

**ENTIDADES SAGRADAS Y AGUA
EN LA ANTIGUA RELIGIÓN ANDINA**

*Silvia Limón Olvera**

RESUMEN: El artículo presenta un estudio sobre la importancia religiosa y simbólica que tuvo el agua a lo largo de los diferentes periodos de la época precolombina, en la zona andina. La autora analiza la iconografía relacionada con el mar en las principales manifestaciones artísticas expresadas entre algunos pueblos andinos anteriores a los incas, sobre todo aquellos que habitaron en las costas de Perú, y la sacralización de algunos animales marinos. Igualmente, con base en los datos conservados en los documentos coloniales, la investigadora presenta un estudio sobre la importancia religiosa de los manantiales, los lagos y la lluvia en el periodo inmediato anterior a la conquista española, así como algunas supervivencias en las primeras épocas del dominio español. Señala la importancia del culto al dios del trueno, su relación con los ancestros y algunos de los principales ritos para la petición de lluvias. Destaca la propuesta novedosa de la autora sobre la asociación del dios pluvial con el gobernante inca, quien representó la conjunción de las dos fuerzas que hacían posible la producción de los alimentos: la lluvia y el Sol.

PALABRAS CLAVE: Andes, Agua, Religión, Iconografía.

ABSTRACT: This paper is a study of the religious and symbolic importance of water during different periods of the pre-Hispanic era in several Andean zones. Here, the author explores the iconography related to the sea in the main artistic expressions of some Andean peoples before the Incas (especially those who inhabited the Peruvian coasts) and the sacralization of some marine animals. Furthermore, in this article, based on data preserved in colonial documents, the author explores the religious importance of spring sources, lakes and rain on the period just before and during the Spanish Conquest. The author then shows the importance of the thunder god cult, its relationship to its ancestors and some of the main rites to pray for rain. Finally, what the author proposes is a new idea about the relationship of the rain god with the Inca leader who represented the union of two forces that made food production possible: the rain and the sun.

KEY WORDS: Andes, Water, Religion, Iconography.

* Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.
(silvial@servidor.unam.mx).

INTRODUCCIÓN

En la época prehispánica la zona andina, que abarcó principalmente Perú y Bolivia, estuvo habitada por diversos grupos que se caracterizaron por ser cultivadores superiores, ya que desarrollaron técnicas agrícolas especializadas entre las que destacaron extensas terrazas de cultivo en la cordillera, y un manejo del agua a través de la construcción de diques, canales y pozos, sobre todo en la costa donde la lluvia era escasa. A pesar de los logros obtenidos en la tecnología hidráulica, los antiguos pueblos andinos dependían de las fuerzas naturales que creían que eran controladas por seres sobrenaturales. Esto generó diversos conceptos específicos sobre la forma en que concibieron y explicaron el mundo, como los accidentes geográficos y los fenómenos naturales, por medio de los cuales dieron sentido y significado al medio natural en el que habitaron. Igualmente, las concepciones que tuvieron sobre el mundo, la naturaleza y el ser humano fueron expresados a través de creencias, narraciones míticas, ceremonias y plasmadas en imágenes. En todas estas manifestaciones se observa que las fuerzas y los componentes de la naturaleza, que incidieron en la vida de la sociedad y del individuo, fueron elevados a la categoría de dioses.

Entre los elementos naturales divinizados, el agua ocupó un lugar destacado en la religión por ser indispensable para la vida del ser humano y para la agricultura, principal actividad de esos pueblos. De esta manera, los diferentes grupos andinos, a lo largo de su historia, dieron un significado especial al agua, ya fuera de lluvia, de manantiales, ríos, lagos o del mar, y le atribuyeron un carácter divino pues fue considerada como fuente de fertilidad y, según algunos mitos, su existencia se debió a las deidades. Así, por ejemplo, el dios creador Cuniraya con sólo arrojar una flor abría una acequia y el enfrentamiento de los dioses dio como resultado la creación de los lagos.¹ Los grupos que habitaron en

¹ *Huarochiri. Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones, I*, Gerald Taylor [ed.], Lima, Institut Français d'Études Andines y Lluvia Editores, 2003, p. 29.

la cordillera personificaron a la lluvia en la figura de un dios que la controlaba. Asimismo, por el predominio del paisaje accidentado, desde la antigüedad hasta nuestros días, las comunidades han considerado a las montañas, especialmente a las más altas, llamadas *Apu*, como el lugar de habitación de sus ancestros, entidades protectoras de las comunidades que estuvieron relacionados con la lluvia que regaba los campos de cultivo. Por esta razón los montes y las cuevas fueron venerados con un culto religioso importante. Por otro lado, los habitantes de la costa concibieron el mar como sagrado por ser proveedor de alimentos. Su relevancia se muestra mediante la iconografía, ya que la referencia a este elemento natural está presente en el arte andino a través de diferentes formas y elementos, en diversos estilos y técnicas, pues fue representado en forma de ganchillos, líneas paralelas. Igualmente, destaca la gran cantidad de animales marinos, muchos de ellos antropomorfizados, que señalan su riqueza y lo elevan al ámbito de lo sobrenatural.

En la tradición religiosa andina diversos pueblos concibieron a las fuentes de agua, al mar y a los lagos como espacios sagrados y lugares de creación y fertilidad. También, al igual que las cuevas y las montañas, fueron considerados como lugares que conectaban con el mundo de los dioses, por eso fueron venerados con ofrendas, sacrificios y ceremonias. Así, por ejemplo, los quechuas identificaron el mar como el sitio donde se retiró el dios creador Viracocha luego de haber ordenado el mundo, acto mítico que dicha deidad llevó a cabo desde el mar de las alturas, es decir el lago Titicaca pues, como señala Gerald Taylor, el lago Titicaca y el mar constituían los confines del mundo² y, por tanto, se asociaban al espacio divino de los dioses.

² *Ibid.*, p. 173. En relación con esto, el documento de Huarochirí refiere que el dios Huatiacuri vino del mar para liberar a su pueblo de un dios despótico. *Ibid.*, p. 37.

