

**EL CONQUISTADOR INFIEL.
LAS FORMAS DE SANTIAGO APÓSTOL EN LOS ANDES CENTRALES
DURANTE LA COLONIA ***

*The Infidel Conqueror. The Forms of Santiago Apóstol
in the Central Andes during the Colonial Period*

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Las ideas planteadas en este artículo fueron presentadas en la ponencia del Simposio Etnografía y Etnología de Pueblos y Veredas que se llevó a cabo en el XII Congreso de Antropología en Colombia. Igualmente, es resultado de las reflexiones desarrolladas durante el curso Etnohistoria I: Mundo Andino, a cargo de Carlos Guillermo Páramo Bonilla (Universidad Nacional de Colombia), quien estimuló el estudio de los temas presentados a continuación.

** nat.ortizh222@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 4 de septiembre del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Es bien conocida la duradera asociación de Santiago Apóstol con Illapa, dios andino del rayo y el trueno. La imagen del santo se convirtió en un nuevo rostro para una serie de creencias andinas que los extirpadores de idolatrías se empeñaron en erradicar. Sin embargo, el encuentro de Santiago con este héroe de la religión andina es más complejo de lo que parece. El artículo analiza esta relación, acudiendo fundamentalmente a los testimonios recogidos por los extirpadores de idolatrías y al Manuscrito de Huarochirí (1598). La intención del análisis es hallar los múltiples puntos de encuentro entre el culto europeo y el andino, entre el pasado y el presente, explorando las formas en que los indígenas coloniales convirtieron en infiel, en huaca y protector a Santiago, símbolo por excelencia de la expansión cristiana y de la conquista española.

Palabras clave: *Santiago Apóstol, Illapa, mundo andino, rayo, Colonia, conquistadores, condición errante.*

ABSTRACT

The long-lasting association of *Santiago Apóstol* with Illapa, Andean god of the ray, thunder and lightning is well-known. The saint's image became a new face for a set of Andean beliefs that the eradicators of idolatry worked to exterminate. However, the encounter of Santiago with this hero of Andean religion is more complex than it may seem. This paper analyzes this relationship, recurring mainly to the testimonies gathered by the eradicators of idolatry and to the Huarochirí Manuscript (1598). The analysis aims to locate the many meeting points between the European and the Andean cult, between past and present, by exploring how colonial indigenous people turned Santiago, the symbol par excellence of Christian expansion and Spanish conquer, into an infidel, huaca and protector.

Key words: *Santiago Apóstol, Illapa, Andean world, lightning, Colony, conquerors, wandering condition.*

Podemos estar de acuerdo con que una condición inevitable de cualquier experiencia colonial es la imposición de nuevas formas culturales. Occidente obligó prácticas y creencias a los indígenas a través de la violencia de la espada y la cruz. No obstante, esta imposición tiene sus matices, al menos en lo que a la religión concierne: por más que los evangelizadores lo intentaran, los indígenas del Nuevo Mundo no se suscribieron tan fácilmente a los rebaños del Señor. O bueno, digamos que sí se suscribieron, pero no como Dios mandaba —o al menos no como los misioneros deseaban—. Los indios coloniales escondieron a sus dioses tras las máscaras de los santos católicos, dando origen a lo que muchos llaman sincretismo. Este tipo de encuentro entre cultos de uno y otro lado de la frontera de Occidente ha suscitado una serie de argumentos por parte de antropólogos e historiadores. Se afirma que este tipo de supervivencia (poniéndolo en términos de Taylor) constituye una forma de resistencia cultural. Michael Taussig (1993) propone que formas de replicación de lo blanco (más concretamente de los blancos) pueden ser consideradas *mímicas* de este que no responden necesariamente a la coacción o a un interés por imitarlos, sino que pueden considerarse como formas de protección contra fenómenos maléficos o contra los mismos blancos. Graham Huggan (1997-1998) discute este tipo de afirmaciones aduciendo que por lo general se desconoce el motivo por el cual se replican elementos blancos en el seno de lo indígena, y que cuando se dice que están ejerciendo algún tipo de resistencia se reconoce una falsa agencia detrás de estos fenómenos. Por su parte, Estenssoro (2001), en un estudio sobre la efectividad de la evangelización que reportaban los misioneros de los Andes, concluye que la resistencia indígena a la evangelización correspondía más bien a una estrategia retórica de los religiosos que, a través de la narración del fracaso de la conquista espiritual del Nuevo Mundo, prolongaría esta empresa y aseguraría a los blancos como legítimos portadores de la fe católica.

Uno de los casos más citados de “sincretismo religioso” en América corresponde a la asociación de Santiago Apóstol con Illapa, el dios andino del trueno, el rayo y el relámpago. Sobre este tema versará este artículo. Y aquí no lo llamaré sincretismo, por considerarlo un término que aún requiere una caracterización o teorización cuidadosa. Tampoco buscaré reivindicarlo como resistencia cultural andina, ni como

legitimación del alcance de la Iglesia católica. En cambio, esperaré encontrar los puntos de encuentro entre ambas creencias que pudieron haber motivado y justificado la apropiación del símbolo de Santiago Apóstol en los Andes centrales durante los siglos XVI y XVII.

Algunos de los elementos propios del culto al rayo aparecen bajo nuevas formas culturales en las celebraciones rituales de la sierra andina contemporánea. Si bien muchos de los temas que aquí se mencionan merecen investigaciones especializadas, me interesa presentar una serie de elementos que están relacionados entre sí y que posiblemente permitieron el diálogo entre las ideas de los indígenas de los Andes y las de los blancos. Me propongo, entonces, encontrar los aspectos estructurales del rito y el mito del enemigo de los infieles que al desembarcar en América cambió de bando.



Numerosos cronistas mencionan que durante las batallas de los españoles en América aparecía el apóstol Santiago, sobre un caballo blanco con una espada en la mano. De la misma forma, informan, lo veían los indígenas que llegaron a conquistar. La imagen no era nueva. En España era popular la figura de Santiago *Matamoros*, que habría ayudado a Ramiro I a librar la Batalla de Clavijo —durante la Reconquista— contra los musulmanes en el año 788. Anteriormente, el apóstol contaba con un importante núcleo de adoración en la ciudad de Compostela, donde yacen los restos que dos de sus discípulos llevaron a Galicia (*Finis Terrae*, ‘fin del mundo’); uno de los lugares donde Santiago Apóstol habría predicado en vida. Con el hallazgo de las reliquias, la ciudad se hizo famosa y numerosos peregrinos acudieron allí para rendir culto al santo. Pero con la victoria en la Batalla de Clavijo, la importancia de Santiago trascendió: se fundó una orden militar con su nombre y fue nombrado patrón de España¹. Las conchas, el sombrero y la capa que hacían parte de su iconografía de peregrino fueron sustituidas por espada, armadura y espuelas en las botas; ya no se apoyaba en un bordón sino que cabalgaría un caballo blanco cuyos cascos aplastaban las cabezas de los moros. Cuando emprendieron su

1 Al respecto, la obra de Javier Domínguez García, *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol* (2008), constituye una interesante indagación sobre el lugar del santo en la identidad nacional española.

viaje a las Indias Occidentales, los españoles trajeron a Santiago. Él los ayudaría a librar las batallas militares contra los indios: desde México hasta Chile fue invocado y visto en apariciones milagrosas. Y en muchos países de América fue identificado por los indígenas con sus propias divinidades, ya sea a causa de la evangelización o como una apropiación autónoma. O bien, de las dos formas. En los Andes Centrales, particularmente, la presencia de Santiago fue preponderante entre los grupos que constituían el Imperio del Tawantinsuyu.

La primera aparición de Santiago en América habría ocurrido en 1518², durante la batalla de Centla que libraron los hombres de Hernán Cortés en Tabasco; según cuenta Francisco López de Gomara (1987: 73-74), cuando apareció un misterioso hombre a caballo que atemorizó a los indios por parecerse a un centauro y por su efectividad guerrera; mientras que los españoles lo confundieron con el mismo Cortés. Escenas similares en las que Santiago blande una espada mientras que los cascos de su caballo aplastaban las cabezas de los indios se repiten en una larga serie de batallas por la conquista indiana (cfr. Cárdenas, 1993; Hernández, 2006). La imagen parecía ser efectiva: “los relinchos de los caballos provocaban un miedo pánico desde que se dejaban oír. La evocación de esos animales exóticos bastaba para hacer perder la razón a los indios” (Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 425). Así que, de la mano del terror que causaban los caballos, los españoles continuaron gritando: “¡Santiago y a ellos!” a modo de invocación durante la batalla.

Acerca de la conquista de los Andes, el Inca Garcilaso de la Vega en la segunda parte de sus *Comentarios Reales* menciona que en 1536 los conquistadores fueron sitiados por los indios de Manco II en Sunturhuasi (Cuzco). Garcilaso de la Vega (1943: 177-178) explica:

Salieron los españoles, sin mostrar flaqueza. Arremetieron a los indios llamando a grandes voces al nombre de la Virgen y de su defensor, Apóstol Santiago [...] A esta hora, y en tal necesidad fué nuestro Señor servido, favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que

2 No me propongo recordar las numerosísimas apariciones de Santiago Apóstol en las batallas por la conquista del Nuevo Mundo, me detendré en las más significativas. No obstante, el lector podrá encontrar una compilación de estos sucesos en *El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú*, de la autoría de Harold Hernández Lefranc (2006).

apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos, y los indios encima de un hermoso cavallo blanco, embraçada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada, que parecía relámpago, según el resplandor que echava de sí. Los Indios se espantaron de ver el nuevo cavallero, y unos a otros dezian: “¿Quien es aquel Viracocha, que tiene la *illapa* en la mano?” (Que significa relámpago, trueno y rayo). Donde quiera que el Sancto acometía, huían los infieles como perdidos, y desatinados, ahogavanse unos a otros, huyendo de aquella maravilla. Tan presto como los Indios acometían a los fieles por la parte donde el Sancto no andava: tan presto lo hallavan delante de sí, y huían dél desatinadamente. Con lo qual los españoles se esforçaron, y pelearon de nuevo, y mataron innumerables enemigos, sin que pudiesen defenderse, y los Indios se acobardaron de manera, que huyeron a mas no poder, y desampararon la pelea.

