

La divinidad Illapa en el panteón imperial incaico

Ariadna Baulenas i Pubill
Universitat Autònoma de Barcelona
<ariadnabp@gmail.com>

Los primeros artículos que tratan acerca de la religión del Tawantinsuyu datan de principios del siglo xx (Millones, 1979), pero ha sido en los últimos años cuando el tema ha despertado mayor interés. Son muchas las publicaciones de las que disponemos hoy en día sobre el culto solar, sobre la condición divina de Viracocha o incluso sobre religiosidad andina a un nivel más general. Sin embargo, no existe ninguna monografía que se centre específicamente en la divinidad Illapa, la cual, en mi opinión, fue una de las más importantes del panteón inca. Éste es el motivo que me ha llevado a centrar en ella mi tesis doctoral, de la que voy a exponer algunas líneas de trabajo ante ustedes con el fin de someterlas a debate.

Si bien es cierto que no se cuestiona la condición politeísta de la religión inca, en la mayoría de trabajos podemos encontrar una definición del imperio que se aproxima a la idea de monarquía solar. El astro adquiere un papel principal, y legitima el poder del Sapa Inca al ser considerado hijo suyo. Por debajo de él, un conjunto de deidades que podríamos calificar de menores configuran un panteón a través del cual se sigue venerando, con reminiscencias casi animistas, a la luna, a las estrellas, a la tierra, al mar, a los fenómenos atmosféricos, a los cerros, a los animales, etc. Solamente se exime de esta jerarquía Viracocha, cuya condición sigue siendo fuente de debate entre los especialistas, pero cuyo prestigio es colocado por la historiografía en un mismo nivel que el propio Punchao¹.

Esta visión, que ha predominado en la historiografía tradicional, tiene su base en los textos escritos a partir del siglo xvi. Si bien cada cronista presenta su propia versión de la religión inca, prevalece la idea de una especie de monoteísmo solar que se ve condicionado por la necesidad de justificar la preexistencia de un dios único en el mundo andino. No podemos olvidar, en primer lugar, que todos los cronistas escriben bajo las ideas impuestas por la religión católica y al mismo tiempo bajo la presión de una censura que requería ciertas condiciones para que la obra llegara a su fin. Pero por otro lado, debemos tener en cuenta que la información recogida por los cronistas corresponde al discurso oficial inca, es decir, al discurso de las elites cusqueñas que estaban justificando la legitimidad de su poder. No pretendo, por tanto, negar la predominancia del culto solar, sino entenderlo como un discurso de las elites y compararlo con el poder fáctico de la burocracia asociada a otras divinidades. Este es un tema al que volveremos más adelante al analizar los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega.

Al leer los documentos generados por las campañas de extirpación de idolatrías, como por ejemplo los famosos manuscritos de Huarochirí, sorprende la ausencia casi total de referencias a las deidades incas, que contrasta con la amplia información sobre otras divinidades anteriores. Esto demuestra la importancia de los cultos preincaicos, arraigados en la sociedad y que persistirán después de la conquista, llegando inclu-

1 Para este trabajo consideraremos equivalentes los términos Punchao e Inti, para referirnos a la divinidad solar.

so a nuestros días. La etnohistoria y la etnografía nos permiten constatar que posteriormente a la llegada de los españoles, resurge el sustrato religioso preincaico, mientras que los cultos oficiales impuestos durante el Tawantinsuyu prácticamente desaparecen con el mismo imperio.

Dentro de esta religiosidad pre y post-inca, casi no tenemos constancia del culto solar², mientras que sí disponemos de amplia información sobre la veneración a los fenómenos relacionados con la lluvia y sus expresiones como el rayo, el trueno y el relámpago. Estos fueron oficializados dentro de la religión oficial incaica a través de Illapa, figura que apareció fruto del sincretismo entre la religiosidad de varias sociedades preincaicas y la nueva religión imperial en la cual tenía su origen.

Una visión rápida al culto al agua en tiempos preincaicos, y al culto al rayo en tiempos postincaicos, nos permitirán evidenciar la existencia de este sustrato.

El culto al agua en las sociedades andinas preincaicas

Las sociedades andinas son agrocéntricas, y en consecuencia dependen del agua para su supervivencia, lo cual supone un reto dentro de un medio complejo como el andino. La costa, en su mayoría desértica, requiere de las crecidas de los ríos en la época lluviosa de la sierra. Las sociedades asentadas en esta zona han tenido que adaptar el medio a través de la construcción de canales de riego, puquios y recogida de aguas subterráneas desde tiempos antiguos. En la sierra, un retraso en la llegada de las lluvias, una escasez o un exceso de ellas, o una granizada, pueden poner en peligro la cosecha y con ella la alimentación del grupo³.

En este contexto, no es difícil comprender el motivo por el cual el culto al agua es uno de los más antiguos del mundo andino, como ya lo puso en evidencia, en 1955, Rebeca Carrión Cachot (Carrión Cachot, 1955). Las *pacchas*, en todo su amplio significado, con-

figuran una realidad presente en las culturas preincaicas desde sus inicios.

