene ocasión, el rayo descarga sobre una persona acabando al instante con su vida, o al menos dejándole notables secuelas. Illapa es un dios que castiga, como lo es un guerrero cuando combate, por lo que la comparación resulta coherente dentro de la cosmovisión andina.

⁵¹ Recordemos aquí el dato del jesuita anónimo según el cual la imagen de Illapa era la de un hombre con una porra en una mano y un arco y flechas en la otra (Anónimo, 2008, p. 2).

Los estudios realizados por Platt y otros en la altiplanicie boliviana, demuestran que el trinomio *apus*-rayo-guerra está implícito en el culto al cerro de Porco (Platt y otros, 2006, p. 1171). En líneas precedentes ya constatamos la estrecha relación entre el culto a los *apus wamanis* y el culto al rayo, y una expresión de esta relación es la lucha entre *apus* lanzándose rayos el uno al otro que encontramos documentado, por ejemplo, en el *Manuscrito de Huarochiri* cuando Pariacaca pelea contra Huallallo Carhuincho «arrojando rayos sin darle tregua a su enemigo» (Taylor, 2008, p. 51). Cruz aporta un mito actual en el que pervive esta creencia al comentar que en Santiago de Chaquí (Bolivia) los cerros San Gerónimo A y San Gerónimo B se enfrentan en las noches de tormenta, disparando rayos con sus hondas (Cruz, 2009, p. 66).

Sin embargo, la relación más directa entre Illapa y conflicto bélico lo encontramos materializado en el ídolo de las batallas. El cronista Betanzos narra que Atahualpa recibió el nombre de Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga, destacando que Caccha es el nombre de este ídolo (Betanzos, 1987[1551], p. 205), del cual escribe:

[Pachacuti] hizo un ídolo pequeño que un hombre lo llevase en las manos sin pena el cual ídolo era de oro hecho para en que ellos adorasen mediante que la guerra durase y ellos en ella anduviesen al cual ídolo adoraban como al Dios de las batallas e llamáronle Cacha el cual ídolo dió e hizo merced a un deudo suyo el más cercano e propincuo a él para que mediante la guerra tuviese cargo de le llevar a costas o como mejor pudiese y que el día de la batalla cuando así batalla tuviesen le llevase en las manos vestido e aderezado e con diadema en la cabeza llevando siempre en par de sí un mozo suyo que con un tirasol pequeño que ellos llaman achigua cada e cuando que se parase el tal ídolo le hiciese sombra bien así como se hacía su persona e que fuese este tirasol e una vara larga para que se conociese así andando en la batalla so él andaba o tuviese cuidado la tal gente de así mirar por él e guardar su persona el ídolo al cual ídolo desde que fue hecho hasta que que se cumplieron los tres meses que la gente le fue junta le fueron hechos muchos e grandes sacrificios (Betanzos, 1987[1551], p.84)

«Caccha» es uno de los nombres con los que Guaman Poma de Ayala hace referencia a la deidad del rayo, a través del vocablo compuesto «*curi caccha*» (Guaman Poma, 2008[1615], 199). En el diccionario de González Holguin encontramos varias palabras cuya raíz es *q'aq-* y que relacionan con el trueno y la acción de tronar (González Holguin, 1989[1608], pp. 128-129). Por lo que resulta evidente la relación de este ídolo con Illapa. Puede sorprendernos que Betanzos no haga referencia directa al dios, pero esto resulta menos llamativo si tenemos en cuenta que el término «Illapa» no aparece en ninguna ocasión a lo largo de toda su obra.

A partir de todos estos indicios queda probada la estrecha relación entre Illapa y la guerra, y todo parece indicar que se trataba de un dios apotropaico. Si bien no podemos considerarlo «un dios de la guerra», *stricto sensu*, por no constatar la existencia de este tipo de deidad en el Tahuantinsuyu, parece evidente que Illapa fue el dios guerrero del imperio.

Esbozo interpretativo

Hasta el momento hemos presentado a Illapa en todas sus facetas, sistematizando las distintas manifestaciones a partir de las cuales se le rindió culto en el Tahuantinsuyu, sin embargo, esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿a qué se debe tal diversidad de atribuciones?