Así socorrió el Apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria, que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos. Lo mismo hizo el día siguiente, y todos los demás que los Indios querian pelear: que luego que arremetían a los Cristianos se atontavan, y no savian a que parte hechar y se bolvían a sus puestos.

La imagen defensora y agresora de Santiago contra “los infieles” llegó a ser tan fuerte, tanto para europeos como para criollos, que a finales del siglo xvi Garcilaso de la Vega (citado en Cárdenas Guerrero, 1993: 38) declara su extrañamiento por la poca memoria que en la historia escrita hasta ese momento se tenía de tales acontecimientos:

Siempre que me acuerdo destas maravillas y de otras que Dios Nuestro Señor Obró a favor de los españoles en aquel cerco [del Cuzco en 1536] y en el de los Reyes, me admiro de que los historiadores no hiciesen mención dellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias, que en mi niñez las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros las cantaban con gran admiración.

Como menciona Garcilaso de la Vega, la imagen de Santiago guerrero en los Andes era divulgada tanto por españoles como por indios. El episodio de 1536, mencionado anteriormente, llamado “milagro de Sunturhuasi”, daría pie (a los ojos de los españoles) a la identificación

de Santiago con las divinidades andinas del rayo, el trueno y el relámpago. En varios textos también se menciona que el uso de arcabuces y el fulgor de las espadas de los españoles fueron asociados por los indígenas andinos con estos dioses de los fenómenos meteorológicos, los cuales hacían parte de un culto extendido por toda la sierra peruana. Felipe Guamán Poma de Ayala (1987: 412) recuenta:

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo en el Cuzco, en esta ora en que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande.

Dizen que uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago como un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Ynga llamado Sacsa Guamán [...]. Y como cayó en tierra se espantaron los indios y dijeron que abía caydo yllapa, trueno y rrayo del cielo, caccha, de los cristianos, fabor de los cristianos. Y ancí auajó el Señor Santiago a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, suri, y mucho cascabel enxaesado, y el sancto todo armado con su rodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda, y que venía con gran destruyción.



La creencia en las divinidades del rayo, el trueno y el relámpago se extendieron a lo largo de los Andes Centrales, con algunas variaciones regionales, pero siempre sobre la idea de que eran el rayo, el trueno, el relámpago, la lluvia (o el agua) o el granizo. Ahondaremos en cada uno de estos motivos más adelante, por ahora basta mencionar los diferentes nombres que podía adquirir el mismo motivo: *Illapa*, *Libiac*, *Pariacaca*, *Catequil* y *Tunupa*. De ellos, tal vez el más conocido es *Illapa*, *Yllapa* o *Hillapa*, cuyo culto abarcaba la zona entre Cuzco y Potosí (Gisbert, 2001). María Rostworowski (1988: 41) afirma que “desde la Conquista se formó en torno a *Illapa* y del apóstol Santiago un sincretismo religioso. En España del siglo XVI creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba por los cielos, y era costumbre de los soldados españoles vocear e invocar al apóstol antes de iniciar los disparos de sus arcabuces”. La asociación de Santiago con el Rayo en los Andes resulta aún más interesante si tenemos en cuenta que Santiago era conocido en el Viejo Continente como *Bonaerges*, es decir,

hijo del trueno, debido al fuerte carácter que le era atribuido. Por otra parte, la iconografía de Santiago cuenta con todos los elementos que lo hacen identificable con Illapa: “el ruido de los cascos sugiere el trueno y el fulgor de la espada[,] el rayo” (Gisbert, 1993: 290). Pero además existía un fuerte vínculo entre Illapa y el agua fertilizadora de suelos de cultivo y pastales³.

Aunque la interpretación que aquí presentaré no se centra en la relación de Illapa con el agua, es fundamental tener en cuenta el análisis iconográfico que al respecto presenta Teresa Gisbert (2001: 69-83). La investigadora observa que en Coricancha —templo cusqueño sobre el cual se construyó un templo de la orden de Santo Domingo y que conserva algunas características de la arquitectura inca— Illapa aparece como tres estatuas cubiertas por una manta, se trata de una figura antropomorfa sin rostro. Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, en su famosísima representación de este templo, dibuja a Illapa como una serpiente. Las líneas paralelas zigzagueantes de esta imagen evocan el rayo y la tempestad, lo cual vincula a Illapa con el agua. Él sería el encargado de hacer llover sobre la tierra el flujo de la Vía Láctea, que a su vez es una serpiente llamada Machacuay. Otra imagen asociada a Illapa era la serpiente de dos cabezas, que era la figuración del arcoíris.

Dado que la información de la que disponemos para hablar de los dioses del trueno entre las culturas andinas de la Colonia proviene en su mayoría de cronistas y extirpadores de idolatrías, es necesario que nos detengamos a realizar una breve crítica de fuentes y analicemos la visión que los españoles tenían de los indígenas y que plasmaban en las crónicas, así como la información que divulgaban entre los habitantes de las punas, los valles y las costas andinas. Como bien sabemos,

3 El mismo rayo, la centella, es fertilizador, según cuenta Policarpio Rodríguez Zapata (2005, citado en Rodríguez García, 2007: 234-235): “Por el rayo vivimos en el campo. Si no hubiera rayo, en el campo no podría haber cosecha, no podría haber fruto de la papa, tampoco podría retoñar ningún árbol ni cereal. El rayo sí que sacude toda la tierra, así que he aprendido de los que conocen la Pacha Mama. Se dice que cuando el Tata Santiago nos manda un rayo debemos preparar el incienso y ofrecerle [...] al preparar el incienso debemos pedir con las siguientes palabras: ‘no nos vas a mandar ningún rayo, con tu q’urawa te los vas a amarrar’. Si se quiere ir a pedir perdón o una bendición del Tata Santiago, hay que ir con la familia [...] porque tiene una honda de hierro, y con ella manda rayos. Por eso es sagrado cumplir en su día, que es el 25 de julio... Sabe hondear con truenos, decían nuestros abuelos”.

al llegar a las Indias, los españoles veían “lo que querían ver”. Según Franklin Pease García-Yrigoyen (1989), la actitud de los europeos no fue abierta a recibir y entender al indiano, sino que buscó reconocer en el continente aquello que su propia historia le permitía aceptar. Esto propició no solo la noción que del Nuevo Mundo se tenía en Europa, sino también la concepción que en esta se tenía de sus habitantes. Pero estas imágenes no se reducían a la apreciación de los pueblos y paisajes de América, también se aplicaban a la misma situación de conquista. De esta manera, entendían la violencia conquistadora como una “consecuencia inevitable y natural, pero no siempre censurable, de la guerra o de la conquista sustentadas en una causa justa. Ello no se aplicaba únicamente a los conflictos entre europeos” (p. 173). Dicha causa justa consideraba a los indios como *traidores*, asunto que está plasmado en el retrato que hacen del Inka Atahuallpa como usurpador, regicida y fratricida (pp. 173-181). En términos generales, los cronistas describían enérgicamente las formas en que los indígenas presuntamente concebían a los españoles (como dioses), mientras que sobre los mismos indios se ofrecían informaciones estereotipadas o superficiales.

Una de estas representaciones giraba en torno a la idea de que en los pueblos de los Andes se confundía a los españoles con el dios Wiracocha y sus ayudantes, que retornaban al mundo desde el mar. Betanzos (1551, citado en Pease García-Yrigoyen, 1989: 187) narra cómo un informante de Atahuallpa afirmaba: “yo no los llamo Viracocha sino *supai cuna* que dice demonios y el Ynga le dijo pues ¿quién los llama Viracocha? Respondióle el indio los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses [...]”. A pesar de esto, los españoles se apropiaron de la condición de dioses creadores, utilizando el mito de Wiracocha recogido por Cieza de León y Betanzos. La apelación al título de Wiracochas estaba fundada en la idea de que aquel realizaba su tarea ordenadora viajando de Este a Oeste; los españoles habrían llegado a los Andes del mismo lugar por donde desapareció la divinidad y “al colocar esta imagen en el pensamiento de los vencidos, se produce la impresión directa de que estos se hallaban abiertos a lo sobrenatural, aún entendiéndolo que era una falsa creencia propiciada por los demonios con los que hablaban los Incas” (Pease García-Yrigoyen, 1989: 189). Esta, según Pease, habría sido otra forma de violencia, que funcionaba a través del convencimiento de los naturales de que los recién llegados

eran sobrenaturales e invencibles. Además, afirma que esta imposición habría creado tal traumatismo histórico, que autores indígenas como Guamán Poma anularían del relato el tema de la conquista y empezaría a atribuir características físicas y morales europeas —como la piel blanca y la barba y una primigenia destrucción de los ídolos y huacas— a un Wiracocha primordial. La aceptación entre los habitantes andinos de la llegada de los españoles como el retorno de los antiguos dioses, entonces, habría sido provechosa para aquellos como una forma de justificar y facilitar la conquista, basándose en antiguas creencias andinas.

A partir de esta reflexión, podemos preguntarnos: ¿Encontraron los indígenas de los Andes a las deidades del trueno, el rayo y el relámpago en la figura de Santiago o fue otra manipulación de la mitología andina por parte de los españoles para justificar y facilitar la conquista aprovechando la presunta ingenuidad de los originarios pobladores de los Andes? ¿Se trataba solamente de una identidad impuesta por los españoles o los indígenas habrían desempeñado algún papel en ella? Y, de ser así ¿a qué se debe el hecho de que el culto a Santiago-Illapa fuera tan extendido, no solo geográfica sino también temporalmente?

Respecto a las religiones andinas, Rostworowski afirma que no existió la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara (1988: 9). Más bien, existía a lo largo del Tawantinsuyu una multitud de dioses que compartían una unidad básica pero cuyas características y nombres variaban de región en región. Lo sagrado se expresaba con la voz *huaca*, que significaba la presencia de los dioses en la tierra en forma de piedras (estado al que se convertían después de haber llevado a cabo sus hazañas en la tierra). *Huaca* podía significar también el culto a los cerros o a los ídolos de piedra mencionados. Esta noción se refiere igualmente a la continuidad existente entre las divinidades andinas y los hombres, ya que en el mundo andino estos dos ámbitos hacían parte de un continuo temporal (Duviols, 1973). Las huacas estaban presentes en la vida cotidiana, pero también perennizadas en piedras y, de la misma forma, momificadas.

