

## ARQUEOLOGÍA PERUANA

---

# CORICANCHA

EL TEMPLO DEL SOL EN EL CUZCO Y LAS IMÁGENES DE SU ALTAR MAYOR

POR R. LEHMANN-NITSCHE

Jefe del Departamento de Antropología del Museo de La Plata

---

*A la Universidad Mayor de San Marcos, de Lima.*

### INTRODUCCIÓN

La monografía presentada al mundo científico en las páginas que siguen, es fruto de muchos años. Empezada en 1915, resolví terminarla cuando ya no era posible, a mi entender, descubrir por el momento nuevos detalles que puedan aclarar los tantos enigmas, restantes todavía en un documento que es importantísimo para el conocimiento de la religión de los autóctonos peruanos: me refiero a un dibujo hecho a pluma por don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, indígena educado entre los conquistadores, que poseía bastante bien el idioma de ellos y dejó escrita una muy interesante *Relación o crónica* sobre la historia de su país en la época de los Incas. Representa dicha lámina el altar mayor del templo del Sol en el Cuzco, es decir, del santuario más afamado de todo el continente sudamericano. Reconocido una vez por el que escribe el verdadero significado de aquel dibujo, tentadora debía ser la tarea de estudiar y analizarlo en todos los detalles, ya que el altar mayor concentraba, en sus imágenes, las principales manifestaciones de los conceptos religiosos de determinada época y de una población que alcanzara el grado más alto de la cultura autóctona sudamericana.

### PRÉLIMINARES BIBLIOGRÁFICOS

El interés para las cosas viejas del Perú ha resucitado últimamente en varias partes del mundo. Sin embargo, grandes son las dificultades para procurarse la documentación indispensable; no parece pues fuera

de lugar si iniciamos nuestra monografía con una sinopsis sobre las fuentes que hemos utilizado para llevarla a cabo.

Es justo iniciar esta reseña bibliográfica con la gran obra documental de José Toribio Medina cuyos siete volúmenes, en cuarto, ofrecerán al americanista para siempre una inagotable fuente de datos <sup>1</sup>.

En los Estados Unidos de Norte América, George A. Dorsey ha publicado una bibliografía sobre «antropología» peruana, que constituye — según el concepto que este término tiene en el continente septentrional — una amplia lista de obras relacionadas con los aborígenes peruanos <sup>2</sup>; para nosotros, esta bibliografía con sus 206 páginas, ha sido muy útil para conocer, por su título, las fuentes literarias.

Sir Clements R. Markham, el célebre peruanista inglés, ha enriquecido su traducción «Historia de los Incas», de don Pedro Sarmiento de Gamboa, con una notable bibliografía peruana, dividida en tres secciones, que ocupan las páginas 267 a 358 <sup>3</sup>; aunque no completa del todo — como no lo es tampoco la anterior de Dorsey, — por el arreglo del material según años, según autores y según títulos, la bibliografía de Sir Clements es hoy en día utensilio indispensable para el americanista y para el historiador de la época colonial.

Sinopsis bastante amplia de los antiguos cronistas y de fácil acceso para los interesados que viven en la Argentina, es la tesis del doctor Jorge Cabral, de 370 páginas, presentada a la Facultad de filosofía y letras de la Universidad nacional de Buenos Aires, para optar al grado de doctor <sup>4</sup>; ofrece en su primera mitad datos bio y bibliográficos sobre esos historiadores, sean militares, licenciados, gentes de derecho, sacerdotes o visitadores eclesiásticos; y recién en la segunda parte se ocupa del tema especial indicado por el título de ella.

Estudios de índole americanista están favorecidos por la publicación o reedición de los documentos originales; en Alemania, el señor R. Pietschmann, ex director de la Biblioteca universitaria de Göttingen, se ha hecho benemérito del americanismo con descubrir y editar las obras de don Pedro Sarmiento de Gamboa, de don Diego Rodríguez de Figueroa y de don Felipe Guaman Poma de Ayala; en las orillas del mismo Apu Rimac, los señores Horacio H. Urteaga y Carlos A. Rome-

<sup>1</sup> MEDINA, *Biblioteca hispano-americana* (1493-1810), I-VII, Santiago de Chile, 1898-1907.

<sup>2</sup> DORSEY, *A bibliography of the anthropology of Peru*, en *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, II, pp. 49-206 (= *Publication XXIII*), Chicago, 1898.

<sup>3</sup> MARKHAM, *History of the Incas by Pedro Sarmiento de Gamboa and the execution of the Inca Tupac Amaru by captain Baltasar de Ocampo* = *Hakluyt Society's Publications*, (2), XXII, Cambridge, 1907.

<sup>4</sup> CABRAL, *Las dinastías de la monarquía peruana*. Tesis presentada para optar al grado de doctor en filosofía y letras, Buenos Aires, 1913.

ro, miembros de número del Instituto histórico del Perú, han emprendido la publicación de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, de la cual han salido doce tomos de la primera y cinco de la segunda serie. Gracias a su labor, quedan accesibles, en su texto original, muchos documentos hasta la fecha inéditos o solamente conocidos por la traducción inglesa de Sir Clements Robert Markham; otros se hallaban escondidos en publicaciones raras, agotadas o hasta desconocidas.

Respecto a los documentos antiguos que para nuestra monografía ofrecen un interés especial, conviene presentar, en orden alfabético, algunas breves observaciones; como nuestro tema a cada rato tendrá que ver con detalles astronómicos, es menester tratar de lo poco que los cronistas peruanos han referido al respecto.

Los antiguos cronistas y lexicólogos que tratan del Perú y de los Incas, mencionan unas cuantas estrellas o constelaciones que a veces identifican con aquellas de nuestra nomenclatura; otras veces, se limitan a la simple mención del nombre indígena. En el primer caso, suelen agregar detalles sobre las correspondientes creencias de los indios, detalles que representan documentos importantes para el conocimiento de las religiones primitivas.

Como estos antecedentes literarios ni son bien conocidos ni están al alcance de la mayoría de los interesados, daremos ante todo una breve información bibliográfica, agregándole, según el caso, la correspondiente crítica o limitándonos a observaciones generales, y reproduciendo todos aquellos párrafos que servirán de plataforma para nuestras investigaciones. Conviene transcribirlos en la moderna ortografía e interpunción castellana, sin alterar, se entiende, las formas gramaticales; así, por ejemplo, dejamos : della, aunque hoy en día se escribe : de ella, etc. La modernización de la ortografía parece útil para aquellos lectores que no dominan lo suficiente el idioma de Cervantes y que ya tendrán bastante dificultad con la lectura de un trabajo escrito en un castellano sencillo y sin caprichos estilísticos. El que se interese por la ortografía original de los párrafos aquí reproducidos, debe consultar las ediciones antiguas. En casos especiales, fué dejada la ortografía primitiva.

La Historia natural y moral de las Indias, escrita por el padre Joseph de Acosta <sup>1</sup>, de la Compañía de Jesús, fué consultada por nosotros según la reimpresión moderna, hecha de la primera del año 1590; sólo con el fin de aclarar un curioso error tipográfico que se halla en las antiguas

<sup>1</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*. Publicada en Sevilla en 1590 y ahora fielmente reimpresa de la primera edición, Madrid, 1894.

traducciones francesas (*Tyra*, en vez de : *Lyra*), también hemos consultado una de ellas.

De la obra de Acosta, reproducimos los siguientes párrafos que corresponden al principio y fin del capítulo IV, libro V : *Del primer género de idolatría de cosas naturales y universales*.

[p. 10]. « Después del *Viracocha* o supremo Dios, fué y es en los infieles el que más comúnmente veneran y adoran, el sol, y tras él esotras cosas que en la [p. 11] naturaleza celeste o elemental se señalan, como luna, lucero, mar, tierra. Los Incas, señores del Perú, después del *Viracocha* y del sol, la tercera guaca o adoratorio y demás veneración ponían al trueno al cual llamaban por tres nombres : *Chuquilla*, *Catuilla* e *Inti-illapa*, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hacen los nublados. Ésta era guaca (que así llaman a sus adoratorios) general a todos los indios del Perú, y ofrecíanle diversos sacrificios, y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al sol. A estos tres que he dicho, *Viracocha*, sol y trueno, adoraban en forma diversa de todos los demás, como escribe Polo haberlo él averiguado, que era poniendo una mano como manopla o guante en las manos cuando las alzaban, para adorarles. También adoraban a la tierra que llamaban *Pachamama* al modo que los antiguos celebraban la diosa *Tellus*; y al mar que llamaban *Mamacocha*, como los antiguos a la *Tetis* o a *Neptuno*. También adoraban al arco del cielo, y era armas o insignias del Inca con dos culebras a los lados a la larga. Entre las estrellas, comúnmente todos adoraban a la que ellos llaman *Collea*, que llamamos nosotros las cabrillas. Atribuían a diversas estrellas, diversos [p. 12] oficios y adorabanlas los que tenían necesidad de su favor; como los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llamaban *Urcuchillai* que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende ser lo que los astrólogos llaman *Lira*. Y los mismos adoran otras dos que andan cerca de ella, que llaman *Catuchillay*, *Urcuchillay*, que fingen ser una oveja con un cordero. Otros adoraban una estrella que llaman *Machacuay*, a cuyo cargo están las serpientes y culebras para que no les hagan mal; como a cargo de otra estrella que llamaban *Chuquichinchay*, que es tigre, están los tigres, osos y leones. Y, generalmente, de todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que hubiese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento; y así tenían cuenta con diversas estrellas como la que llamaban *Chacana*, *Topatorca*, *Mama-na*, *Mirco*, *Miququiray*, y así otras que en alguna manera parece que tiraban al dogma de las ideas de Platón... »

[p. 15]. « El modo de hacerle adoración al *Viracocha* y al sol y a las estrellas y a las demás guacas o ídolos, era abrir las manos y hacer ciertas

to sonido con los labios como quien besa, y pedir lo que cada uno quería y ofrecerle sacrificio, aunque en las palabras había diferencia cuando hablaban con el gran *Ticciviracocha*, al cual atribuían principalmente el poder y mando de todo, y a los otros como dioses o señores particulares cada uno en su casa, y que eran intercesores con el gran *Ticciviracocha...* »

El párrafo recién reproducido de Acosta, ya en el año 1662 fué utilizado por Philippus Caesius para su *Coelum astronomico-poeticum*. Ver- tido al latín de la época refiere las siguientes creencias de los antiguos peruanos acerca de las constelaciones<sup>1</sup> :

« Opiliones imprimis adorant stellam *Urcuchillay*, quam *Arietem* fin- gunt *diversicolorem*; cuius unica set cura, ut custodiret pecora. Id autem sidus idem putatur esse, ac *Lyra*. Alii invocant *Chuquichinchai*, hoc est, *Tigrem* appellatam; quam *tigribus*, *ursis*, ac *leonibus* praefec- tam tradunt : item stellam aliam, *Machuacuai* dictam, *Serpentibus*, ac *Colubris* imperantem; à quibus hoc pacto se tutos fore persuasum habent. Praeter has quoque venerantur *Chacana*, *Catuchillay*, *Urcu- chillay*, *Mequiquiray*, *Mirco*, *Topatataca*, *Mamana*, *Colca*, quae nobis est *Capella*, et alias aliter dictas. » [No hemos corregido los errores de im- prenta que se destacan al comparar el texto original.]

Como se ve, Caesius ha mal entendido el nombre popular de las Plé- yadas corriente en España, al traducir « las cabrillas » con *Capella* (« cabrilla » en singular), y tomar por el respectivo objeto sideral la es- trella de este nombre que pertenece a la constelación del *Auriga*; y continuando este error, Caesius indica más adelante (pág. 129, IX), como sinónimo del *Auriga* en el idioma de los peruanos, la palabra *Colca* !

Con esto no termina todavía la cadena de confusiones : J. du Gourcq, para un artículo<sup>2</sup> ha consultado el libro de Caesius (no « *Coelius* », co- mo escribe), y basándose en la indicación recién mencionada, afirma en la página 266, que entre los antiguos peruanos, « *Alpha du Chariot s'appelait caleca* ». Sin dar importancia al error de copia : *caleca*, por *colca*, la equivocación respecto al *Auriga* y al *Chariot* es grave, pues *Chariot*, en lengua francesa, es nombre vulgar del *Carro* o sea de la *Ursa major* ! Como se ve, la confusión « Pléyadas — Capella — Auri- ga — Ursa major », no puede ser más grotesca !

<sup>1</sup> PHILIPPI CAESII à ZESEN *Coelum astronomico-poeticum sive mythologicum stellarum fixarum...*, p. 10, Amstelaedami, 1662. Debo copia de los respectivos párrafos a la deferencia de mi distinguido compañero doctor P. Rivet, quien para este fin consultó el ejemplar del *Institut de Paris* (nº Q 812<sup>4</sup>).

<sup>2</sup> DU GOURCQ, *L'astronomie chez les Incas*, en *Revue Scientifique*, LII, pp. 265-272, París, 1893. Ver también más adelante, p. 18.

La interesante relación de los padres *Agustinos*, publicada en 1865 <sup>1</sup>, hace poco fué reeditada por Urteaga y Romero en su *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* <sup>2</sup>.

La Relación del *Anónimo* <sup>3</sup> que ofrece tantas cosas interesantes, se halla editada en las «Tres relaciones de antigüedades peruanas», publicadas por el ministerio de Fomento y comentadas por don Marcos Jiménez de la Espada.

La importante «Extirpación de la idolatría» del padre Pablo Joseph de Arriaga, obra rarísima, fué reimpressa, en edición facsimilar, por el bibliófilo doctor Pedro Arata, con motivo del Centenario de la República Argentina (1910), pero es de sentir que sólo se han hecho cien ejemplares enumerados <sup>4</sup>. Poco accesible es también la edición que representa el tomo I de la segunda serie de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, 1921 <sup>5</sup>. Varios capítulos de la relación del padre Arriaga se hallan intercalados, casi sin modificaciones, en la instrucción del arzobispo de Lima doctor Pedro de Villagomez, la que fué publicada en 1649 y reeditada en la Colección Urteaga-Romero, en 1919 <sup>6</sup>; para unos detalles, sin embargo, el cotejo de los dos libros dió resultados inesperados, pudiéndose aclarar, de tal manera, la designación indígena de una constelación, como se demostrará en el lugar correspondiente.

Respecto al doctor Francisco de Ávila, los detalles bibliográficos preliminares son los siguientes :

<sup>1</sup> *Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos Agustinos, que allí pasaron para la conversión de los naturales* [siglo XVI], en *Colección de documentos inéditos... del Real Archivo de Indias*, III, pp. 5-58, Madrid, 1865.

<sup>2</sup> *Idem*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, XI, pp. 1-56, Lima, 1918.

<sup>3</sup> *ANÓNIMO, Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Anónima [1615-1621], en *Tres relaciones de antigüedades peruanas...*, pp. 135-227, Madrid, 1879. Citado como : Relación anónima.

<sup>4</sup> *ARRIAGA, Extirpación de la idolatría del Piru*, Lima, 1621. Reproducción facsimilar, Buenos Aires, 1910. Las citas se refieren a esta reproducción.

<sup>5</sup> *ARRIAGA, La extirpación de la idolatría en el Perú*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga. Biografía del padre Arriaga por Carlos A. Romero = *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, (2), I, Lima, 1920.

<sup>6</sup> *VILLAGOMES, Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima = Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, XII, Lima, 1919. Los capítulos correspondientes son los siguientes (A = Arriaga, V = Villagomes) : A 2 = V 42, A 3 = V 43, A 4 = V 45 (sic), A 5 = 44 (sic), A 6 = V 46, A 14 = V 59 + 57 final, A 15 = V 58, A 16 (sin el fin) = V 60, 61, 62. No corresponde a la presente investigación, aportar más amplias confrontaciones bibliográficas.

Al Códice manuscrito número 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid pertenece, entre otros manuscritos de Ávila y la relación de Pachacuti, un tratado en quichua, escrito por Ávila y todavía inédito. Va acompañado de un *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochiri, Hama y Chaclla, y hoy también vienen engañados con gran perdición de sus almas*, que es versión castellana del manuscrito quichua, principiada pero no terminada, pues sólo consta de los capítulos 2 a 7 y algunas líneas del 8º; vertida al inglés, esta traducción incompleta fué publicada en 1873 por C. R. Markham<sup>1</sup>.

En 1918, los señores Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero insertaron en el tomo XI de su *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, en las páginas 99 a 132, la redacción española, según una copia del original que existe en Lima. Más adelante se darán otras referencias bibliográficas acerca de Ávila (ver página 57, nota 4).

La *Suma y narración de los Incas*, de Juan de Betanzos<sup>2</sup>, editada en 1880 por Jiménez de la Espada, fué reimpressa en Lima en 1924, aumentada con una nota biográfica: *Juan Díez de Betanzos*, por Domingo Angulo (pp. XXXI-XXXVIII); nuestras citaciones se refieren a la edición original.

La obra de Miguel Cabello Balboa sólo pude consultar en la antigua traducción francesa<sup>3</sup>; copio de ella el siguiente párrafo que se halla en la página 58:

« Le Soleil était le plus puissant de tous les êtres... Le second rang fut accordé au Tonnerre, nommé *Chuqui-illa* ou *Intillapa*; puis à la Terre, *Pacha-mama*; après ceux-ci venaient diverses constellations, dont les principales étaient *Colca* (les Pléiades), *Urcuchillay*, *Chacana*, *Miquiquira*, *Topatorca*, *Mirco* et *Mamana*, dont j'ignore le nom en espagnol, car ces peuples ignorants pensaient que telle ou telle étoile avait de l'influence sur leurs affaires. »

Últimamente, una retraducción al castellano de la versión francesa de Ternaux-Compans, hecha por la señorita Delia Rosa Romero, fué destinada para el tomo II (serie 2º) de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (Lima, 1920). Fuera de un « preámbulo »

<sup>1</sup> *A narrative of the errors, false gods, and other superstitions and diabolical rites in which the Indians of the province of Huarochiri, Mama, and Chaclla lived in ancient times...* [1608], en *Hakluyt Society's Publications*, XLVIII, pp. 121-147, London, 1873.

<sup>2</sup> BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, en *Biblioteca Hispano-Ultramarina*, V, Madrid, 1880. *Idem*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, (2), VIII, pp. 73-208, Lima, 1924.

<sup>3</sup> CAVELLO BALBOA, *Histoire du Pérou [1586] = Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, publiés pour la première fois en français par H. Ternaux-Compans, XV, Paris, 1840.

(pp. v-vii) escrito por Horacio H. Urteaga, lleva un esbozo biográfico: *El padre Miguel Cabello Balboa*<sup>1</sup> (pp. ix-xv), firmado por Carlos A. Romero. Las 191 páginas que signen corresponden a la *Historia del Perú bajo la dominación de los Incas*, por el R. P. Miguel Cabello Balboa (escrita de 1576 a 1586). El primer apellido del autor va con la letra *b* (con *v* en la versión francesa).

La obra poco consultada, porque rara, del fray Antonio de la Calancha<sup>2</sup>, existe en Buenos Aires en algunos ejemplares.

El conocido cronista Bartolomé de Las Casas fué consultado en la edición de una de sus obras del año 1892<sup>3</sup>.

Todos los párrafos de la famosa crónica de Pedro Cieza de León<sup>4</sup> que tienen que ver con nuestro estudio, serán reproducidos en el correspondiente capítulo.

La gran obra del padre Bernabé Cobo fué dada a la luz no hace mucho<sup>5</sup>; de ella transcribimos los siguientes párrafos, de mucha importancia, tomados del tomo III, capítulo 6:

[p. 329]. « La adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado, y como substituído, una causa segunda; en

<sup>1</sup> CABELLO BÁLBOA, *Historia del Perú bajo la dominación de los Incas...* Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga. Biografía de Cabello Balboa por Carlos A. Romero = *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, (2), II, Lima, 1920.

El editor publicó antes el prefacio como artículo independiente (ROMERO, *El padre Miguel Cabello Balboa*, en *Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, VI, p. 370-375, Lima, 1919).

<sup>2</sup> CALANCHA, *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*, Barcelona, 1638.

Respecto a la viña y las obras de fray Antonio de la Calancha, debe consultarse el capítulo así intitulado del libro de G. RENÉ MORENO, *Bolivia y Perú. Notas históricas y bibliográficas*, 2<sup>a</sup> edición aumentada, pp. 1-84, Santiago de Chile, 1905.

Es gran lástima que no he podido ver uno de los tres o cuatro ejemplares del segundo tomo de la *Coronica moralizada*, sobre el cual — según la opinión más recibida — cayó el Santo Oficio antes de salir éste a la circulación (*ibidem*, p. 8-9); tal vez le ha tocado esta suerte por su contenido mitológico, considerado en aquella época cosa pagana y obra del diablo.

<sup>3</sup> DE LAS CASAS, *De las antiguas gentes del Perú* = *Colección de libros españoles raros o curiosos*, XXI, Madrid, 1892.

<sup>4</sup> CIEZA DE LEÓN, [Primera parte de] *la crónica del Perú*, en *Biblioteca de autores españoles...* dirigida e ilustrada por don Enrique de Vedia, XXVI, pp. 349-458, Madrid, 1913; CIEZA DE LEÓN, *Segunda parte de la crónica del Perú*, en *Biblioteca Hispano-Ultramarina*, V, Madrid, 1880.

<sup>5</sup> COBO, *Historia del nuevo mundo [1653]*, publicada por primera vez con notas y otras ilustraciones de D. Marcos Jiménez de la Espada, III, Sevilla, 1892.

cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio y ministerio a varias constelaciones de estrellas. Y así, de aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios *Colca*, afirmaban que salieron todos los similes, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos *aylllos* y familias por *Guaca* muy principal; conocianla todos, y los que entre éstos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de las otras estrellas; pero no se servían della de otra cosa, ni trataban de otra virtud que tuviese; y con todo eso, le hacían grandes sacrificios por todas las provincias. Las demás estrellas eran veneradas de solos aquellos que juzgaban tener dellas necesidad conforme a los oficios que les atribuían, y ellos no más las conocían y tenían cuenta con ellas y les ofrecían sacrificios; y los otros no, ni lo tenían por precepto obligatorio. La veneración que a cada estrella hacían, era por esta forma :

«Todos los pastores respetaban y hacían sacrificios a la llamada de los astrólogos *Lira*, que ellos nombraban *Urcuchillay*, la cual decían que era un carnero de muchos colores, que entendía en la conservación del ganado; y a otras dos pequeñas que tiene debajo a manera de T, decían ser los pies y la cabeza; y éstos también hacían veneración a otra que anda cerca desta y la llaman *Catachillay*, que [p. 330] también es algo grande, y a otra más pequeña que anda junto a ella; las cuales fingían que era una *Llama* con su cordero que procedía <sup>1</sup> del *Urcuchillay*.

«Los que viven en las montañas y tierras *yuncas*, hacían veneración y sacrificaban a otra estrella que llaman *Chuquichinchay*, que dicen ser un tigre y estar a su cargo los tigres, osos y leones; pedíanle en el sacrificio que no les hiciesen mal estas fieras. Encomendábanse también a ella los que habían de pasar por tierra fragosa y de bosque, por la misma razón que los que vivían en ella.

«También tenían gran cuenta con venerar a otra llamada *Machacuay*, que pensaban entendía en la conservación de las culebras, serpientes y víboras; principalmente, porque, cuando truena el relámpago, parece de aquella figura; demás desto, porque los Incas las tenían por armas, y aun las criaban y tenían acá por *Guacas*, particularmente los de la provincia de *Chinchaysuyu*. En el distrito del Cuzco se hallaron tres culebras de metal delgadas y revueltas todas juntas en un palo, las cuales tenían templo por sí, *chácara* y quien las guardase y tuviese cuenta

<sup>1</sup> *Procedian*, en la edición original de Sevilla, lo que no da sentido; se entiende que la frase «que procedía del *Urcuchillay*» se refiere únicamente al cordero. — *Nota de R. L.-N.*

con el sacrificio, el cual se les hacía ordinario; y venían allí, según dicen, gentes mordidas de serpientes. El origen desto es una fábula larga que ellos cuentan; pero era adoratorio de grande estima. Finalmente, veneraban a esta estrella, por la misma razón que a las otras, porque las serpientes y víboras no les hiciesen daño. Respetaban a otra estrella que llamaban *Ancochinchay*; la cual decían que miraba por la conservación de otros animales.

«En suma, de cada especie de animales conocían una estrella en el cielo, por donde son muchas las que adoraban y tenían puestos nombres y aplicados sacrificios, cuales son las que llaman *Topatorca*, *Ohacana*, *Mirco Mamana*, *Miquiquiray*, *Quiantopa*, y otras; en cuyo número entraban todas las de primera magnitud, a ninguna de las cuales dejaron de poner nombre, el lucero de la mañana y [p. 331] tarde y los más notables signos y planetas; y aunque las que he referido eran las causas generales, para cada cosa dísticas contaban los desventurados fábulas y acaecimientos inventados por aquellos a cuyo cargo estaban estos sacrificios, que como comían y se sustentaban dellos, la necesidad y pretensión de que se conservase con ellos la devoción, hacían fingir cosas milagrosas, las cuales venían entre ellos de mano en mano.»

Nada especial hay que decir, por el momento, acerca de las obras de Gregorio García<sup>1</sup> y Garcilaso de la Vega<sup>2</sup>. Pocos pero importantes informes hallamos en uno de los cuatro tomos de la gran obra histórica del padre Pedro Gutierrez de Santa Clara<sup>3</sup>. De la *Historia general* de Antonio de Herrera<sup>4</sup> transcribimos un párrafo (tomo V, p. 91, 1):

«Atribuían a diversas estrellas diversos oficios, adoraban a las que tenían necesidad; los pastores decían que los favorecía la estrella que los astrólogos llaman Lira, que los indios decían ser un carnero de muchos colores que conservaba el ganado; otros adoraban una estrella a cuyo cargo creían que estaban las serpientes, para que no les hiciesen mal; otra, contra los tigres, osos y leones; y finalmente, de todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que había una semejante en el Cielo, a cuyo cargo estaba su aumento...»

La *Descripción*, etc., de fray Reginaldo de Lizárraga quedó, puede decirse inédita hasta hace poco. En 1907 Carlos A. Romero publicó en

<sup>1</sup> GARCÍA, *Origen de los indios del Nuevo mundo e Indias occidentales*, averiguado con discursos de opiniones, Madrid, 1729.

<sup>2</sup> GARCILASO DE LA VEGA, *Historia general del Perú, o comentarios reales de los Incas*, 2<sup>a</sup> edición, Madrid, 1722.

<sup>3</sup> GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548)*, III — *colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, IV, Madrid, 1905.

<sup>4</sup> HERRERA, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, 1726.

la *Revista histórica* de su patria <sup>1</sup> un manuscrito de aquélla, desgraciadamente trunco e incompleto (faltan largos párrafos a cada paso), utilizando después la composición para un libro <sup>2</sup>. En 1909 salió en España una magnífica edición completa <sup>3</sup>. Hecha literalmente sobre ésta, Ricardo Rojas publicó en 1916 otra que forma dos tomos de la *Biblioteca Argentina* por él dirigida <sup>4</sup>, introduciéndola con un interesante prólogo bio y bibliográfico sobre el autor. El título es diferente en cada edición.

La *Hispania Victrix* de Francisco López de Gomara, consulté en la edición de 1877 <sup>5</sup>.

La *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, del párroco Cristóbal de Molina, publicóse por primera vez en la traducción inglesa de Markham <sup>6</sup>; recién en 1913 se hizo en Chile la primera edición del texto original <sup>7</sup> y en 1916, en el Perú, la segunda <sup>8</sup>; en nuestras citaciones, nos referimos a esta última, siempre que no haya indicación que diga lo contrario. De gran importancia es la edición especial y purificada de las doce oraciones recitadas al Supremo Hacedor en las fiestas de *Citua*, que debemos a la labor de fray José Gregorio Castro, antiguo obispo del Cuzeo y actual de Clazomene <sup>9</sup>.

La importante obra del licenciado Fernando Montesinos consta de

<sup>1</sup> LIZÁRRAGA, *La descripción de las Indias*, en *Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, II, pp. 261-383, 459-543, Lima, 1907.

<sup>2</sup> LIZÁRRAGA, *Descripción y población de las Indias*, publicada en la *Revista del Instituto histórico del Perú*, con un prólogo y noticia biográfica del autor, por Carlos A. Romero, Lima, 1908.

<sup>3</sup> LIZÁRRAGA, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, en *Nueva Biblioteca de autores españoles*, XV (= *Historiadores de Indias*, II), pp. 485-660, Madrid, 1909.

<sup>4</sup> LIZÁRRAGA, *Descripción colonial* = *Biblioteca Argentina*, XIII-XIV, Buenos Aires, 1916.

<sup>5</sup> LÓPEZ DE GOMARA, *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias* = *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, XXII, Madrid, 1877.

<sup>6</sup> MOLINA, *An account of the fables and rites of the Yncas [1570-1584]*, en MARKHAM, *Narratives of the rites and laws of the Yncas...* en *Hakluyt Society's Publications*, XLVIII, pp. 3-64, London, 1873.

<sup>7</sup> MOLINA, *Relación de las fábulas y ritos de los Ingas*, en *Revista chilena de historia y geografía*, V, p. 117-190, Santiago de Chile, 1913. *Ad hoc* THAYER OJEDA, *Cristóbal de Molina. Rectificación*, *ibidem*, VII, pp. 89-90, 1913.

<sup>8</sup> MOLINA, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, I, pp. 3-103, Lima, 1916.

<sup>9</sup> CASTRO, *Correcciones en la Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú...*, tomo I: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, por Cristóbal de Molina, en *Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, VII, pp. 17-20, Lima, 1921.

tres « libros », de los cuales los dos primeros están publicados; veamos los detalles: En 1840 fué editado por H. Ternaux-Compans, en traducción francesa, un « arreglo » del libro segundo, hecho por fray Josef de San Antonio Abad<sup>1</sup>; en 1869-70 publicáronse en Buenos Aires los libros primero y segundo, aderezados a gusto del citado fraile<sup>2</sup>. Esta edición ha quedado desconocida al mismo don Marcos Jiménez de la Espada quien, en 1882, dió a conocer el texto original e inalterado del libro II<sup>3</sup>, introduciéndolo con un comentario que nos ha servido para los detalles bibliográficos recién referidos. Últimamente, en las publicaciones de la Hakluyt Society de Londres, se ha insertado una versión inglesa, hecha por P. A. Means, a base de la edición de 1882 y comentada por Sir Clements R. Markham<sup>4</sup>.

La *Historia de los Incas*, del padre Martín de Morua, hace muy poco que fué hecha accesible gracias a la colección Urteaga-Romero<sup>5</sup>. Extractamos los párrafos siguientes:

[p. 230]. « Era común adorar el Sol, la Luna, las estrellas, el lucero de la mañana y el de la tarde, las cabrillas y otras estrellas diferentes. Los serranos adoraban particularmente el relámpago, el trueno, el rayo, llamado Santiago [error de copia o imprenta por *illapa*]<sup>6</sup>, el arco del cielo, llamado *cuychi*, el cual también es reverenciado de los indios de los Llanos, y las tempestades, los torbellinos o remolinos de viento, las lluvias, el granizo y los montones de piedra que hacen ellos mismos en las llanadas o encrucijadas o en cumbres de montes... »

[p. 233]. « Después de Tipsi [*id est* : Tiesi] Viracocha, a quien tenían por señor supremo de todo el reino y adoraban con suma honra, adoraban también al sol y a las estrellas y al trueno y a la tierra que llamaban Pachamama, y otras cosas diferentes; entre las estrellas comúnmente

<sup>1</sup> MONTESINOS, *Mémoires historiques sur l'ancien Pérou* [c. 1652] = *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, publiés pour la première fois en français par H. Ternaux-Compans, XVII, Paris, 1840.

<sup>2</sup> MONTESINOS, *Memorias antiguas historiales del Perú*. Libro primero, en *La Revista de Buenos Aires*, XX, pp. 339-361, 519-546, 1869. — Libro segundo, *Ibidem*, XXI, pp. 337-352, 550-563, 1869; XXII, pp. 44-81, 209-237, 398-405, Buenos Aires, 1870.

<sup>3</sup> MONTESINOS, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, en *Colección de libros españoles raros o curiosos*, XVI, Madrid, 1882.

<sup>4</sup> MONTESINOS, *Memorias antiguas historiales del Perú*, translated and edited by P. A. Means, with introduction by Sir C. R. Markham = *Hakluyt Society's Publications* (2), XXIII, London, 1920.

<sup>5</sup> MORUA, *Historia de los Incas, reyes del Perú. Crónica del siglo XVI*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga; biografía del P. Morua, por Carlos A. Romero, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, (2), IV-V, pp. 1-72, Lima, 1922.

<sup>6</sup> Ver m. a. página 46 la definición de *illapa* según Garcilaso.

adoraban a las que ellos llaman Colca; de estas adoraban también a las que llamamos nosotros las Cabrillas, y las demás estrellas eran veneradas, porque ellos particularmente les parecía que habían menester su favor; porque atribuían a diversas estrellas diversos oficios, y así los michis (ovejeros) hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llaman Urcuchillay, que dicen que es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado, y se entiende ser la que los astrólogos llaman Lira; y lo mismo adoraban a otras dos que andan cerca de ella, que llaman Catuchillay y Ar[eu]chillay, que fingían ser una oveja con un cordero. Otros indios que vivían en las montañas adoraban otra estrella que se llamaba Chuquichinchay, y es un tigre, a cuyo cargo están los tigres, osos y leones. También adoraban otra estrella que llamaban Ancochinchay, y que con-[p. 334]serva otros animales; así mismo adoraban otra que llamaban Machacuay, a cuyo cargo decían estar las serpientes y culebras, para que no les hiciesen mal y generalmente todos los animales y aves que hay en la Tierra creyeron que hubiese un su semejante en el Cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento, y así tenían cuenta con diversas estrellas, como las que llamaban Chacana, y Topatorea, Mamana, Mireo, Miququiray y otras así. »

La *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, escrita en una jerga quichua-castellana por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, más o menos en 1613, fué editada primero en traducción inglesa, por el benemérito Sir Clements R. Markham<sup>1</sup>; recién después fué publicado el texto original por don Marcos Jiménez de la Espada<sup>2</sup>; y como esta relación servirá de base para la presente monografía, daremos en su lugar correspondiente los demás detalles sobre el documento importante (ver páginas 56 y siguientes).

Detalles importantes hallamos en la poco conocida relación de Pedro Pizarro<sup>3</sup>, hermano del conquistador.

El licenciado Juan Polo de Ondegardo es autor de varios escritos de gran importancia. Nosotros utilizábamos su tratado sobre los errores y supersticiones de los indios, insertado primero en el *Confesionario para*

<sup>1</sup> PACHACUTI-YAMQUI SALCAMAYHUA, *An account of the antiquities of Peru*, en MARKHAM, *Narratives of the rites and laws of the Yncas...*, en *Hakluyt Society's Publications*, XLVIII, pp. 65-120, London, 1873.

<sup>2</sup> PACHACUTI YAMQUI, *Relación deste reyno/del Pirú*, en *Tres relaciones de antigüedades peruanas...*, pp. 229-328, Madrid, 1879. Respecto al título *yamqui*, don Marcos Jiménez escribe en nota a la página 231: «Entre los Collahuas, *yamqui* era el tratamiento o apellido que se daba a los más nobles de los primitivos pobladores de aquella comarca, y cuyo origen era una fábula. »

<sup>3</sup> PIZARRO, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú...*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, V, pp. 201-388, Madrid, 1844.

*los curas de Indios* (Lima, 1585)<sup>1</sup>, «libro sumamente raro y del que no se conocen sino dos ejemplares... Este libro fué el segundo que se imprimió en Lima y de él se hizo una segunda edición en Sevilla en 1603, que resultó aún más rara que la edición limeña» (Carlos A. Romero, p. xxv, ver nota 3). De esta segunda edición del *Confesionario*, el tratado de Polo fué reimpresso en la *Revista histórica* (1906)<sup>2</sup> y últimamente (1916) en la *Colección de libros y documentos, etc.*<sup>3</sup>; esta última edición es la que citamos. El tratado de Polo sobre los errores y supersticiones de los indios, no debe confundirse con su *Relación del linaje de los Incas y cómo extendieron ellos sus conquistas*, publicada por la primera vez en traducción inglesa<sup>4</sup> y ahora en su texto original<sup>5</sup>; agregamos, además, que en los tomos III y IV de la citada *Colección*, se hallan reeditados todos los escritos del ilustre licenciado. El capítulo 13 del tomo IV de Cobo, también es de Polo<sup>6</sup>.

Reproducimos de Polo de Ondegardo, *Los errores y supersticiones de los indios...*, Lima, 1916, el capítulo I : *De las huacas y ídolos*.

[p. 3] 1. «Después del *Viracocha* (a quien tenían por señor supremo de todo y adoraban con suma honra), adoraban también al sol y a las estrellas y al trueno y a la tierra que llamaban *Pachamama*, y otras cosas diferentes. Entre las estrellas, comúnmente todos adoraban a la que ellos llaman *Colca*, que llamamos nosotros las cabrillas. Y las demás estrellas eran veneradas por aquellos particularmente que les parecía que habían menester en su favor, porque atribuían a diversas estrellas diversos oficios. Y así los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llaman *Urcuchillay*, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la con [p. 4] servación del ganado y se

<sup>1</sup> *Confesionario para los curas de indios. Con la instrucion contra sus ritos...*, Lima, 1585. La descripción de este libro, hecha por Bartolomé Mitre, puede verse en su *Catálogo razonado de la sección Lenguas americanas*, II, pp. 161-163, Buenos Aires, 1910 y en el libro editado por el «Museo Mitre», *Lenguas americanas. Catálogo ilustrado de la sección X de la biblioteca*, pp. 51-52 y lámina, Buenos Aires, 1912.

<sup>2</sup> POLO DE ONDEGARDO, *Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, en *Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, I, pp. 207-231, Lima, 1906.

<sup>3</sup> POLO DE ONDEGARDO, *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, III, pp. 3-43, Lima, 1916.

<sup>4</sup> POLO DE ONDEGARDO, *Report... on the lineage of the Yncas and how they extended their conquests*, en MARKHAM, *Narratives of the rites and laws of the Yncas...*, en *Hakluyt Society's Publications*, XLVIII, pp. 149-171, London, 1873.

<sup>5</sup> POLO DE ONDEGARDO, *Relación del linaje de los Incas y como extendieron ellos sus conquistas*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, IV, pp. 45-94, Lima, 1917.

<sup>6</sup> Ver m. a. página 137, nota 3.

entiende ser la que los astrólogos llaman Lyra. Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman *Catuchillay* y <sup>1</sup> *Urcuchillay* <sup>2</sup>, que fingen ser una oveja con un cordero. Otros que viven en las montañas, adoran otra estrella que se llama *Chuqui chinchay* que dicen que es un tigre a cuyo [p. 5] cargo están los tigres, osos y leones. También adoran otra estrella que llaman *Anecochinchay*, que conserva otros animales. Así mismo adoran otra que llaman *Machacuay*, a cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal; y generalmente todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que huviése un su semblante en el cielo a cuyo cargo estaba su procreación y aumento. Y así tenían cuenta con diversas estrellas como la que llamaban *Chacana* y *Topatorca* <sup>3</sup>, *Mamana*, *Mirco* y *Miququiray*, y otras así.»

[p. 6] 2. «El modo de hacer oración al *Viracocha*, al sol y a las estrellas, era uno mismo: que es abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios (como quien besa) y pedir lo que cada uno quería, y ofrecerle sacrificio, aunque en las palabras había diferencia cuando hablaban con el gran *Ticci Viracocha*; porque a él le atribuían principalmente el poder y mando de todo, y a las otras huacas, como a señores o dioses particulares, cada uno en su cosa, y que eran intercesores para con el *Ticci Viracocha*.»