La heterogeneidad de Illapa se explica por su rol en el panteón oficial inca y su aparición en el panorama religioso incaico. Las divinidades atmosféricas en los Andes se documentan desde muy antiguo con anterioridad a la creación del imperio cusqueño. No es casual que cuando Guaman Poma explica las edades del mundo, reivindique la existencia del culto a Illapa en la segunda edad de indios (*Uari runa*), previa a la expansión del Tahuantinsuyu (Guaman Poma, 2008[1615], 48)⁵². Su culto, de carácter panandino, adquiriría particularidades específicas dentro de cada comunidad, pudiéndose establecer unos paralelos universales, pero al mismo tiempo rasgos específicos que respondían a la realidad climática, política, económica, etcétera, de cada pueblo. Así en la puna, se relacionaba con el pastoreo de los camélidos, mientras que en los valles interandinos se destacaba su papel como fertilizador de la tierra. Existía una gran multitud de dioses de este tipo (o advocaciones de uno solo), e incluso no sería aventurado concluir que era el culto más extendido en el mundo andino antes del siglo XV. Este es el panorama con el que se encontraron los cusqueños al comenzar su expansión por los Andes.

El ideario inca de conquista basaba su legitimación en el culto solar, pero siendo un pueblo cuya imposición fue más de pacto político que no militar, tuvo que adaptar su discurso religioso con el fin de absorber las antiguas creencias a la nueva realidad sociopolítica, puesto que la desestructuración del modelo religioso previo hubiera

⁵² «Guaman Poma divide la historia universal en cinco “edades”, generaciones” o “mundos”. La primera generación del mundo corresponde a Adán y Eva, la segunda comienza desde Noé y el diluvio, la tercera desde Abraham, la cuarta desde el rey David y la quinta desde el nacimiento de Jesucristo. Las edades del mundo están correlacionadas con la cronología bíblica, la tradición imperial romana y la historia europea» (Mroz, 1985, p. 119). No es casual que *Uari Runa*, época en la que se veneraba a Illapa, sea la que corresponde con el diluvio bíblico.

significado una ruptura en la base organizativa de estas sociedades⁵³. Ejemplo claro de esta tendencia lo representa Pachacamac, un centro ceremonial de tal importancia que debió ser incorporado como tal al panteón inca manteniendo sus atribuciones y conviviendo con otros dioses de similares características⁵⁴. El mismo trato recibió Catequil —hasta que las tropas de Atahualpa lo arrasaron—, que era una deidad meteorológica con suficiente identidad y trascendencia sociopolítica como para que fuera necesario mantener su propio culto bajo el paraguas de la religión inca.

Ahora bien, la gran cantidad de divinidades atmosféricas observadas en los Andes preincaicos hacía imposible la incorporación sistemática de todas estas en un único panteón. Sin embargo, todas ellas compartían unos denominadores comunes que permitían definir un modelo abstracto universal en el que pudieran verse reflejadas, a pesar de los rasgos específicos de cada una de ellas. De esta manera, Illapa apareció como respuesta a este modelo: fue el dios amalgamador de las tradiciones anteriores, ya que a través de este se «oficializaban» en el corpus dogmático inca, en una suerte de sincretismo entre los dioses antiguos y los incaicos⁵⁵.

Esto implicó que las comunidades andinas que habían dado culto a los fenómenos atmosféricos desde tiempos antiguos pudieran conservar sus ritos únicamente cambiando el nombre de la divinidad. Prueba de ello es el texto de Arriaga en el que escribe «Líbiac, o Hillapa, que es lo mismo» (1920[1621], p. 19), se trata de la misma divinidad pero con el nombre preincaico y el impuesto durante el Tahuantinsuyu. Esto explica la heterogeneidad del dios: en cada comunidad Illapa era entendido según las características propias de la divinidad ancestral.

La evidencia más clara de la existencia de este modelo aparece con la cristianización de los Andes. En un primer momento, los misioneros se congratularon del éxito de los esfuerzos evangelizadores llevados a cargo entre las comunidades, puesto que estas aceptaron el nuevo dios y, sobre todo, los santos, con sorprendente rapidez. No fue hasta que el virrey Toledo encargó las visitas que no se descubrió la poca consistencia de esta conversión y precisamente el caso de Illapa es modélico en este sentido. Cuando se impuso el cristianismo, los andinos asociaron a la divinidad incaica con Santiago. Muchos pueblos se convirtieron en grandes devotos del santo,

⁵³ De hecho, el culto al sol no gozaba, en los andes preincaicos, de gran veneración, al contrario de lo observado en el caso de los fenómenos atmosféricos.