Los dioses andinos también estaban jerarquizados: por ejemplo, durante el siglo XVII en Cajatambo, los extirpadores de idolatrías encontraron que el culto de los indígenas de esta región estaba enfocado en primer lugar hacia el Sol (*Inti*, ‘Lucero de la mañana’), después a las estrellas (las ‘Siete cabrillas’) y por último al Rayo (Duviols, 2003). Según

Acosta (1940, citado en Rostworowski, 1988: 39), después de Wiracocha, adoraban al Sol y en tercer lugar al trueno; los mismos dioses aparecen en las visitas de idolatría compiladas por Duviols (2003) sobre la región de Cajatambo. La prioridad dada a ciertos dioses variaba a lo largo del imperio de acuerdo con la etnia. Wiracocha, como “Dios creador andino”, por su parte, no era la deidad principal en la totalidad del Tawantinsuyu; pudo haber sido la más importante en el Lago Titicaca o en el Cuzco, pero la idea de que fuera el más reverenciado de todos los dioses tal vez respondió a los intereses evangelizadores de los españoles (Duviols, 1973).

El Rayo, el dios del trueno, del relámpago, de la lluvia y del granizo, era una de las creencias más extendidas entre varias etnias andinas. Es así como era nombrado de distintas formas y sus atributos variaban entre un grupo y otro. En la sierra sur aparece como Yllapa, con sus derivaciones Chuquilla, Catuilla e Intillapa, mientras que en la sierra central y norcentral se llama Libiac o Catequil (Rostworowski, 1988); y aquellos que eran tocados por su rayo serían elegidos como *libiac villca* o sacerdotes con la facultad de hablar con dicha deidad (Arriaga, 1999). En el manuscrito de Huarochirí⁴, el trueno, el rayo, la lluvia y el granizo reciben el nombre de Pariacaca. Así mismo, las variaciones de Tunapa o Tonapa, deidad perteneciente a la sierra y a la costa sur de los Andes, era el nombre de fenómenos del agua y del fuego celeste y terrestre, que se encuentran relacionados con el trueno, el rayo y el relámpago, así como con las lluvias, las explosiones volcánicas y los ríos (Rostworowski, 1988: 27-29). Cabe hacer la aclaración de que Tunapa fue convertido por los religiosos católicos en el Apóstol Santo Tomás. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en su *Relación de antigüedades* (1993), afirma que Tunapa fue enviado por “La Providencia” para despejar a los Andes del sur de los demonios-huacas y de los curacas⁵ (Duviols, 1973: 23). La divinidad aparece asociada a la iconografía de un español peregrino, cuyo

4 Recogido por Francisco de Ávila y escrito por “indios movidos por el Señor” en 1598 (Taylor, 1987: 16), el manuscrito de Huarochirí es considerado como la versión colonial más cercana a los mitos y ritos andinos prehispánicos.

5 *Curaca*. “Voz quechua que significa el primero o el mayor entre todos los de su agrupación” (Espinoza Soriano, 1987: 351). A la vez que autoridad administrativa de su comunidad (vigilaba por la seguridad material de sus miembros, organizaba mingas, repartía lotes de tierras tras la muerte de sus antiguos habitantes), el curaca era también una posición religiosa, él era el encargado de conservar memoria y la existencia material de los antepasados del *ayllu*.

bordón tendría grabadas las reglas cristianas de conducta. Un pedazo de este se convertiría en un cetro de oro, *tupayauri*, símbolo del poder de los Incas. Rostworowski (1988: 27) aclara que el trueno como Illapa era predominante en la sierra central y norte de los Andes, y que en el sur aymara-hablante este puesto estaba ocupado por Tunupa⁶. Debido a esto, nos fijaremos únicamente en las deidades de la sierra central, las cuales están cobijadas por una serie de rasgos comunes.

Esta historiadora (1988: 40-41) explica que de Yllapa, en las zonas cercanas al Cuzco, se decía que era:

Un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra y que tenía el poder de hacer llover, granizar y tronar, además de dominar todo lo que pertenecía a la región del aire donde se hacen los nublados. Siempre, según Acosta, era el trueno la huaca principal para todos los indígenas del Perú y entre otros sacrificios le ofrecían niños y llamas.

Como se mencionó anteriormente, el trueno recibía tres nombres: Chuquilla, Catuilla e Intillapa. La variación en los nombres de Yllapa —junto con su asociación con tres fenómenos meteorológicos— pudo haber dado lugar a que los religiosos identificaran a Yllapa como una divinidad trina, que sería equivalente al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de la religión católica. En su *Nueva crónica y buen gobierno*, Guamán Poma (1987: 53) afirma que los indios tenían conocimiento de que había un solo Dios compuesto por tres seres:

- El primero, el padre justiciero, *Yayan Runa Muchochic* o “Yayan Yllapa” [su padre, el rayo].
- El segundo, el hijo caritativo, *Churin runa cuyapayac* o “Chaupi Churin Yllapa” [su hijo, el del medio, el rayo].
- El cuarto, el hijo menor, *Sulca Churin Causay coc micoy coc runap allinipac* o “Sullca Churin Yllapa” [su hijo menor, el rayo].

Guamán Poma afirma la existencia de tres divinidades, pero se olvida de una cuarta. O, mejor dicho, menciona la cuarta, pero se olvida de la tercera. Autores como Abdón Yaranga Valderrama (1979) afirman que Illapa era una divinidad trina, sin embargo, parece ser que se trataba

⁶ Aunque, como se mencionó anteriormente, el culto a Illapa se extendía hasta Potosí.

de una cuatripartición —tema común en las estructuras religiosas y sociales andinas, como analiza Rostworowski (1988: 41)— forzada por los misioneros a ser una tríada, en función de la evangelización, aludiendo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. El mismo Garcilaso asegura que esta asociación fue una ficción de los españoles (Gisbert, 2001: 172)⁷.

Bernabé Cobo (1956, citado en Rostworowski, 1983: 40) da a *Chuquilla* el significado de ‘resplandor de oro’. Por su parte, la raíz *illa*, según algunos de los primeros diccionarios del quechua del siglo XVII, se encuentra en palabras relacionadas con el rayo y el trueno. Según González Holguín (1608, citado en Rostworowski, 1988: 41), Yllapa quiere decir ‘rayo’; *yllapanni*, ‘relámpago’; trueno se dice *cumñi ccañuy sillallay*. Sin embargo, encontramos en otros cronistas que la raíz *illa* —que según Acosta (1954, citado en Taylor, 1987: 513-515, n. 2) significa ‘luz, resplandor’— aparece en varias palabras que están relacionadas no solo con los fenómenos meteorológicos mencionados, sino también con lo brillante y resplandeciente. *Illa* era también el nombre que se le daba a las piedras bezoares que portaban los indígenas con el fin de aumentar la prosperidad de su dueño, como menciona González Holguín: “Ylla. La piedra vesar grande, o notable como un hueuo, o mayor, que la trayan por abusión para ser ricos y venturosos”; y de la misma forma afirma Cobo (1964, citado en Taylor, 1987: 185, n. 88): “Llaman los indios del Perú a la piedra bezar, illa, con la cual tenían en su gentilidad algunas supersticiones, de las cuales una era traerla siempre consigo para hacerse ricos”. Estas piedras, que obtenían de las entrañas de las llamas y que en la Europa medieval eran utilizadas como antídotos y elixires de la juventud, aparecían según Cristóbal de Albornoz (1989: 165):

7 Los dioses andinos se caracterizan por tener una naturaleza múltiple. Pariacaca tuvo varios hijos que a la vez eran sus hermanos y también eran el rayo; Wiracocha, por su parte, se desdobra en cuatro (Gisbert, 2001). Aunque no podemos asegurar que Illapa y otros dioses del trueno fueran trinitarios, sí existe una replicación de esta idea en la organización social de los poblados andinos que corresponde a una forma de jerarquía andina. Zuidema (1973) —en un análisis de la organización social del pueblo de Ocos registrada en la visita de Rodrigo Hernández Príncipe de 1622— corrobora la existencia de tres tipos/clases de antepasados entre estos grupos andinos, denominados de la siguiente forma: *huaca* (clase alta), *huaca malqui* (clase media) y *malqui* (clase baja). En el Cuzco estas tres partes correspondían a tres dioses del Sol (Inti), mientras que en Cajatambo se trataba de tres Rayos. Debido a que la deidad principal variaba de región en región, es posible que los evangelizadores hayan privilegiado el carácter trinitario de los dioses andinos como criterio para equiparlos con su Dios.

[...] en los ganados de la tierra que llaman llamas, se hallan unas piedras que nosotros llamamos besares, que en alguna[s] dellas hay piedras de grandor y pesso; a estas las han guardado y guardan donde hay ganados de la tierra y las mochan⁸ con mucha reverencia llamándolas yllas llamas. He hallándolas en muchas provincias donde tiene ganados y hécholas quemar, porque usan de muchas supersticiones con ellas y creen que, mochando a esta piedra, ninguna oveja abortará, ni subçederá mal a ninguno de sus ganados ni le dará carache, ques un genero de sarna que le da al ganado de la tierra. Y después que nosotros hazemos caso dellas, las guardan, y más las grandes que las pequeñas, que las pe[que]ñas que hallan con facilidad las dan, no sabiendo la virtud que tenían.

También se les dedicaban centros ceremoniales, denominados *Illahuasi*, como lo nota el extirpador de idolatrías Rodrigo Hernández Príncipe (1622, citado en Duviols, 2003: 756-757) cuando visita la Provincia de Recuay:

Tenían en veneración la casa de las piedras besares, que llamaban Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra y tenían depositario para ello.

Cada cabeza de familia, que llaman churo, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo, dónde tenían sus dioses penates, que llaman conopas; y hay sus sacrificios de llamas en circuitos de lozas donde escondían sus carbones y cebo de llamas.

Según Arriaga en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1999), las piedras bezoares eran un tipo especial de *conopas*. Las conopas, por su parte (y aunque no eran *huacas*), eran piedras consideradas como protectoras⁹ y dadoras de fortuna. Podían tener varios tamaños y formas, así como diferentes funciones (p. 35):

8 *Mochar*. Reverenciar, adorar, rendir culto.

