

Inti y Quilla

Federico Kauffmann Doig

Hacia una caracterización de la religión andina fundamentada en testimonios arqueológicos y en mitos

1. *LOS DIOSES ANDINOS: DIOSES DEL SUSTENTO*

Los peruanos antiguos son unánimemente ponderados por su acentuada religiosidad. Rafael Karsten (1927), nada menos, calificó al pueblo Inca como el más religioso del mundo. La predisposición por lo místico y las ceremonias sigue vigente entre los herederos de la frondosa tradición religiosa prehispánica.

Una parte significativa de la intensa religiosidad andina puede acaso ser explicada a la luz de factores geográficos: como el resultado de una estrategia para arrancar alimentos a una naturaleza agreste, diríase mezquina para con el hombre.

En efecto, pocas sociedades agrícolas debieron enfrentarse a un medio tan hostil a la agricultura como el que presentan los Andes. Aquí reinan extensísimas áreas totalmente desérticas y semi-áridas; topografías accidentadas en su mayor parte; o lujurio-

sa vegetación tropical celosa de ceder campo a plantas de cultivos y que cubre la zona cordillerana de los flancos orientales de los Andes.

Para dominar el medio, el andino empleó una dosis increíble de laboriosidad, aterrazando la abrupta topografía y abriendo inmensos canales para irrigar zonas áridas. También inventó una gama de soluciones tecnológicas, desde la *chaquitacla* hasta la aplicación de fertilizantes de los suelos, como el guano.

Pero ni la laboriosidad extremada ni los recursos tecnológicos resultaban ser soluciones definitivas para lograr el sustento de modo satisfactorio y permanente; amén en un mundo donde, como en el agrícola, reinan poderosas presiones demográficas. A todo esto es preciso agregar que calamidades llegaban, inesperadamente, a destruir todo esfuerzo acumulado con paciencia y laboriosidad: especialmente sequías prolongadas, o, por el contrario, tempestades que derivaban en devastadores aluviones.

El estado de crisis endémico generado por la naturaleza, que hacía peligrar el sustento y con ello la existencia misma, puede acaso explicar los frondosos visos que adquirió y son característicos de la religiosidad andina.

Según esta perspectiva, los dioses andinos representaron, fundamentalmente, el papel de dioses del sustento y por ende de la vida. El grado de ayuda esperado dependía de la dosis de intensidad puesta en el despliegue cultista, de sacrificios y ceremonias. Los seres sobrenaturales regían fundamentalmente la productividad agrícola, por ser ésta la base del sustento. El poder de los nùmenes alcanzaba, también, a la fecundidad y bienestar de los animales útiles, especialmente los domésticos. Por extensión, las instancias últimas en asuntos de salud personal y de grupo dependían de los 'dioses'.

El drama permanente que significaba arrancar el sustento de la avara naturaleza polarizaba la atención y puede, acaso por eso,

explicar la ausencia de contenido moralizador que sustenta, contrariamente, las religiones del Viejo Mundo. Así, en la religiosidad andina se advierte cómo el hurtar, o el ser adúltero, eran asuntos que rebasaban su esfera: eran ofensas sociales, cuyo castigo por lo mismo correspondía a administradores estatales. Tampoco existió el concepto de una expiación de culpas en el más allá, por más que reinara la firme convicción en una vida después de la muerte, que, a su vez, estimuló poderosamente las técnicas de conservación del cadáver y los ritos concernientes a ofrendas, bebidas y comidas para un simbólico sustento en ultra-tumba.

Se 'pecaba' contra los poderes sobrenaturales cuando decaía la intensidad del culto que se les debía. Entonces, los seres sobrenaturales precipitaban calamidades que afectaban principalmente la productividad: el sustento.