⁵⁴ Me refiero principalmente a Viracocha. Ambos dioses representaban el «todo» abstracto y primigenio, no identificados con un elemento natural concreto, de ahí que los cronistas tuvieran problemas a la hora de definirlos y diferenciarlos.

⁵⁵ Esta hipótesis fue apuntada ya por Kauffmann Doig (1991), en un artículo sobre el animal sagrado llamado Qoa.

considerándolo el Illapa de los españoles, pero al investigar un poco más sobre las prácticas rituales asociadas a este culto, se constató que se le dedicaban los ritos tradicionales que se habían celebrado para honrar a Illapa y no los propiamente cristianos. Es decir, mismos cultos bajo otros nombres, exactamente igual que aquello ocurrido previamente en tiempos de la imposición incaica, si bien en este caso fueron prohibidos y perseguidos por el nuevo *status quo*.

Esta propuesta interpretativa nos conduce a precisar el trabajo que acabamos de presentar. Hemos sistematizado las facetas de Illapa en cinco advocaciones básicas, pero debemos tener en cuenta que no todas ellas se manifestaban ni al mismo tiempo, ni en el mismo espacio. No podemos concluir que las comunidades andinas adoraban a un dios con cinco funciones complementarias entre sí, sino que cada uno de los grupos veneraba unos u otros rasgos dependiendo de su propia realidad. Los pastores de la puna le rendían culto en tanto que el rayo propicia la reproducción y el sustento del ganado, y los habitantes del valle, en tanto que la lluvia condiciona el crecimiento de las cosechas, pero a su vez, ambos podían considerarlo el dios que transmite el conocimiento a los maestros curanderos. Y mientras que para los soldados incas era el dios guerrero, para ciertas comunidades de la sierra era el antepasado último de su pueblo, aunque para unos y otros fuera el responsable de la lluvia, por poner algunos ejemplos.

A pesar de la idoneidad de esta propuesta para explicar la complejidad de Illapa, cierto es que genera también ciertas preguntas que deben ser analizadas en futuras investigaciones. La principal atañe a la relación entre Illapa y las *huacas* locales, principalmente cerros, cuyas atribuciones se vinculan también con los fenómenos atmosféricos. Veamos algunos ejemplos. En el *Manuscrito de Huarochiri* se explica que el cerro-dios Pariacaca castigó a una población con un temporal de lluvia roja y rayos (Taylor, 2008, p. 119) y, como vimos anteriormente, en Santiago Chaquí los cerros Gerónimo A y B se pelean lanzándose rayos con sus hondas. En estos casos, son los cerros (*huacas* locales o regionales) quienes utilizan al rayo como instrumento. ¿Qué papel adquiere Illapa en estos casos? ¿El rayo es un arma y no tiene ninguna relación con la deidad inca? Y si es así ¿cómo diferenciar los rayos responsabilidad de Illapa y los lanzados por los cerros? Unas páginas atrás observamos que en ciertos casos se aprecia una estructura según la cual el rayo era el dios padre y de él nacían unos hijos identificados con *apus* tutelares, como es el caso de Chuqi Runtuy Rahu Puma⁵⁶. ¿Es válido este modelo para aplicarlo en el resto de los casos?

⁵⁶ Ver nota 30.

El mismo problema aparece en el caso de la lluvia. Veamos el mito de Wallallo estudiado por Sherbondy:

Las historias que la gente de San Pedro de Casta cuenta de Wallallo, el dios procreador que fundó Marcahuasi, la extensa ruina arqueológica, ilustra este asunto. Cuentan que existían extensas arboledas del pueblo antiguo, que en una época se secaron y fueron destruidas por Wampu, el dios rival de los pueblos vecinos Huanza y Carampoma. Wampu peleó con Wallallo porque le envidiaba sus bosques, 'que embellecían y constituían la riqueza de la morada de Wallallo en Marka Wasi'. Wampu le robó a Wallallo su órgano sexual y como consecuencia sus tierras, igualmente, perdieron su capacidad de reproducir. Se secaron y se volvieron estériles. A causa de esto, la gente fue víctima de desgracias y pestes. Wallallo se fue en busca de su pene. 'Sólo después de muchos años volvió Wallallo a Marka Wasi llevando consigo las lluvias y tratando de reparar las acequias y lagunas, y de sembrar en diferentes sitios el linko, q'ewña, chachacoma, lloq'e y las pupas. Estas existen hasta hoy, aunque no como en los tiempos del apogeo de Marka Wasi, cuando reinaba el Wallallo, dueño absoluto de estas plantas, y cuando sólo existían en sus dominios'. El semen de Wallallo era el agua que faltaba (Sherbondy, 1986, p. 15).