Mitos como el de Qoa, el felino alado que lanza granizo por la boca, tienen una larga tradición en los Andes, y existían mucho antes de que el imperio del Tawantinsuyu se impusiera en el espacio andino (Kauffmann Doig, 1989).

Es importante reseñar aquí los dioses vinculados a la lluvia anteriores a los incas, aunque solamente veremos los cuatro ejemplos más notables, por ser imposible enumerarlos todos. En primer lugar podemos señalar a Líbiac, el dios del agua de los yaros, el cual, como indica Amat:

... como padre supremo representa al rayo, al trueno, al relámpago, a las tempestades con granizo (*chiriri*) y a las lluvias torrenciales que recrean los pastizales. Además, Líbiac asumía significaciones míticas diversas en cada ayllu yaro (Amat, 1978: 616).

De cronología similar (Horizonte medio-Intermedio tardío) ubicamos el dios Tunupa en la cultura Tiahuanaco. El cual estaría representado por la imagen del «dios de los báculos» en la portada del sol del yacimiento homónimo, ubicado a orillas del lago Titicaca. En esta representación se interpreta que el personaje central, un antropomorfo con rasgos de felinos, aves y serpientes, sostiene en sus manos un par de rayos a través de los cuales expresa su capacidad de generar la lluvia⁴.

En el norte peruano encontramos la figura de Apu Catequil, cuyo templo principal estaba ubicado en el actual Santiago de Chuco⁵. El sitio era también un oráculo, y como indica Topic, estaba dedicado enteramente al culto al agua (Topic, 2008). Fue Atahualpa quien mandó destruir el sitio, porque los habitantes de la zona se pusieron de parte de Huáscar en el conflicto que enfrentó a los dos hermanos.

Finalmente, queremos hacer referencia a Pariacaca, ampliamente documentado en el manuscrito de Huarochirí (Taylor, 2008). En el texto encontramos varias

2 La información remite mayoritariamente a cuestiones calendáricas.

3 De aquí la importancia de las *golcas* en tiempos incas, ya que a través del almacenamiento de parte de la producción permitían prevenir la penuria en momentos de catástrofes ambientales.

4 Esta iconografía ha sido analizada por muchos investigadores, pudiéndose diferenciar aquellos que la consideran una representación estereotipada de un personaje con variantes, o aquellos que la consideran la imagen de una deidad relacionada con la lluvia que habría permanecido casi inmutable a través de los tiempos. Teniendo en cuenta que este personaje aparece desde el arcaico tardío en Sechín Bajo, hasta la cultura tiahuanaco, pasando por el formativo y la cultura wari, me parece poco probable que se trate de la plasmación de una misma entidad religiosa a lo largo de 3000 años. La interpretación de los báculos como rayos, puede ser acertada para el contexto Tiahuanaco para el que tenemos pruebas suficientes que lo relacionan con Tunupa, sin embargo, es difícil asegurarlo para los otros casos, especialmente teniendo en cuenta la gran variedad que presentan.

5 Es interesante que el nombre actual del pueblo sea Santiago, ya que como veremos más adelante, Illapa será reconvertido en este Santo a partir de la imposición de la religión católica.



referencias de cómo este dios usó la lluvia para castigar a pueblos enteros⁶:

Un día, cuando los miembros de esta comunidad estaban celebrando una borrachera, llegó Pariacaca a su pueblo. Se quedó sentado aparte. Mientras estuvo así, no hubo nadie que le invitó de beber. Se enojó y, cinco días después, aniquiló aquella comunidad alzándose bajo la forma de un temporal de lluvia roja y amarilla. [...] Entonces poco a poco, cayó lluvia, lluvia roja. Además hubo rayos. Toda la gente tuvo miedo y, por no estar acostumbrados a ver cosas semejantes se preguntaron qué podía ser. Algunos creyeron que se trataba de enemigos y se prepararon para defenderse. Otros huyeron.// En el instante que la lluvia roja alcanzaba a cualquiera de los que estaban huyendo, éste se convertía en piedra. (Op. cit.: 119).

Incluso uno de estos episodios de castigo sirve para ayudar a los incas a aplacar la rebelión de los alancumarca, calancomarca y choquemarca (Taylor, 2008: 103).

En los dos últimos casos, vemos cómo en tiempos del imperio se mantenía la divinidad preinca, aún cuando ésta podría equipararse a Illapa y, por tanto, ser reemplazada por la nueva deidad. Este hecho reafirma la estrategia incaica de asimilar a su panteón aquellas divinidades anteriores que ya gozaban de poder y privilegio entre los pueblos conquistados. La religión oficial, no sustituye sino que absorbe los cultos anteriores. Volveremos a este aspecto más adelante.

