

## LA PIEDRA DEL CIELO: ALGUNOS ASPECTOS DE LA ENSEÑANZA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD INCAICA

Mariusz Ziólkowski

El problema del papel de los sacerdotes en el Tawantinsuyu incaico es sumamente interesante, tanto como el de la formación y desarrollo del llamado "culto imperial del Sol"; ambos vinculados con el auge del Estado Inca; es, pues, evidente que el nuevo culto requería una organización sacerdotal mucho más compleja y distinta, de las que existían precedentemente al nivel de los ayllus, curacazgos, o estados regionales. Además, considero personalmente como un tema clave para entender la historia "política" del Imperio Inca, el problema de las relaciones y frecuentes conflictos de los sacerdotes del Sol con el poder del Sapan Inka, especialmente desde el reinado de Wiraqocha Inka (1). Sin ocuparme por el momento más de esos asuntos (a los cuales consagraré un trabajo en futuro), quisiera subrayar que aunque el presente estudio es un análisis de carácter estructural y por lo tanto un poco ahistórico, no olvido ni menos-

precio el muy importante aspecto evolutivo de los sistemas mágico-religioso del Tawantinsuyu prehispánico.

El principal sistema mágico-religioso de los Incas, era el ya mencionado "culto imperial del Sol", que podemos clasificar, siguiendo la taxonomía evolutiva de A. Wierciński, en el grupo de "sistemas astrobiológicos", junto con, por ejemplo, los sistemas mágico-religiosos mesoamericanos de la época (2). El culto del Sol servía de base ideológica para el funcionamiento del Estado Inca (de igual manera como un culto parecido servía de base ideológica en el Imperio Azteca), desempeñando, como todos los sistemas mágico-religiosos en todas las sociedades humanas, varias funciones dentro de la sociedad incaica, las cuales son presentada y explicadas en el Esquema I.

Ahora bien, para cumplir con esas funciones, el sistema mágico-religioso, al igual que cualquier otro sistema (en el sentido cibernético de la palabra), necesitaba 3 elementos siguientes (3):

– La materia, representada entre otros por los feligreses, los templos, la indumentaria ritual, etc.

– La energía, que se manifestaba en las actividades religiosas (p. ej. las ofrendas) edificación de templos, etc.

– La información, representada por

la estructura de la organización del culto, los reglamentos del ritual, los textos sagrados, mitos y profecías, etc.

Entre esos tres elementos, la información ocupa una "posición-clave", por lo tanto la producción de las informaciones era la más importante tarea de los sacerdotes. Evidentemente, en las sociedades menos desarrolladas, todas las funciones mencionadas en el Esquema I e incluso la "informativa", pueden ser cumplidas por un solo funcionario mágico-religioso, el shaman-brujo (4); sin embargo, en una sociedad tan compleja como la incaica, se manifiesta una especialización y jerarquización dentro de la numerosa organización sacerdotal. Por lo tanto; el proceso de la "producción" y "distribución" de la información (siguiendo la terminología cibernética) era sometido a dos reglas generales:

1.- A una "reglamentación" de las informaciones distribuidas a los funcionarios del culto, según el grado ocupado por ellos en la jerarquía sacerdotal; lo que necesariamente tenía que ser vinculado con la existencia de un sistema de enseñanza e iniciación religiosa de varias etapas, en el cual los grados superiores del "saber" eran accesibles solo para los más altos funcionarios del culto con, en última instancia, el Sumo Sacerdote Willag Umu y el Sepan Inka. Sin embargo, casi carecemos de datos acerca de tal sistema de enseñanza, lo que contrasta con la multitud de informaciones que

tenemos p. ej. acerca del proceso educativo de los sacerdotes aztecas.

2.- La misma "pirámide" o "escalera" se manifestaba en el proceso de la "producción" de las informaciones, ya que su calidad dependía del grado en la jerarquía, ocupado por el "productor"; una profecía o sueño del Sapan Inka era mucho más importante que los de un sacerdote de baja categoría, lo que de una manera bien clara dice Garcilaso de la Vega: "/.../ fueron muy agoreros, y particularmente, miraron mucho en sueños, y más si los sueños acertaban a ser del rey o del príncipe heredero, o del sumo sacerdote, que éstos eran tenidos entre ellos por dioses y oráculos mayores". (Comentarios reales de los Incas. Primera parte. Libro IV, cap. XXI. En: BAE t. 133, Madrid 1963, p. 144).