La asociación del semen de Wallallo con la lluvia nos remite a la función fertilizadora de Illapa. Pero Wallallo es, de nuevo, un cerro. ¿Cómo convivieron ambas creencias en un mismo espacio? ¿Cómo se establecían las competencias del cerro y del dios? ¿Acaso Illapa fue asimilado también a las divinidades-cerro? Son preguntas a las que todavía no podemos contestar pero buscar la respuesta nos permitirá seguir avanzando en el conocimiento sobre el culto a los fenómenos atmosféricos en los Andes, que resulta complejo a ojos del investigador actual.

Sin embargo, es precisamente la complejidad y la multiplicidad de facetas con las que se invistió a Illapa lo que nos permite traducir su enorme trascendencia en la realidad del incanato, por lo que el modelo de monarquía solar con el que se ha definido el Tahuantinsuyu en la historiografía tradicional debe ser revisado a la luz de nuevos estudios que pongan énfasis en la importancia de los otros elementos del panteón. Uno de los más interesantes y menos estudiados es el lucero, cuya interpretación nos permitiría esclarecer también un tema que no he abordado aquí por no ser el objeto de este artículo, pero que resulta de suma importancia para conocer a Illapa, como ya hemos advertido anteriormente. A la luz de lo escrito por Guaman Poma, se establece una estructura familiar entre unos padres, el Sol y la Luna, y unos hijos que son el rayo y el lucero. Solo con estudios monográficos de cada divinidad y su posterior vinculación entre ellos podremos llegar a establecer las pautas básicas que regían las normas del antiguo panteón incaico, el cual sigue

siendo el gran desconocido del Tahuantinsuyu. Este artículo pretende ser una primera aportación en este sentido.

Bibliografía

ANÓNIMO

2008[1593-1595] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Chiara Albertin (ed.). Textos y documentos Españoles y Americanos. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert.

ARMAS ASÍN, Fernando

2001 Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias*, LXI, 223, 673-700.

ARRIAGA, Pablo José de

1920[1621] *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Imprenta y Librería San Martí y C^a.

ARROYO AGUILAR, Sabino

2004 Los ritos de lluvia: peregrinaje de los “mallkis” y de San Pedro el “Chikwatero”. En *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, pp. 153-153.

BAUER, Bryan S.

2000 *El espacio sagrado de los incas. El sistema de ceques del Cusco*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

BAULENAS I PUBILL, Ariadna

2016 *La divinidad Illapa. Poder y religión en el Imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.

BERTONIO, Ludovico

2006[1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.

BETANZOS, Juan de

1987[1551] *Suma y narración de los incas*. Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Editorial Atlas.

CALANCHA, Fray Antonio de la

1638 *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*. Barcelona: Pedro Lacavallería.

CARDICH, Augusto

2000 Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro andino: Yama Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana. *Investigaciones Sociales*, IV, 5,69-108.

COBO, P. Bernabé

1964[1653] Historia del Nuevo Mundo. En Francisco Mateos (ed.). *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, Vol. II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, pp. 167-186.

CRUZ, Pablo

2009 Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños*, 38, 55-74.

DUVIOLS, Pierre

1967 Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1),7-39.

1984 Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y hacienda». *Revista Andina*, 2(1), 192-222.

2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1980 Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en tono al anónimo de Charcas de 1604. *Revista Española de Antropología Americana*, 10, 149-181.

FAREÁN LOBATÓN, Carlos

2002 El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31(1), 115-142.

FERICGLA, Josep María

1997 Antropología y chamanismo: el chamanismo como sistema adaptante. En José María Poveda (ed.), *Chamanismo, el arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 75-84.

FLORES OCHOA, Jorge A.

1974 *Enqa, enqaychu illa y khuya rumi*: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 63, 245-262.

FRANCÉS CAUSAPÉ, María del Carmen

2009 *Consideraciones sobre creencias, farmacia y terapéutica*. Madrid: Real Academia de Farmacia, Instituto de España.