Finalmente, la antigüedad del culto a la lluvia aparece explícita en la *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala. El cronista escribe que, en la «segunda edad de indios» o Uari Runa:

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 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 sucla 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. (Guamán Poma, 2008[1615]: 48).

Si tenemos en cuenta que las cuatro edades del mundo definidas por Guamán Poma tratan de un tiempo preincaico, situar el culto a Illapa en la segunda, nos remite a tiempos mucho más antiguos que el Tawantinsuyu.

El culto al rayo, el trueno y el relámpago en las sociedades postincaicas

Apuntábamos al inicio de este texto que, una vez caído el imperio de los incas, la religión oficial desaparece con la misma prontitud como apareció. El culto solar se abandona casi por completo, algo distinto a lo que ocurre con Illapa. En primer lugar, cabe señalar una diferencia de gran interés. Con la imposición de la religión católica, se produce una especie de sincretismo (al que las poblaciones ya estaban acostumbradas, precisamente por las adaptaciones realizadas con la conquista inca) en el que las deidades andinas se reconvierten en figuras católicas. El caso paradigmático es la asociación de la Virgen y la Pachamama, que perdura hasta nuestros días. Viracocha es reconvertido en San Bartolomé y el propio Illapa en Santiago. No ocurre lo mismo con Inti, quien no tiene paralelo en la religión católica⁷. Esto se explica porque el culto solar era fruto de un discurso imperial de legitimación de un poder, pero por su corta duración no tuvo tiempo de arraigar dentro de las sociedades andinas, para los que este era un dios foráneo y extraño.

El origen de la asociación entre Illapa y Santiago nos remite a los tiempos de la conquista, cuando los españoles estaban en plena lucha en Saqsayhuamán invocando a Santiago y cayó un rayo que les hizo ganar la batalla. Gisbert lo interpreta de la siguiente manera:

La relación del rayo con la lluvia y el granizo, puede explicar como un fenómeno natural —en este caso una tormenta— fue el suceso que salvó a los españoles del incendio, y cómo este fenómeno natural hizo que se considere a Illapa —el Santiago español— como autor de milagro (Gisbert, 1980: 197).

Es importante destacar que los arcabuces de los españoles, por su capacidad de lanzar fuego y por el ruido que emiten, fueron relacionados con el trueno y el relámpago por parte de los indígenas, quienes a partir de

6 La interpretación de las lluvias como castigo de los dioses a la humanidad está presente en la mayoría de sociedades. El caso paradigmático es el de la religión católica con el diluvio universal.

7 Si bien el sol podría ser asimilado por la propia figura de Jesucristo, la notable entidad del «hijo de Dios» católico, dificulta la perpetuidad de un culto solar en su interior.

este momento les llamaron «*illapas*». Finalmente, no podemos dejar de lado que Illapa, a partir de Pachacútec, sería considerada una deidad relacionada con la guerra, al igual que Santiago desde que en la reconquista peninsular contra los árabes éste, supuestamente, ayudó a los soldados⁸.

Pero la permanencia de las condiciones sagradas del rayo, trueno y relámpago, no solo se expresa en el culto a Santiago. El rayo ha tenido desde tiempos antiguos un significado que lo relaciona con el conocimiento⁹. Es así como, las personas relacionadas con él, pueden convertirse en chamanes¹⁰ en el mundo andino. Los hijos del rayo, es decir, los gemelos (o curis) y los nacidos con lunares o manchas, tienen un carácter sagrado. Sus padres deben hacer todo un ritual después del nacimiento, que incluye ayunos y abstinencia sexual (Landa, 2007). Asimismo, las personas «tocadas por el rayo», aquellas a las que les ha caído un rayo y han sobrevivido, son consideradas como elegidas por la divinidad, y no tan solo pueden convertirse en chamanes o maestros curanderos, sino que además gozan de un gran prestigio. Polo de Ondegardo escribe que incluso los hijos cuyo parto ha coincidido con una tormenta de truenos merecen esta distinción (Ondegardo, 1916[1571]).

Esto sigue siendo así hasta nuestros días. Sirva como ejemplo la siguiente cita del antropólogo Millones, sobre los maestros curanderos, escribe:

En los Andes, estas personas pueden ser identificadas por haber sido tocadas por un rayo o porque poseen ciertas marcas en el cuerpo (los lunares o las manchas son las más frecuentes) que más tarde un maestro reconoce como señales de los dioses (Millones, 2009: 29).

Recientemente, en conversaciones con Daniel Monroy, habitante de Paruro (Cusco), me explicaba lo siguiente:

Fuimos con un grupo a la pampa de la Qolla, donde hay unas piedras que representan a la mujer del inca. Habíamos encontrado un tesoro enterrado, pero como mi hermano cogió una piedra de la Qolla, cayó un rayo que convirtió todo el piso en piedra y nunca pudimos encontrar el tesoro otra vez. Ya nos había advertido el chamán que esa era tierra de rayos, y que debíamos actuar con precaución (comunicación personal, agosto 2009).