Antes de seguir el asunto del proceso que conducía a ese más alto grado del saber, analizemos las diversas técnicas de producción de las informaciones de carácter profético, que eran muy importantes para el funcionamiento de la sociedad incaica. Esas técnicas se pueden resumir, generalmente, en dos categorías siguientes:

1.- La observación e interpretación del mundo circunstante, en fin de sacar agüeros de los eventos naturales, p. ej.:

a) De los eventos astronómicos,

considerados como reguladores de los ciclos biológicos y sociales, lo que resume Pedro Cieza de León en una corta pero bien explícita frase: "/.../ estos Incas miraban mucho en el cielo y en las señales dél, lo cual también pendía de ser ellos tan grandes agoreros." (El Señorío de los Incas.", cap. XXVI, Lima 1967, p. 90). (5)

b) De otros eventos y ciclos naturales, como p. eje. los eventos meteorológicos, el vuelo de los pájaros, etc. (6)

c) De algunos eventos intencionalmente provocados, como ofrendas, varios métodos de echar suerte y también, probablemente, juegos y batallas rituales. Entre esos, el más difundido método de adivinanza consistía en mirar las entrañas de los animales inmolados en ofrenda; acerca de ese procedimiento tenemos muchos datos, de los cuales he escogido el testimonio de Cieza: "/.../ habían traído al Cuzco mucha suma de corderos y de ovejas y de palomas y cuís y otras aves y animales, los cuales mataban para hacer sacrificios; y habiendo degollado la multitud del ganado untaban con la sangre dellos las estatuas y figuras de sus dioses o diablos y las puertas de los templos y oráculos a donde colgaban las asaduras; y después de estar un rato, los agoreros y adivi-

nos miraban en los livianos sus señales, como los gentiles, anunciando lo que se les antojaban, a lo cual daban mucho crédito". (Pedro Cieza de León, op. cit. cap. XXX, p. 104). El problema de los varios tipos de echar suerte para adivinar es muy bien conocido, por eso no le consagré ahora más tiempo; en cambio hay que subrayar la posible función profética de algunos juegos rituales, como el de ayllu, y, probablemente, de las peleas rituales, de las cuales hablan algunos autores. (7) Sin embargo, carecemos en el área andina de un juego-pelea de tal importancia profética y simbólica, como el "tlachtli" mesoamericano.

2.- La segunda categoría de métodos predictivos, mucho más importante para el curso de ese estudio, era constituida por diversas técnicas de introspección, que culminaban en forma de sueños o estados extático-visionarios del (o de los) individuo/s. La introspección necesitaba una preparación del sujeto, a fin de ponerlo en un estado sico-físico adecuado. Hablando generalmente, se trataba de varios procedimientos de privación sico-sensorial (seguidos junto o separadamente, según las necesidades), como ayunos prolongados, abstención sexual, permanecimiento en condiciones difíciles, por ej. en despoblados, exposición a la actividad del frío o del calor excesivo, esfuerzos físicos prolongados

(como adopción de una posición incómoda, danzas, etc), quizás también mutilaciones (azotamiento), etc. Fray Martín de Murúa proporciona datos interesantes al respecto: “/.../ tenían juntamente estos Ingas unos médicos o filósofos adivinos que dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos de esta región, y por esta razón se llaman así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. /.../ y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves /.../” (Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú”, Madrid 1946, Libro III cap. I, p. 155-156). Preparado de tal manera (8), el sujeto era listo para la introspección (o, utilizando el lenguaje de la psicología moderna, para subir la descarga del subconsciente en el consciente), lo que, de la manera más simple se realizaba en forma de sueños. Ya he mencionado, más arriba, la importancia profética de los sueños, especialmente de los del rey; citaré a propósito otra vez a Garcilaso de la Vega: “Dicen los indios que como este Inca (Viracocha) después del sueño de la fantasma, quedase hecho oráculo de ellos, los amautas, que eran los filósofos, y el sumo sacerdote, con los sacerdotes más antiguos del templo del Sol, que eran los adivinos, le preguntaban a sus tiempos lo que había soñado /.../” (op. cit., Libro V cap. XXVIII,

p. 188). Se podría citar más testimonios de ese tipo, incluso los sueños de Atawallpa según la conocida obra colonial “Tragedia de la muerte de Atawallpa”.

Había otros dos métodos de introspección; el uno requería la absorción de sustancias alucinógenas y/o embriagantes; de esas últimas, varios autores mencionan a la chicha, y, entre los alucinógenos, a la coca (9). Otro método, mucho menos documentado en las fuentes, consistía en algunos procedimientos mediativos, como él menciona por Martín de Murúa: “/los filósofos adivinos/ Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, (op. cit. Libro III cap. I, p. 156). A mi parecer, se utilizaba también para fines meditativos las “piedras celestiales”, entre otros de cristal de roca. Las piedras transparentes y/o relucientes, especialmente el cristal de roca, forman parte de la indumentaria mágico-religiosa de los shamanes y sacerdotes en varias sociedades, sirviendo a veces para las experiencias meditativo-visionarias, que llamaremos siguiendo a C. Castañeda, de “parar el mundo” (10). A tal tipo de meditación se refiere, posiblemente (en uno de sus múltiples sentidos que analizaré más adelante), la visión que tuvo Pachakuti Inka Yupanki en Susurpuquio. Precisamente ese relato nos lleva a