[p. 6] 3. «Después del *Viracocha* y del sol, la tercera huaca y de más veneración era el trueno al cual llamaban por tres nombres: *Chuquiilla*, *Catuilla*, *Intuillapa*, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra y que está en su mano el llover y granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hacen los nublados. Esta es huaca general a todos los indios, y ofrécenle diversos [p. 7] sacrificios y en el Cuzco se le sacrificaban también niños como al sol. Cuando alguna mujer pare en el campo en día que truena, dicen que la criatura que nace, es hijo del trueno y que se ha de dedicar para su servicio. Y así hay mucho número de hechiceros de estos que llaman hijos del trueno.»

Nada especial tenemos que decir de los escritos de fray Jerónimo Román y Zamora <sup>4</sup>, de Fernando de Santillán <sup>5</sup> y de Pedro

<sup>1</sup> En la *editio princeps*, de 1585, hay una coma en vez de : y. He consultado esta edición en la biblioteca del Museo Mitre, de Buenos Aires.

<sup>2</sup> *Urcuchillay* hay también en la *editio princeps* de 1585.

<sup>3</sup> En la *editio princeps*, hay : y, en vez de la coma.

<sup>4</sup> ROMÁN Y ZAMORA, *Repúlicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista*. Fielmente reimpressas, según la edición de 1575, con una *Addenda* de las noticias que hay en la *Crónica*, del mismo autor, impresa en 1569. I-II = *Colección de libros raros o curiosos que tratan de América*, XIV-XV, Madrid, 1897.

<sup>5</sup> SANTILLÁN, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas, en Tres relaciones de antigüedades peruanas...*, pp. 3-135, Madrid, 1879.

Sarmiento de Gamboa <sup>1</sup>, todos ellos editados de excelente manera.

Otro de los cronistas importante para nosotros, es Juan de Velasco, cuya *Historia* sólo hemos podido consultar en la traducción francesa de 1840 <sup>2</sup>. Últimamente, en el mismo Ecuador se han publicado dos estudios críticos sobre el autor de esta *Historia* <sup>3</sup> que le quitan la importancia a el atribuída hasta la fecha; « la parte relativa a la Historia natural », se lee en la crítica primera (pág. 61), « contiene relatos ridículos que evidencian la pueril credulidad del autor, quien carecía de todo conocimiento de ciencias naturales. La *Historia colonial* está repleta de errores, así como la *antigua* la que... sólo se apoya en el testimonio de tres autores, de dos de los cuales sólo conoció Velasco fragmentos en copias, y del tercero, nadie sino Velasco ha tenido noticia... Dura tarea es la de sepultar siglos de historia patria; penoso es llamar embustero a quien ha sido contado entre las glorias nacionales. » El autor del segundo estudio, tiene que confirmar este juicio, pero agrega como disculpa (pág. 144): « La *Historia...* fué escrita en el destierro; los trabajos previos que verificara [Velazco] en estas provincias, acaso estuvieron, al tiempo de la redacción de la *Historia*, sólo encomendados a la memoria, circunstancia que hace explicable toda inexactitud. »

Las *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, por el doctor Pedro de Villagomes, arzobispo de Lima, ya fueron mencionadas al hablar de la obra del padre Joseph de Arriaga (ver página 6).

Nada especial puede decirse de la *Historia*, de Agustín de Zárate <sup>4</sup>, con quien termina la serie de los cronistas que han de citarse con frecuencia.

Entre los autores modernos y del siglo pasado, hay unos cuantos que se empeñan, cueste lo que cueste, para descubrir en las regiones andinas de Sud América toda clase de vestigios lingüísticos y hasta astronómicos que comprobases su descendencia del Mundo Antiguo: fenóme-

<sup>1</sup> SARMIENTO DE GAMBOA, *Segunda parte de la historia general llamada índica...*, edición R. Pietschmann (= *Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa*), en *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-Histor. Klasse, N. F. VI, nº 4*, Berlin, 1906.

<sup>2</sup> VELASCO, *Histoire du royaume de Quito* [1789] = *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, publiés pour la première fois en français par H. Ternaux-Compans, XVIII-XIX, Paris, 1840.

<sup>3</sup> JIJÓN Y CAAMAÑO, *Examen crítico de la veracidad de la historia del reino de Quito del P. Juan de Velasco, de la Compañía de Jesús*, en *Boletín de la Sociedad ecuatoriana de estudios históricos americanos*, I, pp. 33-64, Quito, 1918. BARRERA, *El padre D. Juan de Velasco*, *ibidem*, I, pp. 136-144.

<sup>4</sup> ZÁRATE, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú...* = *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, XXVI, Madrid, 1886.

no psicológico que deriva de la tradición mosaica y de su influencia en la mente de los intelectuales.

El representante típico de toda esta tendencia era el doctor Vicente Fidel López. Víctima de su época, cree haber descubierto en la altiplanicie peruana los Arios o Arianos del centro asiático, y construye entre el quichua y el sanscrito, sinnúmero de analogías, etc. Respecto al zodíaco, cree que también era conocido a los antiguos peruanos; atribuye a sus signos los nombres de algunas constelaciones y estrellas anotados por Acosta, y los transfigura a su gusto cuando no corresponden a la acepción preconcebida<sup>1</sup>.

Para comprobar la falta de criterio científico en los escritos de V. F. López, baste el ejemplo siguiente: Los nombres de las constelaciones peruanas fueron tomados de la traducción francesa de Acosta, del año 1601<sup>2</sup>. Pues bien: en la traducción de 1600 que he consultado (pág. 214), como en la edición del año siguiente utilizada por López que reproduce el párrafo respectivo en R. A., página 148, hay el error tipográfico: *Tyra*, en vez de: *Lyra*<sup>3</sup>. Esta voz *Tyra*, para López (S. A., pág. 343; R. A., pág. 148), es la misma que *Sirio*, nombre de la famosa estrella, y significa en su concepto « eje, apoyo o montaña inamovible para los egipcios como centro del espacio y piedra fundamental de los cielos »... ¿ Vale la pena seguir con esta clase de fantasías ?

Las ideas de V. F. López fueron aceptadas por los intelectuales de aquella época, ora sin observación alguna<sup>4</sup>, ora con cierta reserva<sup>5</sup>, y

<sup>1</sup> Como otras de las especulaciones de V. F. López, también la parte astronómica de ellas fué publicada primero en idioma castellano y bajo título especial; véase: LÓPEZ, *Sistema astronómico de los antiguos Peruanos*, en *La Revista de Buenos Aires*, XVI, pp. 321-356, 481-512, 641, Buenos Aires, 1868. Abreviado: S. A. Nuestras citaciones incluidas en comillas, son tomadas de esta publicación.

Este artículo, más tarde, fué vertido al francés e incorporado como uno de los capítulos en un libro que demuestra el colmo hasta dónde puede llevarse una idea nacida en la subconciencia; véase: LÓPEZ, *Les races aryennes du Pérou. Leur langue, leur religion, leur histoire* (deuxième partie, chapitre I, 1: *De l'astronomie et de la chronologie*, pp. 127-149), Paris, 1871. Abreviado: R. A.

<sup>2</sup> ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes...*, Paris, 1601.

<sup>3</sup> El párrafo respectivo, libro V, capítulo 4, del texto original de Acosta es el siguiente: « Atribuían a diversas estrellas diversos oficios, y adorábanlas los que tenían necesidad de su favor; como los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llaman *Urcuchillai*, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado, y se entiende ser la que los astrólogos llaman *Lira*. » Se comprende que la palabra *Lira*, en ortografía francesa, es: *Lyra*.

<sup>4</sup> GUTIÉRREZ, *Les races aryennes du Pérou — leur langue — leur religion — leur histoire*, par Vicente Fidel López, en *Revista del Río de la Plata*, II, pp. 268-282, Buenos Aires, 1871.

<sup>5</sup> URRICOECHEA, *Otro juicio sobre la obra del doctor López relativa a la civilización del imperio peruano*, en *Revista del Río de la Plata*, III, pp. 632-636, Buenos Aires, 1872.

hoy todavía se destaca la influencia de sus *Razas arianas* en varias partes de la literatura arqueológica americana. Era en vano que J. J. von Tschudi <sup>1</sup> buscara convencer a V. F. López de sus errores; no debe extrañar a nadie cuando escritores sin criterio propio como Henri Girgois <sup>2</sup>, afirman que el conocimiento del zodíaco eur-asiático por parte de los antiguos Peruanos, queda plenamente comprobado; pero en las actas de un congreso serio no deberían haberse incluido las fantasías de Arnolfo Krumm-Heller <sup>3</sup> que apoyándose en el libro recién citado de Girgois, pretende demostrar la misma cosa para los aztecas.

Un estudio importante sobre la civilización y las lenguas del antiguo Perú se debe al doctor J. J. von Tschudi <sup>4</sup>; como es poco conocido y poco accesible, los señores H. H. Urteaga y C. A. Romero han hecho muy bien con incorporar una traducción española en su *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, de la cual el trabajo del doctor von Tschudi ocupa los tomos IX y X <sup>5</sup>. Al citarlo usamos la abreviación « Contribuciones » y en el caso de transcribir párrafos, nos hemos servido de la edición peruana, pero corrigiéndola a base del original alemán.

En 1893, Jean du Gourcq, influenciado sin duda por la introducción a la bibliografía astronómica de Houzeau, trata en un artículo especial de la astronomía entre los Incas [sic]. Nuestro autor parece que ha viajado en las regiones que otrora formaban el dominio de aquellos dinastas, y agrega una que otra observación propia, a los datos que toma de Acosta, Garcilaso, Montesinos, etc. Sus reproducciones no siempre son fidedignas. Así, por ejemplo, Garcilaso, en la primera parte, libro II, capítulo 23, de sus *Comentarios reales*, no dice con ninguna palabra que la *Vía láctea* fué considerada como « une poussière d'astres » (du

<sup>1</sup> *Deux lettres à propos d'archéologie péruvienne. Première lettre : le docteur J. J. von Tschudi à monsieur V. F. López. Deuxième lettre : monsieur Vicente Fidel López au docteur J. J. von Tschudi*, Buenos Aires, 1878. Este folleto también fué traducido al español : *Dos cartas sobre arqueología peruana*, en *Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, I, pp. 233-235, 288-303, Lima, 1891.

<sup>2</sup> GIRGOIS, *El oculto entre los aborigenes de la América del Sur*, pp. 62-70, Barcelona, 1901. Este libro es la versión española del original francés : *L'occulte chez les aborigènes de l'Amérique du Sud*, Paris, 1897, que no he podido consultar.

<sup>3</sup> KRUMM-HELLER, *El zodíaco de los Incas en comparación con el de los Aztecas*, en *Congreso internacional de americanistas*, XVII, (2), pp. 173-179, México, 1910 (1912).

<sup>4</sup> VON TSCHUDI, *Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Perú*, en *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Classe*, XXXIX, pp. 1-220, Wien, 1891.

<sup>5</sup> VON TSCHUDI, *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del antiguo Perú = Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, IX-X, Lima, 1918. La traducción del título alemán no es del todo exacta; más bien debe decirse : *Contribuciones a la historia de la civilización y a la lingüística*, etc.

Gourecq, pág. 266)<sup>1</sup>, ni tampoco escribe (*ibidem*, libro IX, cap. 10) que Huayna Capac miraba «les taches solaires» (du Gourecq, pág. 267), cuando en oportunidad de la fiesta solar, fijaba la vista hacia el sol, cosa prohibida a la gente profana. No dudamos empero que du Gourecq relata fielmente lo que él mismo pudo observar (sobre Venus y estrellas cadentes), y los respectivos datos serán reproducidos en el lugar correspondiente. La segunda mitad de su artículo se ocupa del calendario incaico según los cronistas ya citados. Es digno de mención que nuestro autor evita toda clase de especulaciones sobre el origen de la astronomía peruana y sobre supuestas relaciones con la de otros pueblos.

Categoría especial de las fuentes literarias está representada por las obras lingüísticas que se publicaron ya poco tiempo después de la conquista, con fines de la catequización de los infieles. Cuatro son los idiomas indígenas del antiguo Perú, estudiados en parte por los primeros misioneros: el Quichua, el Aimará, el Yunca y el Puquina-Uru, este último una rama del gran grupo Aruak.

El Quichua, es bien conocido por múltiples trabajos posteriores; hemos consultado aquellas obras que prometían revelar detalles importantes para nuestro tema; la lista bibliográfica, en orden cronológico, va en la larga nota al pie de estas líneas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> DU GOURCQ, *L'astronomie chez les Incas*, en *Revue Scientifique*, LII, pp. 265-272, París, 1893. De este artículo hay también una edición especial, 24 páginas en 8º, París, 1893. Ver también arriba, página 5.

<sup>2</sup> S. THOMAS, *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*, Valladolid, sin fecha. Un ejemplar de esta obra rarísima se conserva en la biblioteca del Museo de La Plata. El doctor Julio Platzmann, de Leipzig, sólo ha hecho reimprimir, en 1891, la *Gramática o arte*, del año 1560.

ANÓNIMO, *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada Quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso*. En los Reyes por Antonio Ricardo, año de MDLXXXVI.

Este libro fué reimpreso en Sevilla en casa de Clemente Hidalgo, año de 1603, habiéndose cambiado, en el título, la palabra: *Arte*, con: *Gramática*.

Una tercera edición, bajo el título original: *Arte y vocabulario...*, fué publicada en los Reyes por Francisco del Canto, año de 1614. Esta edición es la que hemos consultado en el Museo Mitre (Buenos Aires), pero las citas respectivas se darán bajo la indicación: «Anónimo de 1586». El vocabulario carece de paginación.

Respecto a la bibliografía de estas tres obras, ver: von TSCHUDI, *Organismus der Khetsua-Sprache*, pp. 94-101, 104 (nºs 2, 3, 7), Leipzig, 1884; Tschudi escribe, equivocadamente, Riccardo, en vez de: Ricardo. Ver también: MITRE, *Catálogo razonado de la sección Lenguas americanas*, II, pp. 179-181 (nº 5), Buenos Aires, 1910.

[GONZÁLEZ DE HOLGUÍN], *Arte y diccionario qquechua-español*, correjido y aumentado por los RR. PP. Redentoristas al que en 1608 publicó el R. P. Diego González de Holguín S. J., en esta ciudad de los Reyes, Lima, 1901. Abreviado: Holguín.

TORRES RUBIO, *Arte de la lengua quichua*, Lima, 1619.

*Arte y vocabulario de la lengua quichua general de los Indios de el Perú*, que compuso

El segundo de los idiomas indígenas peruanos, importante para nosotros, es el Aimará; desgraciadamente es menos conocido que el quichua; lo que falta, ante todo, es el estudio de sus relaciones con esta lengua. La obra clásica sobre el Aimará es la del padre Ludovico Bertonio cuyo vocabulario<sup>1</sup> representa, hoy todavía, la única fuente amplia; la gramática de Bertonio ha servido de base para Middendorf<sup>2</sup> a quien hemos consultado más de una vez.

Como los idiomas yunca y puquina-uru no figuran en el documento que nos ocupa, no nos ocuparemos de su bibliografía.

el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesús, y añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañía. Ahora nuevamente corregido y aumentado... por un religioso de la misma Compañía, Lima, 1754.

Mossi, *Diccionario quichua-castellano...*, Sucre, sin fecha. Citado : Mossi, I.

Mossi, *Diccionario castellano-quichua*, Sucre, 1860. Citado : Mossi, II.

El autor se llama : Miguel Ángel Mossi, pero firmó : Honorio Mossi todas sus obras que se imprimieron en Bolivia; « al entrar en la congregación de *Propaganda fide*, el padre Mossi, siguiendo una costumbre muy generalizada, cambió su nombre de Miguel Ángel, por el de Honorio; y por eso todos los escritos que publicó mientras fué religioso, los firmaba P. Honorio Mossi, pero al secularizarse en 1870, recobró su antiguo nombre de Miguel Ángel » (Mossi, *Ollantay...*, p. XIII, Buenos Aires, 1916; del prefacio del señor Maximino de Barrio).

von Tschudi, *Die Kechua-Sprache. Dritte Abteilung : Wörterbuch*, Wien, 1853. Abreviado : Tschudi.

von Tschudi, *Organismus der Khetsua-Sprache*, Leipzig, 1884.

Middendorf, *Das Runa Simi oder die Keshua-Sprache, wie sie gegenwärtig in der Provinz von Cusco gesprochen wird. Unter Berücksichtigung der früheren Arbeiten nach eigenen Studien dargestellt*, Leipzig, 1890.

Middendorf, *Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache*, Leipzig, 1890. Abreviado : Middendorf.

*Vocabulario políglota incaico...* compuesto por algunos religiosos Franciscanos misioneros de los colegios de propaganda fide del Perú, Lima, 1905. Abreviado : Vocabulario políglota.

Markham, *Vocabularies of the general language of the Incas of Peru or Runa Simi (called Quichua by the Spanish grammarians)*, London, 1908.

<sup>1</sup> BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara...* publicado de nuevo por Julio Platzman, Leipzig, 1879. Abreviado : Bertonio.

<sup>2</sup> MIDDENDORF, *Die Aimará-Sprache. Mit einer Einleitung über die frühere Verbreitung der diese Sprache redenden Rasse und ihr Verhältnis zu den Inkas*, Leipzig, 1891.

## EL TEMPLO DEL SOL, EN EL CUZCO

### Descripción general

« ¿Qué templo en todo el Orbe, aunque fuese soñado o de industria compuesto y fingido, se pudo comparar con éste? »

LAS CASAS, p. 78.

Entre todos los monumentos arquitectónicos de la Sudamérica precolombina, por cierto no hay ninguno que tanto haya agitado la fantasía del mundo como el templo del Sol, en el Cuzco. Por un lado, el culto netamente pagano de adorar al Sol, tuvo que escandalizar a los conquistadores españoles, muy cristianos y muy católicos; más tarde la curiosidad, humanamente bien explicable cuando se trata de cosas nunca vistas, preparó el espíritu para la investigación científica y objetiva. Por otra parte, y esto era el factor decisivo, los tesoros del precioso metal encontrados en Coricancha — así se llamaba el templo del Sol —, habían excitado la avaricia de los conquistadores, y la fama de tanta riqueza, abultada y poliforme, se difundió por todo el Orbe. Como consecuencia de todo esto, se llegó a considerar al edificio mismo del templo, como obra maestra de arte arquitectónico, imaginándose a la vez que la abundancia de oro y piedras preciosas había superado las fastuosas descripciones del lujo oriental que la fantasía de Scheherazada supiera presentar a la credulidad de los epígonos.

El examen científico empezó a ocuparse del asunto relativamente tarde. La tarea resultó difícil, pues los invasores habían saqueado el templo, los monjes destruído el edificio y hecho de las ruinas, la casa de su propio Dios. En las antiguas crónicas, por cierto hay numerosas descripciones sobre tanta brillantez desaparecida; pero todos esos informes deben ser consultados con reserva pues sus autores, tanto españoles como indios conocedores del idioma castellano, se basaban a menudo en lo que habían oído decir, y al cotejar esas antiguas fuentes hállanse en seguida varias contradicciones. Factor notable es también que sólo el cronista principal pudo ser consultado, pues los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, descendiente, como afirma, de los Incas, fueron publicados ya en aquella época para ser reeditados varias veces, lo que no sucedió con otras crónicas. Consiguieron así gran influencia, mientras que los manuscritos de otros cronistas, ante todo los de Cieza de León, hasta hace muy poco tiempo no vieron la luz y no han podido ser aprovechados por la investigación científica. Pero aun así, queda mucho por hacer todavía, pues el estudio de todos esos documentos no es tarea sencilla, sobre todo cuando sus autores eran indios como el famoso Pacha-

cuti Salcamayhua, de quien hablaremos todavía más adelante; pues en este caso, la redacción estilística y fraseológica tiene que ser juzgada desde el mismo punto de vista que una leyenda dictada al investigador, que abunda en anticipaciones y anacronismos.

Así se explica que Juan Jacobo von Tschudi, sólo insuficientemente consiguiera cumplir su tarea cuando dedicara, en el año 1891, en sus *Contribuciones culturi-históricas y lingüísticas para el conocimiento del antiguo Perú*, un capítulo especial al templo del Sol en el Cuzco.

Los indios del habla quichua llamaron al templo del Sol Coricancha<sup>1</sup>, que quiere decir: patio de oro; palabra cuya segunda parte — cancha — se ha incorporado al lenguaje popular del Plata donde significa una plaza libre para jugar, etc. El antiguo Coricancha se halló situado en la parte baja de la ciudad del Cuzco, capital del imperio de los Incas. El nombre Cuzco<sup>2</sup> no significa «ombligo» como afirman muchos cronistas, influidos, parece, por la significación que el mundo antiguo daba a esta palabra; Cuzco indica, también en lenguaje quichua, un sitio aplanado o arreglado artificialmente, e. d. un sitio dentro del desierto que fué limpiado de monte y piedras para levantar en él habitaciones humanas. La palabra Inca, al fin<sup>3</sup>, nombre, mejor dicho título de la dinastía reinante a la llegada de los españoles, es síncope de las dos palabras que dicen: hijo del Sol; creen muchos, erróneamente, que Inca es nombre de una tribu indígena.

Los ensayos para reconstruir el plano de Coricancha, son difíciles y en parte imposibles, pues desde el año 1533, en que fué conquistada la ciudad, el templo fué destruido en gran parte y sufrió una serie de transformaciones por los cambios sucesivos. Al repartirse los terrenos de la ciudad entre los conquistadores, el templo del Sol tocó a don Juan Pizarro, hermano del capitán Francisco Pizarro, y éste lo regaló a la Orden de los P. P. Domínicos. Ya en 1534, el primer obispo de Cuzco, fray Vicente Valverde, de la Orden de Predicadores, empezó inmediatamente la transformación del edificio que ya debía haber adelantado bastante en 1541 cuando el obispo dejó su diócesis para volver a Europa. No llegó a ver más su patria, pues el hombre cuyo celo fanático tanto había apresurado la ejecución del último Inca, el malogrado Atahualpa, fué muerto a flechazos por los indios en el río Guayaquil, cerca de la isla Puna<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Según Las Casas (p. 59), el templo se llamaba al principio Chumbichuncha.

<sup>2</sup> Cf. *cusca*, adj., llano, igual, junto; *cusca purun*, campo llano; *cusca pampa*, llanura (MIDDENDORF *sub voce*).

<sup>3</sup> «Etimología: *In-ca*. *El de in*. Desde que *ca* es, él, también le corresponde ser, *del*, i. e., hijo de; y como la raíz *in* es solar en su significado, queda perfectamente explicada la interpretación, hijo del Sol» (LAFONE QUEVEDO, *Tesoro de catamarqueños*, p. 179, Buenos Aires, 1898).

<sup>4</sup> TSCHUDI, *Contribuciones*, etc., orig. p. 80, nota 6; trad. I, p. 170, nota 107.

Desde aquel tiempo, la transformación del templo seguramente se continuaría incesantemente, cambiándose muchas de las antiguas murallas. El conocido viajero Squier, cuyo libro<sup>1</sup> hoy todavía es una excelente guía para viajar a través del antiguo Perú, se ha empeñado en construir el plan del convento de Santo Domingo y trazar las murallas ori-

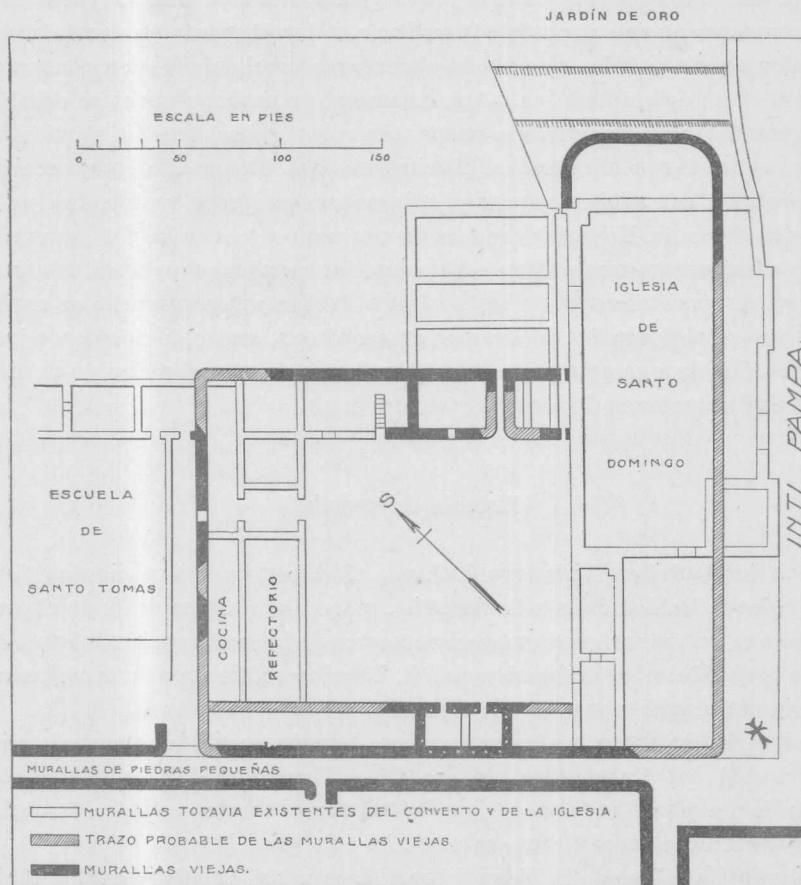


Fig. 1. — Plano del Convento de Santo Domingo, según Squier

giniales del antiguo templo del Sol, pero sin tomar en consideración ciertas fuentes literarias de gran importancia, así que su ensayo tuvo que quedar incompleto. El que escribe también conoce la ciudad del Cuzco, que visitó en 1910 como secretario general del Congreso Internacional de los Americanistas, en compañía de varios delegados, y pudo ver el in-

<sup>1</sup> SQUIER, *Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*, London, 1877. He consultado la traducción alemana: *Peru. Reise- und Forschungserlebnisse in dem Lande der Incas*, Leipzig, 1883.

terior del citado convento, pero es imposible formarse, por él, una idea rápida y clara del plano original. Lo que se ha conservado, quiere decir, lo que intencionalmente fué conservado, son los fundamentos ciclópeos de traquita que se levantan unos cuantos metros sobre el nivel del suelo; se componen de enormes bloques de esta piedra cuyas superficies están cuidadosamente pulidas y agregadas una a la otra, a veces tan exactamente que no es posible introducir en las junturas un cortapluma, técnica arquitectónica que puede observarse muchas veces en construcciones de la época incásica. Como material de unión, a veces se empleó una arcilla graseosa y rojiza, preparada con agua así que las partículas gruesas quedaron eliminadas. Encima de esos bloques, la construcción se continuó con adobes, por su propia naturaleza poco resistentes y fáciles de destruir. No había motivo alguno para remover los fundamentos de piedra, puesto que podían ser aprovechados para otros fines. Sin embargo, el levantamiento de los antiguos fundamentos tampoco es satisfactorio ni siquiera fué hecho por un arquitecto arqueológicamente instruido. Hasta que esto se haga, no quedará más que el plano de Squier y las informaciones de los antiguos cronistas.

### **Historia del templo**

Partiendo del capítulo que J. J. von Tschudi, en sus ya citadas *Contribuciones*, ha dedicado a Coricancha, parece ser Cieza de León el cronista que en mayor grado merece fe acerca de la construcción del templo y de los edificios relacionados con él. Escribe referente a la antigüedad y origen de aquel conjunto arquitectónico :

« Es público entre los indios, ser este templo tan antiguo como la misma ciudad del Cuzco; más de que Inca Yupanqui, hijo de Viracocha Inca, lo acrecentó en riquezas y paró tal como estaba cuando los cristianos entraron en el Perú » (p. 104).

Según Garcilaso de la Vega (libro III, cap. 20), « atribuyen el edificio de aquel templo al rey Inca Yupanqui, abuelo de Huayna Capac, no porque él lo fundase, que desde el primer Inca quedó fundado, sino porque lo acabó de adornar y poner en la riqueza y magestad que los Españoles lo hallaron ». En otro párrafo (libro IV, cap. 18) dice que Inca Yupanqui « procuró ennoblecer la casa del sol y la de las vírgenes escogidas, que el primer inca Manco Capac había fundado ».

Antonio de Herrera, por su parte, manifiesta (dec. V, libro III, cap. 8), que « el origen y fundación [del Cuzco] fué una pequeña casa de piedra cubierta de paja a la cual [Manco Capac] llamó Curiacanche [*id est* Curicancha], que quiere decir Cercado de Oro, adonde fué el celebrado templo del Sol que es ahora monasterio de religiosos dominicos... ».

Y más adelante, en el capítulo 13, escribe: «Atendía Inga Yupanqui en acrecentar el templo de Curicanche con tesoros y dándole provincias para mayor grandeza suya».

Juan de Santa Cruz Pachacuti se limita a decir (p. 244), que el inca Manco Capac mandó hacer a los plateros una plancha de oro fino, llana [y *redonda*] «que significasse que ay Hazedor del cielo y tierra», y que la hizo fijar en una casa grande que llamó *Coricancha pachayachachicpac uaqin*. Más adelante (p. 256) afirma nuestro autor que el inca Mayta Capac, biznieto de Manco, «hizo renovar aquella plancha», es decir, substituirla por otra nueva (que era *ovalada*, como se destaca del dibujo) y fijarla en el lugar donde había estado la primera, edificando al mismo tiempo de nuevo la casa de Coricancha; «y en toda la redonda ó rredor de la plancha dizen que pusso, que alla detras los pondre...» (se refiere Pachacuti a una lámina hecha a pluma, que estudiaremos más adelante en sus detalles puesto que ha dado motivo a nuestra monografía; el editor de Pachacuti, Jiménez de la Espada, no se ha dado cuenta que a dicha lámina se refiere la frase «que alla detras los pondre», y no ha hecho observación alguna). Huascar Inca, al fin, continúa Pachacuti, hizo cambiar el disco central (que era ovalado), por «otra plancha *redonda* como el sol con sus rayos», y es ésta la famosa imagen del sol que diera tanta fama al templo Coricancha. Como se ve, casi nada dice el *yanqui* Pachacuti referente al edificio del templo y su origen, pero en recompensa son valiosísimos sus informes acerca del altar mayor y sus imágenes, que revelan muchos detalles acerca de la religión peruana, desconocidos hasta la fecha.

Como anexo de esta parte histórica conviene tratar con cierta detención el largo capítulo que Juan de Betanzos, en su «Suma y narración de los Incas», hace de un templo también del Cuzco que llama «del Sol»; es el capítulo XI con no menos que nueve páginas. Repasemos su contenido principal, ajustándonos en lo posible a la fraseología del antiguo cronista.

Como el Inca Yupanqui, refiere la narración, viese tan mal parado este pueblo del Cuzco, e ansimismo las tierras de labranzas que en torno dél eran, parecióle, viendo que tenía tiempo y gran aparejo para de nuevo reedificarlo, que sería bien edificar una casa al sol, «en la cual casa pusiesen y fuese puesto un bulto en el lugar do el sol reverenciasen y hiciesen sacrificios» (p. 63). Tschudi (orig. p. 90, trad. I, p. 192) ha observado con razón que tomando en cuenta el texto de Betanzos unas páginas antes (p. 35), el Inca resolvió la edificación del templo en homenaje de Viracocha, quien le había socorrido en la batalla contra Usco-vilca, presentándosele después de la plegaria en persona «con gran resplandor». Decretada así la construcción del santuario por Yupanqui «él

mismo por sus manos con el cordel midió y trazó la Casa del Sol» (p. 65); después en Sallu o Sallu Uma, casi cinco leguas del Cuzco, «midió las piedras para el edificio desta casa»; «andó él siempre y los demás señores encima de la obra, mirando como la edificaban;... la cual obra, como allí tuviese juntos los materiales y menesteres della, que en breve tiempo fué acabada» (p. 66).

Mandó después a los plateros que hiciesen «un niño de oro maceizo y vaciadizo, que fuese el tamaño del niño del altor y proporción de un niño de un año y desnudo; porque dicen que aquel que le hablara cuando él se puso en oración estando en el sueño, que viniera a él en aquella figura de un niño muy resplandeciente, y que él vino a él después, estando despierto, la noche antes que diese la batalla a Uscovilca... y así mandó hacer este ídolo del tamaño y figura de un niño de edad de un año; el cual bulto se tardó de hacer un mes, en el cual mes tuvieron grandes sacrificios y ayunos» (pp. 68-69).

Después el mayordomo lo tomó con muchas reverencias y lo vistió con una camiseta muy ricamente tejida de oro y lana y de diversas labores, «y púsole en la cabeza cierta atadura a uso y costumbre de ellos, y luego le puso una borla según la del estado de los Señores, y encima della le puso una patena de oro, y en los pies le calzó unos zapatos, *uxutas* que ellos llaman, ansímismo de oro» (p. 69). Y estando así el bulto llegó el Inca Yupanqui, descalzo; le hizo sus mochas y gran reverencia; lo llevó al templo y lo puso en un escaño «hecho de madera y muy bien cubierto de unas plumas de pájaros tornasoles de diversas maneras y colores». Fué puesto después ante el ídolo un brasero de oro, en cuyo fuego se echaron «ciertos pajaricos y ciertos granos de maíz», derramándose al fuego también cierta cantidad de chicha; «todo lo cual dijo [el inca] que comía el sol, e que haciendo aquello, le daba de comer; y de allí adelante se tuvo aquella costumbre ordinariamente... Y dende allí adelante adoraban en aquel ídolo» (p. 70).

Este detallado relato que hemos extractado en gran parte, es interesante porque deja ver la confusión entre Viracocha y el astro solar, o mejor dicho la identidad de ambos: en otros párrafos (no reproducidos) de su larga narración, Betanzos al hablar de aquel ídolo lo llama «el bulto del sol» (pp. 67 y 68), y todas esas ofrendas de aves, maíz y chicha fueron hechas porque las «comía el sol» (p. 70). Por otra parte, Betanzos nunca menciona un *disco*, sea de Viracocha o del sol; lo que describe con amplitud de detalles es una *estatua*; su *Suma y relación de los Incas* no permite hacer conclusión alguna si en aquel santuario principal había o no, además de la estatua del Sol-Viracocha, un disco del mismo; lo que a primera vista es muy poco probable. Y con estas consideraciones llegamos al fondo del problema.

Nadie que yo sepa ha dudado que Betanzos, al describir aquel templo,

se refería al del sol llamado Coricancha. Tschudi sin sospechar nada incluye el texto de Betanzos en el capítulo donde se ocupa del histórico santuario (orig. pp. 89-91; trad. I, pp. 188-193), pero reconoce que los detalles acerca de su construcción e inauguración son muy diferentes de todo lo que han transcrita los otros cronistas. Pero no solamente éstos: recordémonos que también aquella estatua o bullo del Sol-Viracocha (como podrá llamarse), sentado en un escaño, por cierto era otra cosa que el disco fijado en el centro de la pared del altar mayor. Por otra parte, Betanzos refiere acerca de las momias de los incas la misma cosa que sus compañeros contemporáneos que dicen fueron depositados en Coricancha. Existe, pues, una contradicción debida probablemente al haber reunido nuestro cronista, en un solo informe, los tantos relatos ya medio vagos que recopilara en lengua india de los naturales del antiguo Perú.

Lo que sucede es que en el Cuzco, además de los chicos había dos templos grandes, uno dedicado a Viracocha y otro al Sol; es el último que fué llamado Coricancha. La *Relación anónima* no deja duda al respecto, pues reza en la página 148:

«Sus templos eran siempre de una nave, capaces, y su modo de capilla mayor, y en la pared hacían los altares de piedra para poner el ídolo de oro o de plata, y conforme era el ídolo, tal ornato tenía el templo y altar.

«El templo del gran *Illa Tecce Viracocha* que está en el Cuzco y agora es la iglesia catedral, dedicada a Nuestra Señora, no tenía más de un altar en el mismo lugar donde agora está el altar mayor; y en aquel altar había un ídolo de piedra mármol de la estatua de un hombre, y los cabellos, rostro y ropaje y calzado al mismo modo como pintan a Sant Bartolomé apostol. Este ídolo fué despues hecho pedazos en los Canchis (a donde los gentiles lo habían escondido) por un español visitador y corregidor de aquel distrito. El altar era de la misma piedra labrada, y el templo entapizado de paramentos de lana muy fina. Dentro del altar se ofrecían cosas olorosas y miseses, y en el atrio, que es como gradas, aunque más ancho, quemaban los sacrificios.

«El templo del sol, que agora es la iglesia de Sancto Domingo, había otro altar y en el hueco de la pared un ídolo de oro pintado como sol con sus rayos, por lo cual el altar y las paredes estaban cubiertas de chapas de oro, y aún el betún del edificio es de oro derretido.»

Coincide con estos datos lo que escribe Cobo (pp. 322-323):

«Había en la ciudad del Cuzco un templo llamado Quishuarcancha, dedicado al dios Viracocha, el cual le edificó Pachacútic, y por su mandado se puso en él una imagen de bullo deste dios, la cual era de figura humana, del tamaño de un muchacho de diez años, toda maciza de muy fino oro.

« Fuera desta había otra estatua del Viracocha en el templo de Coricancha, que era dedicado al Sol, entre las otras de los demás dioses ; y ésta era hecha de mantas de lana <sup>1</sup>, y sacábanla en público las fiestas principales, cuando sacaban los demás ídolos. »

Se asemeja el ídolo del templo de Viracocha, descrito en la *Relación anónima*, por sus detalles al « bulto » mencionado por Betanzos en su *Suma y narración*, aunque el primero estaba hecho de piedra.

Concluimos, pues, que el templo descrito por Betanzos no es él del Sol llamado Coricancha; es el templo de Viracocha, transformado después en la iglesia Catedral; pero los detalles de las momias han de referirse al primero.

Tschudi, por su parte, ha notado bien como fué dicho, la discrepancia entre los informes de Betanzos y de los otros cronistas, y para combinarlos supone (orig. pp. 92-93, trad. I, pp. 196-197) que la estatua de oro fabricado por orden del inca Yupanqui, debía representar a Viracocha, no al sol, cuyo disco había sido hecho recién después por uno de los sucesores de Yupanqui para ser colocado en el mismo templo; es probable, agrega Tschudi, que dicho inca se habrá sentido obligado a edificar un templo y dedicar el correspondiente culto más bien a Viracocha, en testimonio de gratitud por la ayuda en la batalla de Uscovilca <sup>2</sup>, que al sol por considerarse descendiente de él. A esta conclusión llevan a Tschudi también los informes de Betanzos acerca del « Mayordomo » del Sol y de la institución de las escogidas; concluye nuestro americanista, que siguiendo Betanzos, al tiempo del Inca Yupanqui no existía un culto del Sol bien manifiesto ni servicios de sacerdotes, como lo refieren todos los demás cronistas.

Contra la interpretación que acabamos de dar, surge otra dificultad : Refiere Cobo (p. 325), después de describir con bastante detención la

<sup>1</sup> Más adelante (p. 325), el mismo autor habla de tres estatuas del Sol hechas de unas mantas muy gruesas (v. m. a. página 33, nota 2).