El hecho de que en el ámbito de la religiosidad popular, pervivan este tipo de creencias, que no se pueden vincular directamente a la imposición católica ni a la religión oficial incaica, es prueba evidente de la existencia de un culto al rayo de gran antigüedad y que persiste en el sustrato religioso del mundo andino durante y posteriormente al Tawantinsuyu.

La divinidad Illapa en el Tawantinsuyu

El dios de «la lluvia»¹¹ durante el imperio incaico es llamado Illapa, si bien existen otros dos nombres para referirse a él: Chuquiilla y Intiillapa. Aparece representado en el Retablo del Templo Mayor del Qoricancha dibujado por el cronista Santacruz Pachacuti, con una figura de doble zigzag, motivo por el cual el rayo fue relacionado con el Amaru, cuya forma al desplazarse coincide con la de este fenómeno al caer del cielo a la tierra (Santa Cruz Pachacuti, 1995). Sin embargo, algunos cronistas nos hablan de una figura antropomorfa con una honda en la mano que al disparar un proyectil rompe un cántaro lleno de agua. El estruendo del impacto provocaría el trueno, el rayo sería la representación de las chispas generadas, y finalmente, el agua al verterse provocaría la lluvia. Incluso existen canciones y poemas que narran esta leyenda, y cuentan que sería una mujer la que estaría llevando el cántaro, que habría llenado con el agua de un río que se identifica con la vía láctea¹².

La estrategia de expansión inca, cuyo artífice es Pachacútec, consiste en el sometimiento de sociedades

8 De ahí nace «Santiago Matamoros», el cual será modificado en los Andes y convertido en «Santiago mataindios», a pesar de que la iconografía mantenga muchas veces la imagen estereotipada de un musulmán debajo del caballo del Santo. Para ampliar este tema recomiendo el trabajo de Harold Hernández Lefranc (Hernández, 2006).

9 Es interesante esta connotación si tenemos en cuenta la hipótesis de Ziolkowski, que apoya totalmente, de que las visiones necesarias para que los incas se convirtieran en gobernantes consistían en una «conversación» con el propio Illapa (Ziolkowski, 1999). Éste es un tema que requiere de mayor estudio y al cual dedicaremos otro trabajo.

10 El término «chaman» es usado aquí como concepto antropológico, ya que en los Andes son conocidos con otros nombres como maestros, curanderos, etc.

11 En realidad no hay fuentes que lo citen como tal, pero su condición de «dios del trueno, el rayo y el relámpago», hacen referencia a la capacidad de generar lluvia de esta deidad, por lo que me permito sintetizarlo de esta manera, sin pretender simplificar una realidad mucho más compleja.

12 Este tipo de explicaciones podrían estar influenciadas por reminiscencias de la cultura greco-romana y su humanización de los dioses y diosas.



complejas anteriores a través de la fuerza militar y, sobre todo, el pacto con las elites gobernantes. A cambio de ciertos privilegios, las autoridades anteriores mantienen su poder pero se someten al nuevo régimen imperialista. Una vez sometida la población, se impone la nueva religión apoderándose de las huacas de cada pueblo y generándose, de esta forma, una suerte de sincretismo religioso entre el sustrato anterior y la religión oficial inca. Así lo podemos leer en los manuscritos de Huarochirí:

Allí, en tiempos muy antiguos, antes del nacimiento del inga, [Pariacaca] convocó a todos los hombres del Tahuantinsuyo. Cuando todo estuvieron allí juntos, enseñó a sus huacas las normas de su culto para que lo adorasen.

Después de la aparición del inga, éste también, al oír hablar del culto de Pariacaca se convirtió en su huaca y tuvo este huaca en gran estima (Taylor, 2008: 83).

Este proceso se desarrolla de dos formas distintas. La primera a través de la incorporación de la antigua divinidad al panteón incaico, lo cual ocurre en los casos en los que esta deidad anterior goza de un prestigio y, por ende, un poder político notables. Sería este el caso de Pachacámac o del mismo Pariacaca, como acabamos de leer. Otra estrategia consiste en absorber y difuminar la antigua divinidad dentro de las figuras que componen el panteón impuesto. Este sería el caso de Líbiac, por ejemplo, quien será reconvertido en Illapa. Molina escribe acerca de esta eliminación de los cultos anteriores y la imposición de los nuevos:

En esta tierra hay diferentes naciones y provincias de indios, que cada una de ellas tenía por sí sus ritos y actos y ceremonias antes que los incas los sujetasen; y los incas quitaron en las dichas provincias algunos de los cultos que tenían y dieron cultos de nuevo (Molina, 2008[1575]: 134).

En este contexto, entiendo que Illapa sería la figura a través de la cual los incas incorporarían a la religión oficial una serie de cultos y divinidades preincaicas vinculadas con el agua. Si tenemos en cuenta que Pachacútec toma este ídolo como wawqui en el momento de la expansión y que posteriormente será su panaca la encargada del culto y la burocracia asociados, podemos hipotetizar que fue este inca quien lo institucionalizó.