considerar una categoría especial y sumamente importante dentro del sistema ideológico-religioso de los Incas, o sea las visiones y sueños ocurridos a los príncipes incaicos, herederos del trono. Las más conocidas y detalladamente descritas experiencias de ese tipo, eran estas, que tuvieron los futuros reyes Inka Wiraqocha y Pachakuti Inka Yupanki. Empezaré con la visión de Wiraqocha Inka según el relato de Bernabé Cobo: “/El Inka/ contó a los suyos cómo mientras estaba en su destierro, recostándose un día a la sombra de una peña, se le apareció entre sueños el dios Viracocha en figura y traje de hombre blanco, barbado y con vestiduras largas hasta los pies, y se le quejó de que, siendo él el señor universal y criador de todo, que había hecho el cielo, el sol, la tierra y los hombres, y estando todo debajo de su mandado, no le daban los indios la honra y veneración debida, antes adoraban con igual reverencia a la que a él hacían, al sol, al trueno, a la tierra /.../” (“Historia del Nuevo Mundo”, t. II, BAE t. 92, Madrid 1964, Libro XII cap. X, p. 74) El dios promete al Inka la victoria contra sus enemigos y la sucesión del trono, a condición de que el príncipe lleve el nombre de Wiraqocha. Cobo sugiere, que esa visión inició la carrera del príncipe: “/.../ los sacerdotes, como tan grandes agoreros, en confianza della exhortaron al pueblo y persuadieron a que obedeciese al príncipe Viracocha y la siguiese en esta empresa contra los Chancas.” (loc. cit. p.

75). Varios otros autores, por ej. Garcilaso de la Vega, Juan de Betanzos (11), mencionan esa visión, intercambiando a veces algunos elementos o todo el contexto, con la visión que tuvo Pachakuti Inka Yupanki en Susurpuquio: “Dicen de que antes que /Pachakuti/ fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Inca que estaba en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vió caer una tabla de cristal en la misma fuente dentro de la cual vió una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cebeza un llauto como Inca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca. Salía de la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas, otro león; los brazos del cual parecían abrazar el un hombro y el otro, y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, echó a huir Inca Yupanki, y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole “Vení acá hijo, no tengáis temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que habéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mí”, y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y

guardó; en el cual dicen después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto; y mandó en todas las tierras que sujetó, que en las cabezas de las provincias se le hiciesen solemnes templos, dotados de grandes haciendas, mandando a todas las gentes que sujetó le adorasen y reverenciasen juntamente con el Hacedor; /.../” (Cristóbal de Molina, “El Cuzqueno”; “Relación de las fábulas y ritos de los Incas...”, Lima 1916 p. 17-18). Bernabé Cobo relata ese evento de una manera casi idéntica (op. cit. Libro XII, p. 78), mientras Sarmiento de Gamboa proporciona una versión parecida, aunque con algunos cambios significativos: “Mientras /.../ los Chancas se venían acercando al Cuzco, Inga Yupanguí hacía grandes ayunos al Viracocha y al Sol, rogándoles mirasen por su ciudad. Y estando un día en Susurpuquio en gran aflicción, pensando el modo que tendría para contra sus enemigos, le apareció en el aire una persona como Sol, consolándole y animándole a la batalla. Y le mostró un espejo, en que le señaló las provincias que había de sujetar; y que él había de ser el mayor de todos sus pasados; y que no dudase tornase al pueblo, porque vencería a los Chancas que venían sobre el Cuzco. Con estas palabras y visión se animó Inga Yupanguí, y tomando el espejo, que después siempre trajo consigo en las guerras y en la paz, se volvió al pueblo

/.../” (“Historia Indica”, en: BAE t. 135, Madrid 1965, p. 232). Los cronistas mencionan visiones parecidas, ocurridas a otros soberanos incaicos, especialmente la aparición del Sol a Lluqui Yupanki, o a Sinchi Ruka (12), pero yo me ocuparé sobre todo de las de Wiraqocha Inka e Pachakuti Inka que demuestran ciertas semejanzas muy interesantes, que investigaré más allá. Por el momento seguiré la pista ofrecida por el relato de Cristóbal de Molina. Primero, hay que mencionar la figura que aparece en el espejo, subrayando su carácter luminoso y sus elementos serpentiformes” /.../ una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo.” (Cristóbal de Molina “El Cuzqueño”, loc. cit.). R.T. Zuidema sostiene que ese personaje representaba al Ticci Viracocha Pachayachachi, y no al Sol (13); esta es una hipótesis interesante que hay que tomar en cuenta, pues ofrecería una paralela más con la visión que tuvo Wiraqocha Inka. Pero a mi parecer la clave del relato reside en el simbolismo de la tabla-espejo de cristal de roca. Sus características se pueden resumir de la manera siguiente:

1.- Es una piedra transparente pero a la vez luminosa y encendida, por causa de la figura que en ella aparece.