9 Según Espinoza Soriano (1987: 437), a cada planta alimenticia correspondía una *conopa* que actuaba como su protectora; las *conopas* de los animales, en general, recibían el nombre de *illas*.

Las conopas, que en el Cuzco y por allá arriba llaman chancas, son propiamente sus dioses Lares y Penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa; éstas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en el color, o en la figura. Y acontece algunas veces (y no son pocas las que se han tomado de éstas) que cuando algún indio o india se halló acaso alguna piedra de esta suerte, o cosa semejante en que reparó, va al hechicero y le dice: “Padre mío, esto he hallado, ¿qué será?”. Y él le dice con gran admiración: “Esta es conopa, reverenciala y mochala con gran cuidado que tendrás mucha comida y grande descanso”, etc.

Si bien entre los quechua-hablantes las *illas* estaban relacionadas con la prosperidad y el aumento del ganado de quien las portase, entre los pueblos de lengua aymara *illapa taca* era “el sombrero [conservado] de los antepasados” (Bertonio, 1621, citado por Duviols, 1989). Mientras que González Holguín (citado en Albornoz, 1989: 167) apunta que en quechua *Ylla* es “todo lo que es antiguo de muchos años guardado”.

Por otro lado, según Cristóbal de Albornoz (1989: 167), los *Yllapa*:

[S]on cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esta no es mocha general sino particular de la parcialidad o aylo que descienden de los tales muertos. Guardándolos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía[n] de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras. De este nombre de yllapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que en la casa que da el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della.

Hasta ahora tenemos que las *illas* son objetos brillantes relacionados con el trueno y que son guardados como amuletos de buena suerte. No obstante, en el “Segundo suplemento” del manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987: 513) encontramos una nueva definición. Los *illas* son los mismos *atas*:

Llamamos *ata* a los niños que nacen con un *parca* en los cabellos. Cuando tienen tres años de edad, sus padres [y parientes] se reúnen en su casa o cancha; ocho días antes avisan a los cacas¹⁰ y a los masas¹¹ que tal día van a cortar el cabello del *ata*, de *illa* de Pariacaca.¹²

Aunque para Taylor *parca* es un término desconocido, lo equipara con la definición de González Holguín de *parcca chaqui*, o *huacca*: ‘el de seis dedos’ (Taylor, 1987: 513, n. 1), es decir, alguien caracterizado por un aspecto físico monstruoso o extraordinario. Esta misma valoración se le daba a los *chacpas*, o nacidos de pies, quienes eran considerados como criaturas anormales. En algunos poblados, los *atas* o *chacpas* eran sacrificados al Rayo. En el manuscrito de Huarochirí estos nacimientos causaban gran reverencia, y a su alrededor se desarrollaban complejos rituales que involucraban a varios parientes de los *ata*; durante estas ceremonias los presentes otorgaban regalos y los padres ofrecían bebidas hasta el amanecer, pues “[c]uánto más se emborrachen, serán menos capaces de ser avaros con sus ofrendas!” (Taylor, 1987: 519). La ceremonia finalizaba cuando terminaban de cortar el cabello al *ata*, a quién los participantes de la fiesta no dejaban de tocar. “Cuando acaban, empiezan enseguida a bailar y pronunciando el nombre de su antepasado dicen: ‘Padre Anchipuma’ u ‘Carhuachachapa’ o cualquier otro [nombre] ‘este ata, este illa es tuyo. Ahora ya he acabado. ¡Qué a partir de hoy no me lo envíe más Pariacaca! Me portaré bien’ y bailan y se divierten” (p. 519).

Adelantémonos un poco, advirtiendo que el *ata* es un enviado de Pariacaca que advierte el nacimiento de *curis*. *Curi* es oro o relámpago (p. 489). Observamos una vez más la relación entre el Rayo y los elementos y fenómenos brillantes. Por otra parte, los *curis* son dos niños nacidos de un mismo vientre y reciben en otras partes el nombre de *chuchus* o *chuchos* (Arriaga, 1999: 39):

Los cuerpos *chuchos*, y por otro nombre *curi*, que son cuando nacen dos de un vientre, si mueren chiquitos los meten en unas

10 *Caca*. Hermano de la madre. En el manuscrito de Huarochirí, el término parece referirse al parentesco masculino (Taylor, 1987: 513, n. 2).

11 *Masa*. Cuñado, hermano del marido. En este contexto parece referirse al parentesco masculino por línea paterna.

12 El énfasis es mío.

ollas y los guardan dentro de casa como una cosa sagrada; dicen que el uno es el hijo del rayo. Tienen en su nacimiento muchas supersticiones que diremos después, todas enderezadas a hacer penitencia, para que se les perdone el pecado, que entienden que fue el haber nacido dos juntos.¹³

Mientras que, según se narra en la Misión de los jesuitas a las provincias de Ocros y Lampas de 1618 (citada en Duviols, 2003: 727), en la región de Cajatambo:

Quando vna mujer o vna oveja o cualquiera otro animal pare de un vientre dos, que llaman *chuchu*, el uno dicen que es el Rayo; y assi los veneran a ambos por no saber de cierto qual es y si muere alguno de ellos le guardan en una olla, grande en el lugar donde guardan sus mallquis¹⁴ y alli le ofrecen chicha, cuies, y lo demás que se ha dicho. Lo mezmo hacen cuando vn muchacho nace de pies *chacpa* y a estos y a los que nacen de vn vientre gemelos tienen por opinion que no se an de Bautizar porque el Rayo los quiere para servir a la Huaca, y hazen con ellos mil ceremonias que fuera largo contarlas¹⁵.

Por su parte, en la visita que Rodrigo Hernández Príncipe hace a Santa María Magdalena en 1621 (citada en Duviols, 2003: 749), cuenta que:

Aunque todos tenían sus huacas, como diré, con todo, por estar junto a la Sierra, tenían todos por su huaca principal al Rayo, a quien dedicaban todos los abortos, los nacidos de pies y los que nacían dos de un vientre, para los cuales tenían depósitos hechos arriba deste pueblo, a modo de los depósitos de sus progenitores, pequeñuelos, a modo de huairas de Potosí. A estos estimaban en mucho y los llamaban conopas, que quiere decir dioses penates.

En el manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987: 489-511), los *curis* nacían para reemplazar la muerte de sus padres, quienes habían cometido una falta grave contra Pariacaca. Para impedir que esta falta

13 El énfasis es mío.

14 *Malqui* o *mallqui*. Momia del primer progenitor y fundador de un *ayllu* (véase n. 16 de este artículo), guardado en un lugar sagrado (Espinoza Soriano, 1987: 115).

15 El énfasis es mío.

ocurriera, Pariacaca enviaba un *ata*. Mas, si los padres en efecto fallaban, nacían los *curis*. Al día siguiente del parto, los *masas* conseguían leña y prendían fuego que no se apagaría hasta que finalizaran los ritos, esto con el fin de que no cayeran en tentación alguna. Entonces, los *curis* eran llevados al centro ritual de la comunidad, donde los padres debían hacer penitencia durante diez días. Los *curis* eran transportados de día, para evitar que la tierra se helara. Mientras tanto, se llevaban a cabo ceremonias y bailes en los que los *masas* tenían un papel preponderante, preguntándole a la divinidad el porqué de la presencia de los *curis*. Cumplido este periodo, eran sacados a la pampa sin que fueran vistos, mientras que la gente, dirigida por dos o tres *masas*, seguía bailando y llorando; y así hasta el *ayllu*¹⁶ de los *curis*, donde eran instalados en su aposento mientras los *masas* participaban en competencias y bailes. Luego le era consultado a Pariacaca el lugar al cual debían ser llevados los *curis* y sus padres con el fin de lavarlos. Allí, un hombre, “sacerdote del demonio”, llamado *conchuri*, hacía sortilegios. “¿Por qué habían nacido los *curis*? ¿Cuál había sido la culpa [de sus padres]?” le preguntaba al demonio. La gente decía que su nacimiento reemplazaba la muerte [de sus padres]” (Taylor, 1987: 503). La celebración de los ritos evitaría temporalmente la muerte de los padres, causada por una enfermedad que los *curis* anunciaban.

Como vemos, el nacimiento de los *curis* motivaba un complejo ritual que está bien descrito en el “Primer suplemento” del manuscrito de Huarochirí (resumido en el párrafo anterior), pero que también encontramos en el testimonio de Andrés Chaupis Yauris recogido por Bernardo de Noboa en San Francisco de Otucu (1656, citado en Duviols, 2003: 233):

[...] abiendo parido dos chuchos Francisca Cocha y otras les a visto que los primeros dos días los enseñan al pueblo // y quinze esta el marido en un aposento echado de un lado tapada la cabeza y no le dan de comer mas que cinco ringleras de maíz y vn poco de agua echado en ella un poco de maíz blanco de lo qual comen

16 *Ayllu*. Unidad comunal andina compuesta por individuos pertenecientes a familias nucleares simples y familias nucleares extensas. Todos sus miembros descendían de un mismo antepasado (*mallqui*), es decir que estaban emparentados y sus uniones eran endógamas entre miembros del *ayllu* (mas no entre los grupos familiares). Cada uno ocupa una *marca* (‘poblado’, ‘asentamiento’), aunque existían *marcas* con más de uno de estos grupos (Espinoza Soriano, 1987).

los parientes mas cercanos y el que lleba la comida es pariente y pasado dicho termino el confessor cogiendo una guasca de la lana blanca y negra torcida al rebes llamada Lloque y con paspa y harina de maíz blanco refregándole la cabeza y tirándola a la pampa dizen que esta ya limpio de aquel pecado de aber engendrado dos y luego que esta absuelto llevan las criaturas a las Guacas y se las ofreçen dos días diciéndoles son sus hijos. Y les hacen ofrendas y sacrificios y lo mismo hacen [para] pactos niños que nacen crespos los quales dizen son hijos de Libiac y del sol.