ICONOGRAFÍA DEL MAR EN LOS PUEBLOS ANTIGUOS
DE LA COSTA ANDINA

En la interpretación religiosa que diversos pueblos andinos dieron al agua, los grupos que habitaron los litorales crearon la idea de la existencia de dioses marinos que representaban la esencia sagrada del mar y de sus habitantes de los cuales eran dueños. Esto debido a su cercanía al mar y seguramente porque éste fue un importante proveedor de alimentos, ya que sus productos constituyeron un factor definitivo para su alimentación. Lo anterior se infiere de las abundantes imágenes representadas en objetos cerámicos, textiles y pinturas murales de peces y cangrejos, en ocasiones con características antropomorfas (Fig. 1).



Fig. 1. Moche. Pez con características humanas.
Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

El culto al mar en la costa sur de Perú

En la región de Paracas, ubicada en la costa sur de Perú, existen representaciones de peces con rasgos humanos que pueden apreciarse en los famosos textiles mortuorios que sirvieron para envolver los cuerpos de los difuntos y que datan, aproximadamente, de 500 a. C a 400 d. C.³ Entre las figuras bordadas en esos extraordinarios mantos, ela-

³ La cultura Paracas ha sido dividida en dos etapas: Paracas Cavernas que se desarrolló en el Horizonte Temprano o Chavín (1000 a. C. – 200 d. C.) y Paracas Necrópolis que se ubica temporalmente en el Periodo Intermedio Temprano (200-700).

borados con fibra de algodón y lana de camélido, destaca la imagen de un dios pez estilizado que lleva en una mano una cabeza trofeo y en la otra un cuchillo ritual en forma de pez; mientras que de los apéndices que salen de su cintura surgen, a cada lado, dos peces, lo cual lo identifica como el creador de estos animales (Fig. 2). También, en dicha región durante el Periodo Intermedio Temprano (200-700), tuvo su asiento el pueblo Nasca el cual, al igual que su antecesor que vivió en Paracas, rindió culto a un dios marino, pero ahora personificado en la orca, motivo que fue plasmado constantemente en la cerámica. Este animal deificado fue representado, frecuentemente, con fuertes mandíbulas que muestran poderosos dientes y con brazos humanos que sostienen en la mano un cuchillo de sacrificio y una cabeza trofeo (Fig. 3). Esta imagen también se puede observar en los geoglifos: trazos de líneas y figuras hechas a base de surcos sobre el llano desértico a escala monumental (de 15 m. a 300 m. de largo), que sólo son visibles desde el aire. En los llanos de Nasca existen también diversos trapecios alargados que apuntan a diversas montañas de los Andes y que están relacionados con fuentes subterráneas de agua que provienen de la cordillera. La existencia de estas antiguas señales y su asociación con

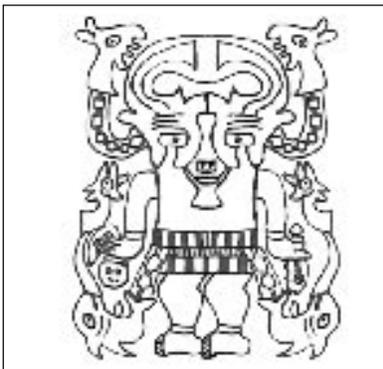


Fig. 2. Paracas. Dios pez representado en un textil. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

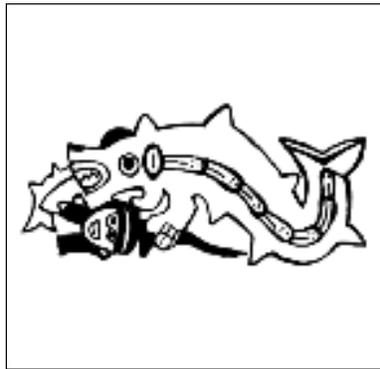


Fig. 3. Nasca. Orca o ballena asesina. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

el agua cobra sentido si tenemos en cuenta la constante sequía de la zona y la necesidad de agua para irrigar los campos de cultivo.⁴

El culto al mar en la costa norte de Perú

Desde épocas tempranas (Periodo Precerámico —5000 a. C.-2000 a. C.—) en el sitio conocido como Huaca Prieta, en la costa norte, aparecen representados cangrejos con apéndices serpentinos en textiles de algodón (Fig. 4). En la cultura moche, que se desarrolló en esa misma región entre 200 y 700 d. C. (Periodo Intermedio Temprano), existen diversas imágenes relacionadas con el mar. Así, por ejemplo, en las zonas arqueológicas de Huaca de la Luna y Huaca Cao se conservan algunos relieves de barro en los muros que muestran figuras pintadas, entre las que destacan animales marinos estilizados como peces, manta rallas y aves (Fig. 5). Asimismo, en Huaca Cao se pueden apreciar re-



Fig. 4. Huaca Prieta. Cangrejo con apéndices serpentinos en textil de algodón. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

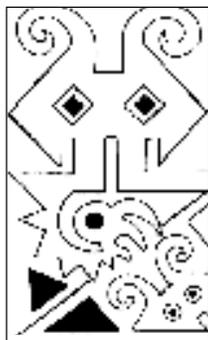


Fig. 5. Moche. Pulpo y ave marina representados en relieve en un muro de Huaca Cao. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

⁴ Elías Mujica B. y Johny Isla, *Nasca: hombres, dioses y colores del desierto*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino, 1996, pp. 36 y 24.

lieves coloreados que muestran el rostro del dios *Ai-Apaec* rodeado de ganchillos que simbolizan el mar, así como la imagen de un cangrejo humanizado con un hacha de sacrificio y una cabeza trofeo, ofrenda que se ha interpretado como propiciatoria para la fertilidad y la producción agrícola. Por otro lado, los botellones de cuerpo esférico de la cerámica moche presentan diversas imágenes como figuras de hombres y animales, así como seres híbridos que combinan rasgos humanos con peces (Fig. 1). Igualmente, muestran sucesos en el mar escenas mitológicas submarinas como el enfrentamiento de dos peces humanizados (Fig. 6) que indica el concepto del mar como espacio divino.