La religión inca sufrió varios cambios a lo largo de su historia. Desde el culto a Viracocha, hasta el culto a Inti, se produjeron todo un conjunto de cambios a través de los cuales el Tawantinsuyu se iba adaptando a las nuevas realidades sociopolíticas en las que se encontraba. El caso de Illapa, respondería a las nuevas necesidades fruto de la expansión. Si bien el culto oficial era el solar, la imbricación de la veneración del agua con la política de las sociedades anteriores, requieren de su institucionalización para incorporarlo al panteón oficial. Aunque ésta es una hipótesis que debe ser estudiada en profundidad, las evidencias actuales nos permiten afirmar la relación entre la aparición de la figura de Illapa y la expansión imperial de Pachacútec.

Otra evidencia para dicha relación la podemos encontrar en el conflicto que enfrentó a los hermanos Huáscar y Atahualpa. Durante el enfrentamiento Atahualpa va a retomar el ídolo de Illapa, wawqui de Pachacútec, para encabezar sus ejércitos. No debemos obviar la filiación existente entre ambos personajes, ya que tanto Pachacútec como Atahualpa forman parte, a diferencia de Huáscar, de las panacas de Hanan Cusco. El ídolo que había acompañado la formación y expansión del imperio es reivindicado por el aspirante a nuevo inca, lo cual nos informa de la importancia de Illapa en un contexto de guerra y enfrentamiento militar.

Los bienes materiales vinculados a Illapa

Las crónicas y otros documentos posteriores a la conquista europea, ponen siempre de manifiesto, la existencia de una serie de bienes materiales vinculados a la burocracia religiosa. Así tenemos registradas tierras del sol, ganados del sol, mujeres del sol (acllas), e incluso sirvientes del sol (yanas), que son diferenciadas de las tierras, ganados, mujeres y sirvientes del Inca. Si bien para el caso de Illapa es mucho más difícil de rastrear, pues la información no es tan específica, sabemos que también disponía de todos los mismos servicios, con una burocracia destinada al culto y a la administración de sus bienes. Es importante, anotar que en muchas ocasiones los oficiantes y los curacas eran la misma persona, por lo que poder político y religioso estaban íntimamente relacionados.

En el Qosqo, ombligo del mundo y capital del imperio, existían las casas del Trueno, de las que Molina nos indica incluso la ubicación exacta¹³, recordando

13 Casa de doña Isabel de Boadilla (ver cita más adelante).

que éstas también se encontraban en todas las provincias. Asimismo, se presume que Saqsayhuamán sería un templo dedicado a diversas divinidades entre las que Illapa tendría un papel importante (Silva, 2007). Incluso dentro del gran templo del Sol, el Qoricancha, el dios de la lluvia tendría su recinto específico. Lamentablemente, el recurso de atribuir los principales templos del imperio al culto al Sol, muchas veces sin una argumentación científica que lo demuestre, dificulta la identificación de estas casas. La cuestión se complica, si tenemos en cuenta que no disponemos de parámetros claros que nos permitan distinguirlos ni siquiera arquitectónicamente¹⁴.

Es un campo que requiere de estudios específicos, los cuales precisan de una urgente revisión crítica y la elaboración de nuevas hipótesis mediante una metodología diferente a la adoptada hasta la actualidad¹⁵ y sin el determinismo que ha conducido a la investigación a asumir los presupuestos del invasor inca como propios.

Los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega

Por lo presentado hasta el momento, resulta evidente que Illapa fue una de las divinidades más importantes del panteón inca, lo cual confirman la mayoría de crónicas al considerarlo el tercer dios en importancia, después de Viracocha e Inti. Sin embargo, ante estas evidencias parece contradictoria la versión presentada por el cronista Inca Garcilaso de la Vega en su obra *Comentarios reales de los incas*. En ella podemos leer lo siguiente:

Al relámpago, trueno y rayo tuvieron por criados del sol [...] no los tuvieron por dioses, como quiere alguno de los españoles historiadores (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 68-69).

¿Por qué, contradiciendo a sus colegas y a las evidencias expuestas hasta el momento, el Inca relega la condición de Illapa a un simple «sirviente» del sol y le niega la condición de dios? En mi opinión, podemos deducir dos posibles respuestas: la primera, el interés de Garcilaso en encontrar el monoteísmo en el imperio incaico con el fin de aproximar su cultura materna a la católica, y, la segunda, su propia condición dentro del sistema incaico por ser hijo de princesa inca y, como tal, miem-

bro de la familia real. Analicemos estas dos hipótesis más detalladamente.