2. *INTI: EL 'DIOS MASCULINO' Y SUS MANIFESTACIONES*

La religiosidad andina se expresó especialmente en el terreno de lo práctico: en un intenso culto tributado a los seres sobrenaturales. Pero el pensamiento andino incursionó en tópicos sobre la creación del universo y de los hombres. Sin embargo, las distorsiones y agregados introducidos por la historiografía de los siglos XVI y XVII fueron de tal magnitud que los mitos andinos terminaron siendo 'mas españoles que indios'. (Kubler, 1984).

Aparte de la multiplicidad de númenes menores y locales, que engruesan el folklore arqueológico, puede decirse que hubo auténticos 'dioses andinos'. Los dioses, aunque individualizados en los mitos y la iconografía, conformaban una masa hierática unitaria, en función de su finalidad económica.

Se concebía a los dioses de acuerdo al mundo de la naturaleza, que separa y conjuga a la vez las fuerzas creadoras masculina como femenina. De esto resulta una primera división básica en: 'Dioses masculinos' (Inti-Viracocha-Pachacámac), y 'Dioses hem-

bras' (*Quilla-Pachamama*). Fuerzas creadoras eran ambas, aunque distintas de acuerdo a su condición sexual; sin embargo, es posible entrever que el elemento masculino era tenido como dominante.

A la esfera de los 'dioses masculinos' se integra el poderoso *Illapa*, el rayo, que sobre todo es oferente directo de la lluvia vivificadora. En las tradiciones míticas aparece unas veces individualizado, con nombres diversos. En la iconografía, por su parte, parece adoptar la figura de un 'felino volador', y otras veces la de un varón con atributos zoomorfos y aun 'solares'.

En verdad, pareciera que *Illapa* toma varias formas, complicándose su figura a medida que se buscó representar un ser sobrenatural de jerarquía superior que en los mitos puede corresponder a *Inti-Viracocha-Pachacámac*.

En la literatura mitológica relativa a *Viracocha* se percibe un grado menor de ansiedad por el control del sustento. No es este el caso de *Con*, divinidad andino-costeña al parecer de la misma extracción que *Pachacámac*. Por lo mismo, se ha querido ver en *Viracocha* al numen 'creador' por excelencia. Desgraciadamente, *Viracocha* nos llega en versión manipulada por informantes y escritores antiguos y hasta por el pensamiento mexicano post-Conquista (Kubler, 1984:3-6).

En *Viracocha* se vislumbran también superposiciones de un héroe cultural con atribuciones divinas; por lo que parece acertado, que Pierre Duviols (1977), Henrique-Osvaldo Urbano (1981), y María Rostworowski (1983), entre otros, le nieguen carácter de 'creador', en un afán de igualarlo al dios cristiano.

Por lo mismo que *Viracocha* fue transformado, por sincretismo cristiano-andino, en un dios creador, con semejanzas al bíblico, aparece emulando a *Yahveh* en muchos aspectos. Naturalmente que conserva visos de raíz nativa también. *Viracocha* se presenta así, modelando de barro a los hombres o tallándolos en piedra, pa-

ra hacerlos finalmente brotar de las entrañas de la Pachamama o Madre Tierra, por cuevas sobre todo.

Por otro lado a Viracocha no sólo lo encontramos enfrentándose a otros personajes sobrenaturales, como *Taguapaca* (Tunapa o Thunapu), sino ocupado también en obras que son atribuciones típicas de héroes culturales: 'instruyendo las gentes criadas' . . . Su condición primigenia de dios del sustento podría evidenciarla la oración transcrita por C. de Molina en el siglo XVI y en la que se le presume radicando "en los truenos y las tempestades". Franklin Pease (1973) le señala de hecho atributos solares y de fertilidad. En el mito de *Pachacámac*, el 'animador del mundo', queda patente, de modo más claro que en el de Viracocha, el carácter andino de los dioses. Este numen, en efecto, es caracterizado, sobre todo, por cuanto brindó a la humanidad los comestibles necesarios para la sobrevivencia. Esto se realiza como consecuencia de las imploraciones de una mujer primordial, en la que acaso se descubre a la Tierra Madre. La donación de las plantas comestibles se ejecuta en dos y hasta tres instancias. En la primera, camuflado o tomando la forma del Sol —unas veces hijo de Pachacámac, otras hermano, y hasta padre según Gómara— fertiliza con sus rayos a la hembra o encarnación de Pachamama, la Tierra Madre. En el segundo acto, Pachacámac victima a la criatura, lo que puede interpretarse como un sacrificio humano: el sustento de las divinidades de los comestibles y la fertilidad. Inhumados los dientes de la víctima, éstos 'brotan' transformados en maíz, de las costillas y huesos nace la yuca o mandioca, etc.