El mar en las tradiciones de Lambayeque y el Chimor

El Periodo Intermedio Tardío (1100-1438) se caracterizó por el surgimiento de diversos estados regionales, entre los que destacaron Lambayeque y Chimú en la costa norte de Perú. Estos pueblos le confirieron al mar un significado especial, pues en sus expresiones artísticas abundan representaciones del mar, de peces y aves marinas. Asimismo, relacionaron el mar con el origen de sus dinastías gobernantes ya que, según relatos que se conservan, sus fundadores provinieron de ese espacio sagrado. De esta manera, el sitio de Lambayeque se



Fig. 6. Moche. Dibujo en vasija que representa el enfrentamiento de dos peces humanizados. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

asocia con Naymlap, quien llegó del mar con sus seguidores en las balsas típicas de la región llamadas *caballitos de totora*. Este personaje conquistó a los pobladores del lugar, inició la dinastía gobernante y, según el mito, no murió sino que le crecieron alas y voló. Es importante tomar en cuenta esta narración, puesto que los llamados *tumi* o hachas ceremoniales elaboradas en oro representan a ese personaje de cuerpo completo con alas o también aparece en máscaras con grandes ojos almendrados.

La tradición de Lambayeque refiere su decadencia, y el final de la dinastía, con el regreso del último gobernante al mar como castigo a las transgresiones que cometió. Según el relato, Fempellec no cumplió con algunos preceptos y cayó en pecado, por lo que le atribuyeron ser el causante de fuertes y devastadoras tempestades, posiblemente causadas por el fenómeno llamado actualmente de El Niño. Por eso, y para apaciguar a los dioses que controlaban los fenómenos atmosféricos, Fempellec fue arrojado al mar atado de pies y manos.

Fue en esa época cuando el valle de Lambayeque, sumido en la catástrofe, fue conquistado por los chimús quienes, hacia 1300 d. C., impusieron su dominio en la región y la ciudad de Chanchán se convirtió en la cabeza de un estado regional poderoso, el cual fue anexado al dominio inca en el siglo xv. El relato de la fundación del reino Chimor es muy semejante al de Lambayeque, pues narra que Taycanamo llegó a las playas de la región en una balsa, se adueñó del lugar e inició la correspondiente dinastía gobernante. Algunas obras cerámicas de esta cultura pueden estar relacionadas con esta historia, ya que representan embarcaciones que llevan a un personaje de alto rango o a un individuo acompañado de cautivos amarrados (Fig. 7). De acuerdo con Federico Kauffmann Doig es posible que exista una tradición mitológica que presenta una continuidad en la región desde la cultura moche hasta la chimú. Ello debido a la semejanza entre los relatos conservados en los documentos sobre el origen de las dinastías gobernantes de Lambayeque y del reino chimú. Igualmente, existe una iconografía compartida plasmada sobre soportes materiales diversos con formas particulares que co-



Fig. 7. Rey chimú en una barca peruana tradicional. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

rresponden a estilos específicos así, por ejemplo, en la alfarería moche del Periodo Intermedio Temprano también se observan pinturas de personajes y de su dios *Ai-Apaec* navegando en el mar. De esta forma, tal vez se trata de una antigua tradición local que fue reelaborada por los lambayecanos y chimús del Periodo Intermedio Tardío para legitimar su dominio en la zona, desde una perspectiva religiosa mitológica, ya que pretendían mostrar que sus fundadores poseían características especiales por haber provenído del océano, espacio misterioso y sagrado.⁵

⁵ Federico Kauffmann Doig, *Introducción al Perú Antiguo. Una nueva perspectiva*, Lima, Kompaktos, 1990, p. 14.

Asimismo, la gran relevancia que tuvo el mar para el pueblo chimú se aprecia porque en los muros de la ciudad de Chanchán fueron plasmados, en relieves de barro, diversos motivos relacionados con él, como líneas paralelas que lo simbolizan, peces, seres mitológicos, plantas, y aves marinas que muestran la potencialidad de vida y fertilidad que contiene dicho ámbito. La abundancia de esas representaciones en diferentes recintos indica la importancia que las aguas marinas y los seres asociados a él tuvieron para los chimús. Además, según los cronistas, el mar llamado *Ni* constituyó uno de sus principales dioses, por lo que fue objeto de culto religioso ya que, junto con la agricultura, fue una fuente básica para la obtención de alimento.

El mar y las diosas en la costa central

Los pueblos que habitaron la costa central de Perú valoraron también al océano como un espacio sagrado ya que, de acuerdo con la tradición conservada en el documento de Huarochirí que corresponde al Horizonte Incaico o Tardío (1400-1534), los grupos de esa región consideraron al mar como el lugar de habitación de algunas diosas como Cahuillaca, quien junto con su hijo formaron los dos islotes que están frente a la costa de Pachacamac.⁶ De igual manera, fue la residencia de Hurpay Huachac, diosa de los animales marinos pues, según el mito, cuando Cuniraya se enojó con ella tiró sus pertenencias al mar dando lugar a los peces.⁷ La destacada veneración que los pobladores de esta zona dieron al agua fue capitalizada por los incas luego de haber conquistado la región, ya que Topa Inca ordenó edificar en la ciudad de Pachacamac un *acllahuasi* o casa de las mujeres escogidas para el

⁶ *Huarochirí*, pp. 30-34.