<sup>2</sup> Esta afición a las guerras, por Cobo (p. 153) es atribuida al Inca Viracocha, padre de Yupanqui ; es interesante empero el detalle siguiente : « Entre los indios hay memoria que [el inca Viracocha]... intentase alterar las cosas de la religión, mandando que el dios Viracocha fuese preferido al Sol y a los demás dioses, y que murmuraban dello. »

Acosta (II, cap. 21) refiere todo esto a Pachacuti Inca Yupanqui : a éste habló « el Viracocha, Criador », quejándosele que siendo él Señor universal, « no le daban la obediencia debida, antes hacían veneración igual al Sol, al trueno y a la tierra y a otras cosas, no teniendo ellas ninguna virtud más de la que les daba »; y para que creyese que esto era verdad, le daría la victoria contra tanta gente. « Desde aquella victoria [el inca] instituyó que el Viracocha fuese tenido por Señor universal, y que las estatuas del Sol y del trueno le hiciesen reverencia y acatamiento, y desde aquel tiempo se puso la estatua del Viracocha más alta que la del Sol y del trueno y de las demás guacas. »

« imagen de bulto, dicha *Punchau* », del Sol que existía en el templo Coricancha (que una líneas más adelante define como « plancha de metal finísimo »), que « dentro del mismo templo de Coricancha tenían colocada otra estatua del Sol, de figura humana, hecha de oro; excepto el vientre, que estaba lleno de una pasta de oro molido y amasado con las cenizas o polvos de los corazones de los Reyes Incas. Tenía este ídolo una silla tambien de oro, que pesaba más que él: esta estatua se llevó consigo Mango Inca [hijo del Inga Guayna Capac] cuando se retiró a Bilcabamba, y fué hallada por los españoles cuando conquistaron aquella provincia y prendieron a Tupac-Amaro-Inca ».

Esta estatua debe ser idéntica a aquella que Acosta (II, cap. 21) y casi con las mismas palabras Bernabé Cobo, mencionan al ocuparse de la vida de Pachacútic Inca Yupanqui. Dice el segundo de los citados cronistas (p. 166) que ese inca « tuvo un ídolo grande todo de oro, llamado *Intiillapa* [esplendor del sol], que por todo el tiempo que vivió, y después hasta la venida de los españoles, fué tenido en gran veneración. Teníanle puesto en unas andas de oro de mucho valor, y consta por fama que ídolo y andas hechos pedazos se llevó a Caxamarca, para el rescate del Inca Atahualpa, con otra mucha de la hacienda que dejó este Inca ».

¿ Cómo combinar estos datos con los de Betanzos ? Parece que el ídolo deserto por él y por Cobo es el mismo; que fué hecho por orden del Inca Yupanqui; que fué puesto primero en el templo de Viracocha y trasladado después al del Sol (Coricancha), colocándose en su reemplazo, en el primero de los dichos templos, un ídolo (también de Viracocha) tallado de piedra; y que al fin fué llevado por Inca Manco a Vilcabamba, donde cayó en las manos de los conquistadores.

#### Carácterres generales del templo

Como ya fué dicho, Tschudi considera a Cieza de León superior a Garcilaso de la Vega en cuanto dicen sobre el templo del sol, pero no he podido acompañarle en este juicio. Tanto por la abundancia de detalles como por el desarrollo lógico de sus informes, el segundo de los citados cronistas ocupará indiscutiblemente su lugar preponderante; y vamos al tema de nuestra monografía.

Las dimensiones del terreno ocupado por el edificio principal del templo y sus anexos, y los caracteres generales, según Cieza de León (pp. 105 y 106) eran como sigue:

« Tenía este templo en circuito más de cuatrocientos pasos <sup>1</sup>, todo

<sup>1</sup> Según Squier (p. 548) 296 pies de largo y 52 pies de ancho.

cercado de una muralla fuerte<sup>1</sup>, labrado todo el edificio de cantería muy excelente de fina piedra muy bien puesta y asentada, y algunas piedras eran muy grandes y soberbias; no tenían mezcla de tierra ni cal, sino con el betun que ellos suelen hacer sus edificios, y están tan bien labradas estas piedras, que no se le parece mezcla ni juntura ninguna... Esta cerca estaba derecha y muy bien trazada. La piedra me pareció ser algo negra y tosca y excellentísima. Había muchas puertas, y las portadas muy bien labradas; a media pared, una cinta de oro de dos palmos de ancho y cuatro dedos de altor. Las portadas y puertas estaban chapadas con planchas de este metal... »

« Había dos escaños en aquella pared, en los cuales daba el sol en saliendo, y estaban las piedras sotilmente horadadas y puestas en los agujeros muchas piedras preciosas y esmeraldas. En estos escaños se sentaban los reyes, y si otro lo hacía, tenía pena de muerte. »

Estos informes pueden completarse y confirmarse con los de otros cronistas; Gutiérrez de Santa Clara escribe al respecto (p. 437):

« El templo que auia en el Cuzco tenía ocho<sup>2</sup> camaras grandes y quadradas, en las paredes de las cuales, por dedentro y por defuera, tenía en los çaquicámies muchas hojas de oro fino con muchas esmeraldas y otras piedras de gran valor entre ellas, que fué cosa marauillosa de ver la multitud dellas, las cuales estauan fixadas y puestas en el oro de sus encages y assientos. »

Pedro Pizarro nos suministra detalles apenas tomados en consideración hasta la fecha:

« Tenían a este Sol unas casas muy grandes, todas de canteria, muy bien labradas, y ansí mesmo la cerca de... muy alta y muy bien obrada; en la derecha della tenian una cinta de planchas de oro de ancho de más de un palmo, enlazadas en las piedras; en lo alto de todo esto estaba en toda la delantera de la cerca donde tenian la puerta que no era más de una én un patio pequeño, estaba una... a manera de escaño con el encaje de oro que he dicho que la cubria, que llevaron a Caxamalca... » (p. 266).

« Los dos españoles que fueron al Cuzco, hallaron a Quizquiz en él con no menos cruidades que su compañero Challicuchima tenía en Xauxa; dijeron estos dos españoles ques lo que pasaba Quizquiz... »

« Pues recogido un golpe de oro que Quizquiz juntó haciendo quitar unas planchas de la casa del Sol, que estaban encajadas en la pared, en las piedras, en toda la delantera de la casa, y ansimesmo un escaño de oro que encajaba en una piedra grande que tenían labrada, hecha es-

<sup>1</sup> Según Squier (p. 552), esta muralla externa no era otra cosa que la del edificio mismo, inclusive todos sus anexos.

<sup>2</sup> Deben estar incluídas las habitaciones de la servidumbre. — *Nota de R. L-N.*

caño, donde decían que se sentaba el Sol; y un bulto que ellos tenían hecho de oro (este nunca pareció) y alguna cantarería de oro y plata. Este escaño tomó el Marqués D. Francisco Pizarro para sí por joya como capitán general; montó sesenta mill castellanos; y con esto los españoles se vinieron a Caxamalca » (p. 243).

El cronista más fascinado por las riquezas del templo es Bartolomé de Las Casas cuyo relato caracteriza las exageraciones de su época :

« El templo del sol a todos los ya dichos en artificio y primor y complimientos o aposentos y riquezas sobrepujaba. Eran las paredes de piedra muy bien labrada, y entre piedra y piedra, por mezcla, estaño y plata, cosa nunca vista ni jamás oída. Estaba todo enforrado de chapería de oro por de dentro, las paredes y el cielo y pavimento o suelo. Estas chapas o piezas de oro eran del tamaño y de la hechura de los espaldares de cuero que tienen las sillas de espaldas en que nos asentamos; de grueso tenían poco menos de un dedo; e yo vide hartas. Pesaba cada una con otra bien quinientos castellanos. Déstas quitaron los primeros españoles (que creo que fueron tres que envió Pizarro a traer este oro, luego que prendó al Rey Atahualpa), seiscientas, sin muchas otras piezas de otra manera que allí había. Desguarnecieron estas planchas de oro con unas barretas de cobre que debían de hallar por allí o los indios se las dieron.

« Era este templo muy grande, porque era la matriz de otros muchos pequeños, por ser el templo del Sol, a quien los reyes principalmente eran devotos, y dellos era venerado y en todos sus reinos con la munificencia real dotado [-das, en el original] de grandes riquezas y tesoros. Los vasos, cántaros y tinajas y otras piezas de diversas formas, eran mirables y sin número. Eran también innumerables los oficiales de plata y oro que, principalmente para servicio deste templo y vasos dél y para las Casas Reales, había dedicados » (pp. 15-17).

« En riquezas nunca otro en el mundo se vido, ni en sueños se imaginó, por ser todo vestido de dentro, paredes y el suelo, y el cielo o lo alto dél, de chapas de oro y de plata, entretégidas la plata con el oro, no piezas de a dos dedos en el tamaño ni delgadas como tela de araña, sino de a vara de medir, y de ancho de a palmo y de dos palmos, gruesas de a poco menos que media mano, y de media y una arroba de peso. Los vasos del servicio del Sol, tinajas y cántaros, de los mismos metales, tan grandes, que, si no los viéramos, fuera difícil y casi imposible creerlo; cabían a tres o cuatro arrobas de agua o de vino o de otro licor [sic] » (pp. 52-53).

« Tenía el templo dos grandes portadas por donde se entraba, y subían a ellas por dos escaleras de piedra mucho bien labradas, cada una de treinta gradas. Todo lo alto del zaquizamí estaba cubierto de planchas de oro, el suelo y las paredes lo mismo, y muy pintadas, y en ellas

ciertos encajes donde se ponían ovejas de oro y otras piezas déllo, que se ofrecían al Sol » (p. 67).

Martín de Morúa, en la página 52 de su obra, describe el edificio de acuerdo con los datos que suministran los otros cronistas ; pero es muy confuso cuando habla de una «pirámide» con dos altares, con dos capillas cada uno, etc., datos no confirmados por los historiadores :

« Tenía el templo mayor que estaba en el asiento y lugar donde al presente está el convento del señor Santo Domingo, que se llama Curicancha, que significa en la lengua de estos indios « una cuadra en cerco de oro », su sitio cuadrado de esquina a esquina, un tiro de arcabuz. La cerca era de piedra, con cuatro puertas que salían a cuatro calles principales, y en medio de este dicho templo había una capa de tierra y piedra maciza, esquinada, la cual se iba angostando, a manera de pirámide, salvo que fenecía en un cuadro de hasta ocho o diez brasas ; tenía ciento y diez gradas para subir a lo alto. Encima de este cuadro había dos altares, y cada uno tenía su capilla, y cada capilla dos sobraditas, uno encima de otro, labrados de mazonería, y hecho de artesones, a cuya causa quedaba hecha una muy grande y muy vistosa torre, que se parecía de muy lejos, y de ella se veía muy a placer toda esta ciudad, con todos los pueblos comarcanos, que era la mejor y más hermosa vista del mundo. »

Acerca del revestimiento de las paredes del templo con chapas de oro, Tschudi ha estudiado detenidamente el asunto (orig. pp. 85-88, trad. I, pp. 179-185), ocupándose ante todo del problema, de qué manera habían estado fijadas. Parece que su espesor era insignificante, no pasando de una gruesa hoja de papel o cartulina ; y parece que estaban fijadas, en las murallas y paredes, por medio de cuñitas o palitos de madera, tal vez por medio de gruesas espinas.

### El santuario del Sol

El informe de Garcilaso de la Vega sobre la sección más importante de todas se destaca por su claridad y la lógica de estilo ; una que otra exageración hemos rectificado, oportunamente, al pie de la respectiva página. Escribe nuestro cronista (I, libro III, cap. 20) :

« Viniendo pues a la traza del templo es de saber que el aposento del sol era lo que ahora es la iglesia de Santo Domingo, que por no tener su precisa anchura y largura no la pongo aquí ; la pieza en cuanto a su tamaño vive hoy. Es labrada de cantería llana muy primorosa y pulida.

« El altar mayor, digamoslo así para darnos a entender, aunque aquellos indios no supieron hacer altar, estaba al oriente. La techumbre [del templo] era de madera muy alta porque tuviese mucha corriente ; la cubierta fué de paja, porque no alcanzaron a hacer teja. Todas las cuatro pa-

redes del templo estaban cubiertas de arriba abajo de planchas y tablones de oro.

« En el testero, que llamamos altar mayor, tenían puesta la figura del sol hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con su rostro en redondo, y con sus rayos y llamas de fuego, todo de una pieza, ni más ni menos que la pintan los pintores. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo de pared a pared <sup>1</sup>. No tuvieron los incas otros ídolos suyos ni ajenos con la imagen del sol en aquel templo <sup>2</sup> ni en otro alguno, porque no adoraban otros dioses sino al sol, aunque no falta quien diga lo contrario... »

« A un lado y otro de la imagen del sol estaban los cuerpos de los reyes muertos puestos por su antigüedad, como hijos del sol, embalsamados no se sabe cómo, parecían estar vivos; estaban sentados en sus sillas en oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían sentarse. Tenían los rostros hacia el pueblo, solo Huayna Capac se aventajaba de los demás, que estaba puesto delante de la figura del sol, vuelto el rostro hacia él como hijo más querido y amado, por haberse aventajado de los demás, pues mereció que en vida le adorasen por dios por las virtudes y ornamentos reales que mostró desde muy mozo. Estos cuerpos escondieron los indios con el demás tesoro, que los más de ellos no han parecido hasta hoy. El año de 1559, el licenciado Polo descubrió cinco de ellos, tres de reyes y dos de reinas <sup>3</sup>. »

Acerca de esos cadáveres disecados de los incas, Betanzos (p. 127)

<sup>1</sup> Exageración grotesca; ver más adelante página 35.

<sup>2</sup> Error; Juan de Santa Cruz Pachacuti afirma y hasta lo demuestra por medio de un dibujo, que en el altar mayor, a la llegada de los conquistadores, había en el centro el famoso disco del sol; a su lado derecho (en sentido heráldico) otro más chico también del sol, y a su izquierda, otro que representaba la luna. Había en el altar, además, muchas otras imágenes, que se estudiarán en nuestra monografía.

En el templo, en otra parte, tal vez en el mismo santuario « del sol » había todavía « otra estatua del Sol, de figura humana, hecha de oro » (Cobo, p. 325); ver arriba página 29. El mismo cronista describe a continuación « otras tres estatuas del Sol » que también había en el mismo templo; no precisa dónde. Eran muñecas de paño « que se tenían sin artificio »; la principal representaba al Sol, « y las otras dos eran guardas suyas ». En las fiestas fueron sacadas con « la imagen de Viracocha » y exhibidas todas en la plaza de la ciudad (acerca del ceremonial, ver Cobo, p. 326). También Acosta (II, cap. 28) dice que en la fiesta Capac Rayme, en diciembre, « se ponían las tres estatuas del Sol » que « intitulaban Apointi, Churiinti e Inticuaqui, que quiere decir, el padre y señor Sol, el hijo Sol, el hermano Sol ». Quiere decir que el disco del altar mayor, siempre que ya existía en aquella época, fué dejado en su sitio. Parece que más tarde substituyó a las tres muñecas en las fiestas públicas.

<sup>3</sup> Tschudi cree que eran otras momias (*Contribuciones*, orig. p. 82, nota 1; trad. I, p. 173, nota 109).

informa como sigue, atribuyendo al Inca Yupanqui la costumbre de depositarlos en el templo del Sol (compárese nuestra crítica, pág. 28) :

« Hizo hacer muy muchos bultos, y tantos, cuantos Señores habían sucedido desde Manco Capac hasta su padre Viracocha Inca ; é ansí hechos, mandó que se hiciesen ciertos escaños de madera muy galanamente labrados y pintados, en las cuales pintaduras fueron pegadas muchas plumas de diversos colores. Y esto casi hecho, mandó este Señor que todos estos bultos fuesen asentados en los escaños juntamente con él de su padre, a los cuales mandó que todos acatasen y reverenciasen como a ídolos, e que ansí, les fuesen hechos sacrificios como a tales. Los cuales fueron puestos en sus escaños <sup>1</sup>, y cada y cuando que algunos señores entraban a do el Inca estaba, hacían acatamiento al sol, y luego a los bultos, y luego entraban a do el Inca estaba y hacían lo mismo. »

Continúa Garcilaso su narración como sigue :

« La puerta principal del templo miraba al norte como hoy está, sin la cual había otras menores para servicio del templo. Todas estas estaban aforradas con planchas de oro en forma de portada. Por de fuera del templo, por lo alto de las paredes, corría una cenefa de oro de un tablón de más de una vara de ancho en forma de corona que abrazaba todo el templo. »

Según Squier (p. 548), la entrada principal del templo no miraba al norte, sino al nordeste, abriéndose hacia un terreno cuadrado o más bien rectangular, llamado desde los tiempos antiguos y hoy todavía *Intipampa*, es decir, Campo o Plaza del Sol.

### El altar mayor

Como se ha visto, Garcilaso (libro III, cap. 20) se ocupa también de esta parte importante del santuario solar y dice: « El altar mayor, digámoslo así para darnos a entender, aunque aquellos indios no supieron hacer altar, estaba al oriente... En el testero, que llamamos altar mayor, tenían puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes... Era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared. »

Ya hemos observado en nota, que el último detalle es exageración grotesca; y que en la época del saqueo, no sólo había, en el altar mayor, aquel disco central, sino a cada lado de él otros dos, del Sol y de la Luna, respectivamente, y, además, gran cantidad de otras imágenes que se estudiarán en la segunda parte de nuestra monografía. Algo de esto trasciende en el párrafo recién transcritto de Garcilaso cuando habla de « las

<sup>1</sup> En el original, casas, lo que no da sentido. — *Nota de R. L.-N.*

otras planchas que cubrían las paredes»; esta frase hace presumir que su autor tenía recuerdos vagos de otras imágenes de oro, fijadas en el santuario solar; y sería correcta si Garcilaso hubiera puesto «la pared», en vez de «las paredes», refiriéndose así al «testero» o altar mayor del citado santuario. En todo caso, «las otras planchas que cubrían la pared» (e. d. del altar mayor), no son otras que las dos del Sol y de la Luna, respectivamente, a cada lado del gran disco central.

Es importante un párrafo del padre Cobo (p. 67), que menciona «un terrado de anchura de seis pies», especie de tarima ante la pared, que representaba el altar mayor:

«A una parte del templo había cierta pieza como oratorio, hacia la parte del Oriente donde nasce el Sol, con una muralla grande, y de aquella salía un terrado de anchura de seis pies, y en la pared había un encaje donde se ponía la imagen grande del Sol de la manera que nosotros lo pintamos, figurada la cara con sus rayos.»

#### La imagen central

Pieza principal del altar mayor, y con esto de todo el templo, era el gran disco central, redondo, y hecho de oro. Siempre ha llamado la curiosidad de los cronistas que abundan en elogios y exageraciones. Ya fué transscrito (ver pág. 33) el párrafo de Garcilaso donde quiere hacernos creer que aquella «figura del Sol», como dice, «era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared». El cronista valenciano Felipe de Pomares, cuyos *Notables del Perú*, al parecer perdidos, fueron copiados a cada paso por León Pinelo en su *Paraíso en el Nuevo Mundo*, habla de la imagen del Sol «tamaña como la rueda de un carro»<sup>1</sup>. Gutiérrez de Santa Clara dice de él (p. 442): «Tenia el rostro de hombre, con sus rayos, como lo pintan los nuestros el dia de oy.» «Era tan grande como vna buena rodela y de canto y gordor de vn dedo, como ciertos españoles dixerón que lo vieron y tentaron, que estaua todo llano sin relieve ninguno.»

En otra parte (libro III, cap. 20) afirma Garcilaso «que por sola aquella pieza... se podrá sacar el tesoro que en aquella ciudad y su templo hallaron los españoles». Cieza de León (pp. 25-26) habla de «la admirable figura del sol, que era todo de tanta grandeza, que pesaba, a lo que afirman por cierto los indios, más de cuatro mil quintales de oro». (Mancio Sierra de Leguizamo, a quien le cupo después del saqueo del templo otro disco del Sol, tal vez el chico al lado derecho del gran central

<sup>1</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Introducción a las «Tres relaciones, etc.»*, página XXXVIII, xx.

o aquél de la pila de la huerta manifiesta en su testamento acerca de esta pieza « me parece valdría asta dos mil pesos » <sup>4</sup>).

No faltan tampoco autores que le atribuyen adorno especial por medio de piedras preciosas, como el padre Acosta, quien escribe (II, cap. 12, final): «En esta misma casa estaba el Puncháo, que era un ídolo del Sol, de oro finísimo, con gran riqueza de pedrería, y puesto al oriente, con tal artificio, que en saliendo el Sol, daba en él; y como era el metal finísimo, volvían los rayos con tanta claridad que parecía otro Sol.»

Parece que se basa en este párrafo el padre Cobo (pp. 324-325):

«Sobre todos [los templos dedicados al Sol] era el de mayor suntuosidad y riquezas el que los Reyes Incas le habían edificado en su corte, llamado *Coricancha*, en el cual estaba su principal simulacro y de mayor devoción. Era una imagen de bulto, dicha *Punchau*, [p. 325] que significa «el día», obrada toda de oro finísimo con exquisita riqueza de pedrería, su figura de rostro humano, rodeado de rayos, como nosotros lo solemos pintar; teníanla puesta con tal disposición que miraba al Oriente, y en saliendo el sol, hería en ella; y como era una plancha de metal finísimo, reverberaban y volvían los rayos con tanta claridad que parecía el sol. Decían los indios que juntamente con su luz le comunicaba el Sol su virtud.»

Gutiérrez de Santa Clara escribe (pp. 441-442):

«El Sol que estos yndios adorauan, estaua fixado en vna tabla y la tabla estaua encaxada en vna pared de vna camara de las ocho camaras que dicho tenemos; estaua enffrente de vna puerta que era alta, la figura del qual tenia el rostro de hombre, con sus rayos, como lo pintan los nuestros el dia de oy, y estaua tan bruñido y de tal manera puesto que en saliendo el sol verdadero dava los rayos en el fingido, que hechaua de sí gran resplandor.»

Son interesantes los detalles transmitidos por algunos cronistas acerca del ceremonial diario observado con aquella «figura del sol»:

El inca Pachacuti, escribe Las Casas (p. 59), «puso en una pieza muy rica y señalada déllas la estatua del Sol, de bulto, toda de oro, con el rostro de hombre y los rayos de oro como se pinta entre nosotros. Esta sacaban algunas veces al sol, porque decían que le comunicaba el Sol verdadero a aquél de oro su virtud. Hacíanle cada día dentro de aquella capilla o pieza rica, grandes sacrificios, como se dirá» (p. 59). «A una parte del templo había cierta pieza como oratorio hacia la parte del Oriente donde nace el Sol, con una muralla grande, y de aquella salía un terrado de anchura de seis pies, y en la pared había un encaje donde se ponía la imagen grande del Sol de la manera que nosotros lo pintamos, figurada la cara con sus rayos. Esta ponían, cuando el Sol salía,

<sup>4</sup> CALANCHA, *Coronica*, etc., p. 98.

en aquel encaje las mañanas, que le diese de cara el sol; y después de mediodía pasaban la imagen a la contraria parte, en otro encaje, para que también le diese, cuando iba a poner, el sol de cara.» (pp. 67-68).

Parece que es copia de este párrafo lo que escribe Román y Zármora (I, p. 87):

«Tenían los templos a la una parte como oratorio, al lado oriental, adonde sale el Sol, con una muralla grande, y della salía un terrado de anchura de seis pies, y en la pared se hacía un hueco o encaje adonde estaba la imagen del Sol, de la manera que nosotros la pintamos, figurada la cara con rayos también de oro; esta ponían cuando el sol salía en aquel altar, de manera que mirase al nacimiento, porque desde que salía el sol hasta que venía mediodía, se miraban el sol verdadero y el fingido, y después volvíanlo a poner en otro altar o encaje, de suerte que el resto que quedaba del sol se viesen como a la mañana.»

Otros cronistas, al fin, transmiten las informaciones siguientes:

«En toda la delantera de la cerca donde tenían la puerta que no era más de una en un patio pequeño, estaba una... a manera de escaño con el encaje de oro que he dicho que la cubría, que llevaron a Caxamalca; aquí asentaban el Sol cuando no salía a la plaza de día; de noche le metían en un aposento pequeño que tenían muy labrado, y así mismo por lo alto chapeado de oro al rededor. Aquí vivían muchas mujeres que decían ellas eran mujeres del Sol, y fingían guardar virginidad y ser castas, y mentían porque también se envolvían con los criados y guardadores del Sol, que eran muchos.»

«En este buhío donde dijo estaba el Sol, dormían cotidiano más de doscientas mujeres hijas de indios principales; dormían en el suelo, y al bulto del Sol tenían puesto un escaño alto muy rico de mucha plumería de tornasol, y fingían ellas dormir allí y que el Sol se ayuntaba con ellas.» (Pizarro, pp. 266 y 267).

En un patio pequeño «asentaban la estatua del sol de día, cuando no la sacaban a la plaza <sup>1</sup>, y de noche la metían en su capilla donde dormían en su compañía muchas *mamaconas*, hijas de señores, que decían ser mujeres del Sol y fingían que el Sol se ayuntaba con ellas». (Cobo, IV, p. 9).

«En la dicha casa había una camarica donde estaba una cama en la cual cada noche a puesta del sol ponían con gran ceremonia las principales mujeres que allí estaban, una figura del sol hecha de oro, y a la mañana al salir el sol tornaban a poner en un corredor que estaba hacia donde el sol salía, adonde estaba hasta que, como dicho es, a puesta del sol le ponían en la cama <sup>2</sup>.»

<sup>1</sup> A la plaza principal de la ciudad, con motivo de la gran fiesta *raymi*. — *Nota de R. L.-N.*

<sup>2</sup> GASCA, *Descripción del Perú*. Extracto publicado por J. Jijón y Caamaño, en

La descripción del disco central dada por Santacruz Pachacuti (p. 257), será tratada más adelante con toda detención (página 61 y siguientes).

Cieza de León es el cronista que con frases claras y sencillas describe «la grande y solene fiesta llamada *Hátun Raimi*»; extractamos los párrafos que se refieren al gran disco central y los otros del santuario (pp. 120-121):

«En mitad de la plaza [de la ciudad] tenían puesto, a lo que dicen, un teatro grande con sus gradas, muy adornado con paños de plumas llenos de chaquira de oro, y mantas grandes riquísimas de su tan fina lana, sembrados de argentería de oro y de pedrería. En lo alto de este trono ponían *la figura de su Ticiviracocha*, grande y rica; al cual, como ellos tenían por Dios soberano hacedor de lo criado, lo ponían en lo más alto y le daban el lugar más eminente; y todos los sacerdotes estaban junto a él; y el Inca con los principales y gente común le iban a mochar, tirándose los alpargates, descalzos, con grand humildad; y encogían los hombros y, hinchar los carrillos, soplaban hacia él, haciendo la mocha, que es como decir reverencia.

«Abajo deste trono se tenía *la figura del sol*, que no oso afirmar de lo que era hecha, y también ponían *la de la luna* y otros bultos de dioses esculpidos en palos y en piedras... [También] eran sacados los bultos de los Incas, reyes suyos, ya muertos, cada uno con su servicio y aparato de oro y plata que tenían, digo los que habiendo sido en vida buenos y valerosos, piadosos con los indios, generosos en les hacer mercedes, perdonadores de injurias; porque a éstos tales canonizaba su ceguedad por santos, y honraban sus huesos... »

Interesa en este párrafo sobre manera que nuestro cronista distingue a las claras entre tres cosas (marcadas por nosotros en bastardilla), a saber: la figura de su Ticiviracocha, la figura del Sol, y la figura de la Luna, debiendo corresponder la primera al disco central y las otras dos a los laterales; vemos también que el término «figura» es equivalente a disco, no refiriéndose a una estatua. También más adelante (p. 123) nuestro autor hace la misma separación exacta, al relatar la suerte de estas piezas después de la conquista del Cuzco: «La figura de Ticiviracocha, y la del sol y la luna, y la maroma grande de oro <sup>1</sup>, y otras piezas co-

*Boletín de la Sociedad ecuatoriana de estudios históricos americanos*, III, p. 146, Quito, 1919. — Gasca se fué a España por enero de 1550, Jiménez de Espada, *apud* Cieza, p. 117, nota a.

<sup>1</sup> En la fiesta Capaccocha «ponían en la plaza del Cuzco la gran maroma de oro que lo cercaba todo», Cieza, p. 115. Garcilaso dedica todo el capítulo I del libro IX (parte 1<sup>a</sup>) a la descripción de esta maroma, hecha por orden de Huayna Capac para la fiesta en que su primogénito debía ser destetado, tresquilado y recibir el nombre (Huascar); asida a esta cadena de oro debía bailar la gente; «asidos a ella doscientos indios orejones no la levantaban muy fácilmente.» «Esta pieza tan rica

nocidas, no se han hallado, ni hay indio ni cristiano que sepa ni atine a dónde están.»

Cobo también distingue perfectamente bien entre la imagen de Viracocha y la del Sol cuando escribe (p. 322): «En todas las fiestas solemnes, en que sacaban en público las estatuas de los dioses, las del Sol, Luna y estrellas, hacían acatamiento y reverencia a la del Viracocha; y desde entonces la imagen del Viracocha que estaba colocada en el templo del Sol fué puesta en más alto y preeminente lugar, y se le ofrecían particulares sacrificios.»

Detalles poco conocidos acerca del ceremonial observado al exponer la imagen del Sol en la plaza pública hállanse en la relación de Pedro Pizarro (p. 265):

«Al Sol tenían puesto en mitad de la plaza un escaño pequeño, todo guarnecido de mantas de pluma muy pintadas y muy delicadas, y aquí ponían este bulto, y el un hachazo de una parte y el otro de la otra. Teniendo las hachas derechas, pues, daban de comer a este Sol por la orden que tengo dicha la daban a los muertos, y de beber...»

Acerca de esas insignias, leemos unas líneas antes los detalles siguientes:

«Llevaban estos dos [guardadores del Sol] cada uno una asta en la mano, poco mayor que de alabarda, y en ellas engastadas unas porras y hachas de oro; llevábanlas cubiertas con unas fundas hechas de lana como manga, que le atapaba toda y caía hasta abajo; iban estas astas guarnecididas todas al medio con unas cintas de oro; decían estos indios eran las armas del Sol; para donde asentaban este bulto veían ellos la cabeza.»

Un detalle no mencionado por otros cronistas hállase en un párrafo de Román y Zamora, pues habla de «una muy gran asta o lanza de oro» que servía para llevar la «figura del sol»:

«Luego hizo [el inca Pachacuti] sus mesmas casas templo del Sol, el cual fué el más solemne que hubo en el mundo, como se verá luego aquí; puso una muy gran asta o lanza de oro y encima la figura del Sol, de bulto y muy grande, toda de oro, con el rostro de hombre y sus rayos, de la manera que nosotros lo pintamos» (I, p. 68).

«Esta figura sacaban algunas veces fuera del templo y la ponían enfrente del Sol, porque decían que el Sol verdadero le comunicaba su virtud al de oro» (I, p. 69).

La suerte del gran disco central, al saquearse el templo del Cuzco, hasta la fecha apenas ha suscitado discusión; es voz corriente — y así

y soberbia escondieron los indios con el demás tesoro, que desaparecieron luego que los españoles entraron en la tierra, y fué de tal suerte que no hay rastro della.»

se lee en todos los libros populares — que tocó a un conquistador Mancio Sierra de Leguizamo quien lo perdió en la misma noche; los cronistas más leídos refieren con amplitud de palabras este episodio tan característico para la vida aventurera de aquella soldadesca; escribe p. e. el padre Cobo (p. 325):

« En los despojos que hubieron los españoles de aquel riquísimo templo de *Coricancha*, cupo a un soldado aquella hermosa plancha de oro; y como por aquel tiempo andaba largo el juego, la perdió una <sup>1</sup> noche jugando; de donde tuvo el origen el refrán que en el Perú anda de grandes tahures, diciendo: « Juega el Sol antes que salga ». Llamábase aquel soldado Manso Serra <sup>2</sup>; que fué después uno de los principales vecinos del Cuzeo, adonde conocí yo a un hijo suyo, llamado Juan Serra <sup>3</sup>. »

Muy amplia es la narración de Garcilaso, y como sus *Comentarios Reales* son conocidísimos, claro está que aquel episodio también se hizo muy popular; escribe nuestro cronista (libro III, cap. 20):

« Esta figura del Sol cupo en suerte cuando los españoles entraron en aquella ciudad a un hombre noble, conquistador de los primeros, llamado Mancio Serra de Leguizamo, que yo conocí y dejé vivo cuando me vine a España, gran jugador de todos juegos, que con ser tan grande la imagen la jugó y perdió en una noche; de donde podremos decir, siguiendo al padre M. Acosta <sup>4</sup>, nació el refrán que dice: « Juega el Sol antes que amanezca ». Después el tiempo adelante, viendo el cabildo de aquella ciudad cuan perdido andaba este su hijo por el juego, por apartarlo de él lo eligió un año por alcalde ordinario. El cual acudió al servicio de su patria con tanto cuidado y diligencia, porque tenía muy buenas partes de caballero, que todo aquel año no tomó naípe en la mano. La ciudad viendo esto le ocupó otro año y otros muchos en oficios públicos. Mancio Serra con la ocupación ordinaria olvidó el juego y lo aborreció para siempre, acordándose de los muchos trabajos y necesidades en que cada día le ponía. Donde se ve claro cuanto ayude la ociosidad al vicio, y cuan de provecho sea la ocupación a la virtud. »

El mismo Juan de Santacruz Pachacuti, a quien debemos los informes sobre las imágenes del altar mayor, afirma en nota agregada al dibujo de la tercera edición del disco central (p. 257): « A esta plancha de

<sup>1</sup> La misma noche, para que tenga sentido el refrán referente a este episodio. El mismo Mancio Serra, en su testamento (v. p. 41), se refiere a este episodio de su vida, pero no dice que perdió el disco en la misma noche.

<sup>2</sup> Léase: Mancio Sierra.

<sup>3</sup> Léase: Sierra. Ricardo Palma (ver página 41, nota 1) lo llama Gabriel.

<sup>4</sup> « En los despojos de este templo riquísimo, dicen que un soldado hubo aquella hermosísima plancha de oro del Sol; y como andaba largo el juego, la perdió una noche jugando. De donde toma origen el refrán que en el Perú anda de grandes tahures, diciendo: Juega el Sol, antes que nazca » (Acosta, II, fin del cap. 12).

oro dizen que vn español los jugó en el Cuzco, que despues en su lugar los dire, porque agora lo quiero dezir la vida de otros yncas, proseguiendo el de que tratamos »; pero no llegó a cumplir con su promesa.

Ricardo Palma, en un capítulo de sus chispeantes *Tradiciones peruanas*<sup>1</sup> se ocupa del afortunado conquistador sin tratar de la prenda por él ganada y perdida; lo llama Mancio Sierra de Leguizamo, natural de Pinto, a inmediaciones de Madrid. « Cuando Pizarro se dirigió a Cajamarca para apoderarse traidoramente de la persona de Atahualpa, quedó Leguizamo en Piura entre los pocos hombres de la guarnición. Por eso no figura su nombre en la repartición que el 17 de junio de 1553 se hizo del rescate del inca. Al apoderarse los españoles del Cuzco y saquear el templo sagrado, cípote a Leguizamo ser dueño del famoso sol de oro; pero tal era el desenfreno de esa soldadesca, que aquella misma noche jugó y perdió a un golpe de dados la valiosísima alhaja. Desde entonces quedó como refrán esta frase que se aplica a los incorregibles: Es capaz de jugar el sol por salir. »

El mismo Mancio Sierra, en su testamento fechado en el Cuzco el 13 de septiembre de 1589 y publicado en parte *apud Calancha I*, p. 98, dice expresamente: « Yo uve una figura del Sol que tenían hecho de oro los Ingas en la casa del Sol en el Cuzco que ora es convento de Santo Domingo, donde azian sus idolatrias, que me parece valdria asta dos mil pesos. »

Cabe ahora preguntar si en realidad — como cree todo el mundo — el disco de Mancio Sierra era el grande del centro, o si era el otro, el chico colocado a su lado; el mismo ex propietario no dice nada preciso, pues sólo menciona «una» figura del Sol; lo que puede interpretarse que había otras más. Lo que sabemos es que entre los tesoros hallados por los españoles en poder del inca Tupac Amaru al hacerle prisionero en Vilcapampa, había un gran disco de oro que según consejo del virrey don Francisco de Toledo, con fecha 9 de octubre de 1572, debía ser ofrecida al Papa: « Y cierto que por ser la raíz y cabeza de todos los engaños e ídolos éste, de donde han pendido los demás, me parece que era paga y satisfacción que V. magestad podía hacer a Su Santidad del cuidado que le mandó tener de esto, quando encargó a V. magestad la conversion destas tierras »<sup>2</sup>. No se le hizo caso al virrey; no sabemos nada acerca de la suerte del precioso objeto que probablemente fué fundido, como tantos otros, por los conquistadores.

Jiménez sin hacer observación alguna, identifica ambas piezas. Tschu-

<sup>1</sup> PALMA, *Tradiciones peruanas*, II, pp. 28-29, Barcelona, 1894. Otros detalles sobre la vida, fortuna y descendencia de Sierra pueden leerse en este libro de fácil alcance. Murió a los ochenta años, y con él el último de los compañeros de Pizarro.

<sup>2</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Introducción a las « Tres Relaciones, etc. »*, p. xx.

di (orig. pp. 91-92, trad. I, pp. 193-195) hace lo mismo, pero objeta que por cierto es imposible admitir, que un objeto de tanto valor llegado a manos de los españoles durante el saqueo del templo, haya vuelto por compra en poder de los indios que otra vez tuvieron que cederlo a sus enemigos; la única solución posible, concluye, es suponer que los indios habrán substraído a los españoles, con astucia, la pieza más sagrada de su culto, entregándola después a Tupac Amaru, aunque, según Tschudi, los historiadores nada dicen de un robo; «nada de probable, termina, tendría la idea de que se trataría de dos diferentes imágenes del sol».

Así el problema cuya solución, a nuestro entender, es muy sencilla.

Hay en realidad un historiador antiguo que afirma categóricamente la previsión de los indígenas ante la amenaza de la destrucción de su santuario, y es el padre Las Casas, quien escribe en la página 97: «El Sol escondieron los indios que nunca pareció. Dicen los indios que el Inca que está alzado, lo tiene consigo.»

Variante de este informe es otro que hallamos en el principio del capítulo 18 de la obra de Cabello Balboa. Refiere este cronista como Atok, por encargo de Huascar marchó a Quito para dominar a Atahualpa rebelde, y menciona, expresamente: «Quand Atoc partit de Cuzco, il eut soin de prendre avec lui la statue du Soleil qu'il avait fait sortir du temple, espérant que sa présence déciderait Atahualpa à se soumettre, et qu'il se déclarerait prisonnier.» Esa «statue», empero, es el disco central.

Quiere decir que al tiempo de ser saqueado el santuario solar del Cuzco, la gran imagen no se encontraba en él por haber sido llevada, con fines políticos, a otra parte; y que después llegó a manos de Tupac Amaru, «el Inca que está alzado», a quien la quitaron los conquistadores (ver arriba pág. 41).

El disco solar que cupo a Leguizamo, no es entonces la famosa gran pieza del centro que con tiempo fué escondida por los indígenas o llevada a Quito, por Atok, hasta que los españoles la hallaran entre los tesoros de Tupac Amaru; debe ser otro, en primer lugar el disco lateral.

Esta conclusión, tan sencilla, no coincide empero con el párrafo ya arriba transcrita de Cieza de León (p. 123): «La figura de Ticiviraocha [el gran disco central], y la del Sol y de la Luna [los dos discos laterales], y la maroma grande de oro, y otras piezas conocidas, no se han hallado [al conquistarse la ciudad de Cuzco], ni hay indio, ni chriptiano que sepa ni atine a dónde están.»

En el caso de ser cierto lo que afirma Cieza, ninguna de las piezas sagradas del templo habrá caído en manos de los conquistadores; entonces tampoco el disco lateral del sol. ¿Cuál será entonces la imagen solar que llegara a manos de Mancio Sierra?

Una respuesta da el padre Lizárraga (ver más adelante, pág. 51) cuya información ha quedado inédita durante tantos años: Había una «lá-

mina de oro, en la cual estaba el sol esculpido », que servía para cubrir la boca de una pila ubicada en el claustro del templo. Era esta que cupo en suerte a uno de los conquistadores, « llamado Mancio Sierra, de nación vizcaino..., gran jugador; jugó la lámina y perdióla : verificóse en él que jugó el Sol. »

En cuanto a esta locución agregaré que la versión « jugar el sol antes que salga », está definida por el diccionario de la Real Academia Española como « jugar el jornal del día siguiente »; ésto y la frase de Lizárraga : « verificóse », hacen suponer que se trata de un conocido dicho peninsular, corriente ya en épocas anteriores a la conquista, realizándose casualmente en el Perú, en un caso concreto, la frase originariamente figurativa cuyo origen no conozco.