Mientras que el nacimiento de un *ata* causaba regocijo y era celebrado con fiestas y bailes entre los *checa* (pobladores de Huarochirí), la aparición de *curis* o *chuchos* tenía un significado ambivalente. Por un lado, era temida como castigo de la *huaca* ante alguna falta de los padres, dando lugar a ceremonias y penitencias; y considerado una “molestia” para los *masas* (Taylor, 1987: 505). Por otro, si analizamos estos sucesos según aparecen en Arriaga (1999) y en las visitas recopiladas por Duviols (1973), se trataba de un gran acontecimiento sagrado en el que la *huaca* del Trueno se manifestaba. Si nos ceñimos a la interpretación de los extirpadores, el nacimiento de *curis* era reverenciado y temido a la vez, sagrado y sacrílego. En algunas partes se creía que uno de los gemelos podría ser el hijo del Rayo, quien sería destinado a ser sacerdote; en otras, los *curis* abortados eran venerados de la misma forma que lo eran las *illas*, como objetos sagrados dignos de ser guardados con el fin de conseguir prosperidad (véase Hernández Príncipe, 1622, citado en Duviols, 2003: 756-757).

Pero creemos que existían otras formas de interpretar este tipo de nacimientos como sacrílegos. Según Tristán Platt (1978, citado en Rostworowski, 1988), cada divinidad andina poseía un doble —un “hermano”—; del mismo modo concebían que todo tenía una réplica. Rostworowski (1988: 21-22) comenta:

Para él la imagen proyectada como una simetría en ‘espejo’ sería una duplicación simbólica perfecta, relacionada con la simetría corporal [...], la lógica que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita genera, en el sentido lingüístico, todo el sistema de representación según el ordenamiento de la naturaleza y de la sociedad andina.

Dicha relación geométrica se expresa con la palabra *yanantin*: principio de la simetría corporal entre piernas, brazos, manos, orejas, etc. Más adelante la historiadora agrega (p. 22):

Entre los dioses masculinos el principio del espejo explica la idea indígena de la dualidad. Ahora bien, entre las divinidades sobre las cuales tenemos mayor información [...], descubrimos en ellas aspectos dobles, es decir, lo de arriba y lo de abajo, además de atributos opuestos, hechos que llevan a una cuatripartición religiosa.

Esta idea dual y cuatripartita de la sociedad andina expresa la existencia de fuerzas opuestas y a la vez complementarias. Rostworowski aclara que este tipo de dualidad se aprecia no solo en los esquemas religiosos, sino también en la organización social y política, así como en manifestaciones rituales. La complementariedad de estos opuestos era ideal: dado que las mujeres pertenecían a la mitad de abajo (*hurin*) y los hombres a la de arriba (*hanan*), el matrimonio era altamente valorado, se consideraba (y aún hoy) como el ritual definitivo de paso a la adultez (Rivera Andía, 2005: 138).

Teniendo en cuenta lo anterior, surge un interrogante acerca de las ideas alrededor del nacimiento de dos hijos de un mismo vientre como un hecho sacrilego. Si nacen dos gemelos idénticos ¿no debería ser esta una representación simbólica de un espejo? Continuemos con el planteamiento de Platt acerca de la lógica de los espejos entre los sexos, según la cual la unión de un hombre y de una mujer sería anómala, ya que cada uno de sus cuerpos, en sí, es el reflejo de otro cuerpo del mismo sexo; “cuando se ve la posibilidad de una unión entre un hombre y una mujer, el concepto del espejo dará una combinación de dos elementos masculinos y dos elementos femeninos, o sea el número cuatro” (Platt, 1978, citado en Rostworowski, 1988: 23). Así, según el manuscrito de Huarochirí, el nacimiento de un hombre y de una mujer de un mismo vientre era considerado positivo, mientras que si nacían dos niñas o dos niños, el evento era considerado de mala suerte o causante de sufrimiento (Taylor, 1987: 507). El nacimiento de dos personas del mismo sexo representaba la intervención de un objeto ajeno, de la repetición de un mismo elemento que iría en contra de la complementariedad tan apreciada en el mundo andino.

Notamos la preponderancia de la organización y la estructura social andina —y de su alteración— en los rituales relativos al nacimiento de gemelos o mellizos (inclusive de *atas* o *illas*). El protagonismo ritual de los *cacas* y los *masas*¹⁷, para quienes el nacimiento de estas criaturas (los *illas* para los *cacas*¹⁸; los *curis* para los *masas*) era una ofensa, es un hecho importante que merece ser analizado y que podría dar más luces acerca de la relación entre el rayo y las formas de parentesco andino.

Así como los *curi* y los *ata* eran enviados de Pariacaca, consideraciones similares se tenían cuando nacían dos llamas del mismo vientre, o dos mazorcas, o dos papas. En el primer caso, el dueño del ganado preguntaba a la *huaca* cuál de los dos era el Rayo, así como el nombre que debía llevar el animal. En el caso de papas o mazorcas siamesas, estas eran consideradas *conopas* y atesoradas como señal de buena suerte (Arriaga, 1999). Tenemos pues que aquellos fenómenos en los que algo *anormal* interfería en los asuntos cotidianos de las sociedades andinas están relacionados con el rayo, el trueno y el relámpago en sus diferentes presentaciones. En efecto, según lo menciona Arriaga (1999: 18) y aclara Urbano, el nacimiento de dos cosas del mismo género era *michuy* —entrometer una cosa con otras del mismo género—, un fenómeno considerado “anormal”. ¿Podríamos concluir que la intromisión de algo anormal en los sucesos cotidianos de la vida del hombre y la mujer andinos hacía parte de la idea que los hombres y las mujeres de los Andes tenían del dios del Rayo?



Entre las sociedades andinas, el dios del rayo era asociado a la idea de un hombre foráneo, ajeno, invasor y *conquistador*. La etnia de los llacuaces —también llamados yauyos o yaros— tenía por uno de sus dioses principales a Libiac (Liviac o Lliviac). *Llacuaz* era una palabra despectiva y con ella se reconocía a forasteros llegados en tiempos muy recientes (Espinoza Soriano, 1987: 293)¹⁹. En efecto, los llacuaces,

17 En la visita de Hernández Príncipe a Recuay, el lugar de los *cacas* es ocupado por el “compadre” (1622, citado en Duviols, 2003: 771).

18 Aunque en el ritual de los *atas* o *illas* también participan los *masas*, parece estar enfocado en los *cacas*.

19 No obstante, no podemos equiparar los llacuaces con los yanas (desterrados de los *ayllus* y desvinculados de la organización social de estos, en suma: desheredados, vagabundos y mendigos); tampoco con los mitma (familias de migrantes controladas por el Tawantinsuyu, movilizadas con el fin de controlar políticamente

originarios de la sierra —habitantes de las punas de Yauyos, Huaro-chirí, Huanca, Tarma, Canta, Cajatambo, Chichaycocha, Huánuco, Huaylas, Cajamarca y Guayacondo (Espinoza Soriano, 1987: 454)—, eran considerados advenedizos. Advierte Arriaga (1999: 127) cuando instruye sobre las visitas de idolatrías:

Si el examen es en un pueblo de la sierra, se ha de preguntar al indio si es llacuaz o huari, y llaman huari o llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de aver venido de fuera, y llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores vinieron de otras partes. Y assi se conserva esta distinción en muchas partes y los llacuazes, como gente advenediza tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que como diximos en la relación son los cuerpos de sus progenitores. Y los huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores tienen muchas huacas, y los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría. Por estas y por otras razones suele aver entre los ayillos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las huacas de unos y de otros y es bien aprovecharse de esta ocasión quando se ofrece.

Mientras que los llacuaces eran ganaderos y pastores de la sierra —por ende, móviles— que más tarde invadieron las tierras de los huaris; estos últimos eran los habitantes originales de las tierras andinas, quienes las cuidaban y se encargaban de su repartición, también fueron los encargados de las obras de riego (Duviols, 1973: 159). Ellos eran los sucesores del dios civilizador Huari²⁰ y de los héroes culturales huaris (recordemos que entre las sociedades andinas el mundo de las divinidades y el de los hombres estaba unido como un solo continuo). Los huaris eran pacificadores y distribuidores de tierras, que enseñaron el cultivo a los hombres y les regalaron las plantas para este fin. Acerca de sus orígenes existen varias tesis:

algunos territorios). Tampoco era el único grupo desdeñado o marginado: uros, changos y moyos también hacían parte del Estado del Tawantinsuyu y se consideraban aun inferiores que los llacuaces debido a las formas “primitivas” de su economía (Espinoza Soriano, 1987: 293).

20 Zuidema (1989) presenta la posibilidad de que Huari sea el mismo Wiracocha.

podrían ser hijos del Sol, provenientes de las cercanías del lago Titicaca; así mismo, se cree que provienen del grupo étnico costeño de los yungas; o bien pudieron ser creados en sus mismos pueblos. Tom Zuidema (1989) ubica el inicio del Tawantinsuyu en este grupo étnico.

Por otra parte, los llacuaces eran hijos del rayo. Mientras que en la zona del Cuzco (donde era conocido como Yllapa) este dios ocupaba un sitio importante después de Wiracocha y el Sol; en la antigua Arquidiócesis de Lima, así como en todas las zonas altas de los Andes centrales expuestas a las tempestades, el rayo era la divinidad más venerada (Duviols, 1973: 167). En una visita a San Francisco de Otuco, se afirmaba que Libiac Cancharco “cayó del cielo a modo de rayo y este tubo muchos hijos, y uno embió por una partes y otros por otras, como fue Libiac Choque Runto, Libiac Carua Runto, etc.” (Duviols, 1973: 168). Estos fueron los primeros conquistadores llacuaces del pueblo de Otuco y los progenitores de los ayllus. Así como hicieron los héroes culturales huaris, es posible que Libiac Cancharco haya adoptado la forma pétreo de *huaca*, perennizando así su existencia en la tierra como una divinidad.