En Inti-Viracocha-Pachacámac, se encarna la fuerza creadora viril, tanto de acuerdo a la literatura mítica como a las imágenes arqueológicas. El Sol (Inti), ofrenda, en efecto, la luz y el calor, y sus rayos poseen poderes fecundantes, como lo manifiesta elocuentemente el mito de Pachacámac. La literatura mítica testimonia el deseo de contar siempre con la presencia del dios Sol, que da luz y vida, a la par que un permanente estado de ansiedad de que pudiera desaparecer dando paso a cataclismos definitivos que aca-

barían con la humanidad, dando nacimiento a una nueva generación de gentes. Esta angustia se expresa en las redobladas plegarias realizadas durante los eclipses solares, que devenían en llantos y gritos en los que debían participar los animales domésticos, que para tal efecto eran flagelados. Arqueológicamente los *intihuatana* acaso sean testimonios de otra forma mágico-religiosa de defensa contra la trágica premonición: la traducción del vocablo es reveladora: 'donde se amarra el Sol'.

Pero el Sol estaba relacionado a la fertilidad a través del agua: por contradicción, cuando dejaba de alumbrar daba paso a nubes y a lluvias.

En las representaciones arqueológicas (Chavín y Tiahuanaco, especialmente), aparecen rostros con lagrimones, que, según se estima, deben simbolizar el agua pluvial. Esto parecería indicar una vez más, que Inti e Illapa formaban, después de todo, un binomio celestial.

También la cualidad de resplandeciente del Sol, puede rastrearse en varios mitos, como por ejemplo en *Cuniraya*.

Asimismo en la figura de *Punchao*, la divinidad máxima de la élite refugiada en Vilcabamba. En forma de ídolo, Punchao fue confiscado en 1572 al último descendiente con pretensiones de soberano Inca. El símbolo solar por excelencia fue el oro, por su carácter resplandeciente; shamanes-jerarcas vestían atuendos con discos metálicos adheridos, movibles, sensibles a los rayos solares e imitando sus fulgores.

3. *QUILLA: EL 'DIOS HEMBRA' Y SUS MANIFESTACIONES*

La *Pachamama* o Madre Tierra representa el otro gran elemento, o contraparte, de los dioses andinos: el femenino. Pa-

chamama se reencarna en la madre primordial de la literatura mitológica. Aparece personificada como *Quilla*, la luna, y su representación simbólica: el *Tumí*. Por el valioso estudio de María Mariscotti (1978), queda comprobado cuan extendido estuvo, y sigue aún estándolo el culto a Pachamama. Todavía en la actualidad se le *t'inca*, u ofrenda con imploraciones por buenas cosechas.

La Madre Tierra era tenida como la "productora" directa de los alimentos, de los animales y de los primeros hombres.

Pachamama, en su forma de madre primordial, procrea por la acción fecundante del Sol, de acuerdo al mito de Pachacámac, luego de implorar por el sustento para los hombres. Así, termina siendo co-donante de las plantas alimenticias, especialmente del maíz, imprescindibles para el sustento.

La literatura mítica relata la presencia de varios personajes femeninos sobrenaturales. Probablemente sean versiones regionales y superposiciones o reformulaciones de Pachamama.