#### Las cuatro capillas y la sacristía

Estos anexos importantes están descritos en algunos párrafos de los capítulos 21 y 22 (libro III) de Garcilaso, quien escribe : « Pasado el templo había un claustro de cuatro lienzos; el uno era el lienzo del templo. Por todo lo alto del claustro había una cenefa de un tablón de oro de más de una vara en ancho que servía de corona al claustro; en su lugar mandaron poner los españoles en memoria de la pasada, otra cenefa blanca de yeso del ancho de la de oro; yo la dejé viva en las paredes que estaban en pie.

« Al derredor del claustro había cinco cuadras o aposentos grandes cuadrados cada uno de por sí, no trabados con otros, cubiertos en forma de pirámide, de los cuales se hacían los otros tres lienzos del claustro.

« En las paredes de estos aposentos que miraban al claustro, por la parte de afuera en el grueso de ellas, había en cada lienzo cuatro tabernáculos embebidos en las mismas paredes labradas de cantería, como eran todas las demás de aquella casa; tenían sus molduras por las esquinas y por todo el hueco del tabernáculo, y conforme a las molduras que en la piedra estaban hechas, así estaban aforradados con tablones de oro, no solo las paredes y lo alto, más también el suelo de los tabernáculos. Por las esquinas de las molduras había muchos engastes de piedras finas, esmeraldas y turquesas, que no hubo en aquella tierra diamantes ni rubíes. Sentábase el Inca en estos tabernáculos cuando hacían fiestas al sol, unas veces en un lienzo y otras en otro, conforme al tiempo de la fiesta.

« En dos tabernáculos de estos que estaban en un lienzo que miraba al oriente, me acuerdo que ví muchos agujeros en las molduras que estaban hechas en las piedras; las que estaban a las esquinas pasaban de un cabo a otro; las otras que estaban en el campo y espacio del taber-

náculo, no tenían más que estar señalados en la pared. A los indios y a los religiosos de la casa oí decir, que en aquellos mismos lugares solían estar sobre el oro los engastes de las piedras finas en tiempo de aquella gentilidad.

« Los tabernáculos y todas las puertas que salían al claustro que eran doce, salvo la del aposento de la luna y de las estrellas, todas estaban chapadas con planchas y tablones de oro en forma de portadas, y las otras dos, porque en el color blanco asemejasen a sus dueños, tenían las portadas de plata. »

Cieza de León no distingue entre el santuario del sol y las capillas, pues dice (pp. 106 y 107) que una de las cuatro casas (e. d. de las capillas) que había en el claustro, la más rica de todas, era la del Sol :

«Más adentro estaban cuatro casas no muy grandes labradas desta manera <sup>1</sup>, y las paredes de dentro y de fuera chapadas de oro, y lo mesmo el enmaderamiento, y la cobertura era paja que servía por teja.

«Había dos escaños en aquella pared, en los cuales daba el sol en saliendo, y estaban las piedras sotilmente horadadas y puestas en los agujeros muchas piedras preciosas y esmeraldas. En estos escaños se sentaban los reyes, y si otro lo hacía, tenía pena de muerte.»

«En la una destas casas, que era la más rica, estaba la figura del sol, muy grande, hecha de oro, obrada muy primamente, engastonada en muchas piedras ricas; y estaban en aquella algunos de los bultos de los Incas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros.»

#### LA PRIMERA CAPILLA O DE LA LUNA

(Garcilaso, I, libro III, cap. 21)

«La una cuadra de aquellas estaba dedicada para aposento de la luna, mujer del sol, y era la que estaba más cerca de la capilla mayor del templo; toda ella y sus puertas estaban aforradas con tablones de plata, porque por el color blanco viesen que era aposento de la luna; teníanla puesta su imagen y retrato como al sol, hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquel aposento a visitar la luna y a encomendarse a ella, porque la tenían por hermana y mujer del sol, y por madre de los Incas y de toda su generación; así la llamaban *mamaquilla*, que es madre luna; no le ofrecían sacrificios como al sol. A una mano y otra de la figura de la luna estaban los cuerpos de las reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad. Mama Ocello, madre de Huayna Capac, estaba delante de la luna rostro a rostro con ella y aventajada de las demás, por haber sido madre de tal hijo.»

<sup>1</sup> Es decir, como el edificio principal anteriormente descrito, ver páginas 30-32.

LA SEGUNDA CAPILLA O DE LAS ESTRELLAS

(Garcilaso, I, libro III, cap. 21)

«Otro aposento de aquellos, el más cercano a la luna, estaba dedicado al lucero Venus, a las Siete Cabrillas, y a todas las demás estrellas en común<sup>1</sup>. A la estrella Venus llamaban *chasca*, que quiere decir de cabellos largos y crespos; honrábanla porque decían que era paje del sol que andaba más cerca de él, unas veces delante y otras veces en pos<sup>2</sup>. A las Siete Cabrillas respetaban por la extrañeza de su postura y conformidad de su tamaño<sup>3</sup>. A las estrellas tenían por criadas de la luna, y

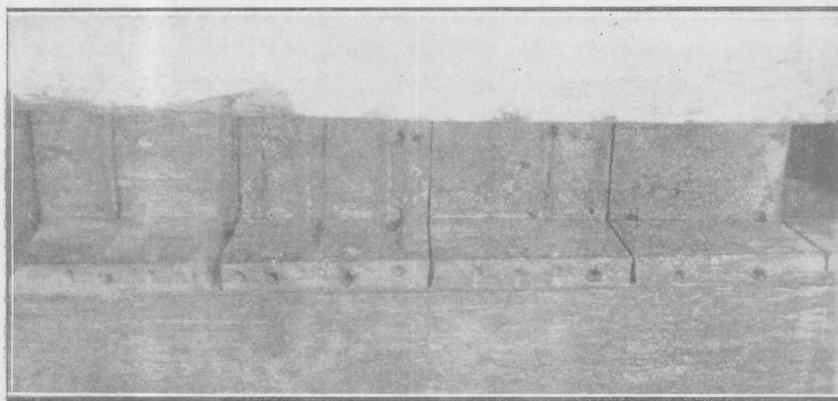


Fig. 2. — Pared de un tabernáculo de la capilla de las estrellas («templo de Chasca») según fotografía facilitada por el doctor Luis A. Valcarcel

así les dieron el aposento cerca del de su señora, porque estuviesen más a mano para su servicio; porque decían que las estrellas andan en el cielo con la luna como criadas suyas, y no con el sol, porque las ven de noche y no de día. Este aposento estaba entapizado de plata como el de la luna, y la portada era de plata; tenía todo lo alto del techo sem-

<sup>1</sup> «Todas las demás estrellas en común»; no puede ser cierto. Como se verá más adelante, eran tanto unas determinadas estrellas aisladas como ciertas constelaciones las que gozaban de veneración religiosa. Garcilaso no se habrá recordado más que de Venus y de las Pléyades, y habrá ampliado el número de las otras sagradas, a «todas las demás estrellas en común».

<sup>2</sup> Garcilaso hace gala de sus conocimientos astronómicos adquiridos por parte de los españoles, pues los peruanos — como la mayoría de los pueblos primitivos — no conocían la identidad de Venus matutina y vespertina. Eso del «paje del sol» parece reflejo de sus estudios referentes al mundo clásico romano.

<sup>3</sup> Las respetaban por motivos muy diferentes, como se demostrará al analizar las imágenes del altar mayor.

brado de estrellas grandes y chicas, a semejanza del cielo estrellado.»

Parece que los restos de la capilla de las estrellas están todavía bastante bien conservados para medir las dimensiones internas de ella, pues Squier determinó el largo con 51 pies y el ancho con 26; las demás capillas deben haber sido del mismo tamaño (Squier, pp. 550-551).

Velasco, que describe el tipo de los templos al Norte del Cuzco, también cita el santuario principal del sol y las capillas de la luna, de las estrellas, del relámpago y del arco iris respectivamente, que deben haberse asemejado a las de Coricancha; sólo acerca de la segunda agrega (I, p. 130) un interesante detalle que falta tal vez por olvido en el relato de Garcilaso. Puede ser muy bien y hasta es probable que también en Coricancha, en la capilla de las estrellas, el fondo sobre el cual lucían las estrellas, era de color celeste y que también había la imagen de aquella constelación *Ahuara-Caqui*, nuestras Híadas, asunto bastante importante, como veremos más adelante. Reza el respectivo párrafo de nuestro autor:

«Le troisième côté [du temple] était réservé au culte des étoiles; elles étaient dispersées sur un ciel bleu clair, et, parmi elles, on en distinguait trois principales qui étaient des objets d'un culte particulier. C'étaient *Chasca*, Vénus ou l'étoile du matin, que l'on adorait comme le serviteur du Soleil; *Ahuara-Caqui* ou la mâchoire de tapir, que nous appelons tête du taureau (*cabeza del toro*), ou la constellation des Hyades; enfin, *Coillur* [error por *Collea*] ou les Pléiades. Ces deux constellations servaient à régler les solstices.»

#### LA TERCERA CAPILLA O DEL RELÁMPAGO, TRUENO Y RAYO

(Garcilaso, I, libro III, cap. 21)

«El otro aposento junto al de las estrellas, era dedicado al relámpago, trueno y rayo; estas tres cosas nombraban y comprendían debajo de este nombre *illapa*, y con el verbo que le juntaban distinguían las significaciones del nombre; que diciendo viste la *illapa*, entendían por el relámpago; si decían oíste la *illapa*, entendían por el trueno, y cuando decían la *illapa* cayó en tal parte o hizo tal daño, entendían por el rayo. No los adoraron por dioses más de respetarlos por criados del sol. Lo mismo sintieron de ellos que la gentilidad antigua sintió del rayo, que lo tuvo por instrumento y armas de su dios Júpiter<sup>1</sup>. Por lo cual los Incas dieron aposento al relámpago, trueno y rayo en la casa del sol como a criados suyos, y estaba todo él guarnecido de oro. No dieron estatua ni pintura al trueno, relámpago y rayo, porque no pudiendo retratarlos al na-

<sup>1</sup> Garcilaso aprovecha de la oportunidad para brillar con su instrucción clásica.

tural, que siempre lo procuraban en toda cosa de imágenes, los respetaban con el nombre *illapa*, cuya trina significación no han alcanzado hasta ahora los historiadores españoles...»

#### LA CUARTA CAPILLA O DEL ARCO IRIS

(Garcilaso, I, libro III, cap. 21)

«Otro aposento, que era el cuarto, dedicaron al arco del cielo, porque alcanzaron que procedía del sol <sup>4</sup>, y por ende lo tomaron los reyes Incas por divisa y blasón, porque se jactaban descender de él. Este aposento estaba todo guarnecido de oro. En un lienzo de él, sobre las planchas de oro tenían pintado muy al natural el arco del cielo, tan grande que tomaba de una pared a otra con todos sus colores al vivo; llaman al arco *chuychu*, y con tenerle en esta veneración, cuando lo veían en el aire, cerraban la boca y ponían la mano delante, porque decían que si le descubrían los dientes, los gastaba y empodrecía.»

#### LA SACRISTÍA

(Garcilaso, I, libro III, párrafos de los caps. 21 y 22)

«El quinto y último aposento estaba dedicado para el sumo sacerdote y demás sacerdotes que asistían al servicio del templo, que todos habían de ser incas de la sangre real. Estos tenían aquel aposento, no para dormir ni comer en él, sino que era sala de audiencia para ordenar los sacrificios que se habían de hacer, y para todo lo demás que conviniese al servicio del templo. Estaba este aposento, también como los demás, guarnecido con oro de alto abajo.

«De las cinco cuadras alcancé las tres, que aún estaban en su antiguo sérr de paredes y techumbres. Solo les faltaban los tablones de oro y plata; las otras dos, que eran la cuadra de la luna y de las estrellas, estaban ya derribadas por el suelo.

«Sin los cinco galpones grandes que hemos dicho, había en la casa del sol [e. d. dentro del templo en su totalidad] otros muchos aposentos para los sacerdotes y para los criados de la casa, que eran Incas de los de privilegio; que no podía entrar en aquella casa indio alguno que no fuese Inca, por grande señor que fuese. Tampoco entraban mujeres en ella aunque fuesen las hijas y mujeres del mismo rey.»

Squier determinó las dimensiones internas de las piezas destinadas a los guardianes del templo con 33 pies 10 pulgadas en el largo y 13 pies 4 pulgadas en el ancho (p. 551).

<sup>4</sup> Los otros cronistas nada dicen respecto a esta procedencia; «de él» = del Sol.

### El claustro

El claustro del templo, formado según Squier (p. 552) por las murallas del santuario solar y de las capillas, etc. (y por otras cortas murallas de combinación entre éstas), tenía «en circuito más de cuatrocientos pasos» (Cieza, p. 105); la distancia «de esquina a esquina», era «un tiro de arcabuz» (Morúa, p. 52). Squier (p. 548) midió la planta, hallando 296 pies como largo y 52 pies como ancho; quiere decir que sus indicaciones coinciden con las de Cieza (Tschudi, p. 81, resp. 172).

En el claustro había un jardín regado por fuentes artificiales. Garcilaso, en los capítulos 23 y 24 del libro III, trae los siguientes párrafos que versan sobre el tópico:

«Volviendo al ornato del templo tenía dentro de la casa cinco fuentes de agua que iba a ella de diversas partes; tenían los caños de oro, los pilares unos eran de piedra y otros eran tinajones de oro, y otros de plata, donde lavaban los sacrificios, conforme a la calidad dellos y a la grandeza de la fiesta. Yo no alcancé más de una de las fuentes <sup>1</sup> que servía de regar la huerta de hortaliza que entonces tenía aquel convento; las otras se habían perdido, o por no las haber menester, o por no saber de dónde las traían, que es lo más cierto, las han dejado perder...

«Aqulla huerta que ahora sirve al convento de dar hortaliza, era en tiempo de los Incas jardín de oro y plata, como los había en las casas reales de los reyes, donde había muchas yerbas y flores de diversas suertes; muchas plantas menores, muchos árboles mayores, muchos animales chicos y grandes, bravos y domésticos, y sabandijas de las que van arrastrando, como culebras, lagartos, lagartijas y caracoles, mariposas y pájaros, y otras aves mayores del aire, cada cosa puesta en el lugar que más al propio contrahiciese a la natural que remedaba.

«Habia un gran maizal, y la semilla que llaman *Quinua*, y otras legumbres y árboles frutales, con su fruta toda de oro y plata contrahecho al natural; habia tambien en la casa rimeros de leña, contrahecha de oro y plata como los habia en la casa real; tambien habia grandes figuras de hombres y mugeres y niños vaciados de lo mismo, y muchos graneros y trojes, que llaman *Pirua*, todo para ornata y mayor magestad de la casa de su dios el sol; que como cada año a todas las fiestas principales que le hacian le presentaban tanta plata y oro, lo empleaban todo en adornar su casa, inventando cada dia nuevas grandezas. Porque todos los plateros que habia dedicados para el servicio del sol no enten-

<sup>1</sup> Existe hoy todavía y se halla en medio del claustro del convento; es un monólito octógono de 7 pies en el largo, y 4 en el ancho y 3 en profundidad. El agujero en el fondo donde entraba el caño, está abierto todavía, pero el caño conductor destruido (Squier, p. 552).

dian en otra cosa sino hacer y contrahacer las cosas dichas. Hacian infinita vajilla, que el templo tenia para su servicio, hasta ollas, cántaros, tinajas y tinajones; en suma, no habia en aquella casa cosa alguna de que echar mano para cualquiera ministerio que todo no fuese de oro y plata, hasta lo que servia de azacadas y azacadillas para limpiar los jardines; de donde con mucha razón y propiedad llamaron al templo del sol y a toda la casa *Coricancha*, que quiere decir barrio de oro.

« A semejanza de este templo de la ciudad del Cozco, eran los demas que habia en muchas provincias de aquel reino. »

También Gutiérrez de Santa Clara, en la página 441 de su tomo da una descripción detallada del « vergel de muchas y diuersas plantas y de arboledas y de yeruas que todo era de oro fino y plata ».

Para completar la descripción del claustro, reproducimos todavía algunos párrafos de otros cronistas:

« Tenia dentro del mismo templo o del circuito de los edificios una huerta mediana, que hoy tambien vive, trayendo la tierra muy fertil de muy lejos para plantalla, y para la regar se trujo una fuente de luenga distancia por caños labrados de maravilloso artificio, que hoy tambien sirve de su oficio en la misma huerta. En esta huerta se sembraba cada año maíz e otras sementeras para comida, que se ofrecia todo al Sol en sacrificio. Esta huerta cavaba y sembraba con sus propias manos el mismo Rey, Pachacuti Inga y sus hermanos y deudos más cercanos, y esto estimaban por grande honor y dignidad, así en el tiempo de sembrar como en él de la cosecha. En estos dos tiempos se hacían grandes fiestas, alegrías y regocijos » (Las Casas, pp. 59-60).

« Parte del aposento donde dormía el Sol tenían hecho un cuerpo pequeño, que sería como una era grande donde sembraban a su tiempo maíz; regábanlo a mano con agua que traían a cuestas para el Sol; y el tiempo que celebraban sus fiestas que era en el año tres veces, cuando sembraban las sementeras y cuando las cojían y cuando hacían orejones, henchían este huerto de cañas de maíz hechas de oro, con sus mazorcas y hojas al natural como de maíz, todo de oro fino, las cuales tenían guardadas para poner en estos tiempos » (Pizarro, p. 266).

« La ciudad del Cuzco se llama la cabeza de aquellos reinos; era allí el asiento principal de los Ingas y ahí (*sic*) tenían la casa del sol, y en ella una huerta hecha con tierra traída de Chincha, términos de Lima, que está 100 leguas de allí, donde se daban bien los mejores pepinos de Castilla, y porque se diesen también en el Cuzco, siendo la misma » <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Descripción de la ciudad de La Plata, Cuzco y Guamanga, y otros pueblos del Perú*, en *Relaciones geográficas de Indias*, II, apéndice p. IX, Madrid, 1885. Reproducido en *Colección de libros y documentos referentes a la historia antigua del Perú*, (2), V, p. 140, Lima, 1925.

Atención especial de los cronistas ha llamado, desde siempre, aquella fuente o pila hecha de una sola piedra cuyas dimensiones ya fueron comunicadas en la página 48, nota 1.

Un seglar anónimo, tal vez el padre Cristóbal de Molina, describe la pila como sigue <sup>1</sup>: «Tenía el primer patio una grand pila de piedra, bien hecha, donde ofrecían chicha, ques un brevaje hecho de maíz, a manera de cerveza, diciendo quel Sol bajaba allí a beber.»

Si confiamos en la declaración de los quipocamayos hecha a Vaca de Castro — y no hay porque tomarla en duda — la famosa fuente que nos ocupa debía servir de bañadera a la mujer que se aplicaba para esposa legítima del inca, durante el ceremonial de la boda <sup>2</sup>:

«La mujer que se aplicaba para mujer legítima del inga, la tenían muy recogida en la casa y recogimiento de las mamaconas, hasta que tenía edad y la abajaba la regla natural de las mujeres, y el día que la abajaba a la primera conjunción de la Luna, la ponían en ceremonias, que la encerraban con algunas mamaconas, parientes más cercanas del inga, que la tenían en compañía hasta ver la luna nueva de otra conjunción, no la dejando ver Sol ni Luna ni ánima viviente más que tenía (tenella?) en su compañía; y los treinta días que la tal ñusta estaba inclusa y encerrada, no la dejaban comer ni gustar sal ni ají, mas de un poco de maíz blanco mal cocido, ni de beber más de agua fría; y habiendo cumplido la órden de los treinta días a manera de ayuno y penitencia, el día siguiente, al cuarto de la Luna al cuarto del alba, antes del día, la sacaban de adonde había estado y la llevaban a la fuente de Curicancha, ques la fuente del huerto que al presente es en el convento de Sto. Domingo «en esta ciudad» del Cusco, acompañada de los más principales ingas y parientes suyos, y en aquella agua fría de la fuente la bañan el cuerpo y la visten de una vestidura y ropa de color blanca y colorada que para el efecto llevan; y llegado ella al inga, le hace su acatamiento con mucha humildad y el inga la recibe con mucho amor, llevantando (*sic*) los ojos dando gracias al Sol juntamente con sus sacerdotes, y llevantándose el inga de su asiento, la calzaba unas «ojotas» muy pulidas, ceremonialmente; y estando ella calzada de mano del inga, toma el inga en la mano dos vasos pequeños de oro de «chicha», y alzando los ojos al cielo, los vierte en el suelo, ofreciendo el uno al Sol y el otro a Guanacaure, que era la «guaca» de los ingas. Y al inga y nueva coya les ponen en las manos y en la cabeza dos plumitas de «pilco». Tras esto traen dos corderos sin ninguna mancha, y el uno de los sacerdotes toma los corderos, y abriéndoles por un lado, les sacan

<sup>1</sup> Apéndice *ad DE LAS CASAS*, p. 263.

<sup>2</sup> *Discurso sobre la decadencia y gobierno de los Incas*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, (2), III, pp. 24-26, Lima, 1920.

el corazón y le ofrecen al Sol y a «Guanacaure», «guaca» de los ingas. Toman luego los corderos y todas las plumas que cada uno tenía en las manos, amontonándolas sobre los corderos y con muchas pláticas de oración que les hace decir a todo el pueblo, ponen fuego al montón de los corderos y plumas en sacrificio al Sol y a Guanacaure, por el bien y vida largos años del inga y «coya» con buenos subcesos; y de allí en adelante le dan nuevo nombre del que antes tenía, que era ñusta, legitimando mujer e hijos. Y los hijos que procedían de aquellas mujeres legítimas fueron herederos y subcesores ingas del reino, y a estos respetaban todos los del reino como a legitimo Señor.»

El informe, más importante sin duda, sobre esta pieza debemos al padre Lizárraga (ed. Lima, 1907, p. 348; 1908, p. 80; Buenos Aires, pp. 198-199), religioso de la orden de los Domínicos, quiere decir de la misma que se instaló en el antiguo templo del Sol y que hoy todavía es propietaria del mismo:

«Permanece en nuestro convento una pila grande de piedra, ochavada por de fuera, que de hueco [así en la última edición; «ancho» en las otras] debe tener, por cualquiera parte que la midan, más de vara y media, y de fondo más de vara y cuarta. A esta pila hinchian con cantidad de chicha escogida de la que el Inga bebia, para que bebiese el Sol, y lo que en ella se embebia creía esta gente bárbara que el Sol lo bebía.

«Cubría la boca desta pila una lámina de oro, en la cual estaba el Sol esculpido. Cuando los españoles entraron en esta ciudad le cupo en suerte a uno de los conquistadores, que yo conocí, llamado Mansio Sierra, de nación vizcaíno y creo provinciano, gran jugador; jugó la lámina y perdióla: verificóse en él que jugó el Sol.»

### La plaza del Sol

«Yendo todavía al Sur [de la ciudad], está la plaza llamada Intipampa, quiere decir plaza del sol, porque estaba delante de la casa y templo del sol, donde llegaban los que no eran Incas con las ofrendas que le llevaban, porque no podían entrar dentro en la casa. Allí las recibían los sacerdotes, y las presentaban a la imagen del sol que adoraban por dios» (Garcilaso, parte I, libro VII, cap. 9).

Según Squier (pp. 548-549), la entrada principal del templo miraba al nordeste (no al norte, como afirma Garcilaso en el libro III, cap. 20) y se abría hacia un terreno cuadrado o más bien rectangular, llamado desde tiempos remotos y hoy todavía Intipampa, es decir, Campo del Sol. «Este cuadrado, hoy todavía está rodeado por murallas fuertes de piedras labradas, que muestran en relieve muchas serpientes. Hoy en día, en este terreno, hay casas de los habitantes modernos.»

La plaza *Intipampa* mide 400 pies en el largo y 100 en el ancho, quiere decir que no es tan grandiosa como hacen suponer las antiguas crónicas (Squier, p. 552).

Acerca de su destino, Garcilaso, en el capítulo 23 (I, libro III) escribe los siguientes detalles :

« Los sacrificios generales que se hacían en la fiesta principal del sol llamada Raimi, se hacía en la plaza mayor de la ciudad. Otros sacrificios y fiestas no tan principales se hacían en una gran plaza que había delante del templo, donde hacían sus danzas y bailes todas las provincias y naciones del reino, y no podían pasar de allí a entrar en el templo, y aún allí no podían estar sino descalzos, porque era ya dentro del término donde se habían de descalzar. »

Más adelante (libro VI, cap. 21), al describir las ceremonias realizadas durante la fiesta principal del sol (*raymi*), en la plaza mayor de la ciudad, continúa : « Hecha esta ceremonia que era como salva de lo que después se había de beber, iban todos por su orden a la casa del sol, y doscientos pasos antes de llegar a la puerta se descalzaban todos, salvo el rey, que no se descalzaba hasta la misma puerta del templo. El Inca y los de su sangre entraban dentro como hijos naturales, y hacían su adoración a la imagen del sol. Los curacas, como indignos de tan alto lugar, porque no eran hijos, quedaban fuera en una gran plaza que hoy está ante la puerta del templo. »

Hemos reproducido estos párrafos porque contribuyen a aclarar la topografía del templo y de sus alrededores. Para el mismo fin agregamos todavía el siguiente, tomado del capítulo 23, libro III:

« Tres calles principales salen de la plaza mayor del Cuzeo y van Norte Sur hacia el templo. La una es la que va siguiendo el arroyo abajo. La otra es la que en mi tiempo llamaban la calle de la Cárcel, porque estaban en ella la cárcel de los españoles, que según me han dicho la han mudado ya a otra parte. La tercera es la que sale del rincón de la plaza y va la misma vía. Otra calle hay más al Levante destas tres que lleva el mismo viaje, que llaman ahora la de San Agustín. Por todas estas cuatro calles iban al templo del sol. Pero la calle más principal y la que va más derecha hasta la puerta del templo, es la que llamamos de la Cárcel, que sale de enmedio de la plaza ; por la cual iban y venían al templo a adorar al sol y a llevarle sus embajadas, ofrendas y sacrificios, y era calle del Sol. A todas estas cuatro atraviesa otra calle que va de Poniente a Oriente, desde el arroyo hasta la calle de San Agustín. Esta que atraviesa las otras era el término y límite donde se descalzaban los que iban hacia el templo ; y aunque no fuesen al templo se habían de descalzar en llegando a aquellos puestos, porque era prohibido pasar calzados de allí adelante. Hay desde la calle que decimos que era término hasta la puerta del templo más de doscientos pasos. »

### El jardín de oro

Algunos eronistas, entre ellos Garcilaso, hablan con derroche de elogios de un «jardín de oro». Ya fué reproducido el largo párrafo de dicho escritor quien lo identifica con la huerta del claustro (ver página 48).

Coincide con el fondo de esta ampulosa descripción lo que dice Cieza de León (p. 107) sobre el famoso «jardín de oro»:

«Tenían un jardín que los terrones eran pedazos de oro fino, y estaba artificiosamente sembrado de maizales, los cuales eran [de] oro, así las cañas dello como las hojas y mazorcas; y estaban tan bien plantados, que aunque hiciesen recios vientos no se arrancaban. Sin todo esto tenían hechas más de veinte ovejas de oro con sus corderos, y los pastores con sus hondas y cayados, que las guardaban, hechos deste metal. Había mucha cantidad de tinajas de oro y de plata y esmeraldas, vasos, ollas y todo género de vasijas, todo de oro fino. Por otras paredes tenían esculpidas y pintadas otras mayores cosas. En fin, era uno de los [más] ricos templos que hubo en el mundo.»

Como se ve, Cieza de León no dice nada acerca de la situación del famoso «jardín».

El último de los investigadores, uno que ha estudiado, *in situ*, lo que ha quedado del histórico monumento, George E. Squier, por lo contrario es muy preciso. Según él (p. 547), el templo estaba situado en el barrio inferior de la ciudad a unos 80 pies sobre el nivel del arroyo Huatenay. Hacia dicha corriente de agua, el terreno bajaba como hoy todavía, habiéndoselo transformado en terrazas fijadas por piedras; este terreno, según Squier, era el famoso «jardín de oro» y media (p. 553) 600 pies en el largo y casi 300 en el ancho. El viajero norteamericano no puede creer que un terreno tan grande haya estado relleno de objetos de oro y plata, de ninguna utilidad práctica, mientras que los incas, según se imagina, eran gentes de miras económicas y materialísticas; pero las observaciones de Tschudi (orig. pp. 84-85, trad. I, pp. 177-179) quitan a estas deudas toda importancia.

Squier, en su plano de Coricancha que reproducimos, no marca el «jardín de oro», limitándose a decir que estaba situado ante el extremo redondeado del actual edificio principal, adornado hoy en día con una especie de balcón (ver nuestra figura nº 3), desde el cual se abre una vista espléndida. Supone al mismo tiempo que ese extremo, alto y redondeado, construído de grandes bloques como tantas otras murallas incas, otrora haya sido una *intihuatana* o plazoleta con un pequeño cono central para determinar, por medio del largo de la sombra, las alturas del sol y los equinoccios.

Quedan, pues, muchos problemas por resolver. Es menester, ante todo, levantar la traza del antiguo edificio, librándola de sus adulteraciones posteriores. Y al mismo tiempo se conocerá, tal vez, algo más detallado tanto acerca de la « Plaza del Sol » como del « Jardín de oro ». Ya se destaca por el simple cotejo de los cronistas que los famosos objetos de metal precioso, se hallaban expuestos en las diferentes dependencias del edificio, tanto en el claustro como en el « Jardín de oro » y en el santuario del Sol <sup>1</sup>. También se ve que este último, por los tesoros en él acumulados, ha dado nombre al conjunto, pues « Coricancha », en sentido propio, debe haber significado aquel « jardín », extendiéndose aquel nombre más tarde al templo con todos los edificios; recordémonos que Garcilaso, para hablar de él, dice: la casa de Coricancha. El santuario solar debe haberse llamado Intihuasi, e. d. « Casa del Sol »; todo lo que queda confirmado por un párrafo de Cieza (p. 104): « Viéndose [Inca Yupanqui] tan rico y poderoso, acordó de ennoblecer la Casa del Sol, que en su lengua llaman *Indeguaxi* [Intihuasi], y por otro nombre la llamaban *Cu-ricancha*, que quiere decir cercado de oro. »

Con estas consideraciones llegamos al fin de la primera parte de nuestro estudio. El templo en conjunto, preguntamos ¿habrá sido tan magestuoso como lo pintan en su imaginación, los cronistas?

Tschudi por su parte (orig. p. 88, trad. I, pp. 186-187), es muy escéptico: « Se desprende — dice — que el templo y sus construcciones secundarias, estaban muy lejos de presentar un aspecto imponente, pues al lado de sus altos zócalos de piedra primorosamente labrados, de sus cintas de oro más o menos anchas y de sus muros enchapados con metales preciosos, surgían sus techos de paja, gruesos, altos y deslucidos... Tampoco podía gozarse de una vista hermosa mirando desde el claustro interior, a los cuatro o cinco edificios circundantes, con sus altos techos piramidales de paja que cubrían las salas y capillas, y la multitud de pequeñas viviendas para los sacerdotes auxiliares, sus sirvientes y los empleados subalternos del templo. Los muros con sus placas de metal precioso, eran sin duda más ricos que estéticos. »

El aspecto de los edificios sagrados, por consiguiente, no debía haber dejado al ojo del europeo, bien entendido, impresión imponente. Con sus techos de dos aguas, cubiertos de totora (como otras construcciones del antiguo Perú), ellos, en realidad, deben haberse asemejado a « galpones », término usado por el mismo Garcilaso al describir las capillas y la sacristía (ver arriba p. 47). Así que el conjunto arquitectónico puede compararse con los edificios de una chacra: en ella, galpones construidos

<sup>1</sup> Compárese Las Casas, p. 59, al hablar del Inca Pachacuti: « Mandó hacer mucho número de mazorcas de maíz, todas de oro fino, que estaban delante del Sol. »



Fig. 3. — El sagrario del templo de Santo Domingo, en el Cuzco, según fotografía

hasta cierta altura de piedra maciza y más arriba de adobe y cubiertos de juncos, alternan con edificios más pequeños de la misma índole, ocupando todos un espacio rectangular, pero la existencia de oro que otrora abundara en Coricancha y que fué saqueado por los conquistadores, hizo célebre al templo sin que su arquitectura hubiese contribuido a este fin en grado alguno.

## EL ALTAR MAYOR DEL TEMPLO

### Descripción especial

Entre los documentos más importantes sobre el templo del Sol y especialmente su altar mayor, hay uno que fué publicado hace cincuenta años pero no reconocido en su importancia fundamental: la *Relación del yamqui don Joan de Santacruz Pachacuti*, con datos breves sobre el edificio del templo y con un dibujo de su altar mayor.

Como este último documento gráfico revela secretos completamente ignorados hasta la fecha, no sólo acerca del clásico adoratorio del antiguo Perú, sino también de la religión y astrolatría de sus aborígenes, será sometido, en las páginas siguientes, a un detenido estudio.

De los párrafos anteriores resulta, entre otras cosas, bien claro que casi todos los cronistas, al describir el altar mayor (como hoy diríamos) del famoso santuario de los incas, únicamente mencionan una sola imagen, la del Sol, aquél disco de oro que se ha hecho tan célebre desde que en el saqueo del templo por los conquistadores, según la opinión corriente propagada por Garcilaso de la Vega, llegara a ser botín de un tal Mancio Sierra de Leguizamo quien lo perdió jugándolo en la misma noche — episodio sumamente conocido y popular, pero inexacto en esta forma, como ya hemos visto, pues el disco perdido por aquel personaje, era otro (ver arriba, pp. 42-43).

Los relatos de los cronistas hacen creer entonces, en general, que este famoso disco era la única imagen fijada en la respectiva pared sagrada. La relación del yamqui don Joan de Santacruz Pachacuti, va a revelar entonces que en aquella pared había todavía muchas otras imágenes y representaciones cuyo análisis será el tema principal de nuestra monografía.

### Bibliografía e interpretaciones de una lámina ilustrativa

La relación del *yamqui* Pachacuti fué dada a conocer por primera vez en traducción inglesa y en uno de los tomos de la Sociedad «Hakluyt»,

por sir Clements R. Markham<sup>1</sup>; recién algunos años más tarde, fué publicado por don Marcos Jiménez de la Espada el texto original<sup>2</sup>.

Comentario importante de esta relación, es el estudio de sus himnos sagrados, hecho por Samuel A. Lafone Quevedo<sup>3</sup>, quien, con la ayuda del presbítero Mossi, explicó esas oraciones que Pachacuti apuntara únicamente en la lengua original.

Intercalado en el texto del manuscrito como ilustración para éste, nuestra relación contiene un curioso dibujo a pluma, hecho por el mismo autor; a veces, es corregido por otra mano, seguramente la del famoso doctor Francisco de Ávila<sup>4</sup>, con cuyos papeles y manuscritos, la *Relación* de Pachacuti forma el código 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Este dibujo, que será sometido a un prolífico estudio en las líneas siguientes, fué reproducido la primera vez por Markham en su ya citada traducción inglesa, pero esta reproducción, hecha según una copia, es insuficiente del todo y hasta errónea en muchas palabras (p. e., *saramama*, lo que quiere decir: madre del maíz, en vez de *saramanca*, olla de maíz, como se lee en realidad); no debe tomarse en consideración.

La segunda reproducción del dibujo, intercalada en la edición Jiménez, es mucho mejor, pero no corresponde tampoco a las exigencias de un estudio serio.

Gracias a la intervención inteligente del entonces director del Museo de La Plata, doctor Samuel A. Lafone Quevedo, he podido al fin conseguir una copia fotográfica del original. Recién ahora era posible entender muchos detalles y descifrar aquellas palabras americanas, que están escritas, o mal o con letra apenas legible.

<sup>1</sup> PACHACUTI-YAMQUI SALCAMAYHUA, *An account of the antiquities of Peru*, en MARKHAM, *Narratives of the rites and laws of the Incas...*, en *Hakluyt Society's Publications*, XLVIII, pp. 65-120, London, 1873. — El dibujo se halla en una lámina especial.

<sup>2</sup> PACHACUTI YAMQUI, *Relación deste reyno del Pirú*, en *Tres relaciones de antigüedades peruanas...*, pp. 229-328, Madrid, 1879. — El dibujo fué reproducido en hoja aparte, entre las pp. 256 y 257 del texto.

<sup>3</sup> LAFONE QUEVEDO, *Ensayo mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco, según el Yamqui - Pachacuti*, en *Revista del Museo de La Plata*, III, pp. 321-379, La Plata, 1892. — La paginación del tiraje aparte se citará en segundo lugar.

<sup>4</sup> Sobre la vida y las obras del doctor Francisco de Ávila, véase JOSÉ TORIBIO POLO, *Un quechuista*, en *Revista histórica*, I, pp. 24-38, 269-270, Lima, 1906; reproducido en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, XI, pp. xv-xxxI, Lima, 1918. Una breve sinopsis bio y bibliográfica sobre Ávila, puede leerse en la carta de Jiménez de la Espada, introductora a las *Tres relaciones*, por él editadas, pp. xxxII-xxxIV, XLIV. Ávila era «cura y vicario en la provincia de Huarochirí, después beneficiado de la ciudad de Huánuco, y por último, canónigo de la iglesia de la Plata» (JIMÉNEZ, *loc. cit.*, p. xxxII); debe haber poseído el manuscrito de Pachacuti. Véase también más adelante, página 106, etc.

Lo que se refiere a la apreciación de nuestra lámina por parte del mundo científico, puede sintetizarse más o menos en lo siguiente:

Cl. Markham, el primer editor, no halló nada especial en ella; parece que no llamó su atención. No dice nada al respecto, aunque traduce en la página 84 aquel párrafo de Pachacuti que expresamente se refiere a la lámina ilustradora del texto: «He [Maita Capac Inca] rebuilt the house of Ccuricancha; and they say that he caused things to be placed round the plate, which I have shown, that it may be seen what these heathens thought.»

Jiménez de la Espada en la página XLIV de su carta introductora de las *Tres relaciones*, caracteriza muy bien, es cierto, el estilo del buen Pachacuti como «indiana algarabía» y al autor mismo, como «especie de quíchua con palabras castellanas, cuya prosodia y régimen es imposible acomodar, no digo a la lengua de Cervantes, pero a la de un traductor de novelas francesas»; nada, empero, dice Jiménez sobre la famosa lámina y hubiera hecho bien con insertar, ya esta vez en la edición de las *Tres relaciones*, la corta frase que escribió para un trabajo posterior<sup>1</sup>: pues en la página 636 de este estudio leemos que un «dibujo a pluma», «figura un testero del gran templo del Cuzco, donde están representados los astros y meteoros [sic] adorados por los súbditos de los incas». Escondida en una larga memoria y en un volumen poco accesible y poco leído, este párrafo ha quedado completamente desconocido.

Todos los autores posteriores que se han ocupado de la lámina de Pachacuti, no se han dado cuenta que representa el «testero» del templo del Sol; son los siguientes:

En 1900, S. A. Lafone Quevedo<sup>2</sup> sometió a un estudio sistemático un detalle del famoso dibujo, «los ojos de Imaymani», que corresponden a la sección izquierda de los grupos laterales, número 6, según nuestro análisis (§ 13) que sigue más adelante; y para facilitar su labor, Lafone reprodujo la lámina según la edición Jiménez. Como nosotros, en el capítulo correspondiente, hemos de considerar minuciosamente este estudio, basta por el momento el haberlo mencionado; pero dejamos constancia que es la única investigación seria que se ha hecho sobre un detalle de la famosa lámina. Los autores siguientes, deben citarse sólo por escrúpulos bibliográficos; ninguno de ellos estaba preparado para ocuparse de asuntos de esta clase como se verá al tratar las opiniones por ellos emitidas.