La invasión por parte de los llacuaces a las tierras de los huaris dio lugar a varias opciones de convivencia o enfrentamiento. Sobre la conquista violenta impulsada por Libiac en Otuco, Andrés Chaupis Yauris, fiscal de esta población, declara lo siguiente en una visita de Bernardo de Noboa (citado en Duviols, 2003: 226-227):

Todos conquistadores llacuacez a los quales cuando los envió apo su padre les dio un poco de tierra que llevasen para conquistar tierras donde viviesen el cual les dixo que en hallando tierra semejante a la que llebaban allí se quedaren porque allí tendrían sus comidas y bebidas y asiendas. Y abiendo llegado a Mangas los yndios de dicho pueblo no los quisieron recevir con que pasaron al pueblo de Guancos los quales les recibieron con agasajo y se estubieron un año con ellos y aviendo cotejado la dicha tierra y visto que no venia con la del dicho pueblo de Guancos passaron a este dicho pueblo de Otuco y estando arriba del enbiaron a vn muchacho con vna [llama] a los yndios que actualmente bibian en este dicho pueblo en sus chacaras y le llamaban el Aillo Guari Guachancho y el Aillo Taruca Chancho los quales le enbiaron a pedir alguna milcapa y comida y los // dichos yndios mataron al dicho muchacho y la llama viba le quitaron el pellejo desta manera se la boluieron

a los susodichos los cuales viendolo se bajaron donde estaban los del aillo dicho y hallandolos bailando el Guari Libiac con tambres y pingollos inbiaron a vn yndio primero convertido en vn pajarillo que llamam chiuchu el qual venia cantando chiuchu y los del Aillo Guari Guachincho dixieron que quien eran aquellos Llaquazes que tenian muy pocas tulmas pues enbiaban aquel chiuchu y los susodichos como corridos armaron vna tempestad de neblinas espesas negras y gran graniço como guegos grandes y enbistieron con riues de oro y de plata Chaupis guaraz y con suintas que son Riues grandes mataron a todos los yndios que abia en dichos aillos dueños de dicho pueblo con que los conquistaron y quitaron cassas chacaras y haçienda y comidas y solo dejaron vno bibo porque se les humillo llamado Marca Cuipac y a su hermano Paria Putacac.

Aquí se presenta un enfrentamiento violento después de un intento pacífico de ocupación, los llacuaces procuran establecer un trueque entre una etnia y otra; pero los huaris rechazan la oferta de los llacuaces, quienes, mientras los primeros celebran la danza de Guari-Libiac (que simboliza la oposición de las dos divinidades de los grupos adversos y que indica la frecuencia con que dichas etnias se enfrentaban), bajan de la puna y atacan a los huaris (Duviols, 1973). Entre los pueblos de la región de Cajatambo, donde Duviols (2003) recoge los diferentes documentos de los procesos de idolatrías, era común no solo la confrontación entre estos dos grupos, sino también la complementariedad y la coexistencia biétnica entre huaris y llacuaces.

En el manuscrito de Huarochirí encontramos un fragmento que nos habla de los yauyos como los desdeñados cuñados (*masas*) de la etnia checa. Así, los yauyos, que descendieron de los frutos de un árbol llamado *quiñua* (Taylor, 1987: 355):

[V]agando como nómadas, se casaron con las hermanas de los huarcancha y, como deseaban establecerse en las tierras de sus cuñados y mantener relaciones armoniosas con éstos, se quedaron en éste país. Cuando iban a adorar a Pariacaca, como sus cuñados y todos los checa los despreciaban llamándolos: “Yauyos vagabundos” —seguían siempre a los demás, quedándose siempre, muy lejos, atrás. Sufrían mucho por este desprecio y, durante muchos años, iban siempre detrás de los otros.

La confrontación violenta entre los conquistadores llacuaces y los sedentarios huaris que ya caractericé se asemeja a los relatos del manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987), en el que se narran las hazañas de Pariacaca (de la raíz *parya*, ‘polvos de color dorado o bermellón’ y *qaqa*, ‘peña’) y sus cinco hijos-hermanos quienes, a medida que vencen a su enemigo divino Huallallo Carhuincho y a sus enemigos étnicos, los yungas (que en el manuscrito aparecen como los yuncas), conquistan territorios y se apropian de ellos para sus pueblos. Todo esto lo logran tomando la forma de lluvia y granizo rojo y amarillo, rayos, truenos y relámpagos. A medida que Pariacaca y las divinidades asociadas a él vencen a otras entidades, se establecen mojones de piedra, huacas, varas de oro, etc. Podríamos interpretar las victorias de Pariacaca como representaciones de la conquista de una etnia sobre otra, como parte de un proceso de conquista; la sustitución de una imagen religiosa sería una forma simbólica de marcar los territorios conquistados.

Pariacaca, además de actuar en conjunto con sus cinco hijos-hermanos, envía a otros descendientes para regular las relaciones entre etnias y conquistar tierras para los habitantes ganaderos y cazadores de las punas. Así, como los huaris y los llacuacez en el estudio de Duviols (1973) establecían la permanencia de un culto sobre otro (y, a su vez, de una etnia sobre otra) por medio de la transformación de los héroes y dioses en piedras o huacas, lo mismo ocurre en los relatos de Huarochirí. Las divinidades desempeñaban un papel importante en la delimitación de fronteras entre etnias, no solo mediante su transformación pétreo, sino también a través de las acciones que suceden en sus hazañas, en las que intervienen otros elementos materiales con los cuales se marcan las fronteras. Por ejemplo (Taylor, 1987: 219), Tutayquire, el más valiente de los hijos-hermanos de Pariacaca,

[C]olocó una vara de oro en un lugar que se llama Uncatupi, un cerro negro que se encuentra en la frontera [de las tierras de los pariacha]. ([Al realizar este gesto], dijo: “Si alguien, como por maldecir a los yuncas, derriba esta [vara], mostrando así su desprecio [de mi voluntad], los yuncas conquistarán este territorio”).

No solo Tutayquire se encarga de vencer al dios enemigo Chanco, así como de conquistar tierras, sino también de regular las relaciones de las etnias estableciendo una frontera. Así como hay un espacio para

la convivencia entre huaris y llacuacez por medio del intercambio y la complementariedad, también en la secuencia mítica de Pariacaca y sus mensajeros se regulan y se equilibran las relaciones interétnicas a través de las divinidades.

Tenemos, en conclusión, que los pueblos andinos devotos del culto al Rayo y otros fenómenos naturales del mismo tipo se caracterizaban por ser *conquistadores* y *advenedizos*. Sus acciones sobre los pueblos costeros y agricultores se llevan a cabo en un tiempo mítico en el que los héroes y dioses invasores usaban como arma los rayos, el granizo, el trueno, el relámpago y la lluvia. Es posible establecer que las conquistas llevadas a cabo por las etnias que estaban representadas por el trueno no buscaron un completo dominio y control de los recursos económicos y las estructuras ideológicas, sino más bien una complementariedad a partir de la oposición entre etnias disímiles. Esto se puede asociar con la idea de John Murra (1975) acerca del archipiélago vertical como una forma de coexistencia entre etnias basada en la complementariedad y el trueque económico, que permitió establecer cierto equilibrio a lo largo del Tawantinsuyu a partir de una unidad ideológica común con particularidades regionales; de esta manera, se logró integrar a los pueblos en un imperio —no sin algunas disputas— bajo una sola identidad político-económica sin destruir las estructuras religiosas.



Los conquistadores andinos, además, se caracterizaban por ser entidades móviles y guerreras, dedicadas bien sea al pastoreo de llamas y otros auquénidos domésticos, o a la caza. En todo caso, eran identificados como “nómadas”: hombres sin pertenencia fija al lugar que invadían, siendo considerados como advenedizos, “hombres nuevos” que no correspondían con las tradiciones originales del territorio conquistado.

Eran pueblos, en cierto sentido, “anormales”, introductores de elementos foráneos a comunidades ya establecidas. Así mismo, eran anormales los elementos que tenían por amuletos, por sagrados y sacrílegos. Como las *illas*, piedras bezoares y otros objetos extraños que eran guardados y conservados como dadores de suerte y prosperidad en el ganado. La palabra *illa*, ‘resplandor o trueno’, como se analizó anteriormente, también estaba relacionada con el nacimiento de gemelos (*curi*) y de niños y niñas con algún tipo de anomalía física. Estos sucesos eran interpretados como mensajes del dios Rayo, ante la posibilidad de que

alguien incurriera en alguna falta contra él. Como pudimos apreciar, muchos de estos hechos y elementos están relacionados con el oro, el resplandor y la luz, además del trueno.

Dado que la aparición de estos fenómenos y los rituales que propiciaban estaban, como se ha hecho claro en varias ocasiones, fuertemente relacionados con las *huacas* del trueno, la adaptación de estos dioses a la figura de Santiago, el hijo del trueno, hizo que estos correspondieran también con la imagen del santo. Teniendo en cuenta que muchos de los niños recién nacidos recibían el nombre de algún ancestro o huaca local, los hijos del Rayo, Pariacaca, Libiac Yllapa o Santiago, no eran la excepción, según anota Arriaga (1999: 64):

En poner los nombres a los hijos tienen también grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas, y suelen hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre, que llaman baptizalle otra vez, o ponelle nombre. Y en esto tienen un abuso tan común y ordinario, que nadie repara ya en ello que cada vez que ellos se nombran después o otros le llaman, siempre dicen primero el nombre de indio que el nombre cristiano del bautismo, y así no dicen Pedro Paucar Libiac, sino Paucar Libiac Pedro. En el nombre de Santiago tienen también superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchos como a hijos del rayo que suelen llamar Santiago. No entiendo qué será por el nombre Bonaerges, que les puso al apóstol Santiago, y a su hermano S. Juan Cristo Nuestro Señor, llamándoles Rayos, que esto quiere decir hijos del trueno, según la frase hebrea, sino o por qué se habrá extendido por acá la frase o conseja de los muchachos de España que cuando truena dicen que corre el caballo de Santiago, o porque veían que en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar los arcabuces, que los indios llaman Illapa, o Rayo, apellidaban primero “Santiago, Santiago”.

También lo afirma Guamán Poma (1987, citado en Gisbert, 1993: 256):

Otros hechizeros sacerdotes mandan quando nacen dos crías de un vientre o de narices hendido “guaca cinga”; o sale de los yayuma, Bizama, aualla, dicen que es hijo se Santiago en este tiempo, hijo de Yllapa y de curi [oro]. No le quieren recitar y ayunan sal y otras comidas y no duerme los hombres con las mugeres.