2.- Cae del cielo en el agua, efectuando una trayectoria de arriba abajo, y simbolizando de esa manera una comunicación con el Hanan Pacha y a la

vez de fuente del saber del Inka, pues es una lente del “mundo-tiempo” en la cual se ve todos los acontecimientos presentes y futuros.

En los relatos referentes a las creencias incaicas, las piedras de roca aparecen otra vez en un contexto, en apariencia, totalmente distinto o sea como proyectiles de honda: “/Sinchi Roca/ dijo a los suyos como había tenido, estando durmiendo, una aparición de su padre el sol, en que le mandaba dar batalla y aseguró la victoria, para lo cual le dio tres varas doradas y cinco piedras cristalinas con una muy hermosa honda. /.../ El Inga /.../ disparó las tres varas, y puesto una piedra cristalina en la honda, la tiró con todo brío a los enemigos, y luego sus soldados hicieron lo mismo /.../” (Fernando de Montesinos, “Memorias antiguas historiales y políticas del Perú”, Lima 1930, p. 94). Hay que subrayar la procedencia “celestial” de esas piedras cristalinas, ya que le ha entregado al Inka el Sol. Comparemos el precedente relato con otro, proporcionado por Cieza, acerca de una aventura guerrera de Wiraqocha Inka: “Y como pasase el río Viracocha Inca, dicen que mandó poner en un gran fuego una piedra pequeña y como estuviese bien caliente, puesta en ella cierta mestura o confación para que pudiese en donde tocarse emprender la lumbre, la mandó poner en una honda de hilo de oro conque, cuando a él placía, tiraba piedras, y con gran fuerza la hecho en el pueblo

de Caitamarca; y acertó a caer en el alar de una casa que estaba cubierta con paja bien sea y luego con ruido ardío de tal manera que los indios acudieron por ser de noche al fuego que veían en la casa, preguntándose unos a otros que había sido aquello y quién había puesto el fuego a la casa. Y salió de través una vieja, la cual dicen que dilo; “Mirá lo que os digo y lo que os conviniere, sin pensar de que acá se haya puesto fuego a casa, antes creed que vino del cielo, porque yo vi en una piedra ardiendo que, cayendo de lo alto, dio en la casa y paró tal como la veis.” Pues como los principales e mandones con los más viejos del pueblo aquello oyeron, siendo, como son, tan grandes agoreros y hechiceros, creyeron que la piedra había sido enviada por mano de Dios para castigarlos porque no querían obedecer al Inca, /.../” (Pedro Cieza de León, op. cit., cap. XXXIX, p. 133).

La procedencia celestial de esas piedras es otra vez confirmada por la corta frase de Guaman Poma de Ayala, en un capítulo referente a la descripción del templo de Qurikancha: “/.../ en el templo de coricancha q’ todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro finícimo y en lo alto del techo estaua colgado mucho cristales /.../” (“Nueva Crónica y Buen Gobierno”, París 1936, fol, 265). Pasando pues del plano terrestre al celestial, encontraremos en el Hanan Pacha también a un hondero, que lanza piedras, lo cual es

la causa de un resplandor: "Buscando estos indios /.../ la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era el trueno, y que él tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía /.../. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua." (Bernabé Cobo, op. cit. p. 160). Y para volver a nuestro punto de partida, o sea a la visión de Pachakuti Inka Yupanki, citaré otra vez a Cobo: "Tenía también el trueno, templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachacuti en honor del trueno, y la llamó Intiillapa; a la cual tomó por hermano, y mientras vivió la trajo consigo en la guerra". (ibid.)

Entonces la vuelta efectuada a través de algunos relatos míticos, tomando como punto de salida el espejo de cristal, me llevó a la conclusión siguiente:

1.- El espejo de cristal, caído en la fuente de Susurpuquio, representa el Amaru, o Rayo, la serpiente luminosa que une las aguas celestiales con las terrestres, causando las lluvias; siendo a

la vez el proyectil, lanzado por el Dios del Trueno con su honda.

2.- Es también un mensajero, pues permite al Inka el contacto con el Hanan Paccha, y, más precisamente, con Intiillapa, una de las tres manifestaciones del Dios del Trueno, ya que es el que aparece en el espejo.

3.- La figura del wawqi, o hermano del Inka Pachakuti se refiere a la visión de Susurpuquio, cumpliendo también una función militar, o sea es dotada de un "poder destructor".

4.- Por eso se puede hacer una paralela entre, en el plano terrestre, el Rey Inka, hondero, lanzando piedras luminosas o encendidas contra los enemigos, y, en el plano celestial, el Dios del Trueno, lanzando proyectiles (piedras) de su honda, para causar lluvia, pero también destrucción por medio del fuego (14).