<sup>1</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Del hombre blanco y signo de la Cruz precolombianos en el Perú*, en *Congrès international des américanistes. Compte rendu de la troisième session, Bruxelles, 1879*, I, pp. 526-651, Bruselas, 1879.

<sup>2</sup> LAFONE QUEVEDO, *Los ojos de Imaymana y el Señor de la Ventana*, en *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XX, pp. 446-474, Buenos Aires, 1900. El dibujo en la p. 454.

En el año 1900, el señor Stansbury Hagar<sup>1</sup> presentó al 12º Congreso internacional de Americanistas una memoria sobre «el mapa astral» de Pachacuti, la que se publicó en 1902. Para este artículo, Hagar hizo copiar la famosa lámina según la edición de las *Tres Relaciones*, pero ni siquiera se tomó el trabajo de repasar la traducción inglesa de Markham, así que no sabe nada sobre el origen y el significado del dibujo. No obstante interpreta los detalles de éste como las constelaciones del zodíaco eurasiático y atribuye a los antiguos peruanos, nada menos que el conocimiento del polo austral, pues como tal considera la punta de la pared, respectivamente del dibujo.

F. S. Archenhold<sup>2</sup> ha hecho muy mal con transcribir, casi en su totalidad, el artículo de Stansbury Hagar y reproducir en la página 166 del *Weltall*, la «Sternkarte von Salcamayhua» según la copia de aquél. Está mal hecho también cuando Réné Basset<sup>3</sup> insertaba, en la tan conocida *Revue des traditions populaires*, un largo extracto de la memoria de Mr. Stansbury Hagar.

Adán Quiroga, es otro que se ha ocupado, y hasta dos veces, de «la lámina solar del Yamqui», como la intitula. En el primer estudio<sup>4</sup> reproduce su parte superior, la que demuestra, para él, dos cruces, «correspondientes a dos constelaciones celestes» (p. 311); son nuestros grupos centrales número 1 y número 3. Para Quiroga, la cruz, como en otras partes de América, también en la mitología peruana tiene un «valor cósmico»; «equivalente a luz sagrada, luz divina, que fecunda, que anima, que da vida, o sea el principio cósmico de la existencia de todas las cosas...» (*ibidem*). Esta clase de ideas sobre «la Cruz», más tarde fueron ampliadas en un libro<sup>5</sup>, en el cual «la plancha simbólica» de Pachacuti (p. 201), está reproducida, según la edición Jiménez, dos veces (pp. 69 y 206); pero esta vez, la Cruz, representada por dos constelaciones (ver arriba), «más que un emblema general del cielo, es un signo de carácter particularmente astrolátrico, que representa la determi-

<sup>1</sup> HAGAR, *The Peruvian star-chart of Salcamayhua*, en *Congrès international des Américanistes*, XII, pp. 271-284, París, 1900 (1902). El dibujo en hoja aparte sin fidelización.

<sup>2</sup> ARCHENHOLD, *Stansbury Hagar's Mitteilungen über eine peruanische Sternkarte*, en *Das Weltall, illustrierte Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete*, IV, pp. 165-171, Berlín, 1904. El dibujo en la p. 166.

<sup>3</sup> BASSET, *Les mélées*, en *Revue des traditions populaires*, XVIII, pp. 223-225, París, 1903.

<sup>4</sup> QUIROGA, *El simbolismo de la cruz y el falo en Calchaquí*, en *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XIX, pp. 305-343, Buenos Aires, 1898. La parte superior del dibujo va en la p. 310.

<sup>5</sup> QUIROGA, *La cruz en América (arqueología argentina)*, p. 206, Buenos Aires, 1901. El dibujo en las pp. 69 y 206.

nante acción de los cuerpos celestes en la producción de los fenómenos atmosféricos » (p. 244), o sea de la lluvia; « en una palabra: la *Lluvia* es el motivo fundamental de la religión, y la *Cruz*, su símbolo » (p. 254).

Pablo Patrón <sup>1</sup>, uno de aquellos que en todas partes de América descubren « la escritura », cita también « la famosa lámina de Santa Cruz [¿ por qué le quitó el « Juan de »?] Pachacuti, en la cual si hay mucho de pictórico, hay ciertos signos propios de una escritura simbólica [que] prueban también la existencia de ella en el antiguo Perú »; ¡ qué lástima que Patrón no especificara esos signos de la lámina que reproduce, según Jiménez, en plancha especial !

Juan B. Ambrosetti <sup>2</sup>, con el fin de explicar un detalle de nuestra lámina (el tigre de la sección derecha, número 4), también la hizo reproducir para su artículo; consideró a la curiosa bestia como « monstruo con tipo de animal felino » y creyó haberlo encontrado en las esculturas líneas de la región calchaquí; ver más adelante página 157, nota 1.

Hugo Kunike <sup>3</sup>, que para un breve ensayo mitológico tuvo que consultar diferentes autores peruanos, ve en la lámina una « especie de mapa astral »; Horacio H. Urteaga <sup>4</sup>, uno de los editores de la Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, un « planisferio celeste ».

Entre los arqueólogos modernos del Perú, Julio C. Tello tampoco llegó a darse cuenta del objeto de la famosa lámina cuando escribe <sup>5</sup>: « Salcamayhua tratando de representar la imagen del Creador trazó un mapa del Universo, en el que comprende los más espectables seres y fenómenos de la Creación. En este mapa figuran simbólicamente representados, seres y fenómenos celestes, meteorológicos y terrestres ; esto

<sup>1</sup> PATRÓN, *La veracidad de Montesinos*, en *Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, I, pp. 289-303, Lima, 1906. El dibujo en la lámina I.

<sup>2</sup> AMBROSETTI, *Una leyenda representada en los escarificadores de madera recogidas en el noroeste de la República Argentina*, en *Proceedings of the Nineteenth International Congress of Americanists*, Washington, 1915, pp. 264-265, Washington, 1917. El dibujo en lámina especial número I.

<sup>3</sup> KUNIKE, *Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes*, p. 15, Leipzig, 1915.

De este artículo hay un suplemento (*Nachtrag*), en *Mythologische Bibliothek*, XVI, pp. 15-17, Leipzig, sin fecha. También hay una versión española, sin el suplemento, intitulado: *El Jaguar y la Luna en la Mitología de la Altiplanicie Andina*, en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, pp. 561-578, Lima, 1923.

<sup>4</sup> URTEAGA, *Nota ad: VILLAGOMES, Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, XII, p. 210, nota 3, Lima, 1918.

<sup>5</sup> TELLO, *Wira Kocha*, en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, p. 179, Lima, 1923. En la página 181, reproducción del dibujo, según la edición Jiménez.

es, todo lo que en el concepto del indígena constituía la existencia real de la creación... »

La sinopsis que acabamos de hacer, es tal vez incompleta, pero muy poco se ganaría con ampliar la lista de semejantes especulaciones y disparates. Salta a la vista que el dibujo de Pachacuti, por los autores que se han ocupado, ora de él, ora del mismo templo, ni fué reconocido como « testero » del santuario cuzqueño, ni siquiera apreciado en su importancia especial. El mismo Tschudi <sup>1</sup> que escribió un capítulo entero sobre *Coricancha*, « El patio de oro » (o sea el gran templo del Sol) y que había examinado con criterio los respectivos informes de los antiguos cronistas, no tiene ni una palabra para ese importante documento que debemos a la providencia del yamqui! Hasta el mismo Pietschmann <sup>2</sup>, tan experto en asuntos peruanos como editor y comentarista de antiguos papeles de la época incaica, atribuye a nuestro dibujo, ¡ sólo el valor de « unos cuantos garrapatos » (« ein paar Kritzeleien ») !

El fenómeno curioso de que un documento tan importante haya sido menospreciado durante mucho tiempo, débese, supongo, en buena parte al texto difícil que lo acompaña, escrito en « indiana algarabía », como dijera Jiménez de la Espada (página XLIV de su introducción). Tan es así, que el mismo Tschudi, en sus *Contribuciones* (orig. p. 11; trad. I, p. 22) declara lo siguiente: « Quien quiera aprovechar la *Relación* de Pachacuti, debe conocer a fondo el castellano y armarse de paciencia y de mucho escepticismo. »

Pues bien: Para que el mismo lector pueda darse cuenta de todo esto y seguir, con mayor facilidad, las aclaraciones del texto que irán más adelante, parece ventajoso reproducir a continuación aquellos párrafos de las páginas 244 y 256 a 257 de las *Tres Relaciones* que tienen que ver con nuestra materia.

Respecto a Apu Manco Capac, primer inca, leemos en la página 244: « Este ynga lo mando hazer á los plateros vna plancha de oro fino, llano, que significase que ay Hazedor del cielo y tierra, y era desta manera [ver el primero de los tres dibujos de nuestra figura 5]: el cual lo hizo fixar en una cassa grande, y les llamo *coricancha pachayachachicpac uaçin*. »

<sup>1</sup> v. TSCHUDI, *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge*, etc., pp. 79-94; *Contribuciones*, etc., I, pp. 168-199.

<sup>2</sup> PIETSCHMANN, *Nueva corónica y buen gobierno des Don Felipe Guaman Poma de Ayala, eine peruanische Bilderhandschrift. Vorläufige Mitteilung*, en *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, p. 652, Göttingen, 1908.

Acerca de Apu Mayta Capac, el cuarto inca, Pachacuti escribe en las pp. 256-257 lo siguiente :

« Este dizen que los hizo renovar á aquilla plancha que abia puesto su bezaguelo, fixandole de nuebo en el lugar do estaba primero, y defiandole de nuebo á la cassa de Coricancha; y en toda la redonda ó rrededor de la plancha dizen que pusso, que alla detras los pondre <sup>1</sup>, para que los vea lo que aquellos gentiles <sup>2</sup>. Y con ellos el dicho *Maytacapac-ynga* los mandó que aparejaran ó hezieran de nuebo, imbentandoles los mas retoricos lenguajes, los himnos y cantares de *ccayo tinmaayma uallina*, y los mandó que hezieran tambores muy grandes para la fiesta de *capacraymi*, quiere dezir, conoçer solo con el entendimiento por poderoso Señor y dominador y por Hazedor, menospresiendo á todas las cossas, elementos y criaturas mas altos como á los hombres y sol y luna — que aqui los pintare como estaban puestos <sup>3</sup> hasta que entró á este reyno el santo Ebangeleo; solo por entonces les faltauan essa plancha, y es porque el *Guascarynga* los abia trocado, poniendole y haziendole de nuebo otra plancha redonda como al sol con sus rayos; y con todo esso dizen que todavia estaba puesto en sus lados á <sup>4</sup> aquella ymagin del sol que avia puesto *Maytacapac*, que es como este que esta abaxo, & <sup>5</sup>. Avnque *Guascarynga* los abia puesto enmedio donde estaba la ymagin del Hazedor, otro como ymagin del sol, no por esso los abia quitado, porque en cada lado todavia estaba ymagin del sol y de la luna. »

« A esta plancha de oro dizen que vn español los jugó en el Cuzco, que despues en su lugar los dire, porque agora lo quiero dezir la vida de otros yncas, proseguiendo el de que tratamos. »

Al leer entonces estos párrafos, cuidadosamente y bajo las condiciones indispensables que arriba fueron esbozadas, destácanse los signientes detalles relacionados con el altar mayor y sus imágenes :

El primer inca Manco Capac hizo edificar un gran templo en el Cuzco; mandó hacer, de oro fino, una plancha llana, e. d. sin relieves o grabados, y a juzgar segúun un croquis de Pachacuti, de forma circular; esta plancha debía ser la imagen del « Hacedor del cielo y de la tierra ». Manco Capac dió a este templo el nombre de : *Coricancha pachayacha-chicpac huasin*, e. d. « el patio de oro, la casa del maestro continuo del mundo » (por la traducción, ver m. a., p. 81; *huasi*, significa : casa).

<sup>1</sup> Se refiere a la lámina que estudiamos en este trabajo. — *R. L.-N.*

<sup>2</sup> Frase aparentemente incompleta, pues falta el verbo. — *R. L.-N.*

<sup>3</sup> Otra referencia a la misma lámina. — *R. L.-N.*

<sup>4</sup> Esta particula está demás; la frase debería decir : estaba puesta en su lado aquella ymagin del sol, etc. — *R. L.-N.*

<sup>5</sup> Se refiere a un dibujo con las tres imágenes reproducido en nuestra figura 4; Jiménez, por equivocación, dice que se refiere a la lámina. — *R. L.-N.*

El cuarto inca, Mayta Capac, bisnieto del anterior, edificó de nuevo el templo *Coricancha*; hizo renovar aquella plancha central y fijar una «segunda edición» en el mismo sitio de la primera. A juzgar por la lámina de Pachacuti, esta «segunda edición» era *ovalada* y alargada; no puede haber duda respecto a esta particularidad. Según la leyenda puesta por Pachacuti al lado del óvalo y que será analizada, más adelante, detenidamente, este óvalo debía representar a «Viracocha, el maestro perpetuo y señal del mundo; el fundamento continuamente poderoso, y por cierto una señal; el Tunapa que llega a ser el mayordomo y la señal, de quien no se sabe si es varón o mujer; que señala, que [todo] hace recordar, que es el sol del sol».

A un lado de esta plancha ovalada (el derecho en sentido heráldico), Mayta Capac hizo poner una «imagen» del sol, e. d. otra plancha más



Fig. 4. — Reproducción del dibujo de Pachacuti, edición Jiménez, página 257

pequeña. Como el término «plancha» es empleado por Pachacuti para un objeto de metal, también esta última del sol habrá sido de metal, seguramente de oro. Los dos dibujos de ella hechos por Pachacuti, uno en la lámina que estamos estudiando y el otro dentro del texto, p. 257 de la ed. Jiménez, comprueban que representaba, probablemente en trabajo abollado, una cara humana, rodeada de rayos (ver nuestra fig. 4).

Al otro lado de la gran plancha central (el izquierdo en sentido heráldico), Mayta Capac hizo colocar la imagen de la luna, también una «plancha», tal vez de plata. De ella hay también dos dibujos hechos por el *yamqui*: uno en la lámina que representa el altar mayor y otro insertado en el texto, p. 257 de la ed. Jiménez. Según éstos dos dibujos, uno de los bordes de la imagen lunar es muy grueso y su periferia interna irregular. Las diferencias de esta plancha lunar, sin duda redonda como su compañera del otro lado (la pequeña plancha solar), se habrán producido con abollar la placa metálica, pero vale preguntar si el artista quiso representar de tal manera efectivamente la luna llena, tal vez con sus detalles, las llamadas «manchas», o si ha querido demostrar una fase, ora creciente, ora menguante.

Alrededor de estas tres planchas, Mayta Capac hizo « poner » todas aquellas imágenes, etc., que nuestro buen Pachacuti « puso » en su famosa lámina; y estos accesorios se conservaron, a juzgar por las palabras del *yamqui*, inalterados hasta el saqueo del templo. Nada nos dice, empero, sobre el carácter de la ejecución de esas imágenes, e. d. si habían sido pintadas o, en parte, labradas de metal fino. Estamos expuestos a graves errores de interpretación y es mejor renunciar a especulaciones.

El *penúltimo* inca, al fin, Huascar, dejó el altar tal cual, a excepción del gran disco central : reemplazó a este por otro nuevo, de forma *redonda*, cuya superficie también era lisa, así que por ella no se podía conocer qué imagen debía representar. En la periferia, Huascar hizo poner rayos solares, pues el texto dice que el disco era redondo como el sol con sus rayos. Con esto, Huascar seguramente quiso dar a entender que consideraba a este disco, *ya no como « imagen » del Hacedor del cielo y tierra*, sino como del astro solar mismo.

A la llegada de los españoles, en el altar mayor había pues dos imágenes solares : una grande central y otra chica, a su lado derecho. Pachacuti muy bien se daba cuenta de esta curiosa repetición, pues dice expresamente que no obstante de representar el disco central al sol, Huascar dejó a su lado derecho el otro más pequeño, también solar, como dejó también a su lado izquierdo, el correspondiente lunar. Este cambio del disco corresponde muy bien al cambio del concepto religioso, pues Huascar quiso manifestar que el culto, ahora debía referirse más bien al sol mismo que a un ser abstracto; y así leemos en la página 309 de la *Relación*, que Huascar después de llegar al Titicaca, mandó colocar allí una imagen del sol, hecha de oro, y adorarla, y que el nombre *Viracocha*, debía ampliarse con *Inti* (sol), para precisar que Viracocha se refiere al astro solar.

He aquí los detalles sobre el famoso disco solar que se destacan de la *Relación* de Pachacuti. Entre ellos hay uno que llama nuestra atención en alto grado y que debe ser considerado con preferencia : es el *cambio del contorno* de aquella plancha de oro.

El hecho curioso de que la forma del célebre emblema principal, con el andar de los tiempos, una vez fué modificada, pues presentaba al principio un círculo, después un óvalo y, al fin, otra vez un círculo, permite sospechar que, tal vez, no siempre debía ser la imagen del sol, de contorno redondo. Con todas las reservas que el caso requiere, tal vez puede suponerse que la segunda edición de la plancha, que era ovalada, haya representado un huevo, especialmente aquel « huevo de oro » que, en la mitología, tan poco conocida del Perú, juega un rol curiosísimo. He aquí las dos versiones del respectivo mito, en los cuales se destaca el carácter criador del huevo :

El padre Antonio de la Calancha<sup>1</sup>, en un mito cosmogónico que siempre ha llamado la atención de los especialistas, refiere como Vichama, viendo «el mundo sin hombres y las guacas y Sol sin que los adorase, rogó a su padre el Sol criase hombres, y él le envió tres huevos, uno de oro, otro de plata y otro de cobre. Del huevo de oro salieron los curacas..., del de plata se engendraron las mujeres de éstos y del huevo de cobre la gente plebeya que hoy llaman mitayos, y sus mujeres y familias».

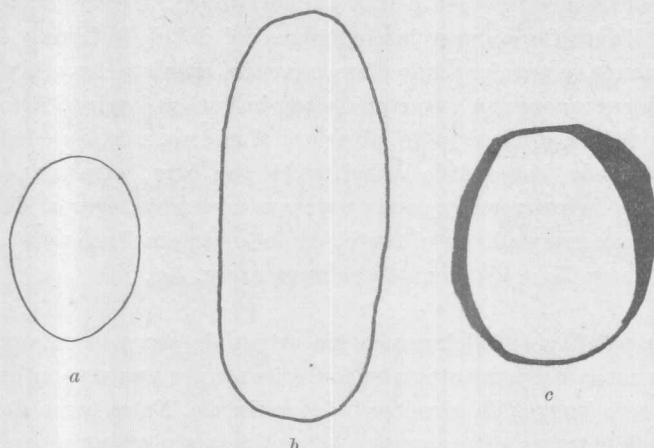


Fig. 5. — Contornos de la gran imagen central del altar mayor del templo del Sol en el Cuzco : a, edición primera, hecha por Manco Capac Inca; el contorno es circular aunque mal dibujado. Según el dibujo de Pachacuti, insertado en la página 244 de la edición Jiménez; b, edición segunda, hecha por Mayta Capac Inca; el contorno es un óvalo muy alargado. Según la lámina de Pachacuti estudiada en esta monografía; c, edición tercera y última hecha por Huascar Inca; el contorno es redondo, como el texto lo manifiesta expresamente. Según el dibujo de Pachacuti, insertado en la página 257 de la edición Jiménez.

Una variante de este mito debemos a Fernando de Avendaño; refiere que después del diluvio caían del cielo tres huevos : uno de oro, del cual procedían los *curacas*; otro de plata, del cual procedían las *ñustas* (mujeres nobles); y otro de cobre, del cual procedían los indígenas comunes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> CALANCHA, *Coronica moralizada*, etc., p. 414.

El mito íntegro fué reproducido en nuestra *Mitología sudamericana* II, en *Revista del Museo de La Plata*, XXIV, (2), pp. 192-194, Buenos Aires, 1919.

<sup>2</sup> AVENDAÑO, *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y la general del Inga. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*, p. 110, Lima, 1649. — El párrafo respectivo de este libro rarísimo, fué reproducido tres veces por J. J. von Tschudi, a saber: en *Die Kechua-Sprache*, II, p. 47, Wien, 1853; en *Organismus der Ketsua-Sprache*, p. 499, Leipzig, 1884; y en *Culturhistorische und sprachliche Beiträge*, etc., p. 124, resp. en *Contribuciones*, etc., II, p. 33.

Si hemos bien acertado, el gran «huevo» central del altar mayor, hecho de oro, debía representar aquél, del cual procedían los curacas, y entre ellos el linaje de la dinastía reinante.

Cabe preguntar porqué Pachacuti, al dibujar su lámina ilustrativa, no puso la edición última del emblema principal, sino la segunda (ovalada), y por qué se limitó a esbozar la última (y redonda) sólo dentro del texto, pues empezó a describir la pared sagrada con su disco solar que dibujó dentro del texto, página 244 de la edición Jiménez. Siguió después con la descripción de la segunda edición, u ovalada, alrededor de la cual Mayta Capac puso las imágenes del Sol, de la Luna y de varias constelaciones, y para ser más claro, nuestro cronista tuvo la feliz ocurrencia de enriquecer su descripción con la famosa lámina. A la llegada de los españoles, el aspecto del altar era el mismo, sólo que la plancha central ovalada había sido substituida por otra, otra vez redonda como la edición primera; y para ilustrar este cambio, en realidad bastaba un croquis insertado en el texto, como lo hiciera Pachacuti en la página 257 de su *Relación* (compárese nuestra fig. 5c).

La idea mitológica del huevo como origen de seres humanos, hállase en varias zonas de la mitología sudamericana, pero ya no son huevos de oro, etc., sino huevos de carácter indeterminado. No es tarea de nuestra investigación tratar este asunto. Advertimos sin embargo que el tipo de estas otras leyendas, es distinto de la leyenda transmitida por Calancha y Avendaño, que recién fué reproducida, pues lo que caracteriza la segunda categoría, son: el embarazo de una mujer y su muerte por diferentes motivos; la salida de los huevos que llevaba en el vientre cual embriones; y el nacimiento, de esos huevos, de los héroes del mito, muchas veces los famosos mellizos tan frecuentes en la mitología sudamericana.

Mitos de esta categoría corren, por ejemplo, entre los Jíbaros del Ecuador<sup>1</sup>, entre los Tupí de Villa Bella, Brasil<sup>2</sup>, y corrían otrora entre los Yungas de Guamachuco, que probablemente muy poco tenían que ver con los Quichuas y Aimaráes del mismo Perú.

El mito de los Yungas que tengo en vista, se refiere a Ataguju y dice como sigue<sup>3</sup>:

Ataguju envió al mundo, desde el cielo, a Guamansuri [= Haleón-Avestruz] quien llegó a la tierra de los Guachamines; ellos «le hacían trabajar y hacer sus chacaras; tenían estos Guachamines una hermana

<sup>1</sup> KARSTEN, *Mitos de los indios Jíbaros (Shuará) del oriente del Ecuador*, en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de estudios históricos americanos*, II, p. 338, Quito, 1919.

<sup>2</sup> BARBOSA RODRIGUES, *Poranduba Amazonense*, en *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIV (2), pp. 261-262, 200, Río de Janeiro, 1886-1887 (1890).

<sup>3</sup> AGUSTINOS, *Relación*, etc., ed. Madrid, pp. 22-23; ed. Lima, p. 20.

que llamaban Cautaguan, la cual tenían muy encerrada que no la veía nadie; y un día fueron los hermanos fuera, y entonces Guamansuri fué a ella y con halagos y engaños la hubo y empreñó... A cabo de pocos días, Cautaguan parió dos huevos y murió del parto, y entonces tomaron los huevos y echáronlos en un muladar, y de allí salieron dos muchachos dando gritos, y tomólos una señora y criollos; y el uno se llama el gran *Apo Catequil...*, y el otro hermano se llamaba *Piguerao...* ».

Según otro mito de los mismos Yungas, Pariacaca y sus hermanos salieron de cinco huevos grandes, puestos en el cerro Condorcato, pero primero en forma de halcones que luego se convirtieron en aquellos cinco hombres <sup>1</sup>.

Aquel mito de los tres huevos de los cuales uno de oro, otro de plata y el tercero de cobre (ver arriba p. 65), por su parecido con el análogo bien conocido de Brahma, de la India, siempre ha llamado la atención de los especialistas. Tschudi, por ejemplo, en sus *Contribuciones* (orig. p. 124; trad. II, p. 33), escribe al respecto: « Si Avendaño, que merece toda confianza, no hubiera citado, en uno de sus sermones, este mito como algo que a sus fieles era conocido desde mucho tiempo, estaríamos en la creencia de oír una leyenda de la India. » Ehrenreich manifiesta lo mismo cuando dice: « El origen del género humano salido de huevos, es un rasgo característico de la mitología peruana que corresponde más bien a ideas asiáticas que americanas <sup>2</sup>. »

#### Digresión mitológica : El huevo cósmico

Con esto llegamos a considerar, en sinopsis sucinta, un tema de los más curiosos que ofrece cierta teogonía del mundo antiguo: es el huevo cósmico que diera origen al universo y a los dioses.

El huevo cósmico es parte integrante de una teogonía antiquísima, cuyos detalles más antiguos nos fueron legados por los autores griegos.

<sup>1</sup> DÁVILA, *A narrative*, etc., p. 135; *Tratado y relación*, etc., pp. 125, 115, 119, 124.

La lucha entre Pariacaca y Wallallo, según la versión de Diego Dávila Brizeno, del año 1586 (*Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*, en *Relaciones geográficas de Indias*, I, pp. 71-72, Madrid, 1881), fué estudiada por Tschudi en un capítulo especial de sus *Contribuciones* (orig. pp. 118-120; trad. II, pp. 21-24). Tschudi ve en este mito el reflejo de una catástrofe terrestre (erupciones volcánicas e inundaciones).

Respecto a ese *Wallallo*, véase el estudio así intitulado de Julio C. Tello y Próspero Miranda en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, pp. 475-549, esp. pp. 511-512, Lima, 1923.

<sup>2</sup> EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, p. 33, Berlín, 1905.

Son, desgraciadamente, muy fragmentarios e incoherentes así que el conjunto no ha podido ser reconstruido en su totalidad, quedando muchas dudas y muchos lugares en blanco. Entre los griegos, la respectiva teogonía era conocida como «órfica», atribuyéndosela a un personaje enigmático de nombre «Orfeo». Existen, como es natural, variantes del tema tan bizarro según nuestro concepto, de los cuales hay dos principales donde el huevo cósmico desempeña su rol como aparato incubador. Hélos aquí en breve síntesis :

Según la teogonía órfica más antigua que data probablemente del siglo VII antes de Jesucristo <sup>1</sup>, al principio existía la noche. Ella, caracterizada por alas negas, crea por fuerza propia un huevo, del cual sale Eros, con alas de oro. Es probable que de este huevo se formaran también cielo y tierra, pues también Gaia y Uranos pertenecen a las potencias cosmogónicas más antiguas; crean a Okéanos y Tethys, padres de todas las generaciones siguientes.

Según la teogonía rapsódica llamada también neoplatónica <sup>2</sup>, Chronos, en el Eter, forma un huevo de plata, del cual sale Phanes. Este es hermafrodita. Phanes es el mundo no dividido aún que contiene los espermas del mundo formado después por división, al que hace nacer de sí mismo. El resto no emanado del ser originario o sea de Phanes, se retira después al cielo en forma del sol. Desde el cielo manda al mundo después de haber encargado a los tantos dioses sus respectivas funciones. Phanes lleva diferentes designaciones secundarias, como Protógonos, Erikepáios, Eros, etc.; es el dios universal («Allgott») de las teogonías órficas.

Las teogonías órficas de la antigüedad clásica últimamente fueron estudiadas por diferentes autores, entre ellos por Ziegler <sup>3</sup>. Empieza su artículo con confesar, que el material literario es muy amplio, fragmentario y en gran parte muy problemático. Cita varios especialistas que se han ocupado del asunto. Destácase entre ellos Robert Eisler, cuya gran obra <sup>4</sup>, «no obstante sus defectos en ciertos detalles», es fundamental para el problema que nos ocupa.

<sup>1</sup> GRUPPE, Artículo «Orpheus», en ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III (1), col. 1121-1122, Leipzig, 1897-1909.

<sup>2</sup> Ibidem, col. 1140. GRUPPE, Artículo «Phanes» ibidem, III (2), col. 2250, 2257-2261, Leipzig, 1902-1909.

El concepto de Phanes como andrógino es importantísimo; también lo es Viracocha (ver pág. 84). Este rasgo común de ambas potencias apoya nuestra interpretación del disco central, edición segunda de forma ovalada, como huevo cósmico.

<sup>3</sup> ZIEGLER, Artículo «Die orphischen Theogonien», ibidem, V, col. 1534-1539, Leipzig, 1916-1924.

<sup>4</sup> EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, München, 1910.

Después de repasar y analizar detenidamente los tantos fragmentos de la tradición órfica, Eisler ofrece, combinándolos, un cuadro brillante de la fantástica y majestuosa creación del mundo <sup>1</sup>. Según el «gran desconocido» que se oculta bajo el pseudónimo de «Orfeo», existía desde siempre Chronos, el dios del tiempo, sin fin, sin comienzo y eterno. Chronos no envejece nunca y es hermafrodita; su espacio no tiene límites. Reina también la Noche, la parte femenina de Chronos. Ambos, Tiempo y Noche, moran dentro de una gigantesca cueva, llamada Chaos y considerada como matriz uterina. Chaos, por consiguiente, está lleno de esperma cósmico, que es mezcla de todas las substancias.

Sepárase de ellas, ideada por Chronos, la Luz, así que llegan a ser visibles, a los lados de su brillo, las demás materias primas no separadas aún. La separación de Luz, amenaza la unidad del conjunto; interviene Chronos y busca combinar de nuevo los contrastes disolventes, mezclándolos en el gran cráter de la Noche y fundiéndolos como en una olla. Inquieta y no dispuesta a combinarse en unidad, fluctúa la materia por acá, por allá, creando en esta oportunidad infinitud de divinidades. Pero, al fin, aquella mezcla agitada se cierra cual burbuja en agua tranquila, moviéndose en remolino y formando un algo redondo. Notando el dios este estado de cosas forja alrededor de aquél, y utilizando la substancia de la Luz, una cáscara sólida, brillante, dentro la cual tiene capturada aquella burbuja oviforme. Pero al ser encerrado, ella inspira algo del aliento de Chronos herrero. Este aliento divino fecunda el huevo cósmico, así que empieza a fermentar y a calentarse hasta parir a Phanes, engendrado por Chronos, sin intención, de la manera descrita.

Abre Phanes, desde adentro, las cerraduras y ligas con que Chronos había asegurado los bordes de las tantas secciones del gran huevo cósmico; hace derretir el éter antes inmóvil y rígido y rompe así la prisión: salen los vientos a todas las direcciones; las llamas que suben, levantan una mitad de la cáscara del huevo hacia arriba donde queda como cielo; mientras que la otra mitad, llenada con los residuos del Universo: tierra y agua, baja a las comarcas de Plutón, el dios del mundo subterráneo y de los muertos.

Phanes mismo queda un tiempo parado entre cielo y tierra, como principio del amor que a todos une; es llamado, por consiguiente, Eros. Pero se le ocurre — la teogonía órfica no refiere por qué — abandonar, disgustado, el mundo y trasladarse al espacio supermundial, donde se contenta con iluminar y calentar la eternidad antes envuelta en noche fría, proceso que fué considerado como copulación de Phanes con Noche. Sólo una parte del brillo de Phanes, reflejada por el éter, baja en forma de luz solar a nuestra tierra. Para iluminar la noche terrestre, Phanes

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 649-657.

hace el disco lunar parecido en forma y calidad al disco terráqueo, que a su vez refleja la luz solar, mientras que las estrellas, también fabricadas por Phanes, la reflejan desde mayor distancia. Phanes desde entonces baila solitario, alrededor del olimpo celestial, en el costado externo de la mitad superior del huevo cósmico.

He aquí en sinopsis la cosmogonía órfica; no nació en la fantasía de los antiguos griegos, sino les llegó desde Asia Menor. « Por ciertos detalles », insiste Eisler describiéndolos, « puede comprobarse manifiestamente y explicarse el conexo entre los órficos de Gran Grecia y la religión de Asia Menor, la que parece fué introducida <sup>1</sup> en Atenas en la época de Pisistrato ». En Asia eran, según nuestro autor, los Iranios babilonizados <sup>2</sup> los que formaran la idea originaria de la bizarra cosmogonía que acabamos de esbozar.

No solamente a Grecia difundióse la idea del huevo cósmico; hallámosla también en las regiones bálticas y en Rusia.

En el *Kalevala*, la famosa canción épica de los filandeses, pero también en ciertos mitos y cantos mágicos de ellos el tema es tratado con amplitud de variantes; he aquí una de ellas <sup>3</sup>:

Un águila hace su nido sobre las rodillas de la « madre del agua » que acaba de salir de su ambiente. Pone en el nido seis huevos de oro y otro más de acero que empolla, hasta que la calor del nido molesta a la señora. Ésta tira los huevos al mar. En este accidente se rompen. De las mitades inferiores, se forma después la tierra; de las superiores, el cielo; de la yema, el sol; de la clara, la luna; de las partes manchadas, las estrellas; y de las oscuras, las nubes.

Claro está que el motivo primitivo ha sufrido graves modificaciones, ante todo, el aumento del número de los huevos, modificaciones que se deben a la influencia de una adivinanza popular, la del año <sup>4</sup>.

Según la fantasía popular de la gente de Lituania, al principio no había tierra, sino una substancia de tamaño colosal y parecida a un huevo. Después que el sol la había rodeado durante siglos, el huevo reventó bajo la influencia de sus rayos calientes y salió la tierra <sup>5</sup>.

Los letones refieren que del aliento del Dios eternamente existente se formó un águila. Una vez que Dios había separado la luz y la tiniebla, determinó la última como habitación para el águila. Pero el ave se resis-

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 720.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 744.

<sup>3</sup> COMPARETTI, *Der Kalewala...*, pp. 197-198, Halle, 1892.

<sup>4</sup> KROHN, *Die folkloristische Arbeitsmethode...*, p. 89, Oslo, 1926.

<sup>5</sup> VECKENSTEDT apud LUKAS, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung*, en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, IV, p. 239, Berlín, 1894; apud COMPARETTI, *Der Kalewala*, etc., p. 196.

tió y quiso vivir en la luz. Inicióse por consiguiente un combate entre Dios y el águila. Venció el primero y del águila hizo pedazos. De la sangre del ave vencida se formó la mar; de su cadáver el barro. El huevo que el animal llevaba en su cuerpo, fué roto por Dios en dos partes. Dios las tiró, y de la primera se formó la bóveda del cielo; la segunda se llenó del barro arriba mencionado, que llegó a ser la tierra. De la substancia blanca incluída en el huevo, Dios formó buenos espíritus o ángeles; de la negra, malos o diablos<sup>1</sup>.

En un antiguo manuscrito ruso, al fin, el mundo es comparado con un huevo: la cáscara es el cielo, la película las nubes, la clara el agua, la yema la tierra<sup>2</sup>.

Volviendo al bloque asiático hallamos los casos siguientes:

En el relato bíblico acerca del estado primitivo del universo hay una frase curiosa que intercala un motivo ajeno; es donde leemos que el espíritu de Dios «empollaba» sobre la superficie de las aguas. Se ve que el mundo es comparado con un huevo empollado por la divinidad<sup>3</sup>. No llegamos a conocer el resultado de esta acción, pues la citada frase es el único fragmento referente al huevo cósmico que se encuentra en la *Génesis*<sup>4</sup>.

Según los Persas<sup>5</sup>, Ormuzd crea los dioses y los coloca en un huevo; éste es perforado por Ahriaman y de ahí la mezcla del bueno y malo en este mundo. En el Minokhired (época de los Sasánidos) leemos<sup>6</sup>: «El cielo, la tierra y el agua y todo lo demás bajo el cielo está formado como el huevo de las aves. El cielo, encima de la tierra y bajo de la tierra se parece a un huevo que fué formado por la mano de Ahura creador; la tierra, dentro del cielo, se asemeja a la yema del huevo.» Según los judíos<sup>7</sup>, Dios tomó las dos mitades de un huevo y fertilizó una con la otra. Entre los Fenicios, *mot* se llamó la substancia oviforme con los gérmenes de la creación, la que fué considerada por unos como lodo o barro, por otros como una mezcla acuática y podrida<sup>8</sup>.

Los antiguos Egipcios, escribe Roeder<sup>9</sup>, «no han desarrollado una

<sup>1</sup> VECKENSTEDT apud LUKAS, *Das Ei*, etc., pp. 238-239.

<sup>2</sup> AFANASIEFF apud COMPARETTI, *Der Kalewala*, etc., pp. 196-197.

<sup>3</sup> GUNKEL, *Die Urgeschichte und die Patriarchen...*, 2. Aufl., p. 102, Göttingen, 1921.

<sup>4</sup> GUNKEL, *Genesis*, 5. Aufl., p. 104, Göttingen, 1922.

<sup>5</sup> EISLER, *Weltenmantel*, etc., p. 410, notas 2 y 3 (con bibliografía). DARMESTETER, *Essais orientaux*, p. 176, París, 1883 (según Plutarco, *De Iside et Osiride*, 47).

<sup>6</sup> WINDISCHMANN apud LUKAS, *Das Ei* etc., p. 228.

<sup>7</sup> EISLER, *Weltenmantel*, etc., p. 410, nota 3 (con bibliografía).

<sup>8</sup> DREXLER, Artículo «Mot», en ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, etc., II, col. 3222-3223; EISLER, *Weltenmantel*, etc., p. 440, nota 6.

<sup>9</sup> ROEDER, Artículo «Sonne», en ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, etc., IV, col. 1191-1192, Leipzig, 1909-1915.

cosmogonía uniforme; respecto al origen del sol abundan varias opiniones e ideas que se hallan en su tradición, espontáneamente, una al lado de otra, las que fueron transmitidas sin conexo interno». Uno de los conceptos más bizarros es la autogonía del sol; a esta categoría pertenece la creación de un huevo, por parte del sol, del cual sale, más tarde, él mismo. « La autogonía, para el egipcio, era un proceso bien conocido que puede comprobarse, en diferente forma, en los mitos, como si nadie hubiese sentido la contradicción lógica. » Respecto al sol, en un libro de los muertos leemos : « Dice Re (el dios solar) salido del océano : Soy un alma creada por el océano... Nadie ha visto mi nido; mi huevo no está roto... He hecho mi nido en los confines del cielo. » Y los dioses primeros, en una canción, evocan al dios solar : « Tú alcanzaste la tierra en el agua Mer-desdes y apareciste en el mar en forma de un huevo. »

Muy variada es la idea del huevo mundial entre los habitantes de la India, debiéndose a F. Lukas (ver su estudio ya citado) la reproducción de los respectivos párrafos.

Según uno de esos mitos, las aguas al crear un niño, hacían formarse un embrión, y cuando éste nació, estaba previsto con una envoltura de oro; quiere decir, agrega Lukas, que el embrión producido por el sér eterno (Urwesen), se hallaba dentro de un huevo de oro (Atharva-Veda, IV, 2, 8, *apud* Lukas, p. 233). Por consiguiente, Prajapati (lo que dice: Señor de las criaturas), una vez es llamado Hiranyagarbha, o sea « el que salió del oro », es decir: el que ha salido del huevo de oro (Rigveda, X, 121, *apud* Lukas, p. 229).

Según otro mito, Tad, el principio originario de la vida, se transformó en un huevo. Éste yacía durante un año, después se dividió en dos cáscaras, una de oro y otra de plata. La primera formó el cielo; la segunda la tierra. La « matriz » del huevo, las montañas; la piel, las nubes; las venas, los ríos; el líquido, la mar (parece que el huevo estaba ya un poco empollado). Al dividirse el huevo nació el sol (Chandogya-Brahmana, V, 19, *apud* Lukas, p. 228).