Por ejemplo *Chaupifianca*, la madre primordial de los mitos de Huarochirí referidos por Avila; *Illa*, de la mitología de los Andes ecuatorianos; *Urpihuáchac*, la esposa-hermana de Pachacámac, que pareciera ser expresión de *Cochamama* (modalidad marina de Pachamama) y a la que se le atribuye la creación de los peces, y probablemente de las aves marinas —como el *guanay*—, a su vez relacionadas estrechamente con la productividad de los campos por acción del *guano* fertilizante. Por su parte, los informes antiguos de catequistas agustinos que transmiten mitos del área de Huamachuco aluden a *Guagalmojon*, una estatua 'como mujer, descubiertas sus vergüenzas femeninas'; y a *Chucomama*.

Pachamama está desparramada por toda la topografía, especialmente en los cerros imponentes, que sirven de morada al *huanantí* (halcón), acaso el 'espíritu' de Illapa. De sus entrañas, brotaron los primeros hombres (pacarina).

Por otro lado, la documentación antigua muestra cómo Pachamama era individualizada *ad infinitum*, garantizando así la abundancia de un producto en particular, del maíz por ejemplo. Entonces recibía nombres propios: *Saramama*, *Cocamama*, etc. La iconografía arqueológica ofrece ejemplos de Pachamama encarnando un producto vegetal en particular, con representaciones de mazorcas de maíz múltiples por ejemplo, o de conjuntos de papas. Otras veces estos productos adquieren, metafóricamente, rasgos humanos; a veces son representados mientras un personaje sobrenatural, antropomorfo, los fecunda. También Pachamama aparece simbolizando la abundancia del agua, imprescindible para fertilizar las tierras, en su versión arquetipo de *Cochamama*, cuyos símbolos son conchas y caracoles marinos.

Como elemento femenino y comparado con el status social reinante, Pachamama es un ente subalterno, frente al masculino. Su dependencia del varón aparece evidenciada en la literatura mítica. Sus atractivos femeninos los utiliza para lograr de los dioses masculinos favores de interés colectivo, como la apertura de canales de irrigación; sólo una vez obtenidos, se entrega, en retribución, como lo ilustran los mitos de Huarochirí (Trimborn, 1961). También la Pachamama recoge el recato y pasividad en lo sexual que caracteriza a la mujer andina, aun de hoy, salvo casos particulares, como el de la mítica *Chaupiñanca* a la que sólo el viril *Rucanacoto* logra saciar su especie de furor sexual. Esta actitud de recato sexual es palpable en las muchas representaciones iconográficas que parecen representar versiones de Pachamama, desde las arcaicas figuras en terracota de *Valdivia*, Ecuador, hasta las tardías de Chancay en la costa central de los Andes peruanos; en ellas los caracteres sexuales no suelen destacarse, al extremo de terminar por figurar seres asexuados que hacen pensar en la presencia de tabúes no - cristianos (Kauffmann Doig, 1979). Salvo el caso de las representaciones de orden sexual de *Vicus*, y especialmente del arte *Moche* -ambos de la Costa norte de los Andes peruanos-, las imágenes arqueológicas a través de todas las culturas andinas parecen documentar el recato sexual femenino.

Las representaciones arqueológicas no sólo subrayan escasamente los caracteres sexuales; curiosamente, no abundan figurando embarazos y partos ; acaso sean seres femeninos, procreadores por excelencia, las figuras antropomorfas con atributos ornitomorfos de las paredes de Pajatén , en cuclillas y despernancadas (Kauffmann Doig 1983: 531), y las ecuatorianas de Manabí y Tolima, de Ecuador y Colombia.