La identificación del dios Rayo con Santiago afectó el nombre del culto, mientras que los ritos y las ceremonias continuaron casi intactos, en palabras de Huascar Rodríguez García (2007: 235): “el Santiago adversario de los indios es convertido con el tiempo en un aliado de ellos”. Dicha apropiación fue posible gracias a la poderosísima imagen que representaba el trueno, que era una entidad simbólica en sí misma de la cual derivaba toda una serie de elementos sagrados andinos: deidades, huacas, *mallquis*, *conopas*, etc. El rayo y los fenómenos asociados con el brillo, el fuerte tronar, eran un símbolo extendido a lo largo de los Andes que, con la llegada de los españoles y del apóstol a América, fue asimilado efectivamente a la imagen guerrera del santo que montaba a caballo y blandía una espada cuyo fulgor aterrorizaba a los indígenas. Sin embargo, la fuerza que el apóstol cobró en América y que aún perdura, no se debió a los intereses de la Iglesia. Aunque, como sucedió con Wiracocha, la Iglesia católica trató de superponer los cultos cristianos a los personajes míticos de los Andes durante la Colonia, y en otros casos trató de extirparlos, esto no sucedió con la imagen de Santiago. El “éxito” de Santiago en América se debió a su asociación con el hombre conquistador y la guerra. El santo era, sobre todo, una imagen popular entre las milicias españolas que desembarcaron en América, y, dado que la Iglesia estuvo casi ausente durante la conquista del Nuevo Mundo (Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 410), fueron ellas (y no los misioneros) quienes lo introdujeron en América. Es más, los representantes de la Iglesia repudiaban la superposición de uno y otro culto, tratando de eliminar, por ejemplo, las costumbres que se tenían al respecto del nombre de los niños (Arriaga, 1999: 64):

De cualquier manera que sea, usurpan con grande superstición el nombre de Santiago, y así, entre las demás constituciones que dejan los visitadores acaban la visita de una, que nadie se llame Santiago, sino Diego.

Arriaga (p. 173) también combatió este tipo de idolatría en sus *constituciones*:

Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco, Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago, sino Diego, y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres, le serán dados cien azotes por las

calles, y el cura y vicario de esta doctrina procederá contra él como contra relapso en la idolatría, y a los que hasta aquí se han llamado con alguno de los dichos nombres mando se los quiten y se acomoden a llamarse con otros sobrenombres de los españoles o de santos.

El nombre de Santiago era rechazado por el extirpador porque no respondía a la idea de un santo español, sino a la de una huaca, cuya identificación con Santiago se basaba en una misma idea referente a una imagen similar. Su apropiación en el mundo andino, en el fondo, no obedecía llanamente a la imposición de un culto sobre otro, o a la necesidad de los españoles de legitimar y hacer de Santiago un símbolo perdurable, sino a que la imagen de Santiago/dios del Rayo sugería la existencia si no de un factor común entre la Iglesia y las religiones indígenas, al menos de un punto de encuentro entre ambas. El rayo, el trueno y el relámpago no solo eran elementos míticos extendidos entre los indígenas del mundo andino, sino que también estaban asociados a la figura del *conquistador*. Santiago es el significante de este hombre y en su figura se condensan diferentes ideas que en Occidente han estado asociadas a él.

Es necesario aclarar que la asimilación mencionada no se trató de una identificación total de los conquistadores andinos de las sierras con las ideas de los conquistadores españoles. Existen numerosas diferencias entre unos y otros. No obstante, es bastante claro que entre ambos tipos de conquistadores se encuentran ciertos puntos de convergencia que refieren, sobre todo, a la guerra y a la idea de un “ser advenedizo”.

Desde que Santiago predicó en España durante los primerísimos años del cristianismo, se caracterizó como un conquistador. Él fue el apóstol que, de todos los doce, más lejos llegó. Predicó en Galicia, territorio considerado en aquel entonces como *Finis Terrae*, habitado por celtíberos de religiones paganas. Así mismo, durante las batallas de Carlo Magno, aquel se le aparece en sueños, auxiliándolo en sus batallas contra los sarracenos, quienes mitigan las costas de Galicia. Durante la Reconquista española, Santiago también se le aparece en sueños a Ramiro I, anunciando su victoria sobre los moros, siempre y cuando este fuera fiel a su culto. Santiago es una imagen asociada a la expansión del cristianismo, pero esta es muy particular: se trata de una expansión militar, en la que Santiago, más que predicar, protege y representa a los que se dedican a combatir a los infieles.

La conquista del Nuevo Mundo era la extensión de la Reconquista española. El ideal de acabar con el enemigo seguía presente entre los conquistadores españoles, y era visible en la necesidad de convertir a los indígenas. Pero había otras ideas en juego. La conquista era, en muchas ocasiones, una empresa individual y, aunque sus soldados rendían tributo al rey y estaban vinculados de una u otra forma a la religión, se relacionaba con la idea de buscar aventuras y riquezas en un nuevo mundo. Los caballeros españoles, influidos por los ideales utópicos españoles impresos en las novelas de caballerías (véase Rodríguez Prampóni, 1977), se oponían a una noción de caballero sedentario y austero acorde con ideas erasmistas del siglo xv; más bien, se identificaban con la exuberancia y el derroche del Amadís de Gaula y con ideas medievales acerca del *honor* y el *desnaturamiento*. Aunque el tema del conquistador como errante merece una reflexión más profunda, basta mencionar aquí estas nociones para continuar con el argumento.

Según Bernard y Gruzinski (1996-1999: 411), los primeros españoles que llegaron a América, los conquistadores, arribaron al continente bajo el signo de la errancia,

No habían ido a las Indias para establecerse ni para insertarse en las redes, limitaciones y convenciones que regían las relaciones sociales y familiares en España. Arrancados a [sic] la familia, a la “patria”, a su medio original, como los héroes de las novelas de caballerías que los inspiraban, solo existían en y para la aventura.

En su inacabable búsqueda de riquezas, nunca permanecían mucho tiempo en un mismo lugar. Cuentan los mismos autores que, apenas llegados a Cuzco, los conquistadores ya pensaban en partir: “su vagabundeo es el de los caballeros” (1996-1999: 425). Esta condición errante era abominada por los indígenas, quienes no los consideraban dioses o *wiracochas*, como los españoles se representaban a sí mismos (esto habría requerido una fuerte relación con la tierra y con los ancestros convertidos en *mallquis* y huacas), sino como gente sin tierra, desterrados, y por esto mismo eran juzgados por los hombres y mujeres de los Andes como aberraciones. Al respecto, Zárate (1555, citado en Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 417), narra:

Por toda la costa salían a ellos los indios de guerra dándoles gritas y llamándolos desterrados, y que tenían cabellos en las caras y que

eran criados de la espuma del mar, sin tener otro linaje pues por ella habían venido, y que para qué andaban vagando por el mundo; que debían ser grandes holgazanes pues en ninguna paraban ni a labrar ni a sembrar.

Zárate menciona que los españoles son despreciados por no dedicarse a la agricultura como, supuestamente, lo hacen todos los hombres andinos. Pero la diversidad étnica que se presentó en el Imperio Inca, como se mencionó anteriormente, dio cabida a numerosos pueblos dedicados a labores que, sin significar que estos fueran completamente nómadas, sí involucraban actividades errantes como la ganadería y la caza²¹. Además, el hecho de que estos ganaderos y conquistadores andinos fueran considerados, por lo general, como advenedizos, los hacía, a los ojos de los pueblos agricultores, carentes de vínculos telúricos y, por tanto, despreciables.



La figura de Santiago, que desde su viaje evangelizador a las entonces lejanísimas costas de Galicia, pasando por su configuración como peregrino, hasta su viaje trasatlántico acompañando a los conquistadores españoles a las tierras sin dueño de América, lo marca como un personaje esencialmente errante, que a su vez condensa las cualidades del conquistador. En los Andes existe otro personaje errante que, me atrevo a decir, se relaciona con Santiago o, por lo menos, con el rayo. Se trata del curandero tradicional o taita viajero. Rodríguez García (2007: 235) asegura que aún hoy en día Santiago es el santo patrón de los yatiris o amautas²². Como alcancé a mencionar páginas atrás, las crónicas coloniales dan cuenta de cómo la caída de un rayo convertía a algunos hombres en cierto tipo de hechiceros; Cristóbal de Molina (1989: 63-64) cuenta lo que sigue de los hechiceros:

21 Aunque esto es discutible. John Murra (2002) presenta suficientes argumentos a favor de la idea de que cada etnia, sin importar la región que ocupara, poseía terrenos para la agricultura y el ganado. No se inclina por la existencia de etnias especializadas en el pastoreo durante el Tawantinsuyu y el periodo virreinal, sino más bien aboga por la idea de que eran los jóvenes de cada pueblo quienes se encargaban del pastoreo, abandonando esta labor al llegar a la adultez, esto ocurría cuando contraían matrimonio. No obstante, en los mitos presentados en este artículo, la especialización étnica en ciertas labores es bastante marcada.

22 *Yatiri*. El que sabe, hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual. *Amauta*. Sabio (Rodríguez García, 2007: 235).

[L]os quales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la avían recebido del trueno, diciendo que quando algún rayo caya y quedava alguno atemorizado después de vuelto en sí, decía que el trueno le avía mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yerbas, ora fuese de dar respuestas en las cosas que les preguntavan.

Zuidema (1973) relaciona la palabra *llacuaz* con el vocablo *llachua* o *lláchuar*, según aparece en la visita de Hernández Príncipe (1662, citado en Duviols, 2003: 771):

Hacían el lláchuar ques es matando una llama gentilmente metiendo la mano por el ijar del carnero, sacándole el corazón y bofes palpitando, soplando los bofes, en que, por ciertas señales, sabían lo que iba a suceder; repartían la carne supersticiosamente.

Las conquistas llacuaces sobre otros pueblos, tal como se relata en el manuscrito de Huarochirí, inician cuando los hijos del rayo llegan en forma de vagabundos o desposeídos a diferentes pueblos y son rechazados por sus habitantes²³. Por lo general, quienes están escondidos tras este disfraz son arúspices o sabios hechiceros. Este es el caso de Huatiacuri (en el relato del origen de Pariacaca)²⁴. Lemlij, Rostworowski, Millones, Péndola y Hernández (1991: 256) hacen un completo análisis de este capítulo del manuscrito a la luz del psicoanálisis y la antropología, y encuentran en aquel Huatiacuri un tipo particular de curandero:

Huatiacuri es un caminante [...] y como tal no tiene nada, va y viene del mar al cerro; esta actividad hace sospechar que pudiera tratarse de un curandero como los *calaguaya*²⁵, etnia de Bolivia especializada en curar. Su condición le permite conocer diferentes ambientes y puede sacar de cada uno lo más útil para sí mismo, por ejemplo, los secretos del uso de determinadas hierbas.