Otro mito refiere como sigue: « Al principio no había más que agua. En ésta nació el deseo de generar algo, y por consiguiente, hizo un huevo de oro. Éste flotaba durante un año en el agua hasta que de él nació Prajapati. Éste, por medio de su palabra únicamente, hizo aparecer cielo y tierra y el aire entre ambos (Catapatha-Brahmana, XI, 1, 6, 1, *apud* Lukas, pp. 233-234).

En otra parte leemos: « El Dios que había desde siempre, tomó la forma de un huevo de oro y dividió éste, únicamente por medio de su palabra, en dos partes. De las dos cáscaras formó cielo y tierra, respectivamente; en el medio puso el espacio aéreo, las ocho regiones del mun-

do y la habitación eterna del agua» (Manu, I, 5, *apud* Lukas, p. 229) <sup>1</sup>.

Cosmogonías parecidas se hallan también en una serie de escritos menos antiguos por ejemplo en el Vishnu-Purana, I, 2, 45 (*apud* Lukas, p. 234).

También en la China puede comprobarse la idea del huevo mundial; por el momento no dispongo de detalles <sup>2</sup>.

Parece que desde la India la idea que nos ocupa, se ha difundido hacia el sur. Frobenius, sin dar la bibliografía, la menciona para los Malayos, Batak y demás habitantes autóctonos de aquellas islas <sup>3</sup>. En cuanto a Oceanía, F. Lukas, basándose en la obra de Waitz y Gerland <sup>4</sup>, ha publicado una sinopsis interesante. Creen los indígenas de la isla Raiatea que Taaroa, incluído en un huevo, colgaba del cielo hasta que lo rompió y abandonó; de los fragmentos del huevo se formaron después las islas. Según la mitología de Hawaii, antes de existir la tierra había un ave gigantesca; ésta puso sobre el agua de la mar un enorme huevo que se deshizo en pedazos; estos últimos llegaron a ser las islas del archipiélago. Los habitantes de Nueva Zelandia (así informa el mito) procedían de un huevo puesto por un ave gigantesca sobre el agua; y en las islas Fidshi, al fin, Ndenei incubó los huevos de una especie de aves de rapiña (muy frecuentes en los alrededores de una cueva de Vitilevu), y salió la primera pareja humana.

Las dos últimas versiones parece que no son otra cosa que fragmento del mito según el cual el universo, en su totalidad, se formó de un huevo gigantesco; y es la misma variante mutilada que se halla en el antiguo Perú. Como hemos visto, según la mitología de los Yungas, Pariacaca y sus hermanos salían de cinco grandes huevos puestos en el cerro Condorcoto; al principio eran halcones que más tarde tomaron forma humana. Otro mito refiere cómo el dios Sol mandó a su hijo Vichama tres huevos, uno de oro, otro de plata y el tercero de cobre; de estos salieron los príncipes (curacas), sus mujeres y la gente común; según la variante de Avendaño, los respectivos tres huevos caían del cielo después del diluvio.

Puede ser — pues el asunto merece una investigación especial — que derivan del mito del huevo cósmico aquellos otros sudamericanos según los cuales muere una diosa en cinta, y nace de los «huevos» que lle-

<sup>1</sup> Todos estos mitos combinados por DOWSON, *A classical dictionary of Hindu Mythology*, pp. 56, 121, London, 1891. Véase también EISLER, *Weltenmantel*, etc., p. 410, nota 3; pp. 508, 412; DARMESTETER, *Essais*, etc., p. 143; DÄHNHARDT, *Natursgagen*, I, p. 19, Leipzig und Berlin, 1907.

<sup>2</sup> WILHELM *apud* GUNKEL, *Genesis*, etc., p. 104.

<sup>3</sup> FROBENIUS, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, pp. 269-271, 418, Berlín, 1904.

<sup>4</sup> WAITZ & GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, VI, pp. 234, 236, 237, 664-665, Leipzig, 1872 (con bibliografía).

vaba en su cavidad abdominal cual embriones, los héroes de la respectiva tribu que a veces son mellizos.

El contacto de todas esas variantes es innegable, como también el parecido de las versiones peruanas con las del antiguo mundo.

Es de interés especial para nosotros, y apoya nuestra interpretación del disco central, edición segunda, como huevo cósmico el hecho, que también en la antigüedad clásica, las sectas religiosas que sostenían la teogonía órfica, en sus santuarios tenían representaciones de aquel huevo sagrado con todos los detalles que permiten considerarlo como tal. Cita Eisler unos cuantos casos, por ejemplo la estela esculpida del Mitreo (santuario de Mithras) de Borcovicum, Bretaña <sup>1</sup>. Ha salido el dios, hasta las caderas, de la mitad inferior de un huevo cuya otra mitad, cual hongo o sombrero, lleva sobre la cabeza; todo esto dentro de un óvalo adornado con los signos del Zodiaco. Otra imagen sacral, reconocida por Eisler como tal, se halla en el Museo de Modena <sup>2</sup>. Es un relieve de 71 centímetros (alto) a 49 centímetros (ancho) de procedencia desconocida, probablemente de la ciudad de Roma y de la época adriana. Representa — caso único que se conoce — a Phanes en talla total, alado, envuelto por una serpiente y con los adornos típicos del culto órfico; sus pies están todavía en la mitad inferior del huevo cósmico de la cual salen todavía las llamas que han hecho reventar al huevo; encima de la cabeza de Phanes, hay la otra mitad, superior, del huevo. Al rededor va una faja ovalada con los 12 signos de Zodíaco, llenando las esquinas del rectángulo las cabezas de los cuatro vientos, que han hecho girar el huevo cósmico.

En la antigüedad clásica, en el culto órfico había pues imágenes sagradas, del huevo místico; ¿por qué no puede haber pasado lo mismo en el gran santuario del Cuzco? Claro que en el caso sudamericano, la reproducción, en relación con la técnica primitiva, tuvo que limitarse a un simple disco oviforme.

El cambio de la imagen central es importante para el conocimiento de la religión incaica en su fondo. Todos que la han estudiado están de acuerdo que varias corrientes se han concentrado a formar un conjunto cuya heterogeneidad se nota a cada paso, prevaleciendo, además, alternativamente el culto al Sol respectivamente a Viracocha. Es bien conocido que por parte de la corona se hacían ensayos para simplificar y hasta unificar el culto religioso sin conseguir mayor éxito. Para una corta sinopsis informativa bastan los párrafos siguientes:

En cuarto inca, Mayta Capac, dicen que fué gran enemigo de los ído-

<sup>1</sup> EISLER, obra citada, p. 411, fig. 48.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 400, fig. 47.

los y prohibió a su gente «hacer caso» del sol y de la luna, pues estos astros como todos los elementos «eran mandados para el servicio de los hombres» (Pachacuti, p. 255). Vemos por consiguiente que en el altar mayor substituye la imagen central y redonda, del sol, por otra ovalada de «Viracocha», «poderoso Señor y dominador y Hacedor» (ibidem, p. 256).

El octavo inca de la misma genealogía, Pachacuti Yupanqui (el noveno *apud* Cobo), por lo contrario era gran adicto del Sol como lo afirman todos los cronistas; escribe por ejemplo Román y Zamora (I, p. 68) y Bartolomé de Las Casas (p. 66), respectivamente:

«Cuando este Rey veía tanta diversidad de dioses, reíase mucho y dábales a entender que muchos de aquellos no era justo que fuesen tenidos por dioses, y así les persuadió a que dejases muchos dellos, pero viéndolos ya muy persuadidos en aquella burlería se los dejó, mandóles que tuviesen por supremo Dios al Sol, porqué decía que el Sol era la mejor cosa de todas y la que más bienes y provechos traía, y que por esto los hombres eran más obligados a tenerlo por su principal dios y porque el pueblo se persuadiese a reverenciar al Sol.

«Como el Rey Pachacuti estimase de aquellos dioses o que eran falsos o que eran malos..., y tuviese al Sol por dios bueno y mejor que los suyos, y, por consiguiente, siempre quisiere de aquellos diferenciarle, mandó hacer los templos del Sol siempre en los lugares más eminentes y altos.»

Apugualpaya, gobernador del país durante la menoría de Huayna Capac, «comenzó a adorar al sol y luna y rayos» y propagó el culto en «todo el reino»; por consiguiente, Huayna Capac, décimo inca según la lista de Santacruz Pachacuti (p. 294), «como muchacho de poca edad también los adora a todos [es decir las imágenes] que estaban puestos en el Coricancha por otros yngas sus pasados». Sin embargo, si es cierto lo que afirma Garcilaso, debe haber tenido juicio propio e independiente acerca de asuntos religiosos; pues manifestaba al sacerdote: «Este nuestro padre el sol, debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual le manda hacer este camino que cada día hace sin parar; porque si él fuera el supremo señor, una vez que otra dejara de caminar, y descansara por su gusto aunque no tuviera necesidad alguna» (Garcilaso, 1<sup>a</sup> parte, libro IX, cap. 10).

Huascar Inca, al fin, el penúltimo de la dinastía, substituyó, como fué demostrado, el disco central ovalado del altar mayor por otro nuevo, «redondo como el sol con sus rayos»: seguramente para dar a entender, con mayor precisión todavía, que debía representar el astro solar.

Vemos, pues, cómo en la religión y en el culto de los antiguos peruanos, el concepto del Ser Supremo oscila entre el Sol netamente material y una divinidad abstracta llamada Viracocha, «hacedor del verda-

dero sol». No puede ser objeto de nuestra monografía analizar los detalles e investigar sus causas; pero opinamos que sólo una influencia llegada de afuera habrá podido alterar la idea probablemente originaria del astro solar como dios supremo. Luchando contra tal idea debe haber venido al antiguo Perú otra diferente, la del huevo cósmico, con todas sus deducciones y consecuencias rituales, de las cuales la figura de Viracocha o del dios así llamado es la más destacada. En cuanto al origen de la nueva religión, no queda otro que asiático. Estamos pues obligados a suponer que el concepto religioso del huevo cósmico que en la India hizo brotar el culto de Brahma, también se extendiera hasta el altiplano peruano, siguiendo un camino que ignoramos todavía. Todo esto debe haber pasado no mucho antes de la conquista, en la época de Mayta Capac, quien culminó el respectivo culto nuevo con sustituir, en el altar mayor del más famoso adoratorio de su país, la imagen del astro solar por la del huevo cósmico. Calculando la correspondiente época hallamos la mitad del siglo XIV de nuestra era como época de la «reformación religiosa». Bien claro que pronto resucitó la reacción, levantando al trono del Ser Supremo, de nuevo el astro solar.

Puede ser que los indólogos algún día podrán aclarar los detalles acerca de la figura y culto de Viracocha, andrógino como Brahma y previsto con siete ojos como el Yahve de los israelitas (ver m. a.). Por el momento, nuestra larga monografía, lo esperamos, habrá mostrado nuevos horizontes y nuevos caminos para llegar a mejor conocimiento de los conceptos y cultos religiosos del pueblo más interesante y elevado entre los aborígenes del continente sudamericano.

#### Descripción de las imágenes del altar

Los párrafos que anteceden, nos han permitido seguir los tantos cambios del altar mayor hasta la llegada de los españoles, quiere decir hasta su destrucción. Estudiaremos ahora, detenidamente, todos los detalles que presentaba en aquel momento fatal, analizando con este fin el famoso dibujo a pluma, hecho por el yamqui Pachacuti.

Destácanse en el dibujo, ante todo, dos líneas perpendiculares y paralelas que demarcan los contornos laterales de la respectiva pared del recinto sagrado. Encima hay dos líneas oblicuas en ángulo casi recto que corresponden a los bordes superiores de la pared donde descansa el techo. El suelo no está indicado (falta la correspondiente línea horizontal), pero sí las gradas de la escalera que llevan al altar. Hay, pues, como marco del dibujo, un pentágono sin base: los costados de la pared que llevaba las imágenes sacras.

Para empezar con nuestra tarea, dividimos éstas en tres secciones

perpendiculares que fácilmente se distinguen, a saber: una faja central, impar a la vez, y dos laterales, derecha e izquierda respectivamente. Los grupos de las fajas laterales, en su orden desde arriba hacia abajo, se corresponden en cierto grado simétricamente, siendo el grupo A, de la faja lateral derecha, algo como el *pendant* del primer grupo de la faja lateral izquierda; el grupo B derecho, el *pendant* del grupo B izquierdo, etc.

Empezamos el análisis con la descripción de la faja central e impar. Seguimos después con las fajas laterales, observando de antemano que la designación «derecha» e «izquierda», respectivamente, no corresponde a la usanza heráldica, sino que debe tomarse desde el lado del lector.

Al reproducir las explicaciones puestas por el mismo Pachacuti dentro y al margen de su lámina, hemos adoptado, para mayor comodidad del estudioso, tres tipos diferentes que han de corresponder a los tres distintos idiomas de esas leyendas, el *español*, el *quichua* y el *aimará*.

#### GRUPOS CENTRALES (IMPARES)

##### § 1. *Grupo central (impar) número 1: La constelación «La Manada de llamas machos»*

Situado en la punta superior o sea en la cumbre de la pared, rellenando bien el espacio disponible. Representa tres estrellas verticales, reunidas entre sí por dos rayitas, también verticales. A la derecha y a la izquierda de la estrella central, hay otras dos que con ella van en dirección horizontal.

A ambos lados de este dibujo y fuera de las dos líneas oblicuas que representan el borde de la pared, hay una leyenda dividida en dos hileras; la primera dice:

*llamado orcorara*

En la hilera segunda, léese lo siguiente:

*quiere decir tres estrellas todas yguales*

La leyenda indica, pues, al principio, el nombre indígena (*orcorara*) de una constelación, pero su segunda parte (*quiere decir tres estrellas todas yguales*) no es traducción de esta palabra, sino descripción de la *forma* de la respectiva constelación, haciendo resaltar que ella se compone de tres estrellas todas iguales. Esta interpretación está comprobada por el diccionario aimará donde leemos:

« **Urcorara** : Manada grande, tracalada de hombres o animales machos.

**Cachurara** : Manada de ovejas de la tierra.

**Marmilara** : Manada de mujeres.

**Huara huara urcorara**: Junta de muchas estrellas» (Bertonio, II, p. 379).

Respecto al último término que para nosotros tiene interés especial, agregamos todavía lo que sigue:

« **Huarahuara**: Estrella. Y no es nombre repetido como **cala cala** que significa pedregal o junta de piedras, sino que es un nombre solo. **Maya huarahuara**, una estrella » (Bertonio, II, p. 149.)

« Macho, todos los animales del sexo masculino : **urco**. Hembra : **cca-chu** » (Bertonio, I, p. 302.)

Resulta pues que **orcorara**, en nuestro texto, es abreviación de **huara huara urcorara**, indicado por Bertonio, aunque no bien claro, como nombre de una constelación (« junta de muchas estrellas »); de todo modo, la designación aimará se refiere a estrellas que siguen una a la otra y que son « todas iguales ».

La voz *urco* (*orco* en la ortografía de Pachacuti) es usada también en el idioma quichua para decir « macho »; véase Holguín, p. 383 : « *urko*, adj. El macho de los animales; — *llama*. Carnero de carga »; Tschudi, p. 106 : « *urco*, s. v. *urcu*, macho de los animales ». Mossi, después de copiar a Holguín (I, n° 195), agrega como nota « que los indios no cargan a las llamas hembras sino que las dejan para cría ». Middendorf, p. 123 y 147 da *orko* respectivamente *urko* : « el macho de los animales ».

La comparación de cierta constelación sidérea con una « manada de llamas machos », fácilmente se explica en un país donde este animal es tan importante para la vida del hombre y donde el aspecto de una manada, con sus individuos que marchan uno tras otro, es un detalle tanto pintoresco como característico.

« Los animales cargados », escribe Tschudi en sus *Contribuciones* (orig. p. 106, trad. I, p. 226), « rara vez andan en un solo grupo grande; o bien andan uno tras otro, siguiendo al que abre la marcha, o bien se dispersan en una gran extensión. Es un lindo cuadro encontrarse en las cordilleras con una recua de unas doscientas llamas, cargadas y acompañadas por muchas otras sin carga que han de relevar a los animales que se cansan... Entre y tras de ellas, van el dueño de la recua y sus peones, de los cuales, por lo general, hay uno para cada quince animales; él los vigila, anima a los que se atrasan, y a los que se han separado demasiado, llama con el conocido grito de *hayá, hayá!* »

Otro autor escribe de la llama :

« Elle a conscience de sa beauté et de sa délicatesse, et elle semble toujours préoccupée de ne point avilir ses qualités. Elle marche le cou tendu, sa jolie petite tête en avant, ses grands et beaux yeux noirs, au regard doux et mélancolique, largement ouverts. <sup>1</sup> »

<sup>1</sup> BER, *Les indiens du Pérou*, en *Compte-Rendu du Congrès international des Américanistes*, 1<sup>re</sup> session, Nancy, 1875, I, p. 459, Nancy-París, 1875.

¿Cuál será entonces la constelación comparada con una manada de llamas y así designada? Contestamos: el *Tahalí* del *Orión* o *Las Tres Marías*, acompañadas por *Rigel* y *Betelgeuze*. Hacemos notar al mismo tiempo que la manada misma (*urcorara* de los Aimará), no ha de corresponder a las tres estrellas *horizontales* del dibujo de Pachacuti, como uno puede creerlo al primer golpe de vista, sino a las tres *verticales* reunidas entre sí por dos rayitas especiales. Las dos estrellas restantes, o sean las dos externas de la hilera horizontal, corresponden pues a *Rigel* y *Betelgeuze*, respectivamente.

Observando el cielo del hemisferio austral en cierta época del año, las tres estrellas del *Tahalí* están en posición *perpendicular*, acompañadas a cada lado y a cierta distancia por dos estrellas brillantes de primera magnitud, *Rigel* y *Betelgeuze*, que con la central del *Tahalí* están en dirección horizontal: cuadro que debe haber impresionado en alto grado



Fig. 6. — La constelación peruana «La Manada de llamas machos», *orcorara* en aimará y probablemente también en quichua, según nuestra interpretación de un dibujo de Pachacuti y el correspondiente texto. El *Tahalí*, representa los animales; *Rigel* y *Betelgeuze*, probablemente los arrieros.

la fantasía del hombre primitivo. Interpretamos, pues, las tres estrellas *verticales* del dibujo de Pachacuti, como *Orionis*  $\zeta$ ,  $\varepsilon$ ,  $\delta$ , siendo *Orionis*  $\zeta$  la estrella superior; la izquierda de las estrellas *horizontales*, como *Orionis*  $\beta$  (*Rigel*); la derecha, como *Orionis*  $\alpha$  (*Betelgeuze*).

Estas dos estrellas *Rigel* y *Betelgeuze*, ¿habrán tenido un significado entre los antiguos peruanos? Creo que sí: dada su íntima relación con la «Manada de llamas» (*Orionis*  $\zeta$ ,  $\varepsilon$ ,  $\delta$ ) que acompañan a cada lado, no parece aventurado suponer que representan a dos indios arrieros que acompañan, a pie, su tropilla (ver figura 6).

Nuestro diagnóstico: *orcorara* = *Tahalí*, no está confirmado, sin embargo, por los diccionarios. El Anónimo de 1586 apunta «*chacana*, escalera de madera»; «*chacana*, tres estrellas que llaman las Tres Marías». González de Holguín (p. 67) da como equivalente de las «Tres Marías» (o sea el *Tahalí*), la palabra quichua *chacana*, que en acepción primera, significa: escalera, litera para conducir cadáveres (*ibidem*, p. 64); Tschudi (III, p. 230), Mossi (I, nº 62) y Middendorf (p. 337), han copiado de Holguín, la traducción: Las Tres Marías = *chacana*. Al estudiar nosotros este término indicado también por Pachacuti como nombre de una constelación del altar mayor (grupo central, nº 3, ver más adelante), hemos

Llegado a la conclusión que *chacana*, de ninguna manera puede referirse al Cíngulo del Orión, sino a la Cruz del Sud. Por otra parte es bien claro que la traducción errónea *chacana* con Las tres Marías, se debe al anónimo y fué copiada sin control por sus sucesores lexicólogos.

§ 2. *Grupo central (impar) número 2: El gran disco de oro, imagen de Viracocha resp. del sol*

El dibujo demuestra el famoso disco central, de oro, pero no aquel que como solar, por un error, se ha hecho célebre en todo el mundo, sino su edición anterior o sea la segunda (ver página 65). Es un óvalo grande y muy largo que domina la pared. Representa, a nuestro parecer, el mítico «huevo mundial», especialmente aquel de oro que diera origen al linaje reinante de la dinastía, como ya fué explicado, con muchos detalles, en las páginas 64 a 66 de este estudio.

El dibujo del óvalo está acompañado por una amplia explicación del mismo Pachacuti que se halla a ambos lados; está compuesta de seis líneas, cuya última, en el costado derecho, continúa en el borde de la hoja donde ocupa otras 16 líneas. El texto es quichua, interrumpido dos veces por la conjunción castellana *o*<sup>1</sup>; termina con palabras escritas también en este idioma.

Arreglado gramaticalmente y bien interpretado, pero inalterado en su ortografía original, el texto que acompaña al óvalo central dice como sigue <sup>2</sup>:

Viracochan pacha yachachipa unanchan

*o*

Ticci capacpa unachan

*o*

Ttunapa pachacayaspa unanchan, cay ccari cachon, cay varmi cachontega. Unanchan payta yuyari na intip intin. Ticimoyo camac.

*quiere dezir [:] ymagen del hazedor del cielo y tierra*

<sup>1</sup> Como en el quichua, por cierto abundante en interyecciones, no existe una evocativa que corresponda a la castellana: ¡Oh!, consideramos la palabra *o* que en nuestro texto aparece dos veces, como la conjunción castellana. Recordamos que el mismo Pachacuti, en otra oportunidad (pág. 236 de la edición Jiménez), al enumerar los títulos o designaciones quichuas del Ser Supremo los interrumpe dos veces con: *o*, otra vez con: *y*, a saber:

Tonapa o Tarapaca Viracochan pachayachicachan o Pacchacan y Bichhay-camayoc Cunacuycamayoc.

<sup>2</sup> La transcripción dada por Jiménez en la página 257 de sus *Tres Relaciones*, no siempre es exenta de errores.

*A un<sup>1</sup> esta plancha era completa<sup>1</sup>; no se [e] chava de ver que ymagen era, porque abia sido<sup>2</sup> plancha largo como rayos de la Resu Resurección de Jesucristo nuestro Señor.*

El texto quichua puede, pues, dividirse en tres partes que están separadas por la conjunción española *o*. Estas tres partes se analizan de la manera siguiente:

*Primera parte*

Texto	Explicación
Viracocha	Viracocha.
n	partícula afirmativa.
pacha	mundo, tierra.
yachachi	maestro.
pa	partícula de repetición.
unancha	señal, estandarte <sup>3</sup> .
n	partícula afirmativa.

Traducción: *Viracocha, maestro perpetuo [y] por cierto señal (estandarte).*

En el caso de que se considere pacha (mundo, tierra) no solamente relacionado con yachachi (maestro), sino también con unancha (señal), la traducción diría:

*Viracocha, maestro perpetuo [y] por cierto señal (estandarte) del mundo.*

*Segunda parte*

Texto	Explicación
Ticci	fondo, fundamento.
capac	poderoso.
pa	partícula de repetición.

<sup>1</sup> Palabras incomprensibles; « aun », como lee Jiménez, no da sentido. Puede ser que en el margen tapado por el encuadernador, estaba « lado ... », así que la descripción de la « ymagen del hazedor » empezó del modo siguiente: « A un lado... Esta plancha era completa [mente de oro ?] »; Jiménez, por equivocación, ha leído « simplemente », en vez de: « completa[mente] ».

<sup>2</sup> « sido », como lee Jiménez, la palabra poco legible, no da buen sentido; tampoco nosotros podemos dar con otra interpretación, más satisfactoria. La voz « largo », en el original está cortada y seguida por un punto. Tal vez había en el borde de la hoja mutilada por el encuadernador, después « plancha » otras palabras más que completaran la frase poco clara con que termina la leyenda explicatoria del yamqui. Eso de los rayos de la Resurrección de Jesucristo, tal vez se refiere a una imagen religiosa o al cuadro de una iglesia, muy conocida en aquella época.

<sup>3</sup> *Unancha* también es voz aimará con el mismo sentido, confróntese MIDDENDORF, *Die Aimarà-Sprache*, etc., p. 292.

Texto	Explicación
unacha <sup>1</sup>	señal, estandarte.
n	partícula afirmativa.

Traducción: *Fondo (fundamento) continuamente poderoso [y] por cierto señal.*

*Tercera parte*

Texto	Explicación
Ttunapa	Tunapa (título distintivo de divinidad).
pachaca	capitán.
ya	partícula que en combinación con substantivos forma verbos que significan: llegar a ser lo que el substantivo indica.
spa	partícula del gerundio.
unancha	señal, estandarte.
n	partícula afirmativa.
cay	este (pronombre).
ccari	varón.
ca	ser (verbo).
cho	<i>id est</i> chu, partícula interrogativa.
n	partícula afirmativa.
cay	este (pronombre).
varmi	<i>id est</i> huarmi, mujer.
ca	ser (verbo).
cho	<i>id est</i> chu, partícula interrogativa.
n	partícula afirmativa.
tega	<i>id est</i> t'ica, flor.
unancha	señalar (verbo).
n	partícula de la 3 <sup>a</sup> persona del presente.
pay	él (pronombre).
ta	<i>id est</i> taj, partícula afirmativa.
yuyari	traer a la memoria algo, hacer recordar (verbo).
na	na, naj, partícula del participio del futuro.
inti	sol.
p	partícula antigua del genitivo.
inti	sol.
n	partícula afirmativa.

Traducción: *Tunapa [que] llega a ser el capitán [y] el estandarte. ¿Es él [un] varón? ¿Es él [una] mujer? El, la flor, señala; él hará recordar; el [es] el sol del sol!*

<sup>1</sup> Evidentemente *lapsus calami* por: unancha.

*Última parte*

(Separada en el original, de la anterior, por una línea o raya)

Texto	Explicación
Ticcimoyo	<i>id est</i> ticsimuyu, <i>id quod</i> ticsimuyupacha, todo el mundo.
camac.	creador.

Traducción : *Creador de todo el mundo.*

Comentando el texto quichua que acabamos de traducir, resulta que representa una colección de títulos y atributos, con los cuales los antiguos peruanos solían revestir e invocar a su Ser Supremo. Cierta parte de estos términos se halla también en los himnos quichuas con que el mismo Pachacuti sabía salar su memorable obra y cuya traducción debemos a la labor de S. A. Lafone Quevedo y del sacerdote Miguel A. Mossi<sup>1</sup>. Es ante todo una oración, compuesta, según dicen, por el viejo Manco Capac Inca con la intención de hablar con el Señor de cielo y tierra (Pachacuti, ed. Jiménez, p. 248, cf. Lafone Quevedo, p. 339, resp. 19), la que empieza casi con los mismos modismos que nuestro texto :

Uiracochan, ticci capac, cay cari cachon, cay uarmi cachon...

(Traducción : Viracocha, fundamento poderoso. ¿Es el [un] varón ?  
¿Es él [una] mujer ?)

En otro himno del mismo Manco Capac (Pachacuti, ed. Jiménez, p. 251, cf. Lafone Quevedo, p. 344, resp. 24) hallamos para el «Señor Dueño del Universo», el epíteto : Apu ticci capac, lo que se traduce con «Príncipe, fundamento potente».

Más adelante, en la conjura de Capac Yupanqui al mismo demonio Cañacuay (Pachacuti, ed. Jiménez, p. 260, cf. Lafone Quevedo, pp. 345-346, resp. 25-26), reaparece la curiosa confirmación de la asexualidad del Hacedor, ya mencionada en el primero de los himnos :

Cay cari cachun, cay huarmi cachun

Y en el himno de Inca Ruca al Hacedor, al fin (Pachacuti, ed. Jiménez, p. 265, Lafone Quevedo, p. 351, resp. 31), no falta tampoco el homenaje tan usual : Ticci kjapac.

A esta misma clase de himnos al Creador, pertenecen también aquellos que fueron transmitidos por Cristóbal de Molina<sup>2</sup>, pero para nues-

<sup>1</sup> LAFONE QUEVEDO, *Ensayo mitológico*, etc., *passim*.

<sup>2</sup> El que se interesa de esas once oraciones transmitidas por Cristóbal de Molina, «que los sacerdotes recitaban al Supremo Hacedor en las fiestas de *Citua*, en el mes

tro objeto basta la comparación con aquellos que están insertados en el texto de la *Relación de Pachacuti*.

Vemos pues que Pachacuti, para la leyenda quichua, explicatoria del emblema principal de la pared sagrada, ha empleado términos y locuciones que eran de uso corriente entre los antiguos peruanos en la adoración del Ser Supremo; y vemos también que la leyenda castellana: *quiere decir ymagen del hazedor del cielo y tierra*, no es traducción, sino interpretación de la anterior.

Antes de terminar este capítulo parece útil insistir en una peculiaridad del Ser Supremo: es de sexo indeterminado, es decir, ni varón ni mujer, con otras palabras, es andrógino. Consta esta característica, no solamente de la leyenda explicatoria de Pachacuti, sino también — como se ha visto — de los himnos sagrados. Y pasa el caso curioso que hoy en día todavía, en la misma ciudad del Cuzco, corre una canción dirigida al «Gran Huiracocha», que se refiere al mismo fenómeno! Débola a la gentileza del eminente americanista doctor Luis Ochoa G., hijo de la histórica ciudad, que cultiva el idioma de sus antepasados y es autor conocidísimo de dramas en quichua que se representan dentro y fuera de su patria. He aquí el himno, acompañado de la versión española:

Ccapac Huiracocha,	Gran Huiracocha,
ñachus ccjari canqui	ya seas hombre
ñachus huarmi canqui,	ya seas mujer,
llactaiquita uyarillai!	¡oye a tu pueblo!

Esperamos que la documentación recién ofrecida respecto al sexo del Ser Supremo, un día sea importante para la historia de las religiones y el origen del culto paleoperuano.

#### Dgresión etimológica: Viracochay Tunapa

Dos nombres o títulos que se dieron al Ser Supremo y que también figuran en las leyendas explicativas de Pachacuti, bien pueden ser tratados en combinación con el estudio de aquéllas. Estos dos títulos son

de agosto, para implorar su protección, porque en dicho mes principiaban las lluvias y se desarrollaban las enfermedades», debe consultar la edición purificada que fray José Gregorio Castro, obispo de Clazomene, publicó bajo el título de *Correc-ciones en la Revista histórica*, órgano del Instituto histórico del Perú, VII, pp. 17-20, Lima, 1921.

En estas oraciones, muchas veces se habla de Huiracocha como andrógino, empleándose el término «*kari cachun, huarmi cachun*», que el editor moderno también marcó con comillas.

*Viracocha* y *Tunapa*, y ambos ya fueron sometidos a un análisis por S. A. Lafone Quevedo en su *Ensayo mitológico*.

#### *Viracocha*

*Viracocha*, escribe en la página 374, resp. 54, de su estudio, « es un nombre que en lo único que se sabe a punto fijo es que *cocha* dice: mar », y agregamos nosotros, ya en quichua (*ccocha*) ya en aimará (**cota**). *Vira*, todavía escapa a una interpretación satisfactoria; según la opinión corriente, es considerado como idéntico a *huira*, *uira*, *gordura*, *sebo*, etc., y *Viracocha*, fué traducido, ya por los antiguos cronistas (por ejemplo, Cieza de León, II, p. 10; Zárate, p. 471, etc.), con « grasa del mar », « espuma del mar », interpretación refutada ya por Garcilaso de la Vega (I, libro 5, cap. 21): « Dicen que el nombre *Viracocha* significa « grosura de la mar », haciendo composición de *Vira* que es grosura, y *Cocha* que es mar. En la composición se engañan también como en la significación que conforme a la composición que los españoles hacen, querrá decir « mar de sebo ». Porque *vira* en propia significación quiere decir « sebo », y con el nombre *cocha* que es mar, dice « mar de sebo »; porque en semejantes composiciones de nominativo y genitivo, siempre ponen los indios el genitivo delante. »

Dada la importancia del asunto, conviene dar una sinopsis de los estudios principales que se han hecho sobre la etimología y el significado de la famosa divinidad peruana.

Daniel G. Brinton, en su libro sobre los mitos relacionados con héroes americanos, dedica todo el capítulo quinto al « héroe-dios » *Viracocha*<sup>1</sup>. Opina que su « epíteto distintivo » *Ticci*, significa « causa, principio », e *Illa ticci*, « causa antigua, primer principio ». Los otros títulos a él atribuídos en las oraciones, etc., también tienen un significado idealista. El autor americano llega, por consiguiente, a la conclusión (p. 177) « que la religión incaica, por su pureza, merece la designación de monoteísmo ». Relata, a continuación, el mito de los cuatro hermanos, uno de los cuales es la encarnación del *Viracocha*, que según otro mito, también se encarna en la forma de los mellizos *Ymaimana* *Viracocha* y *Tocapu Viracocha*. Narra Brinton en seguida los hechos de *Viracocha*, su relación con *Manco Capac*, su representación como hombre blanco y barbudo, etc.; respecto al nombre dice que su etimología es obscura (p. 190), pero se inclina a admitir como interpretación acertada, la de « lago de grasa », por haber subido *Viracocha* de las olas (¡ espumosas !) del lago Titicaca y por ser ideado como hombre blanco. Respecto

<sup>1</sup> BRINTON, *American hero-myths. A study in the native religions of the western continent*, pp. 169-202, Philadelphia, 1882.

al nombre *Con*, mencionado por López de Gomara como dios especial, independiente de Viracocha, como también *Pachacamac*, hermano de este *Con*, Brinton rechaza varias etimologías que puedan presentarse; respecto a la relación entre *Con* y *Viracocha*, observa (p. 198-199) que el primer nombre aparece en el epíteto tan frecuente *Contice Viracocha* y que Viracocha, no solamente era dios de la luz, sino también del viento, atributo único de *Con*; «like all the other light gods, and deities of cardinal points, he was at the same time the wind from them»; *Con* y *Viracocha*, son, pues, idénticos, conclusión completamente conforme a nuestros estudios sobre el asunto. Respecto a *Pachacamac*, presentado por Gomara como divinidad independiente, Brinton explica que también es idéntico con Viracocha, pues los antiguos cronistas dicen expresamente que *Pachacamac* era uno de los tantos títulos etc., de Viracocha. Al fin de su capítulo, Brinton llama la atención sobre el parecido de la leyenda de Viracocha, con análogas de los Aztecas.

Bien poco es lo que E. Larrabure y Unanue sabe aportar respecto a la famosa divinidad peruana <sup>1</sup>; después de extractar algunos cronistas, resume la opinión de ellos en la forma siguiente:

«Según unos, Viracocha fué el nombre con que los peruanos designaban a Dios; según otros, llamábase al hijo y mensajero del Sol; o solamente, como quieren los menos, fué un personaje cristiano que recorrió el Perú haciendo milagros y combatiendo la idolatría (p. 214).

«Desechando las fábulas que ha forjado la imaginación..., yo colocaría a los Viracochas en primer término, entre los cuatro períodos que abraza la historia antigua del Perú [los Viracochas, los Aimarás, los Curas o régulos, los Incas, p. 218]. Y me explicaría así las transformaciones que la tradición ha sufrido con el trascurso del tiempo. Viracocha corresponde a una raza primitiva que dominó en algunas provincias del Perú; aún se pueden seguir sus huellas, mediante una investigación prolífica, en dirección de sur a norte... Precedió y aun preparó los progresos realizados por los aimarás. De la realidad de las cosas, pasó en la imaginación del pueblo, a revestir poco a poco un carácter sagrado, hasta considerársele como al Creador del Universo» (pp. 216-217).

El autor peruano desiste del análisis etimológico de la palabra Viracocha, «materia sobre la cual ya se ha escrito mucho, y que puede enredar más la cuestión, en lugar de esclarecerla» (p. 217).

En 1891, J. J. von Tschudi, en sus ya citadas *Contribuciones*, dedicó un largo artículo especial a *Wirakocha*. Considera a Kon como mito originariamente local y especial de los indios Chimú, independiente de Huiracocha con quien fué confundido, más tarde, para representar

<sup>1</sup> LARRABURE y UNANUE, *Viracocha (Épocas prehistóricas de el Perú)*, en *El Ateneo de Lima*, V, pp. 213-218, Perú [sic], 1888.

una sola deidad (orig. pp. 180, 179; trad. II, pp. 157, 156); relata a continuación, según los cronistas, los mitos del primer inca Manco Capac y de los hermanos Ayar, « todos en relación más o menos íntima con el mito de Huiracocha » (orig. p. 190, trad. II, p. 177); todos estos mitos, como los de Pachacamac, dice, « están unidos entre sí en conexo más o menos íntimo y se agrupan, en su mayoría, alrededor de un centro que se destaca como el dios Huirakocha » (orig. p. 195, trad. II, p. 188); con el andar del tiempo, el mito septentrional de Kon, el occidental del Pachacamaj, y el austral de Huiracocha, se han confundido íntimamente, y ampliándose paso a paso, se han difundido, con las conquistas de los Incas, sobre todo el imperio » (orig. p. 201, trad. II, p. 200).

La relación entre *Inti* y *Huiracocha*, según nuestro autor (orig. p. 206, trad. II p. 211), era la siguiente : en la corte incaica, el primero era el dios principal, el otro desempeñaba un papel secundario; entre la gente del pueblo, esta relación era invertida.

Respecto a la etimología del nombre Huiracocha, Tschudi deja el asunto en suspenso, pero insiste (orig. p. 196, trad. II, p. 189) que *Kocha* se refiere al lago Titicaca del cual salió aquel dios, no a la mar, y, que debe rechazarse la traducción « abismo » dada por Montesinos; *Wira*, continúa, podría ser una metátesis por *Wayra*, aire, viento.

Esta última interpretación no agrada a Max Uhle <sup>1</sup>. Dice que con aceptarla, Viracocha significaría « Lago del aire » (*Luftsee*), lo que no daría mejor sentido. Propone, por su parte, y con todas las reservas identificar *vira* con *huyra*, dado por el mismo Tschudi en la página 340 de su *Wörterbuch*, voz que dice « fin de todas las cosas ». En caso afirmativo, Huyracocha significaría « Lago del origen y fin de todas las cosas », « nombre que no puede ser más majestuoso para aplicarlo a un dios ».

En la misma gran obra, Uhle trata también de los otros nombres del gran dios peruano y dice que « Viracocha, Ticsiviracocha, Con Ticsi Viracocha, el « Hacedor » y Pachayachachic, son una y la misma figura » <sup>2</sup>. Su nombre quichua no quiere decir que también haya pertenecido a este pueblo desde el principio. Es el héroe de toda la cultura en el sentido más amplio. Es una divinidad más importante que el Sol según los mitos de Paccaritambo. Es al mismo tiempo el tipo religioso de las ruinas de Tiahuanaco, muy superior al culto solar del imperio incaico.