La identificación de 'vaginas dentadas', en el arte Chavín, realizada por Patricia Lyon (1978), no es convincente por cuanto figurar genitales no es lo típico de la iconografía andina vista en general. Especialmente en ninguna cultura andina con iconografía naturalista se descubren 'vaginas dentadas' y, téngase aquí presente que la iconografía Chavín es repetida en sus patrones básicos (y aun accesorios) a lo largo de toda la arqueología andina. Lo que sucede es que los elementos iconográficos Chavín, por estar figurados con recargo barroco, se prestan a diversas y fáciles interpretaciones cuando se les examina encasillados sin comparaciones, con temores de romper barreras cronológicas y geográficas, aun dentro del mundo andino mismo. En esta discusión debe tomarse en cuenta, por otro lado, la obsesión Chavín por representar bocas atigradas devorando: no necesariamente 'vaginas dentadas'. De ser vaginas, éstas cubrirían prácticamente todo el cuerpo de las divinidades Chavín (Kauffmann Doig, 1985).

A Pachamama no sólo se le sigue rindiendo culto en la magia campesina actual de profunda raíz nativa. Se le venera, en curioso sincretismo, aun en las iglesias cristianas. El caso de *Saramama*, en forma de dos santas, unidas en una sola escultura, como siamesas, en la localidad de Huaylas, es un caso patético: alude a una mazorca doble y múltiple que generosamente suele presentar el maíz y que es tenida como símbolo de abundancia. En la popular *Mamaraihuana* del folklore peruano, este bondadoso numen es oferente de productos para el sustento; es posible entrever una relación de este numen, que es versión opuesta a la antropófaga y maligna *Achké*, con Pachamama.

4. ILLAPA, 'EL FELINO VOLADOR'

Illapa, que se traduce generalmente por rayo, es un numen con sitial preferencial. En su mayoría, la literatura mítica parece referirse en todo o en parte a Illapa, que toma nombres regionales y se expresa en variantes: Yaro, Ñamoc, Libiac, Catequil, Pariacaca, Tunapa posiblemente también, etc. Referirse separadamente a estos personajes es crear artificialmente un número irreal de dioses, y en esta trampa han caído autores antiguos como contemporáneos. Su relación con Inti-Viracocha-Pachacámac, ya ha sido mencionada.

Arqueológicamente Illapa podría estar representado en una figura muy repetida en el arte andino en general que el autor ha identificado como 'felino volador' (Kauffmann Doig, 1976; 1985). De esta opinión es J. Reinhard (1985). Probablemente existe una relación con el ave mítica de los Incas, llamada 'Indi', y que por su nombre está vinculada al Sol.

Illapa personifica por excelencia al elemento fecundante de la tierra: la lluvia. Por lo mismo, con Illapa se expresan fenómenos diversos aunque asociados: relámpago-trueno-rayo, y hasta las nubes y el arco-iris.

Al favorecer directamente el sustento, aportando en la sierra las lluvias fertilizadoras de los campos y en la costa árida el agua vital mediante ríos y aluviones vivificantes del desierto, Illapa es reverenciado de modo especial y universal. Pero también es temido por el estruendo de sus truenos, por el rayo que parte y mata, por las catástrofes derivadas de granizadas, desbordes aluviónicos extremos, y acaso también como generador de terremotos. Tal vez el peor de los azotes que podía producir eran las sequías. Su prestigio, individualizado, como regulador directo de los fenómenos atmosféricos, lo atestigua la presencia de un templo mayor, rival de *Coricancha*, en el propio Cusco, de acuerdo al plano de Huamán Poma y la versión de Cristóbal de Molina.

Con la conquista los nativos refugiaron a Illapa en las imágenes del apóstol Santiago, acaso insinuados por tradiciones españolas ya sincretizadas en Europa (Fuenzalida, 1980). En el ámbito folklórico su culto pueda que siga vigente en la adoración tributada a cerros y grandes montañas, pues éstas son las moradas de los *huamani* cuando no están en actividad y volando por espacios siderales. De este modo los espíritus de las montañas, con otra denominación los *apus* (poderosos) —y lagunas, también, que se ‘embravecen’ cuando no se les reverencia u ofende acercándoseles sin el amparo de la sagrada hoja de la coca—, acaso representen también personificaciones de Illapa.