⁷ María Rostworowski de Diez Canseco, *Pachacamac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992 (Historia Andina, 19) p. 37.

servicio religioso. En esta construcción, que albergaba diversas habitaciones, había patios con depósitos de agua que eran alimentados por canales subterráneos, y que eran cuidados por dichas mujeres. Por lo tanto, el control de esta “agua sagrada”, que pudo haber estado asociado con la mítica Hurpay Huachac, pasó a manos de las sacerdotisas del culto incaico.⁸ Por otro lado, el documento de Huarochirí menciona la existencia de cinco diosas oráculos, que habitaban en esos litorales, a quienes mucha gente consultaba para solucionar diversos problemas.⁹

CULTO AL AGUA EN LOS PUEBLOS DE LA CORDILLERA

De acuerdo con registros coloniales, el dios de la lluvia podía manifestarse como felino, pues se aparecía bajo esta forma cuando se le invocaba. En relación con esto, se conserva el mito de Qoa: jaguar que caminaba por las nubes y cuyos orines conformaban la lluvia.¹⁰ Por otro lado, en las cumbres de las montañas más altas, llamadas *Apus*, habitaban los *huamanis*, halcones míticos que eran manifestación de Illapa, dios del trueno y del rayo. De esta manera, vemos que el dios pluvial podía manifestarse como ave de rapiña y como felino. Con base en lo anterior, Kauffmann considera que las imágenes que combinan rasgos de felinos y aves simbolizan al dios de la lluvia.¹¹ Estas representaciones aparecen tempranamente y con diversas variantes en Chavín de Huantar, sitio que tuvo su desarrollo en la cordillera norte durante el Horizonte Temprano o Chavín, aproximadamente de 1100 a. C. a 200 d. C.¹² La continuidad y relevancia de este antiguo ser híbrido se apre-

⁸ Kauffmann, *op. cit.*, p. 31.

⁹ *Huarochirí*, p. 67.

¹⁰ Kauffmann, *op. cit.*, p. 203.

¹¹ *Ibid.*, p. 207.

¹² Esta época fue catalogada por Julio C. Tello como Horizonte debido a la gran influencia que tuvo en toda la región andina.

cia porque siglos más tarde, en el Horizonte Tardío o Incaico (100-1534), el plano de la ciudad de Cuzco, capital de los incas, tenía la forma de un felino con cabeza de halcón.

En Tiahuanaco, que tuvo como asiento la cordillera sur andina cerca del lago Titicaca y experimentó su esplendor en el Horizonte Medio (700-1100), existen representaciones que hacen referencia al agua y a la fauna del lago, como se puede observar en la “Puerta de la Luna” en donde se aprecian apéndices y báculos que terminan en cabezas de pez (Fig. 8). Asimismo, destaca la “Puerta del Sol” por el valor simbólico de las imágenes que contiene y que se relacionan con la fertilidad de la tierra. La cara principal del dintel muestra un personaje de contornos humanos, que está de pie sobre una pirámide escalonada que simboliza la tierra.¹³ La deidad sostiene en cada mano un báculo con cuerpo de serpiente y cara de cóndor, mientras que de sus codos cuelga una cabecita trofeo. El rostro del personaje presenta diversos elementos de carácter fertilizador, como los apéndices radiales terminados en aros y rostros de puma que lo rodean. De sus ojos circulares caen bandas con discos que terminan en cabeza de puma. Estos apéndices se han interpretado como lagrimones fertilizadores, por eso la imagen ha sido llamada “figura llorona” (Fig. 9).¹⁴ La representación del dios del “rostro llorón”, en piedra y cerámica, fue muy común en el Horizonte Medio o Tiahuanaco Huari y trascendió el altiplano boliviano, ya que su imagen se ha encontrado en las tablillas para inhalar alucinógenos en San Pedro de Atacama, al norte de Chile.

¹³ La imagen de la pirámide escalonada se encuentra también en dos lápidas en el sitio inca de Ollantaytambo.

¹⁴ Cabe mencionar que entre los incas, tiempo después, el llanto estuvo asociado a la petición de lluvia, pues en los ritos que hacían para propiciarla, los participantes realizaban procesiones por las montañas acompañadas de llantos y gemidos. Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols. John V. Murra y Rolena Adorno [eds.], México, Siglo XXI, 1980, vol. I, p. 229.

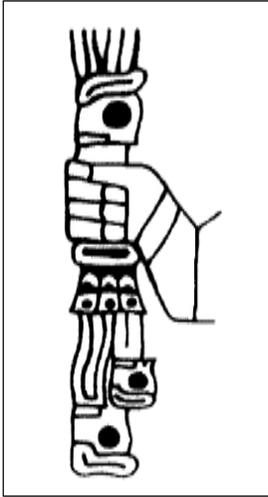


Fig. 8. Tiahuanaco. Báculo con cabezas de peces. Puerta de la Luna. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

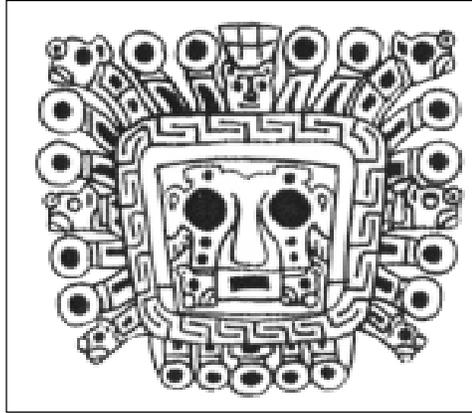


Fig. 9. Tiahuanaco. Rostro de la "figura llorona" en la Puerta del Sol. Dibujo de Silvia Rodríguez Pérez.

EL CULTO AL AGUA EN EL HORIZONTE INCAICO

El periodo inmediato anterior a la conquista española se caracterizó por la imposición del dominio incaico en el territorio andino. Este pueblo compartió con otros grupos de la región diversas concepciones religiosas además de que, al conquistar otras etnias, se dio un proceso dialéctico de incorporación de conceptos. Al igual que los demás pueblos de la zona, la principal actividad económica de los incas fue la agricultura. Dicha práctica orientó muchas de sus creencias e influyó de manera significativa en su concepción del mundo. De esta forma, las entidades sagradas relacionadas con esa actividad y con el agua ocuparon un lugar preeminente en el panteón y su culto abarcó la mayor parte del año, ya que era preciso alabarlas en forma constante para propiciar las condiciones óptimas para el buen desarrollo de los cultivos.