« La edad remota del culto de Viracocha », continua más adelante <sup>3</sup>, « es decir, del dios bajo cuya estampa religiosa fueron comenzadas las cons-

<sup>1</sup> STÜBEL und UHLE, *Die Ruinenstätte von Tiahuanaco im Hochlande des alten Perú. Eine kulturgeschichtliche Studie auf Grund selbstaendiger Aufnahmen*, p. 55, Leipzig, 1892.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 57.

trucciones de Tiahuanaco, también puede comprobarse directamente, pues es referido que en las canciones más antiguas fué celebrada la expedición de Viracocha, el héroe de la cultura, desde el Sur al Norte » (Cieza II, cap. 5: « Y este tal, cuentan los indios que a mi me lo dijeron, que oyeron a sus pasados, que ellos también oyeron en los cantares que ellos de lo muy antiguo tenían, que fué de largo hasta el norte »)... « Segundo los mitos, el culto de Viracocha en el altiplano peruano tiene que ser más antiguo que el desarrollo del imperio cuzqueño, pues hasta la leyenda de Collasuyo y Condesuyo, *apud* Garcilaso, refiere que Cuzco tuvo su origen recién después de haberse dividido en cuatro secciones, la unidad del mando, lo que sucedió en Tiahuanaco. » Respecto a la identidad de Viracocha con Con, afirmada por Uhle al principio, se muestra dudoso al terminar este capítulo <sup>1</sup>, « pues lo que fué referido sobre ellos no está todavía revisado en grado suficiente, así que debe reservarse el juicio sobre el asunto ». « Los mitos de Pachacamac como centro no parecen comprobar la identidad primitiva de este dios con Viracocha. »

Más tarde <sup>2</sup>, Uhle se esfuerza para separar a Viracocha y Tonapa como divinidades distintas. Dice: « La comparación de la figura principal de la gran puerta monolítica en Tiahuanaco con la del dios Viracocha, adorada en el último siglo del imperio incaico en el Cuzco, ha sido también erróneamente explotada en favor de una construcción de aquellos monumentos por los incas... Hay que recordar que el dios de Tiahuanaco, en una parte importante de los mitos, se llamaba Tonapa y no Viracocha, y que si los caracteres de Tonapa y Viracocha quizás eran parecidos como los del dios Cukulcan de los Mayas y los de Quetzalcoatl de los Nahuas, posiblemente se habrán reemplazado en los cuentos de ciertos lugares, sin ser por eso necesariamente los mismos. »

Cita en seguida, como comprobante de lo expuesto, el ídolo en forma de mujer adorado en Cachi, valle de Vilcanota y destrozado por una lluvia de fuego que mandaba Tonapa (según la *Relación* de Pachacuti, p. 287). En el mismo sitio, más tarde, uno de los últimos incas erigió un templo al dios Viracocha, porque era no solamente creador del mundo, sino también dueño de las fuerzas volcánicas. Concluye Uhle que Tonapa fué reemplazado por Viracocha, como aquél reemplazara al ídolo femenino.

Creemos nosotros que Tonapa, como se verá más adelante en la segunda parte de esta digresión, no es nombre único y exclusivo de un

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>2</sup> UHLE, *Los orígenes de los Incas*, en *Actas del XVIIº Congreso internacional de Americanistas, sesión de Buenos Aires, 17-23 de Mayo de 1910*, pp. 306-307, Buenos Aires, 1912.

determinado dios, sino uno de los tantos títulos de respeto aplicado al Ser Supremo; o para emplear la misma frase, con que hemos empezado la transcripción literal de los párrafos de Uhle: « Viracocha y Tonapa son una y la misma figura ».

En el año 1895, Daniel Barros Grez <sup>1</sup> describió una figura de piedra, encontrada en Copiapó y pintada de rojo: una persona con careta humana (como tal consideramos la región facial), sentada sobre una lámina cuadrangular labrada en la misma piedra, y llevando sobre la cabeza un gran vaso cilíndrico que sujetaba con ambas manos. Muy bien dice el autor chileno en el principio de su artículo, que « solamente la idea religiosa ha podido dar al artista de las selvas la energía i la constancia necesarias para acometer tan difícil empresa, i no desmayar ni dejarse vencer por la serie de inconvenientes con que debió tropezar para dar al bloque esa forma, con pretensiones de humana, que hoy presenta »; pero no le acompañamos en su interpretación de la estatua como del dios Viracocha, por estar pintada de rojo (« idea de fuego ») y por llevar una vasija en la cabeza (« idea de agua »), « dos ideas [que] se encuentran reunidas en el mito de *Vira-Cocha*, segunda persona de la Trimurti peruana » (p. 200).

Respecto a la etimología del nombre, en la última página de su artículo dice Barros Grez lo siguiente: « El elemento *Wira*, del nombre de *Wira Cocha*, significa en lengua peruana, sebo, grasa, gordura i también corteza, cáscara, que encarna la idea de superficie, u hoja que cubre, así como la idea de grasa o sebo entraña la luz: por manera que *Wira Cocha* puede traducirse, gordura que cubre el mar iluminándolo, esto es, a mi entender, *espuma de las olas*. Hé al dios que ilumina las aguas, i que nada sobre ellas, como el *Visnu* de la India, i aun podría decir como el *Espíritu del señor*, que según Moisés, andaba <sup>2</sup> sobre las aguas del abismo, en los primeros tiempos de la creación. »

Un estudio notable sobre la palabra *Uirakocha* se debe a la labor de Leonardo Villar <sup>3</sup>. El autor cuzqueño expone que la transcripción *Viracocha* es viciosa, pero explicable, tal vez, por la falta de previsión en el empleo de las letras *u* y *v* en la época de los escritores primitivos; solamente Montesinos, como los lexicólogos modernos, escriben correctamente: *Huiracocha*; Villar adopta la ortografía *Uirakocha*, con *k*, puesto que en quichua *ko*, no se pronuncia como el castellano *co*. Insiste tam-

<sup>1</sup> BARROS GREZ, *El dios Viracocha*, en *Actes de la Société Scientifique du Chili*, V, pp. 198-201, Santiago de Chile, 1895 (1897).

<sup>2</sup> Error de traducción; debe decir: empollaba, pues se trata de un fragmento del mito del huevo cósmico, como ya fué mostrado en la página 71. — *Nota de R. L.-N.*

<sup>3</sup> VILLAR, *Lexicología Keshua. Uiracocha*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, VII, pp. 314-334, Lima, 1897.

bién en dejar constancia que cuando en el idioma keshua dos nombres se reúnen para formar uno compuesto, «el segundo representa la parte nominal y el primero viene a ser el calificativo que determine su naturaleza o procedencia... Por lo tanto, *Uira Kocha* es, en su significado literal, «lago de grasa» o «lago gordo» y en su acepción ampliada, podrá ser «lago extenso» o «grande»... De ninguna manera, *Uirakocha* puede significar «espuma del mar». Cita en seguida los párrafos de los antiguos cronistas que hablan de *Uirakocha* (*Viracocha*) como Ser Supremo y refuta, de manera brillante, las indicaciones erróneas y pretensiones infundadas de Garcilaso de la Vega sobre esa divinidad. Respecto al motivo por el cual los indígenas del Perú designaron al Supremo Hacedor con la denominación de *Uirakocha*, dice que «no es fácil dar a esta pregunta una solución clara y satisfactoria... Demostrado como está que, en *Uirakocha*, la parte fundamental es *Kocha*, «el lago», es en esa parte que se debe buscar la base del mito. Ahora bien, *Kocha*, «el lago», ¿significa el medio por el cual se manifestó el Criador, o es «el lago» el representante de la magnificencia del Ser Supremo?» Analizando estas dos versiones, Villar rechaza la primera, aunque puede ser apoyada por el mito, según el cual *Uirakocha* salió de un gran lago, pero tal versión en nada satisface las aspiraciones del espíritu; «y basada en un acto transitorio, prescinde en lo absoluto, de los caracteres del Ser Supremo que son los únicos que pueden interesar a los creyentes». La segunda versión, empero, corresponde perfectamente a ellos: si conforme a la versión de Montesinos, *Kocha*, «el lago», significa «el abismo», «esto es, «lo infinito», «lo impenetrable», la frase *Uirakocha*, por el valor mismo de sus componentes... significará el Gran Infinito, que es uno de los atributos del Ser Supremo. No existiendo en la keshua una palabra especial destinada a expresar la idea metafísica de «el infinito», han podido los indígenas servirse de la de *kocha*, que representa un objeto imponente, majestuoso e inmenso..., asociando a ella el calificativo *uira* que denota «gran magnitud». «Aunque la palabra *Uirakocha* era suficiente para llevar a la mente de los keshuas la idea del Supremo Hacedor..., a veces se ha hecho uso de agregados que expresan algunos de sus atributos, o de sus actos, y que tienden a hacer más reverente el sentido de la palabra.» Estos agregados son: *Illa* (luz, brillo), *Tekse* («causa, principio universal»), *Pachacamak* («criador del universo»), *Pachayachachik* («regulador del universo») y también *Con*. Estudiando este epíteto, Villar declara que «parece no tener ningún sentido en la lengua keshua»; refuta las opiniones de varios americanistas (Brasseur, Markham y Wiener) sobre *Con*; explica que la divinidad *Coniraya*— *Uiracocha*, mencionada por Ávila como especial de la provincia de Huarochiri, debe leerse: *Koñirayak*— *Uiracocha*, frase del todo keshua a traducirse con: «Uiracocha que permanece caluroso» (*Pariakaka*, la segunda

divinidad de Huarochiri, compañera de Koñirayak- Uiracocha, también es nombre de origen keshua y significa «Peña de flamenco»), pero no dice nada si hay relación entre *Con* y *Koñirayak*. Termina Villar recordando que «el grandioso nombre de « Uirakocha » con que se reverenció y veneró... al Supremo Hacedor, fué profanado alguna vez... por uno de los incas que se dió esa denominación y pretendió deificarse»; era este inca «el octavo de ellos, hijo de Yahuar-Huakak»; y recuerda al fin la aplicación de esta palabra a los españoles conquistadores por parte de los indígenas en la época de la conquista: «Si se tiene presente que Uirakocha era ya una palabra usada por los peruanos y que, en su teogonía, ella correspondía a un personaje de caracteres físicos diversos de los de los indígenas, por su barba, tez blanca, etc., es fácil comprender que llamasen Uirakocha a los españoles, cuyas formas se asemejaban a las del Uirakocha mítico, y cuyas armas de fuego producían los efectos del rayo y del trueno.»

Para Polo, a quien sólo conozco a base del breve extracto insertado por J. C. Tello en su revista *Inca* (I, p. 95-96)<sup>1</sup>, «Kon es la personificación u origen del relámpago, rayo, trueno, huracán, lluvia, temblor, volcán, esterilidad y fertilidad. Pacha, principio de todo, ser y alma del mundo, sustentador y vivificador de éste. Wira tiene los mismos poderes que Kon; e Iraya es el propio Wira. Kon fué divinidad muy antigua y adorado como Pacha y Atahuahu en el norte del Perú, y Wira en el sur, antes de la invasión Keshwa...»

Sin importancia, pues errónea es la opinión de José S. Barranca<sup>2</sup> sobre la etimología del nombre *Con*; cree que es transmutación más moderna de otra raíz, *Kam*, «la cual posee el mismo sentido que aquélla, que sería el de temblor o su personificación»; así que «*Kon* es, por fin, deidad, personificación del temblor, adorada en Pacha-Kámak y lugares y reinos, en pasados tiempos, con todos los atributos del movimiento sísmico»; y «*Kon-o-pas*, dioses lares protectores del hogar; deriva su nombre de *Kon*; *u*, que es germen; *pa*, pertenencia; literalmente, los hijos o descendientes de *Kon*».

Agregamos también, como mero complemento bibliográfico, los ensayos etimológicos de W. del Carpio y de M. Rigoberto Paredes; dice el primero<sup>3</sup>:

«*Wayrakocha*, palabra compuesta de *wayra*, que significa aire, céfiro

<sup>1</sup> POLO, *La piedra de Chavín*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, IX, pp. 192-231, 262-290, Lima, 1899.

<sup>2</sup> BARRANCA, *La raíz kam y sus derivados en el Kichua, como medio de investigación de la historia antigua del Perú*, en *Revista histórica*, I, p. 60-64, Lima, 1906.

<sup>3</sup> DEL CARPIO, *Datos para una historia incaica*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, XV, número 43, p. 29, La Paz (Bolivia), 1917.

o viento, y de *kocha*, el mar, quiere decir: viento del mar. Sabido es que los haymaraes divinizaron los cuatro elementos, y cuando aportaron los conquistadores, los personificaron con el viento del mar que los trajo a esta costa, y los llamaban los *wayrakochas*.»

M. Rigoberto Paredes, que también ha tratado la etimología de la palabra que nos ocupa <sup>1</sup>, propone tres distintas, a saber:

« *Uira*, según Bertonio, es el suelo. Esta acepción es la principal. *Khocha*, parece ser una alteración de *hocha*, pecado, negocio, pleito, según el mismo autor, palabra que comprendía también al que hacía o ejecutaba alguna cosa: al hacedor por excelencia. De suerte que *Uira hocha*, convertido hoy en *Huirakocha*, por haberse kichuizado la frase, podría decir: hacedor del suelo, con más propiedad: hacedor de la tierra.

« Tal vez, nombre tan discutido se ha formado de las palabras aymaras: *uru*, día; *hake*, gente; *hocha*, hacedor, o sea: hacedor del día y las gentes; convertidas por disimilaciones, metátesis y epéntesis continuados, *Huirakhocha*.

« También pudo haber provenido de las palabras aymaras: *juira*, producto, y *kota*, lago, alterada después en *khocha* por los khechuas. *Kocha* y *keasahui* son, en el lenguaje kolla, denominación del aluvión.»

No hace mucho, Luis E. Valcárcel <sup>2</sup> se ha ocupado detenidamente de *Kon*, *Pachacamac* y *Uirakocha* que considera como tres dioses distintos; repasa y extracta los antiguos cronistas y también autores modernos y concluye:

*Kon*, es un dios malo de los antiguos peruanos; « es la personificación del temblor que se manifiesta por los remezones terráqueos, por la erupción de los volcanes, etc. », conclusión tomada de las ideas erróneas de Barranca, por lo cual nuestro autor acepta también la providencia de los *Konopas*, de *Kon*.

*Pachacamac*, « de *pacha*, tierra, y *camae*, el que hace », se refiere a « la tierra, la región en que uno vive, la tierra que se cultiva, no la tierra geográfica, el planeta que habitamos » (nº 2, p. 44); no era « más que un dios de tercer a cuarto orden, cuyo culto en tiempo de Atahualpa se había extendido probablemente hasta Quito » (nº 3, p. 4), lo que, para Val-

<sup>1</sup> PAREDES, *Supersticiones, mitos y costumbres supersticiosas*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, XVII, número 48, p. 21, La Paz (Bolivia), 1919.

<sup>2</sup> VALCÁRCEL, *Kon, Pachacamac, Uirakocha. Contribución al estudio de las religiones del antiguo Perú*, en *Revista Universitaria, Órgano de la Universidad del Cuzco*, I, nº 1, pp. 49-55; nº 2, pp. 34-46; nº 3, pp. 2-11, Cuzco, 1912. Este trabajo también fué presentado como: Tesis para el grado de bachiller en letras de la Universidad del Cuzco; se titula: *Kon, Pachacamac, Uirakocha. Tesis para bachiller en letras*. Universidad del Cuzco, 1912, 29 páginas. Nuestras citaciones se refieren a la edición de la *Revista*.

cárcel, bien armoniza con la « conclusión » en la página siguiente : « La extensión de su fama es la misma de todos los santuarios (Lourdes católica, Meca musulmana, etc.), es decir, que el culto sólo se practica en el lugar único. »

*Uirakocha*, como según nuestro autor debe escribirse este nombre, significa en acepción ampliada, « Lago extenso o grande » (nº 3, p. 7); « se hace necesario reconcentrar todas nuestras miradas en el inmenso y legendario lago Titikaka. El lago Titikaka es la gran *paccarina* [cuna] para los antiguos peruanos; la fuente de la vida; el supremo origen de todos los grandes fundadores y seres mitológicos; la madre de los cuerpos celestes y terrestres; la región privilegiada y divina por la que suspiran en todo tiempo » (ib., p. 9). En lo que hace a su nombre *Huirakocha* = Lago de grasa, « la más aproximada interpretación », Valcárcel insiste que « es la que más lógica y naturalmente se acerca a la verdad : sobre las aguas del Titikaka flota el petróleo. Es un lago de petróleo en cuya explotación se ha pensado varias veces » (ib., p. 11).

« En conclusión final :

« *Kon*, es el dios del fuego y del temblor;

« *Pachacamac*, el dios oráculo, dios de la tierra fecunda;

« *Uirakocha* — el lago Titicaca — [es el] dios del agua; demiurgo, creador de la tierra, del sol y de los demás astros, así como del hombre y de los seres mitológicos. »

Lamentamos que el autor cuzqueño no haya dicho nada concreto sobre la existencia de petróleo en el lago Titicaca. Parece que se ha limitado a repetir rumores corrientes entre la población orillera, que por cierto desearía hallazgo tan importante para aliviar su vida precaria y difícil.

Recién E. W. Middendorf ha interpretado el nombre de la divinidad suprema de los antiguos peruanos, en una manera satisfactoria y probablemente definitiva : escribe en su *Wörterbuch*, p. 464 :

« *Huirakocha*, s., en la sierra nombre del Dios supremo de los antiguos peruanos al que en la costa se adoraba bajo el nombre de Pachacamaj; abreviación de *koñi-tijsi-huira-kocha*, lago de lava caliente; en su origen : Dios del fluido ígneo del interior de la tierra cuyo templo se encontró cerca de Cacha al pie de un volcán estinto. »

Comprobación amplia para lo antedicho hállase en la edición del drama Ollanta, hecha por el mismo Middendorf, donde leemos lo siguiente (en versión castellana) <sup>1</sup> :

« Sobre la fundación del templo de Huiracocha en Cacha, valle del río

<sup>1</sup> MIDDENDORF, *Ollanta, ein Drama der Keshua-Sprache. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen, nebst einer Einleitung über die religiösen und staatlichen Einrichtungen der Incas*, pp. 23-25, Leipzig, 1890.

Huilleanota, Cieza de León <sup>1</sup> y Juan de Betanzos <sup>2</sup> han conservado una tradición que ambas autores comunican en una manera generalmente idéntica. En tiempos antiguos, así se lo contaron los indígenas, mucho antes del dominio de los incas, apareció en el valle del Huilcanota un hombre que llegaba de las orillas del lago Titicaca, de Tiahuanacu. Era de talla alta, de color blanco, vestido de ropas blancas, personaje de mo-

<sup>1</sup> « Pasados algunos tiempos, volvieron a ver otro hombre semejable al questá dicho, el nombre del enal no cuentan; y que oyeron a sus pasados por muy cierto, que por donde quiera que llegaba y hiciese enfermos, los sanaba, y a los ciegos con solamente palabras daba vista; por las cuales obras tan buenas y provechosas era de todos muy amado; y desta manera, obrando con su palabra grandes cosas, llegó a la provincia de los Canas, en la cual, junto a un pueblo que há por nombre Cacha..., fueron para él con voluntad de lo apedrear, y conformando las obras con ella, le vieron hincado de rodillas, alzadas las manos al cielo, como que invocaba el favor divino para se librar del aprieto en que se veia. Afirman estos indios más, que luego pareció un fuego del cielo muy grande que pensaron ser todos abrasados; temerosos y llenos de gran temblor, fueron para el cual así queria matar, y con clamores grandes le suplicaron de aquél aprieto librarlos quisiese, pues conocian por el pecado que habian cometido en lo así querer apedrear, les venia aquél castigo. Vieron luego que, mandando al fuego que cesase, se apagó, quedando con el incendio consumidas y gastadas las piedras de tal manera, que a ellas mismas se hacian testigos de haber pasado esto que se ha escrito, porque salian quemadas y tan livianas, que aunque sea algo crecida, es levantada con la mano como corcha. [¡Qué admirable descripción de la lava volcánica! R. L. N.]. Y sobre esta materia dicen más, que saliendo de allí, fué hasta llegar a la costa de la mar, adonde, tendiendo su manto, se fué por entre sus ondas, y que nunca jamás pareció ni le vieron; y como se fué, le pusieron por nombre Viracocha, que quiere decir: espuma de la mar. Y luego questo pasó, se hizo un templo en este pueblo de Cacha, pasado un río que va junto a él, al poniente, adonde se puso un ídolo de piedra muy grande en un retrete algo angosto; y este retrete no es tan crecido y abultado como los questán en Tiahuanaco hechos a remembranza de Ticiviracocha, ni tampoco parece tener la forma del vestimento que ellos. Alguna cantidad de oro en joyas se halló cerca dél » (Cieza de León, II, cap. 5, pp. 7-8).

En el pueblo de Chaca [*id est* : Cacha] había grandes aposentos hechos por Topa Inga Yupangue. « Pasado un río, está un pequeño cercado, dentro del cual se halló alguna cantidad de oro, porque dicen que a conmemoracion y remembranza de sus dios Ticiviracocha, a quien llaman Hacedor, estaba hecho este templo y puesto en él un ídolo de piedra de la estatura de un hombre, con su vestimenta y una corona o tiara en la cabeza; algunos dijeron que podía ser esta hechura a figura de algún apostol que llegó a esta tierra; de lo cual en la segunda parte trataré lo que desto sentí y pude entender y lo que dicen del fuego del cielo que abajó, el cual convirtió en ceniza muchas piedras » (Cieza de León, I, cap. 98).

<sup>2</sup> Con Tici Viracocha « se partió por el derecho hacia el Cuzco, que es por el medio destas dos provincias, viniendo por el camino real que va por la sierra hasta Caxamalca; por el cual camino iba él ansimismo llamando y sacando las gentes en la manera que ya habeis oido. Y como llegase a una provincia que dicen Cacha, que es de indios Canas, la cual está diez y ocho leguas de la ciudad del Cuzco, este Viracocha, como hiciese allí llamado estos indios Canas, que luego como salieron, que salieron armados, y como viesen al Viracocha, no lo conociendo, dicen que se venian a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él, como los viese venir así, entendiendo

dales finos y de gran poder que enseñaba a la gente y sanaba a los enfermos. Se llamaba Con tieviracocha, era un dios y el criador del mundo. Cuando este dios llegaba al territorio de los indios Canas, a los alrededores de Cacha, fué mal recibido : los indígenas se sublevaron y amenazaron su vida. Entonces, a una indicación del extranjero, cayó fuego del cielo y puso a un cerro en llamas que amenazaron a todos. Los indígenas,

a lo que venian, luego improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los indios estaban. Y como los indios viesen el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron derecho al Viracocha, y como llegasen a él, se echaron por tierra todos; el cual, como ansí los viese, tomó una vara en las manos y fué do el fuego estaba, y dió en él dos o tres varazos y luego fué muerto. Y todo esto hecho, dijo a los indios cómo él era su hacedor; y luego los indios Canas hicieron en el lugar do el se puso, para quel fuego cayese del cielo y de allí partió a matalles, una suntuosa guaca, que quiere decir guaca adoratorio o ídolo, en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes, en la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas en largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este Viracochea y de aquello allí subcedido; lo cual dicen estar hecha esta guaca desde su antigüedad hasta hoy. Y yo he visto el cerro quemado y las piedras dél, y la quemadura es de más de un cuarto de legua; y viendo esta admiracion, llamé en este pueblo de Chaca los indios e principales más ancianos, e preguntéles qué habiese sido aquello de aquel cerro quemado, y ellos me dijeron esto que habeis oido. Y la guaca de este Viracocha está en derecho desta quemadura un tiro de piedra della, en un llano y de la otra parte de un arroyo que está entre esta quemadura y la guaca. Muchas personas han pasado este arroyo y han visto esta guaca, porque han oido lo ya dicho a los indios, y han visto esta piedra : que preguntando a los indios que qué figura tenía este Viracocha cuando ansí le vieron los antiguos, segun que dello ellos tenian noticia, y dijérone que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, y questa vestidura traia ceñida; e que traia el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traia en las manos cierta cosa que a ellos les parece el dia de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traian en las manos. Y esta es la razon que yo desto tuve, segun que los indios me dijeron. Y preguntéles cómo se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta, y dijérone que se llama *Con Tici Viracocha Pachayachachic*, que quiere decir en su lengua : «Dios hacedor del mundo» (Betanzos, cap. 2, pp. 5-7; Chaca, en vez de Cacha).

El relato de Cieza y de Betanzos puede completarse con un párrafo de Pachacuti que en las páginas 237-238 de su *Relación*, cuenta lo siguiente : Un hombre llamado *Thonapa*, andaba por las provincias de los *Collasuyos*, predicándoles sin descansar. Muchas veces dormía en el campo y no tenía otra ropa que la que llevaba en el cuerpo : una camisa larga y una manta. Un día entró en el pueblo de *Yamquisupa*, pueblo principal de la región, pero fué echado con gran afrenta y vituperio. Entonces maldijo a este pueblo y lo hizo anegar con agua. Ahora hay allí una laguna que se llama *Yamquisupacocha*, pero los indios casi todos saben que ella antiguamente, era un pueblo. Dicen algunos, además, que en un cerro muy alto, llamado *Cachapueara*, estaba o había un ídolo en figura de mujer al cual Thonapa tuvo gran odio; le echó fuego, y el cerro reventó y se derritió como una cera, y se abrazó con el ídolo; hasta el día de hoy hay señales de aquel milagro espantable, jamás oido en el mundo.

Cristóbal de Molina (edición Urteaga-Romero, p. 10) dice únicamente : « En Puca-

asustados, pedían perdón y el forastero les perdonó, mandó al fuego que se apague y maniféstó a la gente su carácter divino. Siguió después su marcha tras el altiplano; bajó, al fin, en el norte, hacia la mar, tomó una embarcación y desapareció. Conmemorando este acontecimiento habido en el valle del Huilcanota y deseando manifestar su agradecimiento a su salvador, los indígenas, en aquel punto, levantaron un templo dedicado

ra, que es cuarenta leguas de la ciudad de Cuzco, por el camino del Callao, dicen que bajó fuego del cielo y quemó gran parte dellos, y que los que iban huyendo, se convirtieron en piedras. »

Sarmiento de Gamboa es muy amplio (pp. 27-28) : « Cuentan un extraño caso, que como después quel Viracocha crió todas las gentes, viniese caminando, llegó a un asiento donde se habían congregado muchos hombres de los por él criados; este lugar se llama ahora el pueblo de Cacha. Y como Viracocha llegó allí y los habitadores extrañasen en el hábito y trato, murmuraron dél y propusieron de lo matar desde un cerro que allí estaba. Y tomadas las armas para ello, fué entendida su mala intención por el Viracocha. El cual hincando las rodillas en tierra en un llano, levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrazó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y como aquellos malos hombres temiesen aquel espantable fuego, bajaron del monte y echáronse a los pies de Viracocha, pidiéndole perdón de su pecado. Y movido el Viracocha a compasión, fué al fuego y con el bordón lo mató. Mas el cerro quedó abrasado de manera que las piedras quedaron tan leves por la quemazon, que una piedra muy grande, que un carro no la meneara, la levanta fácilmente un hombre. Esto se ve hoy; que es cosa maravillosa de ver aquel lugar y monte, que tendrá un cuarto de legua, abrasado todo, que está en el Collao. »

Gregorio García escribe lo siguiente (pp. 331-332) :

« ... Se partió Contice Viracocha hacia el Cuzco que está en medio de las sobredichas provincias; y caminando por el camino real que va por la sierra hacia Cassamalca, fué llamando a los naturales e indios que en cuevas y sierras estaban. Y como llegase a una región llamada Cacha donde ahora habitan indios Canas, la cual está diez y ocho leguas del Cuzco; habiendo llamado a estos indios, salieron armados, y no conociendo al Contice Viracocha, se fueron para él con intento de matarle; el cual, entendiendo su malicia y mal propósito, hizo que en un instante cayese fuego del cielo, el cual iba quemando y asolando la cordillera y sierra donde los indios estaban; y se acabara toda de abrasar si los indios (compelidos de temor, que de ver una cosa tan repentina habían cobrado) no arrojaran las armas; las cuales echadas en tierra, significando que no querían guerra contra Viracocha que tanto poder tenía, se rindieron y postraron por tierra, pidiendo perdón de su atrevido desacato y desvergüenza. Viéndolos, pues, Viracocha humildes y arrepentidos de su atrevimiento, tomó una vara y caminando hacia el fuego consumidor que iba destruyendo la sierra y cordillera, dió en él dos o tres golpes y luego se apagó. Hecho esto, reprendió a los indios el atrevimiento que habían tenido en salir armados para matarle, y les dijo que él era su criador y hacedor y el que había criado y hecho el cielo, sol, luna y estrellas. Los indios, como oyeron y vieron lo que Contice Viracocha había dicho y hecho, hicieron en memoria díl y de lo que antes había acontecido, una huaca muy suntuosa en el mismo lugar y sitio a do el Contice Viracocha se había puesto para mandar que cayese fuego del cielo; en la cual huaca que era como hermita, ofrecieron mucho oro y plata; y lo mismo mandaron a sus hijos y sucesores que hiciesen. Pusieron también en la huaca un bulto o estatua de Viracocha, esculpido en una muy grande piedra,

a Viracocha y colocaron en su santísimo la estatua del dios en forma de un hombre de talla alta, de barba larga y vestido con ropa que cayó hasta los pies.

«Resumiendo ahora el contenido de la tradición recién referida, se destacan los siguientes detalles, a saber: un templo situado al pie de un volcán extinguido; las masas de lava de él salidas<sup>1</sup>; el recuerdo todavía persistente de una terrible erupción volcánica, y al fin la leyenda de la intervención salvadora de un dios a cuya voluntad obedecía el fuego tremendo. Estos detalles permiten analizar el significado etimológico

cinco varas de alto y de ancho una vara poco más o menos, para memoria del Concierto Viracocha y del milagro que había hecho. »

Antonio de Herrera escribe lo siguiente (década V, libro III, cap. 6):

«Dicen tambien que pasados algunos tiempos, oyeron decir a sus mayores que pareció otro hombre, semejante al referido [Ticeviracocha] que sanaba a los enfermos, daba vista a los ciegos y que en la provincia de los Cañas, queriendo locamente apedreárselos, le vieron hincado de rodillas, alzadas las manos al cielo invocando el divino favor, y que pareció un fuego del cielo que los espantó tanto que con grandes gritos y clamores le pedían que los librarse de aquel peligro, pues le venía aquel castigo por el pecado que habían cometido, y que luego cesó el fuego, quedando abrasadas las piedras, y hoy dia se ven quemadas y tan livianas que aunque grandes, se levantan como corcho; y dicen que desde allí se fué a la mar y entrando en ella sobre su manto tendido, nunca más se vió, por lo cual le llamaron Viracocha que quiere decir: espuma de la mar, nombre que después mudó significación, y que luego le hicieron un templo en el pueblo de Cacha. »

Garcilaso de la Vega no menciona la leyenda del «fuego» celeste, pero describe en el capítulo 22, libro V, de la parte primera de sus *Comentarios*, el templo de Cacha, labrado según él, por el Inca Viracocha en memoria de su «tío», que se le había aparecido en el sueño como fantasma y se le había presentado bajo el nombre de Viracocha Inca, asunto narrado algo antes por Garcilaso.

<sup>1</sup> Para los detalles geográficos, transcribimos los párrafos siguientes:

«Cerca de los pueblos de San Pablo de Cacha y Tinta y del caserío de Racchi, donde existen las ruinas del templo de Huiracocha, en la provincia de Canas, se halla el volcán extinto de «Quimsachata» (Tres Picos), a 3444 metros sobre el nivel del mar, a los 14° 8' latitud y 73° 40' longitud occidental de París. Se encuentran en el mismo terreno huellas visibles de una antigua erupción y del derrumbe del cráter: aparte de la conformidad de ese hecho con la tradición que habla de una lluvia de fuego en dicha comarca; y que la atribuye a castigo del cielo, porque los indígenas rechazaron a un santo varón reformador, en quien han visto algunos al apóstol Tomás o Bartolomé...»

«Tenemos una descripción de este volcán hecha en el antiguo *Mercurio Peruano*, con sencillez y verdad. Dice así: «En el centro de tres cerrillos, que forman un boquete de tres picos, se ve su boca [del volcán], de la que brotan copiosas fuentes de agua muy dulce y cristalina. El ámbito del terreno por donde corrieron sus llamas es de una legua. Todo él está abrasado, y por unas partes de color rojo, y por otras de oscuro ceniciente. Las piedras, siendo las más fuertes, pues son de ala de mosca, están tan calcinadas que no tienen peso, son esponjosas, con una infinidad de agujeros que las desfiguran...» (POLO, *Sinopsis de temblores y volcanes del Perú*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, IX, p. 45, Lima, 1899.)

del nombre de este dios, buscado tanto tiempo sin éxito: es que *kon-tijsi-huira-kocha*, significa «dios del mar de lava o del líquido interno de la tierra.» Pero como el nombre entero era largo, se difundió la costumbre de abreviarlo, suprimiéndose las dos primeras palabras y restando solamente las dos últimas, es decir, Huiracocha. A esta circunstancia se debe el hecho que el significado del nombre fué mal entendido, o, más bien, que quedó sin explicación, pues Huiracocha, por sí sólo, significa: lago de grasa, lo que no da sentido alguno.

«Para detallar el significado de la palabra Huiracocha, descubierto por nosotros al visitar las ruinas del templo de Huilcanota, daremos todavía el análisis lingüístico que sigue. Según Cieza de León (II, 5) y Juan de Betanzos (II), el nombre entero del dios venerado en el templo de Cacha, era *Conticiviracocha*, que debe escribirse más exactamente y en relación a la pronunciación, *kon-tijsi-huira-kocha*. Con las reservas necesarias, adoptamos el significado dado por los autores a la voz *Con* que traducimos con: dios o divinidad. *Ticsi* o como hoy en día se dice, *tijsi*, significa el fundamento, el interior del suelo, la masa terrestre (por esto *tijsi-muyu*, el orbe de la tierra); *huira*, es grasa, tanto sólido cuanto líquido; combinando estas dos palabras obtenemos *tijsi-huira*, grasa líquida del suelo, es decir, lava. *Kocha* significa una aglomeración de agua muerta, como charco, laguna, lago, mar. *Tijsi-huira-kocha*, se traduce, pues, con: lago de lava, y *Kon-tijsi-huira-kocha*, es el dios que en él vive, o sea el espíritu del magma. La lengua keshua no tiene palabra especial para decir: lava, lo que no debe extrañar, pues tal palabra falta también en idiomas de otros pueblos cuyos territorios, en épocas históricas, no ofrecían el espectáculo de erupciones volcánicas, como lo sucede, por ejemplo, en el alemán y en el inglés. Aunque no es bien posible que las enormes masas volcánicas que se ven cerca de Rajchi, proceden de una sola erupción, la actitud volcánica, en esta región, parece ha sido limitada y, una vez evacuadas las masas volcánicas ahí acumuladas, reinó otra vez la tranquilidad. Los demás volcanes todavía activos del altiplano peruano, no despiden materias fundidas, limitándose a hacer salir vapores acuáticos, ceniza y piedras. Era pues muy natural que los indígenas, al ver brotar del interior de la tierra una substancia desconocida, jamás vista antes o después, la designasen tal como se les presentó: como grasa fundida del suelo.

«Respecto a la voz *con* debe observarse que no la hemos hallado en ninguno de los antiguos vocabularios; Gomara, en sus noticias breves y superficiales sobre la religión de los peruanos, es el único que la menciona. Basándonos en el significado etimológico de Huiracocha dado por nosotros, tal vez puede suponerse que *con* no es otra cosa que el adjetivo *koñi* (caliente), mal pronunciado; *koñi-tijsi-huira*, significaría, por consiguiente, «lava caliente», lo que completamente corresponde al sentido

de la cosa. Además, es más que probable que los indios que relataron a Cieza la leyenda de su dios Viracocha, ya no conocían más el significado de esta palabra, y que el concepto de «lava líquida», tal vez nunca más vista por nadie desde siglos, ya estaba completamente olvidado. Lo mismo pasa con Garcilaso de la Vega. Todo lo que dice sobre Viracocha, tanto el dios cuanto el rey de este nombre, es poco preciso y fantástico y está en contradicción con las indicaciones de los otros autores. Garcilaso rechaza el nombre Ticiviracocha como palabra sin sentido, conocida solamente por la ignorancia de los cronistas españoles y su conocimiento insuficiente de la lengua de los incas: «y por esto en sus historias dan otro nombre a dios, que es Ticiviracocha, que yo no sé qué significa, ni ellos tampoco», reproche que, en este caso, recae sobre el mismo Garcilaso. Si hubiera visitado el templo, quizá se hubiera dado cuenta del sentido de esta palabra, pero, por la descripción que hace de las ruinas, resulta con evidencia que no las ha visto.»

Contra la interpretación de Middendorf que acabamos de transcribir, se dirige Max Uhle<sup>1</sup>. Dice que *Ticsi-Vira*, en el caso que nos ocupa, no puede significar «grasa del suelo», y este término nunca «lava»; *ticsi*, opina Uhle, en el nombre del dios peruano dice «origen», «principio», no «suelo», lo que según él, ya resultaría del título *Ticci capac*, mencionado por Pachacuti en su *Relación* (p. 255: «Dicen que aquel día suelen dar gracias al hacedor *Ticucapac* [*Ticci capac*]»). Rechazo tan categórico de una interpretación que mucho lleva en su favor, no puede hacerse, opinamos, a base de un título (*Ticci Capac*) que bien corresponde a la mentalidad primitiva del indio, mientras que eso del «hacedor» tal vez pertenece a otra zona mitológica.

Al segundo Congreso Científico Panamericano, J. A. Caparó y Pérez presentó un esbozo sobre la lexicología de los dioses de los Incas<sup>2</sup>. Respecto a Uirakocha — como escribe — cree que *uira* significa grasa, *kocha* lago o mar; y concluye<sup>3</sup>: «Now, since in the idiom of the Incas the adjectives precede the noun, it seems that Uira (grease) is the descriptive adjective of Kocha (sea). How Yunpanqui and the later Incas applied this name to their god is explained by the fact that with the adjective Uira which literally means grease, it signified, that which was great and rich, and from their concepts of the sea as an infinite and mysterious chaos, Kocha (the sea), seems to imply that this

<sup>1</sup> STÜBEL und UHLE, *Die Ruinenstätte*, etc., p. 55.

<sup>2</sup> CAPARÓ Y PÉREZ, *Lexicology of the gods of the Incas*, en *Proceedings of the Second Pan American Scientific Congress*, Washington, U. S. A., Monday, December 27, 1915, to Saturday, January 8, 1916, Section I, Anthropology, I, pp. 120-123, Washington, 1917.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 121.

was the starting place of their god, and hence the name Uiracocha... »

Julio C. Tello <sup>1</sup> es el último de los autores que se han ocupado de nuestro tema, en forma seria y sistemática. Hace pasar revista la opinión de nuestros autores que han tratado el asunto Wira-Kocha ya con, ya sin estudio etimológico del nombre, y dáse cuenta perfecta de la dificultad para llegar, hoy en día, a conclusiones definitivas, pues escribe al fin de la *Introducción*:

« No es el propósito del autor criticar las opiniones someramente expuestas aquí, o agregar una nueva teoría sobre determinada faz del tema religioso peruano; sino dar a conocer, con la timidez natural de quien tiene conciencia de la magnitud de la obra, el resultado de algunas observaciones y experiencias, basadas en su mayor parte, en fuentes arqueológicas recientemente descubiertas, que pueden servir, sino para incrementar el conocimiento de la materia o aclarar los detalles obscuros, para llamar la atención de los investigadores hacia la necesidad de utilizarlos en el estudio y mejor conocimiento de este difícil y fascinante problema de la historia peruana. »

Cree Tello que « la divinidad suprema, padre común de todo lo existente, no es otra que el Jaguar, progenitor del feroz animal que impera en la Tierra, engalanado con las estrellas que forman la constelación de las Pléyadas <sup>2</sup> y cuyo poder se identifica con los del Sol, Rayo o Temblor... Desde el Cielo estos dioses se trasladan a la Tierra y localizándose y surgiendo de una montaña, lago o cordillera, o por medio de apariciones cuando se las invoca; o ya indirectamente por medio de agentes especiales para ponerse en relación con los seres terrestres o realizar su labór creadora » (pp. 178, 179).

« Por último, se presenta extraordinariamente en el Perú una nueva y elevada concepción resultante de la fusión de las diferentes divinidades en una superior personificada en Wira-Kocha » (p. 107).