La búsqueda de un supuesto monoteísmo o de la figura de un creador, es una de las preocupaciones recurrentes de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Incluso los llamados cronistas indígenas o mestizos (aquellos que son nacidos en Perú y no en Europa), entre los cuales encontramos al Inca Garcilaso de la Vega, han sido reconvertidos a la fe católica, y están sujetos, por tanto, a un endoideología de la cual no se pueden desvincular. Al mismo tiempo, conscientes que sus textos deben pasar la censura eclesiástica, intentan justificar las excelencias de los incas a través de un supuesto conocimiento del dios único, aunque sea idólatra, como es el caso de Inti. Esto ha generado un largo debate sobre la figura de Viracocha, entendido por muchos autores, como una suerte de creador al estilo cristiano, aun cuando los datos, nos refieren más a un demiurgo que no a un dios creador¹⁶.

En el caso que nos ocupa, el Inca Garcilaso se reivindica como el gran defensor de la cultura andina e intenta justificar que, lo que él mismo juzga de idolatría (el culto solar incaico), es la evidencia de que el mundo andino conocía la existencia del dios único, si bien las artimañas del demonio le habían alejado del verdadero dios.

En este sentido, Garcilaso remarca muy claramente un período preincaico en el que existe una mezcla de totemismo, animismo y politeísmo, y una etapa de orden impuesta por el Tawantisuyu, cuya religiosidad se fundamenta en la idea de un dios único.

No quiero profundizar más en esta cuestión que ya ha sido tratada por otros investigadores a raíz de los textos, no solo de Garcilaso de la Vega, sino de otros muchos cronistas que persiguen el mismo fin.

Como segunda posible respuesta a la pregunta planteada acerca de cuáles son los motivos que de forma más o menos consciente llevan al Inca a relegar a Illapa a una condición de «sirviente del sol», me parece interesante explorar una idea que en mi opinión no ha sido suficientemente analizada por los investigadores. Los *Comentarios reales* de Garcilaso, de la cual celebramos este año el cuarto centenario de su primera edición, ha sido objeto de estudio de numerosas investi-

14 Es interesante notar que las murallas en zigzag de saqsayhuamán se interpretan como dedicadas a Illapa, y no ocurre lo mismo con estructuras con forma similar en Ollantaytambo (MMMMM) o en Raqchi (MMM), por ejemplo.

15 Nos referimos por ejemplo, a la arqueología espacial, a la arqueología del miedo, etc.

16 Para una mayor información al respecto nos remitimos al estudio de Demarest, acerca de la condición de divinidad en el mundo andino (Demarest, 1981).



gaciones. La cantidad ya numerosa de artículos y libros dedicados a su figura se ha incrementado notablemente en los últimos años y se ha analizado este personaje desde un conjunto de puntos de vista que incluyen conceptos de personalidad e identidad¹⁷.

A la hora de enfrentarnos a la interpretación de una obra como los *Comentarios Reales*, es fundamental conocer bien la biografía del autor y su intención a la hora de escribirla. En este sentido se ha escrito mucho, y hablado mucho más, sobre la identidad andina y/o española de nuestro protagonista, no siendo difícil encontrar referencias sobre lo andino en su obra o, por el otro lado, los rasgos españoles de su herencia. Incluso, a través de los siglos, se le ha juzgado de dos formas opuestas, como el verdadero mensajero de la herencia incaica o como el renegado de su cultura que persiguió el reconocimiento como español. Es necesario entender que en todas estas interpretaciones, muchas de ellas demasiado extremas, se mezclan intereses de otra índole, que no queremos abarcar aquí.

Sin embargo, me parece de igual importancia analizar su condición social, dentro de una sociedad mestiza en la que las dos culturas se han mezclado, como dominante y dominada, así como, dentro de un mundo prehispánico en el que existían unas jerarquías de poder fuertemente definidas y en el que él forma parte de una elite restringida.

Este es el motivo que me lleva a entender su obra como fruto del trabajo de un personaje de la elite, es decir, de una clase social alta, lo cual lo distingue del común de la población andina. En primer lugar, es evidente que su formación se debe al hecho de haber sido hijo de un conquistador, aunque luego fuera considerado un traidor a la patria y Garcilaso jamás pudiera conseguir su reconocimiento. Pero más que su linaje español, quiero hacer énfasis en sus raíces maternas, las andinas.

Garcilaso es hijo de Chumpi Ocllo, princesa inca, y bisnieto del inca Túpac Yupanqui. Esto lo convierte en parte de la restringida elite incaica, aún más, en parte de la propia panaca imperial. Ese es un detalle que debemos tener en cuenta a la hora de leer su crónica. Su discurso es el propio de las elites dominantes, por lo que la explicación acerca de la religión, corresponde plenamente al discurso oficial. Es importante prestar atención a las tres citas siguientes:

... príncipe Manco Inca [...] con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula diciendo que él y su mujer eran hijos del sol: que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen e hiciesen bien a aquellas gentes (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 61).

Afirmaban esta fábula por dar con ella autoridad a todo lo que mandaban y ordenaban (Op.cit.: 90).

Con estas invenciones –y otras semejantes hechas en su favor- hicieron los incas creer a los demás indios que eran hijos del sol. Y con sus muchos beneficios lo confirmaron (Op. cit.: 200).