Illapa: dios del trueno y de la lluvia

El dios del trueno, que controlaba la lluvia y, por tanto, participaba en el crecimiento de las plantas era llamado Illapa por los incas y, según algunos cronistas era la tercera deidad en importancia. Las antiguas etnias de Perú rendían culto a esta divinidad bajo diversos nombres como Cataquil, Pariacaca y Liviac, entre otros. El jesuita José de Acosta refiere que la población autóctona creía que era un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra, y era quien provocaba los nublados, la lluvia, el granizo y los truenos; asimismo, lo caracteriza como “el dios que preside en la región del aire, donde truena, llueve y nieva”.¹⁵ Por otro lado, desde la conquista española, los indígenas identificaron al dios del Rayo con Santiago, pues creían que este santo, al cabalgar por las nubes y disparar su arcabuz, producía los truenos y generaba la lluvia.¹⁶

Las montañas estuvieron relacionadas con las entidades sagradas que controlaban la lluvia y la fertilidad de los campos. De esta manera, según la cosmovisión andina, algunos dioses se establecieron en las cumbres; igualmente, los espíritus de los antepasados iban a residir a esos sitios, desde donde vigilaban y cuidaban a sus pueblos e intervenían en el envío del líquido celeste a los campos de cultivo. Por eso, muchas de las ceremonias que los incas realizaban en los cerros estaban destinadas al dios pluvial, quien habitaba en la cima de los montes, y tenían por objeto propiciar el buen desarrollo de la agricultura. En relación con esto, un cronista agustino refiere que, cuando había sequía, los sacerdotes pasaban dos días en una montaña cercana al pueblo de Huamachuco, donde el Inca Guayna Capac había dejado dos cantarillos

¹⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O’Gorman [ed.], México, FCE, 1962, pp. 221 y 268.

¹⁶ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Henrique Urbano [ed.], Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999, p. 64.

llenos de agua a los que los sacerdotes les pedían lluvia.¹⁷ Además, para los aymaras y los quechuas, hasta hoy en día, los montes constituyen fuerzas sobrenaturales benéficas al ser humano, por eso les piden bendiciones, protección y les dan gracias por los favores recibidos. Asimismo, consideran a los montes más prominentes como sus abuelos, pues creen que sus antepasados remotos habitan en las cumbres de las montañas y personifican a las fuerzas sagradas que determinan los fenómenos atmosféricos.¹⁸

Lagos y fuentes de agua como lugares sagrados

El inframundo o interior de la tierra fue concebido como el lugar de origen del ser humano; asimismo, representó el vientre primordial de la diosa madre, espacio oscuro donde se gestaron los fundadores de los grupos humanos y donde se encontraban las posibilidades de la vida y de la regeneración de la naturaleza, ya que constituía el depósito de las semillas. En relación con el concepto del interior de la tierra como matriz original, en la religión andina prehispánica destacaron las *pakarinas* que eran los lugares de origen de los pueblos. Estos sitios sagrados, fueron los manantiales, los lagos, los ríos y las cuevas. Los incas consideraron que la *pakarina* más importante fue el lago Titicaca, ya que en una de sus islas Viracocha creó al Sol y a la Luna; por eso, en ese sitio realizaban ceremonias, ofrecían oro, plata y ropa, y sacrificaban niños. De igual forma, en ese lugar Viracocha formó a los antepasados fundadores de los pueblos y les ordenó introducirse debajo de la tierra para luego emerger por el lugar que les había asignado habitar. De esta manera, los diferentes pueblos salieron a la superficie terrestre a través

¹⁷ *Relación de la religión y los ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, Lucila Castro de Trelles [ed.], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 26.

¹⁸ Hans van den Berg, "Religión aymara", en *La cosmovisión aymara*, Hans van den Berg y Norbert Schiffer [eds.], La Paz, Hisbol-UCB, 1992, pp. 297, 299 y 301.

de diversas *pakarinas*, sitios sagrados que podían ser manantiales, lagos y cuevas, los cuales eran motivo de culto y ofrendas.¹⁹ Rodrigo Hernández Príncipe, a principios del siglo XVII, registra que diversos grupos andinos creían que sus antepasados fundadores de linaje surgieron de alguna laguna, al igual que las llamas,²⁰ por lo que estos auquénidos tuvieron un origen semejante al del ser humano y, por provenir de lagos, eran sacrificados para atraer la lluvia.

Las fuentes naturales de agua fueron valoradas también por los incas como lugares sagrados, pues en esos sitios se manifestaban los dioses y era posible la relación con ellos. Por eso, una de las señales que indicó a Manco Capac el lugar prometido donde debían establecerse con su pueblo fue la existencia de dos manantiales que se unían en una sola corriente, sitio en el que luego se construyó el Coricancha o Templo del Sol. El agua de los dos manantiales fue concentrada en una fuente que quedó ubicada en uno de los patios del gran edificio y era utilizada en diversas ceremonias religiosas. Otro de los lugares sagrados cerca de Cuzco fue Tambo Machay, sitio en el que todavía surge una abundante corriente de agua de una montaña. En ese lugar los incas construyeron un recinto religioso con varios canales, caídas de agua y depósitos donde el gobernante se daba baños purificadores y rendía culto a los dioses de la tierra y del agua. De igual forma, en Ollantaytambo todavía se observa una corriente de agua que proviene del interior de la montaña y cae en una piedra, en la que se puede ver un dibujo en forma de pirámide escalonada que simboliza la tierra. Esta misma representación está plasmada en una enorme lápida en la parte superior del cerro y, ambas imágenes, son muy semejantes al pedestal

¹⁹ Gracilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, 2 vols., María Dolores Bravo Arriaga [ed.], México, SEP/UNAM, 1982, vol. I, p. 258. Guamán Poma, *op. cit.*, vol. I, pp. 258-259. Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Conaculta, 1990, pp. 40-46.

²⁰ Rodrigo Hernández Príncipe, "Mitología andina. Idolatrías en Recuay", *Inca. Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*, vol. I, núm. 1, Lima, Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, 1923, pp. 26, 37, 28 y 37.

sobre el que está de pie la deidad representada en la Puerta del Sol en Tiahuanaco.