Sin embargo, esas consideraciones llevan el análisis más allá, pues comparando las visiones de Wiraqocha Inka y de Pachakuti Inka Yupanki, se advertirá otras semejanzas significativas:

1.- Las dos ocurren en un despojado, en un lugar relacionado con el culto del Sol; la fuente de Susurpuquio era vinculada con las ceremonias del solsticio de junio (15), en cuanto a la visión de Wiraqocha Inka, hay que re-

cordar que ella tuvo lugar, cuando el príncipe (por orden de su padre) era pastor del ganado del Sol. (16)

2.- Las visiones ocurren antes del acceso al trono de los príncipes, los cuales después del evento, cambian de nombres. Ese hecho permite suponer, que las visiones tuvieron lugar también antes de la ceremonia de horadar las orejas, que marcaba el tránsito del individuo del grupo de los adolescentes al de los adultos.

3.- Las visiones representan un momento crucial en la vida de ambos príncipes, entre otros predicando e iniciando sus sucesos militares.

Por lo tanto, en base a los datos mencionados arriba, quisiera formular las conclusiones siguientes:

1.- Tanto las visiones, como los eventos que les preceden (estadía en un lugar sagrado) y les suceden (elaboración de las figuras de las wawqi), son elementos de un proceso de enseñanza e iniciación religiosa de los príncipes incaicos, herederos del trono, llevada a cabo durante su adolescencia. Quizás a una de las etapas de ese ciclo educativo se refiere Garcilaso de la Vega, hablando de las escuelas en el Cuzco: "Dice /el Padre Blas Valera/ que fue /Inca Roca/ el primero que puso escuelas en el Cuzco para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes

Incas, y a los de su sangre real, y a los de su Imperio; /.../ para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión /.../; para conocer los tiempos y los años, y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas /.../" (Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 140).

2.- Pero el objetivo final, en el cual culminaba la enseñanza del príncipe y que la diferenciaba del ciclo educativo seguido por los otros jóvenes de sangre real, era el de conseguir un contacto con los dioses del Hanan Pacha, Wiraqocha, Sol o Trueno (17), por medio de una visión o un sueño.

3.- Para lograr tal fin, eran necesarios varios preparativos, sobre todo una estadía prolongada en un lugar sagrado, dedicado al Sol, vinculada probablemente con algunos procedimientos de privación sico-sensorial, como ayunos. La duración del ciclo educativo parece variable, pues Santa Cruz Pachacuti, refiriéndose al príncipe Wayna Qhapaq, habla de un año de reclusión: "/.../ el infante Guaynacapacynga estaua en Curicancha sin ser sacado a parte ninguna por todo aquel año. Al fin, celebra la fiesta de capacraymi con gran solemnidad /.../" (Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, op. cit., p. 302); pero en cambio Inca Wiraqocha permaneció 3 años como "pastor del ganado del Sol", y Topa Inka Yupanki, según el testimonio de Sarmiento de Gamboa, 16 años

en Qurikancha (18).

4.- La visión, obtenida probablemente gracias a algunas técnicas meditativas, era no solamente un contacto directo con el Hanan Pacha, sino también marcaba el punto culminante de la iniciación religiosa del príncipe, y su acceso al "saber supremo". En el caso de Pachakuti Inka Yupanki, y, a mi parecer también en el caso de los otros soberanos Incas, el medio de esa suprema enseñanza era el Rayo (o una otra manifestación del Dios del Trueno). Recordaremos a propósito, que uno de los principales métodos, en el Tawantinsuyu, de asumir la función de sacerdote- adivino o curandero, era de sobrevivir (realmente o simbólicamente) a un golpe del rayo. Según las creencias de alcance pan-andino, mediante ese choque, el Rayo enseñaba al futuro sacerdote su arte (19).

5.- Por medio de esa enseñanza, el príncipe obtenía el dominio sobre la lluvia, convirtiéndose en el "hermano del Rayo", y también, en el plano terrestre, el dominio sobre los enemigos, siendo así el doble del "Hondero celestial" o sea del Dios del Trueno. Eso explicaría la atribución, por Guaman Poma, del nombre del Dios del Trueno = Illapa de las momias de los Inka, y también del rito para atraer la lluvia, relatado por Cobo, que consistía en llevar en procesión por los campos la momia de Inka Ruka (20). Eran pues "hermanos"

del Rayo, y sus cuerpos conservaban los poderes sobrenaturales después de la muerte; al igual que, según las creencias y en el ritual campesino, los cuerpos de los "chuchu", "curi" o "chacpa", considerados como "hijos del Rayo" (21).