Si bien estas afirmaciones pueden deberse, una vez más, a la necesidad de justificación de un monoteísmo idólatra, implica una lectura que podríamos considerar casi materialista histórica, dentro del contexto de la historiografía actual. Por tanto, de forma más o menos consciente, el inca Garcilaso, acepta la existencia de un discurso oficial y legitimador por parte de la religión en las estructuras del imperio inca.

Sin embargo, el dato más interesante para nuestro trabajo es la afirmación de que el culto solar estaba a cargo de la propia familia real. En sus palabras:

Los sacerdotes de la casa del sol, en el Cozco, todos eran incas de la sangre real. Para el demás servicio del templo eran Incas de los del privilegio. Tenían sumo sacerdote, el cual debía ser primo o hermano del rey –y, por lo menos, de los legítimos en sangre (Op. cit.: 89).

Este detalle implica, no solo que la religión legitima un orden establecido, sino que en el caso del culto solar, el poder religioso y el político caen en manos de la misma persona. No es el único caso, en las sociedades preincaicas ya encontramos ejemplos en los que la responsabilidad de curaca de la comunidad y de huaca de su huaca, se personifican en un mismo individuo. Sin embargo, es significativo que para el Tawantinsuyu, el cronista especifique que es la veneración al sol la que se encuentra bajo las directrices de la familia real, porque ello implica la existencia de una burocracia diferenciada a cuyo cargo recae el culto a las otras deidades.

La adoración a Illapa estaba en manos de la panaca de Pachacútec, lo cual no es sorprendente si tenemos

13 El evento celebrado recientemente en el Cusco, en conmemoración al IV centenario de la publicación de los *Comentarios reales*, es prueba evidente de ello, ya que contó con la participación de filólogos, psicoanalistas, historiadores, etc.

en cuenta la hipótesis expuesta anteriormente, según la cual sería este Inca el que la habría institucionalizado. Encontramos, entonces, que la familia real es la encargada del culto principal del discurso oficial, mientras que otras panacas son responsables del resto de divinidades. Esto refleja una evidente jerarquización de los cargos religiosos, en función de la posición de los grupos de poder dentro de la propia aristocracia. Es en este sentido que debemos entender el relego de Illapa a simple «sirviente» del sol, en la crónica del Inca Garcilaso. Desde el punto de vista de la elite real el resto de la aristocracia debe estar sometida a la voluntad de su panaca, con lo cual el cronista refleja una realidad político social en la que el resto de la aristocracia debe estar «al servicio» de la familia del Sapa Inca.

Molina, al tratar de la Situa, la fiesta celebrada en el mes de agosto y que tiene el objetivo, entre otros, de pedir que la población no sufra catástrofes naturales, escribe:

Para este afecto llevaban al templo del Sol las figuras llamadas Chuquilla y Viracocha, que tenían su templo por sí en Pucamarca y Quishuarcancha, que son ahora casas de doña Isabel de Bobadilla y hacía-se el dicho cabildo con los sacerdotes de las dichas huacas, y **con acuerdo de todos** salía el sacerdote del Sol y publicaba la dicha fiesta. (Molina, 2008[1575]: 41, la negrita es mía).

Lo que se expresa aquí es la necesidad de acuerdo entre el clero de las tres divinidades principales para poder celebrar la fiesta. Si en realidad Illapa (Chuquilla) fuera un simple sirviente, carecería de esta distinción. Desconocemos cuál era el poder *de facto* de los sacerdotes de Illapa en este caso, sin embargo, aun tratándose de un puro acto formal, implica un reconocimiento explícito del papel destacado de la aristocracia encargada del culto a la divinidad que estamos estudiando.

La cita nos permite, aun, otra precisión. Molina nos explicita la existencia de un templo dedicado íntegramente a Illapa, del cual hemos hablado anteriormente. Al ubicarnos exactamente la existencia de este templo, pone en entredicho la consideración del Inca Garcilaso, que solamente le atribuye un cuarto en el Qorichancha. No queremos entrar aquí en el debate acerca de la dedicación exclusiva de los templos andinos a una única divinidad, pero es significativo que Molina constata la existencia de un templo que en su época se considera dedicado a Illapa. Por otra parte, su presencia en el retablo principal del Qorichancha,

dibujado por Santacruz Pachacuti, reafirma el importante papel de esta deidad.

Por todas las evidencias expuestas hasta el momento, considero viable la hipótesis según la cual el discurso del Inca Garcilaso de la Vega expone una serie de rivalidades aparecidas en el seno de las elites cusqueñas, y en las que las luchas de poder entre la panaca real y el resto de panacas, en este caso concreto la de Pachacútec, se plasmarían a través de la religión. No debemos olvidar tampoco el hecho que por herencia materna la panaca de Garcilaso corresponde al Hurin Cusco (motivo por el cual en el enfrentamiento entre Atahualpa y Huáscar, toma partido por este último) mientras que la panaca de Pachacútec (así como la de Atahualpa) se incluye entre las de Hanan Cusco.