Los ancestros y la lluvia

El inframundo presenta un significado dual pues era el generador del ser humano y el productor de los alimentos pero, al mismo tiempo, conformaba el mundo de los muertos. Por eso, los difuntos eran colocados en cuevas o en sepulcros abovedados llamados *machays* o *pucullos*.²¹ En algunos casos, estos sitios correspondían a las *pakarinas* o lugares de origen. Por tanto, el interés de los indígenas por llevar a sus muertos a esos sitios, a pesar de los castigos y reprimendas hechas por los frailes en la época colonial, muestra el concepto de que, por una parte, los individuos fallecidos regresaban a la matriz original representada por las cuevas o las sepulturas en forma abovedada y, por el otro, significaba que los difuntos se unían con los antepasados al ser colocados junto a ellos. En relación con esto, hay que señalar que los ancestros, a los que llamaban “abuelos”, eran considerados protectores de la comunidad.

Según las creencias andinas en las cuevas, que eran conductos al inframundo, estaba resguardada la esencia de la lluvia. Así, por ejemplo, un fraile agustino consigna que un misionero encontró dentro de una caverna a un ídolo de piedra al que los habitantes de Huamachuco rendían culto para que los proveyera de agua. Igualmente, Bernabé Cobo refiere que los indígenas creían que de la cueva llamada Ciracoya salía el granizo, por lo que depositaban ofrendas en ese lugar para evitar que cayera y destruyera los cultivos.²²

²¹ Acosta, *op. cit.*, pp. 228, 229 y Pedro Cieza de León, *Segunda parte de la Crónica del Perú*, 3ª ed., edición, prólogo y notas de Francesca Cantú, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (Colección Clásicos Peruanos), pp. 189, 244.

²² *Relación de la religión...*, p. 22; *Las crónicas y los Andes*, Lima/México, FCE, 1995, p. 253; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo mundo*, Marcos Jiménez de la Espada [ed.], Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1890-1893, p. 14.

De acuerdo con la cosmovisión andina existía una relación entre los muertos y el agua celeste, ya que la fiesta de los finados se efectuaba en el mes de *Aya Marçay*, época del año en que caían las primeras lluvias. En esta celebración sacaban a las momias de sus recintos, los paseaban por las calles, las casas y la plaza mayor, y les ofrecían comidas y danzas para que ayudaran a atraer el preciado líquido. Los difuntos estaban asociados al dios del trueno y de la lluvia, ya que llamaban *illapa* a todos los cuerpos momificados de los antepasados principales como caciques o gobernantes locales,²³ quienes eran considerados como los progenitores de un grupo, así cada parcialidad o *ayllú* tenía el suyo propio al que le rendían una veneración especial. Por tanto, se puede apreciar que los personajes prominentes ya muertos fueron identificados con el dios de la lluvia, deidad que era asimilada a los progenitores o *Apus* que vivían en las montañas, veían por el bienestar de su comunidad y enviaban la lluvia que propiciaba el crecimiento de las plantas alimenticias.

El Inca y su relación con Illapa

El Inca personificaba la conjunción de las dos fuerzas sagradas, el Sol y la lluvia, elementos que al fecundar la tierra hacían posible la producción de los alimentos y la reproducción de la vida en el mundo. Es bien sabido que el gobernante vivo era considerado como hijo del Sol y representaba su encarnación en la superficie de la tierra. Sin embargo, hay que señalar que también estuvo asociado al rayo y a la lluvia, ya que el mandatario muerto recibía el nombre de Illapa, es decir, el nombre del dios del trueno que controlaba la lluvia. Asimismo, otro elemento que indica la relación del Inca con dicho elemento lo muestra el hecho

²³ Cristóbal de Albornoz, "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", en Henrike Urbano y Pierre Duviols [eds.], *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, 1988, pp. 135-199 y 167.

de que los gobernantes mandaban hacer una estatua de piedra que los representaba y a la que llamaban “hermano” (*guaoiqui*). Esta imagen, que recibía el mismo culto y veneración que la persona del Inca, era llevada en procesión con el fin de atraer el agua y los buenos temporales.²⁴ Lo anterior explica por qué el Inca iniciaba ritualmente las labores agrícolas en la fiesta de la labranza que se realizaba en el mes de *Chacra Pucuy*; en esta ceremonia toda la comunidad comía, bebía y cantaba, en tanto que el gobernante efectuaba una danza ritual. Por otro lado, la relación del gobernante con Illapa se nota, asimismo, porque a esa deidad le hacían sacrificios y ruegos para que conservara la fuerza del Inca y no disminuyeran sus dominios.²⁵ Con base en lo anterior, se puede ver que el Inca presentó una doble relación, pues durante su vida representaba al Sol, mientras que su estatua y su cuerpo muerto estuvieron asociados a la lluvia. De esta manera, el máximo mandatario sintetizaba las posibilidades de la regeneración del mundo, de la sociedad y de la naturaleza.

Muchos pueblos andinos fincaban su origen en el rayo y, por tanto, se consideraban sus descendientes; mientras que otros grupos afirmaban proceder de un antepasado deificado que era hijo del relámpago.²⁶ Por otro lado, los Incas decían ser hijos del Sol y en ello legitimaban su derecho a dominar a los pueblos conquistados. Esta concepción religiosa sobre el origen pudo haber tenido una connotación política en la que se ve un carácter de sometimiento si consideramos que Illapa es mencionado, en documentos cuzqueños, como el criado o servidor del Sol. De esta manera, los Incas colocaron por encima del rayo a su dios protector, el Sol, al que consideraron su padre. Sin embargo, debido a la gran importancia del dios de la lluvia, por ser el que controlaba los fenómenos meteorológicos de los que dependían el éxito de los cultivos, los incas incorporaron a Illapa en la persona del gobernante como su

²⁴ Guamán, *op. cit.*, vol. I, p. 263; Acosta, *op. cit.*, p. 227.

²⁵ Cobo, *op. cit.*, p. 15.

²⁶ Hernández Príncipe, *op. cit.*, pp. 26, 29, 36 y 65.

alter ego representado en su estatua y lo identificaron con él una vez muerto.