La representación mental de Illapa, como ‘felino volador’ de acuerdo a la iconografía arqueológica, sigue vigente en los Andes, como lo atestigua la documentación oral recogida especialmente por Bernard Mishkin (1946) acerca de Qoa, el numen considerado regulador de los fenómenos meteorológicos. En efecto, Qoa aparece todavía en la mente de los nativos en su arquetipo de felino volador, despidiendo relámpagos sus ojos y transformándose sus orines en lluvia fertilizadora. Los ‘felinos voladores’ o ‘aves atigradas’ presentes desde tiempos formativos, especialmente en el arte Chavín y congéneros (Kauffmann Doig, 1967; 1976: 107-109; 1983:255, etc.), han sido recientemente relacionados con Qoa por Johann Reinhard (1985:19-20).

5. RELIGIOSIDAD Y POLITICA POST-INCA

El movimiento del *Taqul Oncoy*, de esperanza en un retorno al pasado incaico, del siglo XVI, no enarboló a un dios andino como bandera, sino a la masa idolátrica regional y local, las *huacas*, acaso por lo mismo de no haber sido competencia específica de los dioses del sustento las crisis socio-políticas como las que enrostraba por entonces el mundo nativo (Ossio, 1973; Millones, 1967; y otros autores).

En cuanto a *Incarri*, el mito mesiánico recogido inicialmente por José María Arguedas (1956), cuyo personaje central es un varón de este nombre, hijo del Sol y de 'madre salvaje' —según Nathan Wachtel (1971) arquetipo de la 'visión de los vencidos'—, aunque de extracción nativa, está inmerso en sincretismos y carece de la acción que caracteriza al Taqui Oncoy. Su protagonista no es un dios andino, sino un pálido recuerdo del soberano, deificado, de los antiguos tiempos, y que luego de paciente espera resucitará algún día para reivindicar el mundo andino.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Arguedas (José María)
 1956 "Puquio: una cultura en proceso de cambio". *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXV, pp. 184-232. Lima.
- Duviols (Pierre)
 1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores". *Allpanchis Phuturinga*, 10. Cusco.
- Fuenzalida (Fernando)
 1980 "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya". *Debates en Antropología*, 5: 155-187. Lima.
- Karsten (Rafael)
 1927 "Die altperuanische Religion". *Archiv für Religionswissenschaft*, 25. Leipzig-Berlín.
- Kauffmann Doig (Federico)
 1967 "La divinidad en la Estela Raimondi. Nueva interpretación: ave vs. felino". *El Comercio* (pp.13-15). Lima (15.7).
 1976 *El Perú arqueológico. Tratado breve sobre el Perú preincáico*. Lima.
 1979 *Comportamiento sexual en el antiguo Perú*. Lima.
 1983 *Manual de arqueología peruana* (1a. ed. 1969). Lima.
 1985 "Arquitectura zoomorfa: La ciudad del Cusco — Con anotaciones acerca de la arquitectura e iconografía Chavín". *Boletín de Lima*, 38. Lima.
- Kubler (George)
 1984 *La tradición mexicana en la cosmografía andina* (American Museum of Natural History). New York, 1984.
- Lyon (Patricia)
 1978 "Female Supernaturals in Ancient Peru". *Nawpa Pacha*, 16. Berkeley.
- Mariscotti (María)
 1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín.
- Mishkin (Bernard)
 1946 "The Contemporary Quechua". *Handbook of South American Indians*, 2: 411-470. Washington.
- Pease (Franklin)
 1973 *El dios creador andino*. Lima.
- Reinhard (Johann)
 1985 "Chavín and Tiahuanaco: A new look of two Andean ceremonial centers". *National Geographic Research*, 1 (3:395-422). Washington.

- Rostworowski de Diez Canseco (María)
1983 Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Lima.
- Trimborn (Hermann)
1961 "Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes". Die Religionen des Alten Amerika, pp. 91-710. Stuttgart.
- Urbano (Henrique-Osvaldo)
1981 Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina, 3) Cusco.
- Wachtel (Nathan)
1970 "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena". Folklore, 17-18. Lima.