Aun siguiendo esta línea del discurso oficial e imperial de Garcilaso, podemos apuntar otra idea. El culto al rayo, se relacionaba con una religiosidad popular ajena a la ideología cusqueña. Introducida al imperio fruto de la expansión imperial y la necesidad de legitimación de su imposición, Illapa no fue asumido por las elites, quienes la habrían considerado una deidad externa, popular y, en consecuencia, inferior.

A partir de lo presentado hasta el momento, podemos hipotetizar que la negación de la condición divina de Illapa por parte del Inca Garcilaso de la Vega, y la defensa del monoteísmo solar, se deben a la necesidad de justificar un poder absoluto por parte de la elite incaica y reducir la persistencia de unas creencias que no deseaba asimilar por extrañas a sus propios elementos culturales como elite dominante. Su objetivo es presentar una monarquía sólida, con una religión dedicada a un solo culto a cuyo cargo está la propia familia real, motivo por el cual no puede reconocer la existencia de otros cultos con un papel representativo. Así, cuando considera que Illapa es «criado» del Sol, refleja una situación política en la cual se representa la subordinación de la burocracia religiosa al poder de la familia real. No se trata explícitamente de una jerarquización de seres sobrenaturales, sino de las relaciones de poder entre los diferentes grupos sociales que conforman la realidad política del Tawantisyu.

En conclusión, Illapa habría sido una de las divinidades más importantes del imperio, a partir de la expansión de Pachacútec, quien habría institucionalizado su culto con el fin de incorporar en el panteón inca una serie de divinidades antiguas vinculadas con el agua. Su arraigo en las sociedades preincaicas y la desvinculación de éstas con el culto solar oficial impuesto por las elites



dominantes, se habrían traducido en un poder fáctico notable de la burocracia asociada a esta divinidad (la panaca de Pachacútec). Si a esto le sumamos los enfrentamientos entre las dinastías de Hanan Qosqo y Hurin Qosqo, y la necesidad de mantener un poder imperial impuesto de una forma demasiado acelerada como para sentar bien sus bases fundamentales, podemos hipotetizar sobre la existencia de conflictos de poder entre las elites cusqueñas, que se reflejan en la obra de Inca Garcilaso de la Vega, al considerar a Illapa como «sirviente» del sol. Esta consideración se traduce en la necesidad de reafirmar la predominancia de la panaca real por encima de las otras, especialmente en un momento en el que las elites reivindican su reconocimiento dentro del nuevo orden impuesto por los conquistadores.

Referencias bibliográficas

- AMAT, Hernán (1978): «Los Yaros. Destruedores del imperio Wari». En: *III Congreso Peruano el hombre y la cultura andina*, Lima, pp. 614-638.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca (1955): *El culto al agua en el antiguo Perú. La Paccha elemento cultural Pan-andino*, Separata de la Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima, Vol. II, N° 1.
- DEMAREST, Arthur A. (1981): *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (2005[1609]): *Comentarios Reales de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- GISBERT, Teresa (1980): *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Gisbert & CIA, La Paz.
- HERNÁNDEZ LEFRANC, Harold (2006): «El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú». En: *Investigaciones Sociales*, Año X, N° 16, UNMSM, Lima, pp.51-92.
- KAUFFMANN DOIG, Federico (1989): «El mito de Qoa y la divinidad universal andina». En: *Mitos universales, americanos y contemporáneos* (Simposio internacional, Cusco, abril/mayo 1989), Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.
- LANDA, Ladislao (2007): «Chuchus o curis y otros nacimientos». En: *Los niños y la muerte*, SIDEA, Lima, pp.59-50.
- MILLONES, Luis (1979): «Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio». En: *Bulletin de l'IFEA*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Vol. VIII, N° 1-2, pp. 35-48.
- MILLONES, Luis (2009): «Performance y bienestar: la medicina tradicional peruana». En: *Alucinógenos y chamamanismo. La otra curación*, SIDEA, Lima, pp.15-41.
- MOLINA, Cristóbal de (2008[1575]): *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, Universidad San Martín de Porres Fondo Editorial, Lima.
- 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, Vol. III, Lima.
- POMA DE AYALA, Guamán (2008[1615]): *Nueva corónica y buen gobierno*, FCE, México DF.
- SILVA GONZALES, José Carlos (2007): «Saqsaywaman: 'Casa del Sol' de los inkas». En: *Saqsayhuaman*, INC, Lima, pp.153-179.
- TAYLOR, Gerald (2008): *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, IFEA, IEP, Fondo Editorial UNMSM, Lima.
- TOPIC, John (2008): «El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos». En: *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, IFEA-PUCP, Lima, pp. 71-95.
- ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. (1999): *La Guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*, Colección Biblioteca ABYAYALA, N°41, Quito.