23 Esto no es exclusivo de los hijos del Rayo. Lemlij, Rostworowski, Millones, Péndola y Hernández (1991) notan la recurrencia del tropo del dios vestido con andrajos. Zuidema (1989: 203) menciona que Wiracocha también se presentaba de esta forma en su primera llegada a ciertas poblaciones.

24 Véase el capítulo cinco de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Taylor, 1987: 85-119).

25 El énfasis es mío.

Era bastante común, recuerda Wrigley (1917), que a principios del siglo xx los hombres callahuayas dejaran a sus mujeres en el pueblo y salieran a recorrer la cordillera de los Andes ofreciendo sus servicios para curar enfermedades; también tenían fórmulas para solucionar toda clase de problemas de la vida cotidiana. Se trataba de médicos viajeros como los taitas de los ingas del sur de Colombia. Wrigley menciona que estos médicos trabajaban, entre otras cosas, con unas pequeñas figurillas de piedra tallada con forma de llamas, ovejas y vacas que recibían el nombre de *illas*. Recordemos que en el siglo xvii las *illas* eran las *conopas* protectoras del ganado, cuyo uso apropiado daría como resultado la multiplicación de los semovientes. Éric Boman también las encontró en el desierto de Atacama, y Max Uhle, en Sicuani. Este último las describe como pequeñas representaciones de ovejas con huecos en sus espaldas, que se rellenaban con alcohol, coca y otras sustancias sagradas; luego se enterraban y así se le pagaba a la Pachamama para que ella retribuyera con buenos pastales. Esta ofrenda se renovaba cada año (Wrigley, 1917: 184). Gisbert (1993: 293) aclara que hoy en día las *illas* son amuletos dorados en los que Santiago aparece montado a caballo y que son usadas por los médicos errantes andinos en sus curaciones. Mientras que Rivera Andía (2005: 137) afirma que las *illas* son toros míticos subterráneos que en las noches salen y, en secreto, fertilizan las vacas de los campesinos.

Las *illas* como elementos propiciadores de la fertilidad del ganado aparecen frecuentemente vinculadas al ritual andino de marcación del ganado: la *herranza*, en ocasiones denominada Santiago. Andrés Ortiz Rescaniere (2001) y Juan Javier Rivera Andía (2005) presentan excelentes descripciones de estas celebraciones que llegaban a durar una semana completa y que tenían lugar alrededor del 25 de julio, en la fiesta de Santiago el Mayor, según el calendario de las festividades católicas.

Los autores estudian las numerosas actividades asociadas a la *herranza* (como el conteo y la marcación, rituales de fertilidad). Aseguran que el protagonista de dichos rituales es la versión andina contemporánea de Santiago. El apóstol no es solo el patrón de las llamas, también lo es de las vacas, las ovejas y las cabras; gracias a él es posible la domesticación de los animales salvajes: por medio de su invocación durante la celebración de la *herranza*, los futuros dueños se enfrentan con el espíritu del cerro, *wamani*²⁶,

26 *Wamani*. “Para los incas, huamani era una unidad administrativa, ya sea un grupo de

por las cabezas de ganado. Porque Santiago tiene tres facetas: es el santo patrón que hace posible la domesticación del ganado, pero también es Wamani, espíritu local de los cerros y dueño de los animales; así mismo, el redil se encuentra bajo la protección de las *illas*. La *herranza* es, en suma, un ritual por medio del cual se pretende domesticar los animales; es decir, propiciar el abandono de la condición salvaje en la que se encuentran en el cerro y reclamar el derecho humano sobre algo que antes pertenecía a lo sobrenatural. De la misma forma, se considera que los pastores pertenecen a una condición no-humana o prehumana, ya que se trata por lo general de niños o jóvenes (Rivera Andía, 2005: 138). Como he mencionado antes (véase n. 21), la adultez, un estado integral del sujeto, se alcanza al casarse el hombre con una mujer; el matrimonio garantiza una casa, la vida en *ayllu* o en comunidad. En cambio, la adolescencia es considerada como una edad de amor caótico cuyo escenario es, sobre todo, la montaña.



A lo largo de nuestro recorrido por los pasos de Santiago Apóstol y del Rayo en los Andes centrales, nos percatamos de un elemento presente en las distintas formas de su culto: la errancia. Esta condición era propia de los conquistadores españoles, inherente a la labor de los pastores hijos del rayo, así como a la de los médicos viajantes. A su vez, esta situación de movilidad y desarraigo se asoció con la existencia de un “otro”. Los enviados de Pariacaca, sus mensajes-mensajeros (*curis/chuchos* y *atas/illas*), significan la intervención de lo monstruoso y lo sobrenatural en la vida de un pueblo. Los llacuaces, invasores andinos por excelencia, son lo ininteligible, aquello que difícilmente encaja en las costumbres de un lugar, porque se ubican en un no-lugar. En algunas comunidades andinas contemporáneas la misma vida de pastor es considerada como una existencia salvaje o no-cultural, escindida aún de la habitación en un pueblo, en el orden del matrimonio y la comunidad. Esta condición de otredad puede estar relacionada con la noción de *cuñado*, esposo de la hermana que se adhiere a la vida social a través

40.000 contribuyentes, una provincia o un valle. Sin embargo, en los actuales departamentos de Ayacucho y Huancavelica, el huamani era principalmente —según los cronistas— la montaña venerada por la gente de cierta región, y hasta hoy sigue siéndolo. En otras partes del Perú, se venera la montaña con el nombre de apu o auquillu, desconociéndose el nombre huamani” (Zuidema, 1989: 208).

de ella. Esta misma idea de un individuo alejado de “la cultura” estaría presente en el arte del curandero errante. Así, valdría la pena estudiar la idea del vagabundo como una forma del ser no-cultural o no-persona: perdido, errático, desorientado, ajeno.

Es difícil afirmar que los indígenas lograron que Santiago cambiara de bando, y que su conversión al paganismo lo volviera contra conquistadores y evangelizadores, y que así se convirtiera en infiel. O, dicho de otra manera, que Santiago sea prueba patente de resistencia cultural. De no ser así, entonces podemos afirmar que indígenas y campesinos de los Andes encontraron en él una forma de preservar tradiciones como las que aquí señalé. Si bien adoptó la imagen de un símbolo cristiano, fue posible leer el contenido que se escondía tras su forma. A Santiago y a sus hijos, los conquistadores, se les interpretó de modo similar al que se entendía a los hijos de Pariacaca o Llacuaz, como hombres advenedizos y errantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albornoz, C. de. (1989 [1568]). Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. En Henrike Urbano & Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*. Urbano Madrid: Historia 16.
- Arriaga, P. J. de. (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Henrike Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Bernard, C. & Gruzinski, S. (1996-1999). *Historia del Nuevo Mundo*. Traducción de María Antonia Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas, E. (1993). Santiago en el alma religiosa de Indias. En E. Cárdenas Guerrero, et al., *Santiago y América: monasterio de San Martiño Pinario Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Galicia Editorial.
- De la Vega, G. (1945 [1609]). *Comentarios reales de los incas*, vol. 1. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Domínguez García, J. (2008). *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- Duviols, P. (1973). Huari y Llacuaz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 39, 153-191.
- Duvois, P. (1989). Estudio introductorio. En Duvois & Urbano, *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16.

- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA.
- Espinoza Soriano, W. (1987). *Los incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. La Victoria, Perú: Amaru Editores.
- Estenssoro, J. C. (2001). El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30(3), 455-474.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los incas*, tomo II. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- Gisbert, M. T. (1993). Santiago y el mito de Illapa. En M. T. Gisbert, *et al.*, *Santiago y América: monasterio de San Martiño Pinario Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Galicia Editorial.
- Gisbert, M. T. (2001 [1999]). Las imágenes de Illapa. En *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. Quito: Plural.
- Hernández, H. (2006). *El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú*. Consultado el 23 de agosto de 2009 en www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php
- Huggan, G. (1997-1998). (Post)Colonialism, anthropology, and the magic of mimesis. *Cultural Critique*, 38, 91-106.
- Lemlij, M., Rostworowski, M., Millones, L., Péndola, A. & Hernández, M. (1991). Identidad y origen: el mito del nacimiento de Pariacaca. En M. Lemlij & L. Millones, *El umbral de los dioses*. Lima: Sidea.
- López de Gomara, F. (1987 [1552]). *La conquista de México*. Madrid: Historia 16.
- Molina, C. (1989 [1975]). Relación de las fábulas y los ritos de los Incas. En *Fábulas y mitos de los incas*. E. Urbano y P. Duviols (eds.). Madrid: Historia 16.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, J. V. (2002). Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu. En *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP.
- Ortiz Rescaniere, A. (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de persona y pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [¿1613?]). *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. En P. Duviols y C. Itier, *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, IFEA.
- Pease García-Yrigoyen, F. (1989). *La conquista española y la percepción andina del otro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Poma de Ayala, F. G. (1987 [¿1615?]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- Rivera Andía, J. J. (2005). Killing what you love: An Andean cattle branding ritual and the dilemmas of modernity. *Journal of Anthropological Research*, 61(2), 129-156.
- Rodríguez García, H. (2007). Tres usos de la “mitología” andina: Wiracocha-Tunupa, la no-explotación del Cerro Rico en Potosí y Tata Santiago. *Maguaré*, 21, 219-239.
- Rodríguez PrAMPLONI, I. (1977). *Amadises de América: la hazaña de las indias como empresa caballeresca*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (1988 [1983]). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Taussig, M. (1993). In some way or another one can protect oneself from evil spirits by portraying them. En *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IFEA.
- Wrigley, G. M. (1917). The traveling doctors of the Andes: The Callahuayas of Bolivia. *Geographical Review*, 4(3), 183-196.
- Yaranga Valderrama, A. (1979). La divinidad Illapa en la región andina. *América Indígena*, 39(4), 697-720.
- Zuidema, R. T. (1973). Kinship and ancestorcult in three peruvian communities. Hernández príncipe's account of 1622. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2(1), 16-33.
- Zuidema, T. (1989). El origen del Imperio Inca. En M. Burga, *Reyes y guerreros*. *Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.