6.- Esas múltiples significaciones eran simbolizadas por la figura del wawqi, cuya forma y atribuciones se referían al tema de la visión y al poder obtenido en su efecto. Para apoyar la sugestión de que, a pesar de las diferencias "técnicas", el resultado final de las visiones o sueños de los príncipes era la obtención de una alianza con el Trueno (con los consiguientes poderes), citaré otra vez los argumentos, ya mencionados más arriba:

a/ Las semejanzas entre las citadas visiones, y aventuras de Wiraqocha Inka y Pachakuti Inka Yupanki; incluso los nombres de los wawqi de ambos soberanos demuestran ese parentesco, pues el wawqi de Pachakuti Inka se llamaba Intiillapa y el de Wiraqocha Inka - Amaru Inca (22).

b/ El hecho de que la momia de Inka Ruka era utilizada para atraer la lluvia.

c/ Guaman Poma de Ayala dice que el nombre de "yllapa" pertenecía exclusivamente a las momias de los difuntos reyes Incas: "Cómo fue enterrado el Ynga y le balsamaron con menealle el

cuerpo y le pusieron los ojos y el rostro como si estuviera vivo y le bestían ricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa que todos los demás defuntos le llamauan aya ..." (op. cit, f. 2888, p. 263) (23).

Sin embargo, se necesitaría más investigaciones acerca de la enseñanza seguida por otros soberanos, y, sobre todo, acerca de las visiones o sueños que tuvieron, de los nombres, formas y "poderes" de sus wawqi, etc. Tal estudio permitiría opinar, si, como a mi me parece, durante la iniciación los príncipes se aparentaban sobre todo con el Dios de Trueno en una de sus manifestaciones, o si, como lo sugiere R.T. Zuidema, cada príncipe se aliaba a un dios distinto (24). Habría también que investigar las relaciones entre los dioses del Hanan Pacha, para averiguar si dos personajes, aparentemente distintos, no son en realidad más que dos aspectos de un solo.

7.- En todos los casos, según mi hipótesis, existen los elementos siguientes:

a/ El contacto directo con el Hanan Pacha, que aseguraba al príncipe la protección de los dioses, el "saber supremo", y el don de profetizar.

b/ La alianza con el Trueno, fuente del poder sobre la lluvia y sobre los enemigos,

Ambos elementos simbolizados por la figura del wawqi, eran condiciones sine qua non del acceso del príncipe al trono. En apoyo a esa sugestión, mencionaré las 4 visitas del príncipe Wayna Qhapaq en Qurikancha, citando otra vez a Poma: ".../ entraron al templo del sol para que lo elejieran el sol su padre por rrey, Capac Apo Ynga. En tres uestes que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol y dixo Guayna Capac. Entonces tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego. Y luego le mandó matar a dos ermanos suyos y luego le obedecieron." (op. cit., f. 113, p. 93). Ese relato es muy interesante, pues no solamente apoya a mi sugestión, sino también prueba que los soberanos incas preocupados de conseguir un apoyo divino, no olvidaban por lo tanto algunas precauciones bien al nivel humano... Esto es un muy buen ejemplo del doble carácter, real y simbólico, de casi todas las informaciones sobre la historia de los Incas proporcionadas por los cronistas; el problema del investigador consiste en separar esos dos aspectos.

El análisis presentado más arriba se refiere solo a uno de los múltiples aspectos y significaciones de los relatos histórico-míticos mencionados, ya que otros elementos, en ellos incluidos, permiten de seguir investigaciones en varios otros planos (25). Uno de esos problemas, vinculados con el tema de ese estudio, es el de la interrelación entre

las figuras-aspectos del Sol y la triada del Dios del Trueno (26).

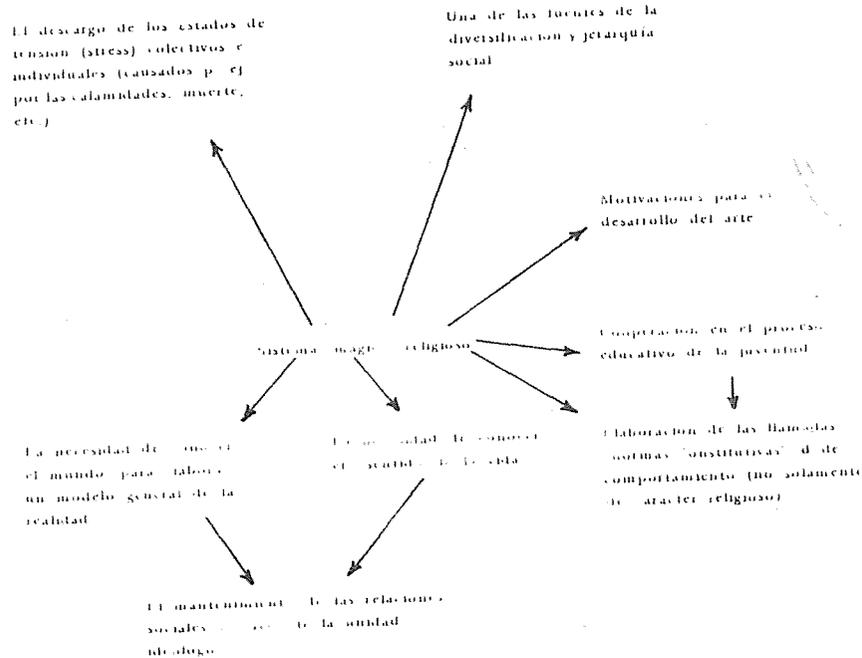
Para finalizar, quisiera subrayar que ni siquiera el presente análisis de las relaciones del príncipe heredero con el Hanan Pacha (sobre todo, con el Dios del Trueno) se puede considerar definitivamente acabado; veamos pues otro dato proporcionado por Guaman Poma:

“Otro templo del luzero Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla, uaca billcacona. Que entran a sacrificar los auquiconas y nustaconas, príncipes, que eran dioses de ellos de los menores.” (op. cit. f. p. 236).

Esa nueva relación de los príncipes con Venus, abre un camino de investigación, que merece ser seguido.

#### ESQUEMA I

Funciones de un sistema mágico-religioso dentro de la sociedad (según Andrzej Wierciński) versión simplificada



#### NOTAS

- Esos conflictos tenían varias causas y aspectos; no tocaban solamente a los sacerdotes del Sol. En líneas generales se puede hablar de una disminución del poder sacerdotal, en provecho del Sapan Inka, sobre todo, desde los tiempos de Pachacuti Inka Yupanki - Jesuita Anónimo: "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú", en: BAE t. 209, Madrid 1968, p. 167; Miguel Cabello Valboa: "Miscelánea antártica", UNAM, Lima 19-51, p. 289. Hay que mencionar el papel subordinado del Sumo Sacerdote Willaq/Umu, que era (por lo menos en algunos casos) nombrado y destituido por el Sapan Inka, el cual podía hasta asumir su cargo véase por ej. Juan de Betanzos; "Suma y narración de los Incas /.../", en: BAE, t. 209, Madrid 1968, p. 33; Pedro Sarmiento de Gamboa: "Historia Indica", en: BAE t. 135, Madrid 1965, p. 260, 264.
- La definición de las religiones astrobiológicas según: Andrzej Wierciński: "The dark and the light side of the Aztec Stone Calendar", en: Polish Contributions in New World Archaeology, Kraków 1978, pass.
- Para otros aspectos de la utilización de la terminología y metodología cibernética en las ciencias sociales, véase p. ej.: Józef Kossechi: "Cybernetyka społe/eczna"/ Cibernética social/, Warszawa 1975; Andrzej Wierciński: "Evolución de la magia y de la religión", clases dictadas entre 1977 y 1980 en la Universidad de Varsovia, Polonia.
- La principal y más general diferencia entre un shamán y un sacerdote consiste en que el primero actúa sin apoyo de ninguna organización religiosa jerarquizada, generalmente en las sociedades de cazadores-recolectores, poco estructuradas. Por lo tanto el shaman tiene que cumplir todos los papeles que, en una sociedad más evolucionada y estructurada, son distribuidos entre numerosos funcionarios de una jerarquía sacerdotal.
- También, entre otros: Bernabé Cobo: "Historia del Nuevo Mundo", t. II en: BAE t. 92, Madrid 1964, Libro XIII, cap. V, VI, p. 158-159; Jesuita Anónimo, op. cit., p. 161; Lope de Atienza: "Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú /.../", en: J. Jijón y Camaño, "La Religión del Imperio de los Incas. Apendices - vol. I", Quito 1931, p. 151; Inca Garcilaso de la Vega, "Comentarios reales de los Incas. Primera parte", en: BAE t. 135, Madrid 1963, Lib. V, cap. XXVIII, p. 189; 252-352; Anello Oliva, "Historia del Perú y varones insignes...", Lima 1895, p. 61, 68.
- Hablan de eso por ejemplo Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 189, 352; Pedro Cieza de León, op. cit. p. 210; Jesuita Anónimo, op. cit., p. 164.
- Los juegos y batallas rituales son mencionados por: Bernabé Cobo, op. cit., p.

86-87; Pedro Gutiérrez de Santa Clara, "Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú", en: BAE t. 166, Madrid 1963, Lib. III, cap. LXV, p. 256; Joan de Santa Cruz Pachacuti, "Relación de antigüedades deste Reyno del Peru", en BAE t. 209, Madrid 1968, p. 302. Sin embargo, esos cronistas no mencionan directamente a una eventual función profética.

8) Eso no significa, que considero el relato de Murúa como una "receta" que debían seguir "a la letra" los príncipes incaicos. Sin embargo, eso es un interesante repertorio de procedimientos y técnicas de privación sico-sensorial, que podían ser utilizadas, junto o separadamente, según los fines propuestos. Pero la más popular y considerada suficiente, era, en muchos casos, el ayuno.