El culto a Illapa

La veneración al dios pluvial fue una práctica generalizada en toda la región andina. Los documentos de la época colonial proporcionan muchas referencias sobre las fiestas religiosas que los pobladores andinos efectuaban en diversos cerros, pues creían que Illapa, dios del trueno y de la lluvia habitaba en ellos. Dichas ceremonias estaban asociadas a la agricultura y presentan importantes elementos simbólicos relacionados a esa actividad y con la petición de lluvia. Las crónicas mencionan que el Inca y toda la población ofrecían a diferentes montañas oro y plata y les sacrificaban una gran cantidad de llamas,²⁷ especialmente en los meses “previos a la cosecha en los que privaba el hambre (Paucar Huaray, Pacha Pucuy e Inti Raymi)”. Por lo tanto, podemos ver que toda la sociedad, presidida por el gobernante, rendía culto a las entidades sagradas asociadas con el agua para que intervinieran en el adecuado desarrollo de los cultivos.

Las procesiones por diversos cerros, que la población realizaba en los meses previos a la llegada de la época de lluvias (*Uma Raymi* y *Capac Raymi*) constituyó una práctica ritual importante en las ceremonias agrícolas. Estas peregrinaciones iban acompañadas de oraciones, pero, sobre todo, de fuertes llantos y gemidos que tenían como objetivo atraer y propiciar la caída del líquido celeste. Con esto observamos una asociación simbólica entre el llanto y la lluvia que nos remite a las imágenes del dios del “rostro llorón” de Tiahuanaco, lo cual lleva a pensar en la posible continuidad de este acto simbólico. Asimismo, para que no faltara la lluvia y hubiera buenos temporales los incas da-

²⁷ Cobo, *op. cit.*, p. 30.

ban al dios del trueno diferentes ofrendas como llamas, coca, maíz, plumas de colores, oro, ropa, cebo quemado y, sobre todo, conchas de mar (*spondylus*). Sin embargo, la ofrenda más preciada consistía en el sacrificio de niños que los incas realizaban en diversos sitios como en el manantial llamado Corcorcupio, en Cuzco, y en el cerro de Chuquipalta.²⁸ El sacrificio, que consistía en enterrar a los infantes narcotizados, también estaba dedicado a la tierra, pues favorecía el crecimiento de las plantas y la revitalización de la parte baja del mundo o *Ucu Pacha*. Las familias que ofrecían en sacrificio a uno de sus hijos adquirirían un status especial, pues hacían una importante contribución a los dioses que se reflejaba en la armonía del mundo y en el bienestar de la sociedad.

El sacrificio de llamas, que se observaba en la mayoría de los meses del año, fue una ofrenda importante asociada a la agricultura y dedicada a la lluvia y a los cerros. Aquí es importante señalar la variación de los colores de los auquénidos según la fase del ciclo agrícola. En la ceremonia preparatoria para la labranza, que se realizaba en el mes de *Chacra Conacuy*, sacrificaban camélidos de color rojizo para que el Sol y el agua fueran propicios a los cultivos y no dañaran las sementeras. Para la petición de lluvias, en el mes de *Uma Raymi*, los incas ofrendaban llamas de color blanco, mientras que las negras eran atadas para que se quejaran. Estas últimas, que eran las más apreciadas para el dios del Rayo debido a que todo su cuerpo tenía el mismo color, incluyendo la nariz oscura, eran sacrificadas a los cerros en la época en que la tierra daba sus primeros frutos durante el mes de *Pacha Pucuy*. Cuando las plantas estaban más crecidas, en el mes *Inca Raymi*, sacrificaban llamas pintas y, por último, ofrecían las llamas de mayor tamaño. De igual manera, cuando había sequía, ataban varias llamas negras en la plaza pública, derramaban chicha a su alrededor y las mantenían sin comer por varios días para que con sus quejidos de hambre

²⁸ *Ibid.*, pp. 15, 21, 24, 246-247 y Acosta, *op. cit.*, p. 221.

ayudaran a pedir agua. Con esa misma finalidad, también ataban perros y los apaleaban para que ladraran.²⁹

Los elegidos del dios del Rayo

Desde la época prehispánica hasta nuestros días el dios del Rayo ha tenido una función relevante como donador de facultades curativas. Asimismo, al menos desde el Horizonte Incaico hasta el siglo XVII, es mencionado en los documentos como destacado oráculo para resolver diversos problemas. La gente recurría a él a través de sus elegidos: hombres y mujeres del pueblo que habían sido escogidos por la deidad por medio de señales sagradas para que fueran sus sacerdotes. Estas personas se convertían en una especie de *chamanes*, pues podían adivinar sucesos, así como encontrar objetos y personas perdidas pero, sobre todo, quedaban capacitados para sanar enfermedades. Igualmente, tenían la facultad de hablar en cualquier momento con Illapa o con Santiago santo que, como ya se mencionó, sustituyó al dios pagano a raíz de la imposición del culto católico. Esta deidad podía encontrarse en un monte, en alguna piedra sagrada o manifestarse en un templo desde donde hablaba a sus elegidos. Las crónicas también refieren que al invocarlo podía aparecer como un hombre o con la forma de un jaguar.

Los que estaban destinados a ser ministros de Illapa, y por lo tanto podían comunicarse con él, eran los individuos que experimentaban determinadas vivencias sagradas. Una de ellas consistía en que el dios esperaba que algún individuo con facultades especiales se metiera a una laguna para sumergirlo al fondo, donde lo tenía por varios días para enseñarle el oficio de hechicero, que incluía varias técnicas curativas. Otra

²⁹ Guamán, *op. cit.*, vol. I, p. 229, Cobo, *op. cit.*, pp. 136, 143 y Acosta, *op. cit.*, pp. 269, 270.

de las formas registradas consistía en que la deidad tomaba posesión del cuerpo del sujeto por un tiempo. La iniciación también se daba cuando alguien era herido por rayo y sobrevivía a esa experiencia, pues ello significaba que había sido señalado por Illapa para que fuera su sacerdote. En todos estos casos se menciona que las personas, luego de las experiencias mencionadas, debían hacer ayuno y ofrendas por varios días, después de los cuales quedaban capacitados para dialogar con el dios y aliviar enfermedades.³⁰