- GARCÍA ESCUDERO, María del Carmen
 2009 El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina. *Gazeta de Antropología*, 25, 25-51.
- GARCÍA MIRANDA, Juan José & Karlos TACURI ARAGÓ
 2006 *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero. Estudio de las fiestas patronales de Chongos Bajo y del ganado en el valle del Mantaro*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
 2005[1609] *Comentarios reales de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
 1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo
 1994 El agua en las culturas andina y occidental moderna. En *Crianza andina de la chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, pp. 131-182.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
 2008[1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HANKOFF, Leon D.
 1977 Why The Healing gods Are Twins. *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 50, 307-319.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo
 2000-2001 Yanan Illapa, Santiago y el huamani. *La Gaceta. Boletín Informativo de la Sociedad Científica Andina de Folklore*, 11/12: s. p.
- KAUFFMANN DOIG, Federico
 1991 El mito de Qoa y la divinidad universal andina. En Mariusz S. Ziolkowski, (ed.), *El culto estatal del Imperio inca*. Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2. Ámsterdam 1988. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Col. Estudios y Memorias, 2, pp. 1-19.
- KAULICKE, Peter
 2001 Vivir con los ancestros en el antiguo Perú. En Luis Millones & Wilfredo Kapsoli (eds.), *La memoria de los ancestros*. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp. 25-61.

LANGDON, Stephen

1919 *Sumerian Liturgies and Psalms*. Filadelfia: University of Pennsylvania, the University Museum, Publications of the Babylonian Section, vol. X, n° 4.

LATCHAM, Ricardo E.

1922 *Los animales domésticos de la América precolombina*. Santiago de Chile: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología, Imprenta Cervantes.

LINCOLN, Bruce

1991 *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*. Madrid: Akal Universitaria.

LIRA, Jorge A.

1973 *Breve diccionario kkechwa español*. Cusco: Edición Popular.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María

1972 La posición del Señor de los fenómenos meteorológicos e los panteones regionales de los Andes centrales. *Historia y Cultura*, 6, 207-215.

MILLONES, Luis

1998 *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima: Ed. Congreso del Perú.

MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette

1985 Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 97-114.

MROZ, Marcin

1985 Interpretación numérica de las edades de indios en la crónica de Guaman Poma de Ayala y el concepto del paqarina en la mitología andina. *Etnología Polona*, 11, 119-48.

MURÚA, Martín de

2001[1616] *Historia general del Perú*. Colección Crónicas de América. Madrid: Dastin.

NAVAJAS JOSA, Belén

2002 Introducción a las culturas americanas prehispánicas. *Arqueología y Etnohistoria 2014*. En: arqueologiayethnohistoria2014.wordpress.com. Última consulta: 11 de mayo de 2010.

NGOY KALUMBA, León

2002 Los gemelos en las religiones tradicionales africanas. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7, 65-78.

- ONDEGARDO, Polo de
 1916[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, III. Lima: Librería Sanmartí y C^a.
- 1916[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Segunda parte. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, IV. Lima: Librería Sanmartí y C^a.
- PARIONA, Tania
 2011 *El sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez*. Tesis de licenciatura en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- PLATT, Tristán, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE & Olivia HARRIS
 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. Lima y Fife: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centre for Indigenous American Studies and Exchange.
- POLIA MECONI, Mario
 1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA TOSI, Juan
 2005 *La magia del Ekeko*. Lima: Ed. Los Mochis, Promotora Editorial.
- ROMÁN LÓPEZ, María Teresa
 1995 La magia hindú y su proyección hacia occidente en el mundo antiguo. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, H^a Antigua, 8, 85-126.
- RÖSING, Ina
 1996 *El Rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes bolivianos*. Ulm: Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Band 8.
- RÖSING, Ina, Silvia GRAY & Beate GRASSDORF-MENDOZA
 2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete. Segundo ciclo Ankarí. Rituales colectivos en la región Kallawayá, Bolivia*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
 2006 *Apus de los Cuatro Suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SHERBONDY, Jeanette E.

1986 *Mallki: Ancestros y cultivo de árboles en los Andes*. Documento de Trabajo 5. Lima: Proyecto FAO-Holanda.

SZEMIŃSKI, Jan

2008 Textos andinos de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. En Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, vol. III.

TAYLOR, Gerald

2008 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TOMASINI, Alejandro

2008 Demiurgo versus Motor Inmóvil: Cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles. *Discusiones Filosóficas*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, pp. 17-43.

URBANO, Henrique

1981 *Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.

1984 La piedra del cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes incas. *Anthropológica*, 2,45-62.

1999 *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Biblioteca ABYA-YALA.

ZUIDEMA, R. T.

1973 Kinship and Ancestorcult in Three Peruvian Communities. Hernández Príncipe's Account of 1622. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, II(1),16-33.