9) M. Cabello Valboa, op. cit., p. 208; Felipe Guaman Poma de Ayala; "Nueva Crónica y Buen Gobierno", París 1936, f. 178.

10) Carlos Castaneda, "Viaje a Ixtlan", México 1972, pass.

11) Juan de Betanzos, op. cit., p. 20; Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 143.

12) De la visión de Sinchi Roca hablo más allá, en cuanto a la de Lluqui Yupanki, véase p. ej. M. Cabello Valboa, op. cit., p. 203.

13) R. Toni Zuidema, "La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco", en: Journal de la Société des Américanistes, t. 63, París 1974-76, p. 216.

14) Véase al respecto los famosos versos

quichwa sobre la doncella celestial y su hermano, citados por Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 80.

(15) R.T. Zuidema, op. cit., p. 210.

(16) Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 142.

(17) Uno de los problemas claves para entender la religión inca, es el de las relaciones e influencias entre las diversas manifestaciones de los dioses. Aparentemente existe una contradicción entre los relatos sobre la visión del Pachakuti Inka Yupanki, pues Molina dice que al Inka le apareció el Sol, mientras del relato de Cobo se puede sacar la conclusión que era el Dios del Trueno (o, mejor dicho, una de sus manifestaciones -- Intillapa); en cambio R.T. Zuidema, analizando los textos mencionados, sugiere que el "fantasma" era él del dios Ticci Viracocha Pachayachachi. Véase también la nota 26.

(18) P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 247-8.

(19) Pablo José de Arriaga, "Extirpación de la idolatría del Pirú", en: BAE t. 209, Madrid 1968, ; Cristóbal de Molina, "El cuzqueño", op. cit., p. 20-21. Este concepto persiste todavía en las creencias de los campesinos de los Andes Centrales, como ejemplo citaré a un informante aymara contemporáneo: "Un hombre puede ser mago únicamente después que ha sido tocado por el rayo. Dios está en la luz del rayo. Si no fuera por Dios, el rayo lo mataría; nunca podría volver a la vida. Por eso es que decimos que un mago es un hombre escogido por Dios". (según Harry Tschopik, Jr, "Magia en Chucuito", Instituto Indigenista Interamericano, México 1968, p.

194 y ss). Abdón Yaranga Valderrama proporciona una información parecida, de la provincia de Víctor Fajardo. Dep. de Ayacucho ("La divinidad Illapa en la región andina", en: América Indígena, vol. XXXIX, No. 4, 1979, p. 721).

(20) B. Cobo, op. cit., p. 73.

(21) P.J. de Arriaga, op. cit., . ; B. Cobo, op. cit., p. 161; y otros.

(22) Acerca del wawqi de Pachakuti Inka véase: B. Cobo, op. cit., p. 82; P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 253.; y del de Wirakocha Inka: B. Cobo, op. cit., p. 77; P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 230.

(23) Cristóbal de Albornoz amplía ese concepto, diciendo que los indios llamaban illapa también a las momias de sus "principales" ("Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru..." en: Journal de la Société des Américanistes, t., París 1967, p. ). Esa creencia, referente a la existencia de un supuesto parentesco entre el rayo y los cuerpos de los difuntos, parece existir hasta la fecha; como tuve la posibilidad de averiguar personalmente en octubre-noviembre de 1978, durante los trabajos de campo de la Expedición Científica Polaca a los Andes, en la comunidad de Huacho sin Pescado, distrito de Pachangara (parroquia de Churin), provincia de Cajatambo, departamento de Lima. Algunos de los comuneros temían de que el desentierro de "los huesos de los gentiles" (que sacábamos durante las excavaciones arqueológicas) provocan eventos astronómicos maléficos, como lluvias diluviales, granizo etc., por eso insistían que se enterrase inmediatamente los huesos. Aparentemente esto es una ampliación de

los poderes, otorgados primitivamente solo a las momias de los Inkas o de los "principales", sobre el conjunto de los restos de "los gentiles".

(24) R.T. Zuidema, op. cit., p. 221.

(25) Según procedimiento parecido al demostrado por Claude Levi-Strauss en sus Mitológicas, t. I-III, México 1968, 1972.

(26) Para la función y significación de la tríada del Trueno en las creencias actuales de los campesinos andinos, véase el muy interesante trabajo de Abdón Yaranga Valderrama, op. cit., passim.

El parentesco entre la tríada del Sol y la del Trueno, parece evidente, aunque por el momento poco precisa; me parece quizás, que uno de los aspectos de esa relación podría ser una oposición simétrica diurno (Sol en sus 3 manifestaciones) y nocturno - el Trueno como constelación. Además hay que llamar la atención al hecho de que la aparente contradicción en las fuentes (mencionada en la nota 18) podía resultar, entre otros, de la confusión entre los nombres parecidos de Sol (Inti) y de una de las manifestaciones del Trueno (Intillapa o Inticillapa).