También eran elegidos del dios de la lluvia los sujetos que habían nacido de pies o con la nariz hendida, mientras que los mellizos eran considerados sus hijos, pues creían que habían sido engendrados por él.³¹ Existen diversas referencias en los documentos que muestran el prestigio sagrado de los gemelos, pero también los peligros a los que estaban expuestos. En algunas ocasiones se menciona que uno de ellos debía ser sacrificado a Illapa y si ambos vivían uno corría el riesgo de ser aniquilado por el rayo. El talismán para evitar esta muerte y protegerse era llevar siempre consigo conchas *spondylus*, ofrenda común para el dios de la lluvia. Por otro lado, diversas obras de la época colonial registran que los indígenas evitaban, a toda costa, que los individuos que habían sido elegidos por Illapa fueran bautizados, pues creían que con ello perdían sus facultades sobrenaturales.³²

Cabe señalar que en diferentes documentos, sobre todo aquellos que fueron escritos en el siglo XVII durante la campaña de extirpación de idolatrías, son numerosas las referencias que consignan la existencia de personas con capacidades curativas y adivinatorias, a pesar de las persecuciones a las que estuvieron sometidos sus practicantes

³⁰ *Relación de la religión...*, pp. 13 y 15; Arriaga, *op. cit.*, p. 44.

³¹ Hernández Príncipe, *op. cit.*, p. 53. Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 409-410.

³² *Ibid.*, pp. 415, 423 y 448; Guamán, *op. cit.*, vol. I, p. 249; Arriaga, *op. cit.*, pp. 39, 63, 64.

y a los constantes intentos de los misioneros para convertir a los indígenas al catolicismo. Aunque la conversión a la nueva religión terminó por imponerse en la población autóctona, sobrevivieron algunas de las prácticas y creencias ancestrales. Entre ellas se conserva, hasta hoy en día, la presencia de individuos señalados por el rayo, quienes han tenido un lugar importante para el grupo, ya que durante el dominio español fueron considerados como los intermediarios con su dios ancestral proveedor de alimentos y, en la actualidad, todavía se les atribuyen facultades curativas, además de que constituyen un puente con el pasado.

CONCLUSIONES

Como se ha podido apreciar, los diferentes pueblos andinos tuvieron como fuente principal de alimento la agricultura. Sin embargo, para los grupos que habitaron en la costa los productos marinos también tuvieron gran importancia en su dieta. Lo anterior, junto con el sentimiento de dependencia de esos grupos hacia entidades sagradas que controlaban los fenómenos marinos y atmosféricos, generaron la deificación de los elementos y fuerzas de la naturaleza, especialmente aquellas relacionadas con la producción de alimentos, provenientes del océano y de la tierra. Por eso, el culto al mar, a los lagos y a la lluvia ocupó un lugar central en las antiguas religiones andinas. Asimismo, las concepciones y prácticas relacionadas con estos aspectos se caracterizaron por la profundidad histórica y la expansión espacial por toda la región.

En los periodos más antiguos, las creencias y los dioses relacionados con el mar, con la lluvia y con la agricultura se pueden apreciar e inferir a través de las diversas y variadas expresiones artísticas que muestran, además, las formas particulares en que los diferentes pueblos de la región, a lo largo del periodo prehispánico, expresaron sus conceptos. Por otra parte, para la época inmediata anterior a la

llegada de los españoles a tierras americanas contamos con diversos documentos que proporcionan información más detallada que permite conocer el antiguo culto al agua de manera más explícita. Por tanto, con estas herramientas es posible hacer una reconstrucción de la antigua religión que sirvió como norma de vida a los pueblos que vivieron antes de la conquista española, y permiten reconocer los aspectos que han sobrevivido hasta nuestros días, entre los que destaca el culto al agua y a la lluvia.

OBRAS CONSULTADAS

- ACOSTA, JOSÉ DE, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O’Gorman [ed.], México, FCE, 1979.
- ALBORNOZ, CRISTÓBAL DE, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, en Henrike Urbano y Pierre Duviols [eds.], *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, 1988, pp. 135-199.
- ARRIAGA, PABLO JOSEPH DE, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Henrike Urbano [ed.], Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999.
- BERG, HANS VAN DEN, “Religión aymara”, en *La cosmovisión aymara*, Hans van den Berg y Norbert Schiffer [ed.], La Paz, Hisbol-UCB, 1992.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO, *Segunda parte de la Crónica del Perú*, 3ª ed., edición, prólogo y notas de Francesca Cantú, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996 (Colección Clásicos Peruanos).
- COBO, BERNABÉ, *Historia del Nuevo mundo*, Marcos Jiménez de la Espada [ed.], Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1890-1893.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols. John V. Murra y Rolena Adorno [eds.], México, Siglo XXI, 1980.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, RODRIGO, “Mitología andina. Idolatrías en Recuay”, *Inca. Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*, vol. I, núm. 1, pp. 24-78, Lima, Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, 1923.
- HUAROCHIRÍ, *Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*, 1, Gerald Taylor [ed.], Lima, Institut Français d’Études Andines y Lluvia Editores, 2003.
- KAUFFMANN DOIG, Federico, *Introducción al Perú Antiguo. Una nueva perspectiva*, Lima, Compactos, 1990.
- LIMÓN OLVERA, SILVIA, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Conaculta, 1990.

- MUJICA B., ELÍAS y JOHNY ISLA, *Nasca: hombres, dioses y colores del desierto*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino, 1996.
- PEASE, FRANKLIN, *Las crónicas y los Andes*, Lima/México, FCE, 1995.
- POLIA MECONI, MARIO, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Relación de la religión y los ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, Lucila Castro de Trelles [ed.], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Pachacamac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992 (Historia Andina, 19).
- VEGA, GRACILASO DE LA, *Comentarios Reales*, 2 vols., María Dolores Bravo Arriaga [ed.], México, SEP-UNAM, 1982.