Exponiendo, ampliamente, estas ideas, Tello reúne un gran material mitológico y artístico, donde el jaguar desempeña un rol por cierto preponderante. Esta labor enorme del autor peruano siempre tendrá su valor documental aunque no será posible seguirle en todas sus interpretaciones. Pero la tarea es inmensa, y su base, o insuficientemente conocida o del todo destruida por la conquista. No conocemos todavía las conclusiones definitivas del autor, pues al escribir estas líneas (enero de 1926), su gran obra sólo se ha publicado en parte, faltando ante todo el capítulo VI : « Los resultados alcanzados en el estudio de Wira-Kocha. »

<sup>1</sup> TELLO, *Wira-Kocha*, en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, pp. 93-320, 583-606, Lima, 1923. Al escribir estas líneas (enero de 1926), el estudio del señor Tello no estaba todavía publicado del todo.

<sup>2</sup> Error; se trata de nuestro Escorpión y estrellas adyacentes, ver m. a. pág. 164.

Reasumiendo todos esos antecedentes sobre la famosa divinidad de los antiguos peruanos, conocida generalmente bajo el nombre de Viracocha, resulta, para nosotros, lo siguiente:

El dios cuyo culto, más tarde, tanto se propagó por buena parte del Perú, era originariamente un volcán situado en el valle del río Huilcanota, cerca de Cacha. Una terrible erupción, con la siguiente catástrofe, dió motivo que desde entonces fuera conocido por la materia en la cual, según la creencia del hombre primitivo, se había transformado, o sea según la lava. De ahí sus nombres:

*Illaj-tijsi-huira-kocha* : *illaj*, participio presente del verbo *illay*, brillar, relumbrar; *tijsi*, fundamento; *huira*, grasa; *kocha*, lago. De estas palabras, *huira* y *tijsi* son las más intimamente ligadas, significando en aglutinación: grasa del fundamento, es decir, lava; con este término se combina *illaj*, relumbrante. El conjunto, se traduce, pues con: *Lago de lava relumbrante*.

*Koñi-tijsi-huira-kocha* : *koñi*, adjetivo, dice: caliente. El todo significa entonces: *Lago de lava caliente*.

*Koñirayaj-huira-kocha* : *koñi*, *ut supra*; *raya*, partícula verbal que significa « duración larga e ininterrumpida de la acción simple del verbo, siendo intransitivos la mayoría de los verbos compuestos con *raya* » (Middendorf, *Das Runa Simi*, etc., p. 184); *j*, es partícula del participio presente. La palabra total se traduce entonces con: *Lago de lava continuamente caliente*.

Se ve, pues, que todos los componentes del nombre del famoso dios, son meramente *materiales*; *tijsi*, por ejemplo, significa el fundamento, el fondo de la tierra, en sentido real, no en sentido metafórico como lo hacen creer los cronistas antiguos y los autores modernos que en ellos se basan. Todas esas especulaciones sobre el concepto elevado y altamente filosófico que, a entender de ellos, hayan tenido los antiguos peruanos de su divinidad suprema, carecen de fundamento, de *tijsi* real. No nos olvidemos que las ideas « religiosas » de los aborígenes peruanos, han sido tan primitivas, tan arcaicas como las de cualquier otro pueblo primitivo; respecto al caso presente, el volcán Huilcanota, para ellos, era un ser como cualquier otro, y en el momento de la erupción, daba señales de vida, etc. Recordamos al mismo tiempo que para el hombre primitivo, esos seres representan una unidad indivisible en « *cuerpo* » y « *alma* »; tal concepto corresponde a ideas más adelantadas. Para el hombre primitivo, un cerro, un volcán por ejemplo, es un individuo tan bien constituido como el hombre que lo mira, que intenta subirlo, pero este hombre no distingue entre un cerro o un volcán material, y un « *alma* » de éste; para él, todo es una cosa, un solo ser. « *El cerro se enoja* », dicen los nativos de la región andina de la República Argentina, y seguramente de muchas otras regiones montañosas del mun-

do entero, cuando uno se atreve a subirlo sin previo permiso y sacrificio correspondiente<sup>1</sup>; lo que «se enoja», no es empero, «el alma» del cerro (como se lee en las poesías modernas), sino el cerro tal cual, no separado todavía por el espíritu del hombre especulador en «cuerpo» y «alma»<sup>2</sup>.

Estos principios de la psicología primitiva deben tenerse presentes para comprender la identificación de un lago de lava caliente y resplandeciente, con un ser terrible que los pobres hombres buscan a mantener en buena luna, por medio de templos y veneraciones.

El nombre completo de la famosa divinidad era, empero, un poco largo aun para un peruano; era pues muy natural que fué abreviado, ya suprimiendo el principio que por sí mismo es un detalle (*illaj-tijsi, koñi-tijsi, koñi-rayaj*), ya limitándose a conservarlo (*koñi*). Procediendo de esta manera, restan: *Huira-kocha* respectivamente: *Koñi*; *Huira-kocha*, significa pues: «Lago de lava»; *Koñi*, empero, no es otra cosa que *Con*.

*Con*, con la sola excepción de Brinton (ver arriba página 86), fué considerado como dios especial, independiente de Viracocha, pero las noticias referentes a él son sumamente escasas y proceden de López de Gomara, de quien fueron copiadas, parece, por Gregorio García y Juan de Velasco. El primero (p. 233) lo describe como un hombre «el cual no tenía huesos»; García (p. 333, 2), como un ser «sin huesos»<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> A este respecto puede citarse también un procese iniciado en 1631 contra un indio de Santiago de Carguamayo (Perú), por haber hecho a media noche una candelada con mucho sebo, y haber puesto mucha coca y chicha y cuyes y muchos plátanos de piedras lisas que ofreció a «su señor dios el cerro llamado Mulloyanac»; ver *Idolatrías de los indios Wancas*, en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, p. 661, Lima, 1923.

<sup>2</sup> Los etnólogos modernos también opinan respecto al cuerpo humano, que para el hombre primitivo no hay un dualismo de cuerpo y alma, sino que el cuerpo humano, antes y después de la muerte, es una sola cosa (ver: SCHREUER, *Das Recht der Toten*, en *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XXXIII, p. 367, 1916, y ANKERMANN, *Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern*, en *Zeitschrift für Ethnologie*, L, p. 153, Berlín, 1918, de donde hemos tomado el título anterior).

<sup>3</sup> He ahí el párrafo completo de Gregorio García sobre el famoso *Con*:

«Dicen los indios que al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre llamado *Con*, el cual no tenía huesos, niervos, ni miembros, y por el consiguiente cuerpo; y así andaba mucho y era muy ligero. Acortaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con sola su voluntad y palabra, como hijo del sol que decía ser. Llenó la tierra de hombres y mujeres que crió, y dióles mucha fruta, fruto y pan con todo lo demás necesario a la vida humana. Pero por cierto enojo que tuvo contra los que vivían en los llanos y costa del mar del Sur, volvió aquella región que antes era fértil, alegre y amena, en arenales tristes, secos y estériles, cuales son los de aquella costa. Quitóles la pluvia del cielo que nunca más llovió, dejándoles solamente los ríos que bajan de la sierra para su bebida y regadío de los frutales y panes.»

y Velasco (I, pp. 90-91), como «première et suprême puissance, qui n'avait ni chair ni os comme les autres hommes». Pues bien: supuesto que la forma *Con*, como escribe López, es exacta y no simple negligencia del escribiente, quien, cansado con tantos nombres estrambóticos, dejó la continuación de *Con*, es decir, *Tici Viracocha*, en el tintero, ella se explica sin alguna dificultad, como *koñi* o *koñ*, mal pronunciado o mal escrito: además, el atributo de este místico *Con*, el viento, corresponde, como ya lo hizo ver Daniel G. Brinton, muy bien a *Viracocha*.

Una comprobación directa para la identidad de ese «*Con*» con «*Viracocha*», al fin, hállose en un párrafo del padre Cobo, cuya Historia no era publicada aún cuando Brinton escribiera su artículo; en el tomo III, página 310, dice del «*Criador*» que comenzó «a sacar a la luz y producir todas las cosas, unos creen de nada, otros que de barro y otros que formó los hombres de piedra y los animales y aves de las hojas de los árboles, y que dió industria a los hombres para cultivar la tierra; y fingieron este *Criador* mil disparates, como que *no tenía coyuntura en todo su cuerpo*, que era *ligerísimo*, que rompía las tierras con la punta de una vara y luego quedaban cultivadas y dispuestas para sembrarse, y que, con sola su palabra, hacía nacer el maíz y las demás legumbres; y otra infinidad de consejas y ficciones de este género». Se ve que este detalle interesante e importante de la falta de coyuntura, marcado por nosotros con bastardilla, es el mismo atribuido por los tres cronistas recién mencionados a *Con* ¡que *no tenía huesos*!

#### *Tonapa*

*Tonapa*, el segundo de los términos aplicados al Ser Supremo, se halla citado también en el texto de la *Relación de Pachacuti* (página 236 y siguientes); leemos cómo *Tonapa Viracocha*, llamado también *Tarapaca*<sup>1</sup> *Viracocha*, etc., apareció a la gente en forma de un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, etc.; el título respectivo se escribe al principio *Tonapa* (dos veces), después *Thonapa* (dos veces) y desde entonces únicamente *Tunapa* (once veces); en otro capítulo (página 261 y siguientes), la ortografía es: *Ttonapa* (diez veces). El padre Alonso Ramos Gavilán también cuenta la llegada de un hombre venerable en la presencia, grande en la estatura, blanco, zarco, etc., que los indios llamaban *Tunapa*, esto es, gran sabio y señor, y por veneración,

<sup>1</sup> *Tarapaca*, es palabra aimará y significa: águila silvestre; cf. Bertonio, I, p. 154: *cuy* [nombre quichua del chanchito de la India, *Cavia* sp.] doméstico o conejo de esta tierra, *huanko*; *cuy* del campo, *tarahuanko*; I, p. 338: *tarahuanko*, *cuy* silvestre; I, p. 141: *paca*, un pájaro grande como águila.

*Taapac*, hijo del Creador<sup>1</sup>. El término que nos ocupa también pertenece al idioma aimará, pues leemos en Bertonio (I, p. 192): «Dios fué tenido destos indios uno a quien llamavan *Tunuupa*, de quien cuentan infinitas cosas...»

Esta palabra *Tonapa*, fué sometida por S. A. Lafone Quevedo a un estudio sistemático. *Tonapa*, dice en la página 366, resp. 46 de su *Ensayo mitológico*, es «uno de tantos sinónimos, como *Tarapaca* y *Papacha-ca*, de la fuerza solar, en otras palabras, un símbolo o atributo del Sol, que en tierra de Pachacuti se decía *Tonapa* y en tierra de otros, otra cosa». «La etimología probable de la palabra nos induce a creer que sólo se trata de un epíteto solar, con valor léxico de revolución o giro» (pág. 327, resp. 7). «El nombre de *Tonapa* no se presta fácilmente a una etimología que pueda basarse en González Holguín [es decir, en el idioma quichua]; mas la morfología quichua nos permite analizar la voz de dos modos: *Tona-apa* y *Tona-pa...* Si adoptamos la combinación *Tona-apa*, nos encaminamos hacia el tema *Tonay*, que, según Santo Thomás, dice: «piedra para moler», es decir, ese *maray*, muela o falo, con que los indios molían y muelen sus especies. *Apa* es el verbo que dice «llevar cargando», de suerte que el vocablo completo diría «el que carga con el falo», o «piedra en forma de tal» (pp. 349-50, resp. 29-30).

Al fin de su investigación sobre la voz *Tonapa*, en el capítulo XVII, Lafone Quevedo encuentra analogías con las lenguas caribicas (en las cuales agua es *tona*) y con la mexicana (en la cual sol es *tonatiuh*; hacer calor o sol, *tona*), pero sus conclusiones ya no perteneçen a nuestro tema y pueden leerse en el original.

<sup>1</sup> RAMOS GAVILÁN, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*, Lima, 1621. — Libro muy raro; tomo el dato respectivo ex JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *El hombre blanco*, etc., p. 562. — El padre Calancha, al copiar el párrafo que nos interesa (I, p. 320), transforma el primer título de Viraeocha en: *Tunupa*, y lo traduce con: gran sabio, señor y criador; por otra parte, en el afán de ver en este *Tunupa* el apóstol Santo Tomás (que traía consigo un discípulo), hace de *Tunupa* y *Taapac*, dos personajes distintos y refiere el último a ese discípulo (véase JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *El hombre blanco*, etc., p. 577-578).

*Taapac*, como escribe el padre Ramos y copiando a él, el padre Calancha, encontramos también en Cieza de León (p. 6), quien escribe que Viracocha, por los indios de la provincia del Collao es llamado *Tuapaca* y, en otros lugares, *Arnauan*. Jiménez de la Espada, al comentar este párrafo de Cieza (*El hombre blanco*, etc., p. 559, nota) dice respecto al término *Taapac*: «Quizá *Taapaca*, o *Tarapaca*. El único ms. que se conserva de esta segunda parte de la Crónica de Cieza, es una malísima copia de fines del siglo XVI.» Bandelier (*The cross*, etc., nota 53, ver más adelante página 105, nota 2) escribe que *Tuapaca* es probablemente *Tarapaca*. Nosotros creemos que *Taapac* (Ramos, Calancha) y *Tuapaca* (Cieza) no es otra cosa que *Tupac*, voz quichua que significa: resplandeciente, y que mucho se usa entre los nombres o epítetos de los incas (*Tupak Amaru*, etc.).

Sin complicar por parte nuestra la interpretación del vocablo *Tonapa* o *Tunapa*, no parece tan aventurado suponer que algo tenga que ver con *tunu*, que en el quichua significa el pilar que está en medio de la casa redonda, y en el aimará, la copa de las plantas grandes y árboles; tégase presente el término *ticci*, muy usado para el Hacedor y que significa: fundamento. Pues bien, «pilar» y «fundamento», son metáforas muy parecidas.

Por otra parte, debe pensarse en la fórmula: *Tunapa* = *Thupa*, nombre de honor equivalente a *Señor*. Esta fórmula es la que, ante todo, debe tomarse en consideración; así, que resulta: quichua *Thupa*, «nombre de honor equivalente a Señor» (Mossi, I, nº 247), y guaraní *Tupa* (la *u* con signo de nasalización, así que suena: *Tunpa*), «nombre que aplicaron a Dios» (Ruiz de Montoya); esta fórmula ya fué tratada por Lafone Quevedo (pág. 334, rep. 14), sin que éste expresara claramente lo que significa, es decir: quichua (en general) *Thupa*, guaraní *Tunpa*, quichua (probablemente anticuado) *Tunapa*, *Tonapa*, aimará *Tunuupa*, es una y la misma voz, una de las tantas designaciones para un Ser Supremo.

Es interesante recordar el hecho tan curioso que el nombre *Tonapa*, como otras titulaturas de deidades (*Pay Zumé*, *Pay Tumé*, *Tunupa*, *Tunapa*, *Taapac*, y *Tarapaca*), ha dado motivo a confundirlo con *Tomas*, nombre de un apóstol de la iglesia cristiana; de ahí la leyenda tan repartida de la estada de Santo Tomás en América<sup>1</sup>.

Sin conocer los dos trabajos de Lafone Quevedo y de Jiménez de la Espada que acabamos de tratar, Adolfo F. Bandelier ha estudiado también en un capítulo especial de su investigación sobre «la Cruz de Carabuco», «las tradiciones referentes a Tonapa»<sup>2</sup>. Se inclina a creer (p. 611) que es término idéntico a *Viracocha*, pero se extraña que no es palabra quichua ni aimará, mientras que *Viracocha*, parece ser voz quichua y haber pasado al aimará (*ibidem*). «Mientras que *Viracocha* en la tradición de los indios, es dotado con el poder creativo (aunque, por otra parte, es un ser humano), *Tonapa* es representado como maestro, a quien se le atribuyen también acciones milagrosas» (p. 606). Las páginas de Bandelier tienen cierta importancia por aportar material bibliográfico, raro y poco conocido, pero no contribuyen mayormente para analizar el asunto de que tratan.

<sup>1</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Del hombre blanco, etc., passim*, especialmente p. 570, primera línea y p. 592.

<sup>2</sup> BANDELIER, *The cross of Carabuco in Bolivia*, en *American Anthropologist*, N. S., VI, pp. 599-628, Lancaster, 1904. De este artículo hay también una traducción española: *La Cruz de Carabuco en Bolivia*, en *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística* [La Paz, Bolivia], VI, pp. 436-469, La Paz, 1910. Nuestras referencias se refieren a la edición original.

§ 3. *Grupo central (impar) número 3 : La constelación «El Fogón con la Olla de maíz y con la Olla de coca»*

Situado abajo del grupo anterior. Se compone del dibujo original de Pachacuti y de un agregado hecho por mano distinta, sin duda la del doctor Francisco de Ávila, que también puso notas en otras partes del texto.

El dibujo original muestra cuatro estrellas que forman un rombo, cuyo eje mayor va en dirección oblicua. Las dos estrellas que corresponden al eje mayor (nºs 1 y 2, ver la figura nº 7), son más grandes y a ocho rayos; las dos estrellas del eje menor son más pequeñas y a seis rayos (nºs 3 y 4). La estrella más prominente es la que marca el extremo superior del eje mayor (nº 1). Es de notar que las dos estrellas números 1 y 2 que están a los extremos del eje mayor, están también combinadas por una línea gruesa.

La añadidura de segunda mano consiste en una estrella pequeña (nº 5), tan pequeña como la más chica del dibujo original (nº 4), pero está hecha de líneas más delgadas. Hay trazada también por la misma segunda mano, algo temblante, una larga línea apenas visible que une las dos estrellas números 3 y 4 del eje menor.

Una leyenda breve, escrita por Pachacuti, completa el dibujo del grupo sideral. Léense a cada lado del eje mayor, en el sitio donde éste se cruza con el menor, las palabras :

chacana *en ge neral*

Abajo de la estrella superior del eje mayor, léese bien claro :

saramanca

En la misma altura que corresponde a la estrella inferior del eje mayor (nº 2), y a continuación del correspondiente dibujo, leemos :

cocamanca

Las palabras indígenas pertenecen al idioma quichua y son de fácil interpretación. Con «chacana *en general*», nuestro autor quiso decir, que una constelación *en conjunto*, se llama chacana; y el modo como las otras dos voces acompañan, cada una una estrella, no deja duda que se trata de la denominación especial de dos de las estrellas de ese conjunto sideral.

Investigando el significado de chacana, hallamos esta voz como nombre de una constelación de los antiguos peruanos, citada por Acosta (II, p. 12), Cabello Balboa (p. 58), Calancha (p. 369), Cobo (III, p. 330) y Polo de Ondegardo (p. 5); pero estos autores nada dicen a cuáles estre-

llas corresponde: limitan se a la simple mención de la palabra como nombre de una constelación. De los lexicólogos, González de Holguín (p. 64) cita: «chacana, nom.: escalera; litera para conducir cadáveres», y más adelante en la página 67: «chakana, nom.: estrellas llamadas Tres Marías». Al copiarlo, Tschudi, III, página 230, indica «chacana, escalera», y cita en la página siguiente una voz parecida, es decir, chacana con la letra *c* acentuada, como equivalente de la «constelación llamada «las tres Marías». Mossi (I, nº 62) no distingue las dos voces y dice «chacana, escalera, y las estrellas que llaman las tres Marías». Middendorf (p. 337) indica solamente: «chacana, s., la constelación del Orión ó de las tres Marías».

Para comprender el significado del término chacana, aplicado en segunda acepción a un grupo de estrellas, consultamos los vocabularios.

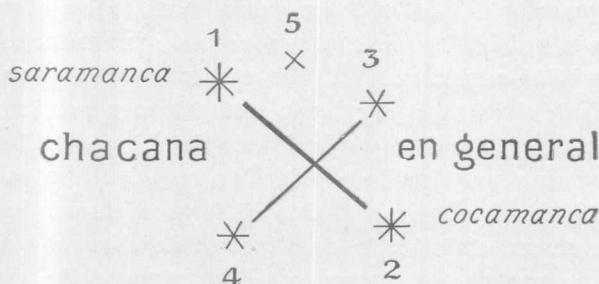


Fig. 7. — Detalle de la lámina de Pachacuti: las cinco estrellas del grupo central número 3, con la enumeración puesta por nosotros. La estrella 5 fué agregada por Ávila como también la linea delgada que combina 3 con 4.

González de Holguín (p. 64) da: «chacatani, cruzar, poner dos cosas cruzadas al través como los brazos de la cruz», explicación que Mossi, I, número 62 repite. El último autor, *ibidem*, apunta también «chacani, atravesar una sola cosa y no dos». *Apud* Tschudi, III, página 230, leemos «chacata, juntar dos palos en cruz», mientras que Middendorf, más explícito, da «chaca, una cosa atravesada, cruzada, la tranca, el cerrojo, el puente, la cruz»; «chacay, poner al través vigas, trancas, barras; cruzar» (p. 336). Quiere decir que nuestra voz chacana es derivación del verbo *chaca-y*, o de la raíz *chaca-*, sufijada con *-na*. Este sufijo ha de ser antiguo, puesto que falta en la gramática de Middendorf, mientras que Tschudi en la suya (*Organismus*, etc., p. 220) menciona un sufijo *na* como partícula del participio del futuro, lo que no da sentido satisfactorio.

Advertimos de paso que también en el aimará existe la misma raíz que nos ocupa. Confróntese Bertonio, II, p. 67 **chaca**, puente; **chacjatha**, atravesar algo como tranco, etc.; **chacaña**, el palo o travesaño de la escalera, etc.

Ahora bien: como Tschudi, III, página 230, da expresamente: *chacana* = escalera, podría sospecharse que el nombre de la constelación que estudiamos, también signifique escalera, o grada, y esto tanto más porque las estrellas  $\alpha$ - $\beta$ - $\gamma$  de la Cruz Austral, forman casi un ángulo recto. Así lo creía durante mucho tiempo, hasta que tuve la oportunidad de conocer al doctor Luis Ochoa G. y presentarle el caso. Me explicó que *chacana*, significa el palo (o una larga piedra) que une las dos piedras de un fogón que se divide en dos partes; debe regularizar el calor del fuego. Los extremos del respectivo palo se colocan cada uno sobre una piedra cualquiera de superficie más o menos plana. Sobre cada una de estas dos piedras se pone después una olla para exponer su contenido a la acción del fuego. Como se verá por el análisis de las otras dos palabras puestas por Pachacuti como leyenda especial de nuestra constelación, la información del señor Ochoa queda en un todo confirmada.

La segunda palabra quichua a analizar es *saramanca*. Markham y Hagar han leído *saramama*, el primero, a pesar de tener a la vista el códice original; el segundo, siguiendo a Markham y guiado por la mala reproducción de esta palabra en la edición del dibujo, hecha por Jiménez de la Espada; todas las deducciones emanadas de esa voz *saramama* (que quiere decir «madre del maíz»), carecen pues de base real. La palabra *saramanca* falta en los diccionarios de la lengua quichua, pero no sus componentes o sean *sara*, maíz, y *manca*, olla; *saramanca* quiere decir pues: «olla de maíz».

La tercera palabra que nos interesa, *cocamanca*, tampoco se encuentra en los vocabularios, pero sus componentes pueden comprobarse fácilmente: *coca* es la hoja del arbusto tan importante por sus cualidades nervinas; *manca* es olla; *cocamanca* se traduce pues con: «olla de coca». Para guardar la coca y llevarla a otra parte, sirve sin embargo, parece, más bien un cesto o una canasta, pues Tschudi (p. 129) menciona la voz *cocaurunca* con el sentido indicado; pero advertimos que no todas las palabras compuestas cuando de fácil análisis, están citadas, una por una, en los diccionarios respectivos.

La constelación peruana *Chacana* representa pues un fogón, atravesado por un palo que descansa sobre dos piedras y debe regularizar la intensidad del fuego. Sobre una de estas piedras está colocada una olla con maíz, sobre la otra una con coca; el maíz, a cocerse con agua, sobre fuego bien ardiente; la coca, a secarse, sobre fuego débil. Maíz y coca, los dos medios de los peruanos para alimentar el cuerpo y excitar los nervios; ¡qué bien representada esta idea en una constelación astral!

Para la astrótesis de la constelación *chacana* debemos distinguir entre el dibujo original de Pachacuti y la corrección hecha por Ávila. El primero muestra cuatro estrellas (1 a 4), de las cuales 1 y 2 están combinadas por una línea gruesa, sin duda el palo o la piedra que atraviesa el

fogón. Ávila corrector quiso dar a entender que se trataba de la Cruz Austral: agregó, pues, aunque en falso sitio, pues debería estar entre 1 y 4, la pequeña quinta estrella 5, y trazó además la línea fina entre las estrellas 3 y 4.

Nunca he dudado que aquella constelación chacana es nuestra Cruz del Sur <sup>1</sup> y los señores José Ignacio Ferro como Luis Ochoa G. me lo han confirmado expresamente. Efectivamente, ella puede ser imaginada como un fogón, regularizado por un largo palo que lo atraviesa. A uno de sus extremos, sobre una piedra rodeada por el fuego más caliente, está colocada la olla con el maíz (saramanca) la que corresponde, por consiguiente, a la estrella más brillante de la constelación, es decir,  $\alpha$  *Crucis*. Al otro lado, donde el fuego es menos fuerte, está la olla con la coca (cocamanca), o sea nuestra  $\gamma$  *Crucis* <sup>2</sup>.

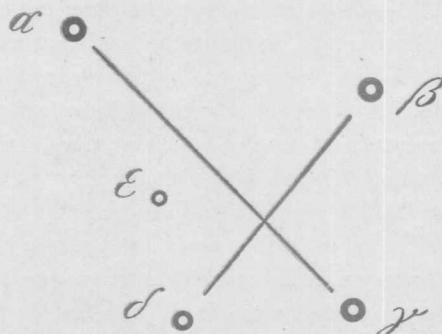


Fig. 8. — La constelación de la Cruz del Sud

<sup>1</sup> Vicente Fidel López, en su afán de referir al zodiaco del antiguo mundo las constelaciones peruanas cuyos nombres fueron transmitidos por Acosta, identifica la constelación *chacana* con la Balanza! «Al signo de la balanza que sube [en el hemisferio setentrional]» dice S. A., página 330, R. A., página 136, «debía sustituirse el signo de la bajada, la *escalera*, o bien la *balanza que baja*. Y en efecto, tal es el sentido de la voz *chacana* con que los Quichuas denominaban las estrellas equinociales del cielo [boreal]. Obsérvese también que esta palabra *chacana*, reproduce con el sentido de descenso, el sentido de balanza, porque en su forma simple ella designa todo cruzamiento de líneas que pueda servir para *poner en relación igual* dos partes, dos pesos, dos individuos, y de ahí el significado de *escalera*, de *puent*, de *cruz* y de *balanza...*». Urteaga (*ad* Polo, p. 5, nota 6) dice: «*Chacana* = las rayas cruzadas, los palos en cruz, quizá correspondían a la agrupación de estrellas de la *Cruz del Sur*». Se ve que también está influenciado por la idea de que las constelaciones del mundo antiguo, fueron reunidas e interpretadas de la misma manera por los aborígenes sudamericanos.

<sup>2</sup> En sus investigaciones uranológicas entre los aborígenes de su patria, que a mi pedido hiciera el doctor Luis Ochoa G., llegó a apuntar el siguiente detalle que me comunicó con fecha octubre 13 de 1924:

«*Cruz grande o verdadera*. En algunas poblaciones como Chincheros, le llaman

§ 4. *Grupo central (impar) número 4 : Representación de una pareja humana*

Representa una pareja humana, y las inscripciones correspondientes dicen :

*hom bre*  
*mujer*

Ambas personas nos miran casi de frente. El hombre está al lado de recho de la mujer, es decir, en el costado izquierdo de la lámina, según la designación empleada por nosotros ; parece que lleva un poncho, ceñido con una cinta. El traje de la mujer parece se compone de una especie de enagua.

Nada sabemos si se trata de dibujos hechos en el altar, o — lo que me parece más probable — de estatuas de metal fino allí colocadas. Tampoco es posible, por el momento, interpretar satisfactoriamente el significado de esa pareja. Tal vez represente al primer inca Manco Capac y su esposa Mama Ocllo. En tal caso, el árbol al lado (grupo lateral número 6, parte derecha, ver más adelante § 14), bien puede representar « tronco y raíz de los incas », al estilo de otros dos árboles, en los que Manco Capac hizo colgar frutas y pepitas de oro y cuyas raíces hizo revestir con oro y plata, para que « significasen á sus padres, y que los yngas que procedieron, que eran y fueron como frutas, y que los dos arboles se abian de ser tronco y rayz de los yngas » (*Relación*, de Pachacuti, p. 245). Siguiendo la misma idea, el arco iris al lado opuesto (§ 11, grupo lateral

*Chuqui* o sea Lanza por su figura ; en otras le llaman *Jatun Chaca* o Puente Grande » (*jatun* o *hatun*, es « grande », ver los vocabularios).

Se trata, pues, no de la constelación *Crux Australis*, sino del rombo ubicado en el centro de la « Nave » que mucho se asemeja a aquélla, sólo que es algo más grande, pues el diámetro mayor de la Cruz es igual al menor del rombo en cuestión que se compone de las estrellas *z Velae*, *ð Velae*, *z Puppis*, *b Puppis*. Es curioso que esta parte de la *Argo* que es la más llamativa, no haya sido generalmente tomada como constelación especial. En el castellano popular del Río de la Plata, la Cruz Austral es llamada « El Crucero », a secas, o también « El Crucero chico » para distinguirlo del « Crucero grande », el rombo recién descrito, ubicado en el centro de *Argo*; a veces, en las provincias del norte también se dice para estas dos constelaciones : « Crucero del Sud », respectivamente « Crucero del Norte » (investigaciones nuestras).

Los indios del habla quichua, conocen pues no solamente la constelación de la Cruz Austral (*chacana*), sino también aquella otra más grande, llamada *jatun chaca*, que hasta la fecha no fué mencionada en la literatura. Claro que *chaca* y *chacana* son variantes de la misma palabra, como ya fué explicado anteriormente, y que se refieren a un objeto que atraviesa otro (ver p. 107); y como *chacana*, en nuestro caso especial, significa el palo que atraviesa un fogón, *jatun chaca* ha de significar el mismo objeto, pero de mayores dimensiones. Correspondiendo a nuestra mentalidad distinta de la quichua, *chacana* como nombre de una constelación puede traducirse pues con « El Fogón » *scil.* « chico » ; y *jatun chaca*, con « El Fogón grande ».

número 5, parte izquierda, ver más adelante), bien puede representar, no uno cualquiera, sino aquellos dos que encerraron al mismo Manco Capac cuando llegó al cerro «de donde sale el sol», fenómeno que tomó por buena señal (la misma *Relación*, pp. 241-243)<sup>1</sup>. Pero por el momento y tal vez para siempre, estas nuestras suposiciones carecen de comprobantes y no son otra cosa que un ensayo de interpretación.

Puede ser, al fin, que el hombre de aquella pareja representada en el altar mayor, debía ser el «principal que la gobernaba y señoreaba» a la gente, hecho de piedra, como ésta, por Con Titi Viracocha en Tiahuanaco<sup>2</sup>; la mujer de la pareja, claro está que era la esposa de aquel «principal».

#### GRUPOS LATERALES (PARES)

##### § 5. *Grupos laterales (pares) número 1*

Ubicados a la altura del techo, a ambos costados del óvalo que fué descrito como número 2 del grupo central, y algo más alto que el centro de este último.

###### § 5 a. *Sección izquierda : El sol*

El dibujo de la *sección izquierda* representa una cara humana vista de frente y rodeada de una corona de rayos. La leyenda explicatoria, a la izquierda del dibujo, reza en quichua que se trata del sol, pues dice :

inti

###### § 5 b. *Sección derecha : La luna*

El dibujo de la *sección derecha* es más notable : representa un óvalo, vertical y hueco; su parte izquierda es una línea muy gruesa ; su derecha, tiene un borde interno irregular; la leyenda, a la derecha del dibujo, dice en quichua que se trata de la luna, pues así se traduce la palabra :

quilla

<sup>1</sup> Dice el original en la página 241 : «Llegó al dicho cerro más alto de todo aquel lugar, y en donde, junto del dicho Apomanco Capac, se levantó un arco del cielo muy ermoso, de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo quel dicho Apomanco Capac se bido enmedio del arco, y lo auia dicho : «; buena señal, buena señal tenemos ! »

<sup>2</sup> Dicen «que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba, y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, segú su uso ; todo lo cual assi hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte» (Betanzos, pp. 2-3).

En páginas anteriores (p. 63), al analizar el texto de Pachacuti, hemos explicado que estos dos dibujos (dos discos de metal, probablemente de oro respectivamente de plata), representan las imágenes del sol y de la luna; hemos visto en esta oportunidad que estos dos discos, por consiguiente, deben haber sido redondos; y hemos observado cuán difícil es saber si el disco lunar se refiere a la luna llena o a un cuarto de ella.

El concepto de Sol y Luna como marido y mujer que dieran origen a la dinastía del Perú, es hartamente conocido y fué tratado, comparativamente y con la correspondiente documentación bibliográfica, en nuestra *Mitología sudamericana*, I<sup>1</sup>. Vemos, pues, en el altar mayor del gran templo, las imágenes de la venerable pareja, adorada por sus descendientes.

Respecto a la ecuación mitológica Sol:Luna = Marido:Mujer, en el antiguo Perú, existen tres variantes, a saber:

Según la primera, el sol es un hombre y la luna una mujer, sin que haya parentesco o matrimonio; por lo menos, escribe Fernando de Santillán en la página 30: La adoración principal «era al sol al cual tenían que era hombre, y así particularmente le adoraban los hombres; y a la luna tenían por mujer, y la adoraban particularmente las mujeres». Es probable que esta indicación aislada es incompleta, faltándole el detalle de la luna como mujer del sol, relatado en las dos variantes siguientes:

Según la segunda, ambos astros representan un matrimonio (el sol = marido, la luna = esposa), cuyos hijos, o son las estrellas o el primer inca, Manco Capac; escribe López de Gomara en la página 232, de los antiguos peruanos: «Tienen por dioses principalísimos al sol y luna y tierra, creyendo ser ésta la madre de todas las cosas, y el sol, juntamente con la luna, su mujer, criador de todo...»; Cobo, en la página 324, dice: «pintábanlo [el sol] en su imaginación, como si fuera hombre, y consiguientemente decían que la luna era su mujer y las estrellas hijas de entrabmos». Morua, página 24: «Idolatraban regiamente, adorando al Sol y la Luna, teniéndolos por marido y mujer y por muy grandes dioses, y a las estrellas por muy verdaderas hijas suyas»; *idem*, página 110: «Creían que había dios en el cielo y que era el Sol y que tenía por mujer a la Luna y por hijos las estrellas, y así adoraban todo esto...»; y en la traducción de la obra de Velasco, I, página 95, se lee: «Manco Capac... fut adoré, non comme une simple créature, mais comme le fils du Soleil et de la Lune»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> LEHMANN-NITSCHE, *Mitología sudamericana*. I, *El diluvio según los Araucanos de la Pampa*, en *Revista del Museo de La Plata*, XXIV (2), pp. 55-56, Buenos Aires, 1919.

<sup>2</sup> En la traducción francesa de Montesinos se lee (pág. 165) que el inca Sinchi Roca «l'invitait [al Señor de Andagualas] à n'adorer qu'illatice Viracocha, ainsi que le

Según la tercera variante, sol y luna son casados y hermanos a la vez, pues la luna es «hermana y mujer del sol, y... madre de los Incas y de toda su generación; así la llamaban Mamaquilla que es madre luna» (Garcilaso, I, libro 3, cap. 21; *idem*, libro 1, cap. 4). Lo mismo refiere la *Relación anónima*, en página 138: «El sol dijeron que era hijo del gran *Illa Tecce...*, la luna que era hermana y mujer del sol...».

Hoy en día, entre los indígenas de Perú y Bolivia sobrevive todavía el recuerdo de aquellas relaciones. Refiere Erland Nordenskiöld<sup>1</sup> cómo hoy todavía, en la provincia boliviana de Caupolicán, pueden observarse resonancias del antiguo culto solar: llevan los autóctonos en ciertas fiestas de la iglesia, imágenes del sol y de la luna a la cruz del altar, siendo tarea de un hombre llevar el sol, y la de una mujer llevar la luna, en correlación con el sexo de ambos astros.

#### § 6. *Grupos laterales (pares) número 2*

Ubicados en la altura que corresponde a la máxima de las paredes laterales del edificio, o sea, en el nivel de la base del techo.

##### § 6 a. *Sección izquierda : Venus matutina*

En el costado izquierdo hay una estrella grande, de cuerpo grueso y de doce rayos gruesos; a ambos lados de ella, hállose la *primera leyenda* que, en castellano, dice:

*luze ro*

Abajo de esta estrella hay otras explicaciones más que corresponden a los tres idiomas quichua, aimará y español, respectivamente.

La *segunda leyenda*, en quichua, dice:

*chasca coyllur*

Soleil et la Lune, père et mère des Ingas seigneurs de toute la terre, et auxquels il devait obéissance et soumission», mientras que la edición original (Madrid, 1882) reza que mandó decir a aquel señor «que reconociese por verdadero dios al sol y a la luna, y echaría de ver como era cierto descender de ellos y ser verdaderos Señores del mundo» (pág. 123). Léese más adelante en el original, *ibidem*, como el inca «dijo a los suyos cómo había tenido, estando durmiendo, una aparición de su padre el sol en que le mandaba dar batalla y aseguró la victoria...», mientras que la versión francesa (página 166), suprime el detalle interesante del padre. Dada la abundante circulación de la colección Ternaux-Compans, era menester aclarar estos detalles, aunque el traductor francés no es culpable, sino el autor del «arreglo» castellano que le sirvió de base, como fué explicada en los «Preliminares bibliográficos».

<sup>1</sup> NORDENSKIÖLD, *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*, p. 212, Stockholm, 1912.

La leyenda de la línea tercera fué escrita por Pachacuti, pero Ávila borró la segunda palabra radicalmente, y puso a continuación el término que considerara exacto; así que resulta el siguiente texto aimará:

**achachi ururi**

La misma mano correctora agregó, al fin, en cuarta línea, la explicación:

*este es el luzero de la mañana*

**§ 6 b. Sección derecha : Venus vespertina**

En el costado derecho del mismo grupo también hay una estrella, pequeña en comparación con su compañera del otro lado, y formada por sólo seis rayos. Falta la leyenda que corresponde a la primera de la anterior, pero, abajo del dibujo, están las tres correspondientes inscripciones trilingües. El término quichua (al que sigue la conjunción castellana *o*), dice:

*choquechinchay o*

En la línea siguiente estaba escrito el correspondiente término en aimará, pero poco legible, así que el mismo Pachacuti puso al margen una *r* para indicar que ésta debía ser la letra borroneada. La palabra aimará dice, por consiguiente :

**apachi ocori**

La última línea, al fin, está escrita como la correspondiente de la sección opuesta, por Ávila, y dice:

*este de la tarde*

Claro que se trata de una abreviación y que la frase completa debe ser: «Este [es el lucero] de la tarde»<sup>1</sup>.

Trataremos ahora las dos secciones *a* y *b* en conjunto.

Según la anotación hecha por Ávila, ambas estrellas representan el

<sup>1</sup> En el mismo idioma castellano, el término «lucero» debe haber sido aplicado, originariamente, sólo a Venus *matutina*, pues es ella que trae «la luz» del día. Al decir «lucero de la tarde», se comete, pues, una negligencia o dilución del concepto exacto. El mismo Pachacuti no debe haber conocido la identidad de ambos astros, porque a uno solo, el matutino, puso la designación «lucero». Ávila lo especificó con la nota «lucero de la mañana» y determinó la estrella del otro lado como «lucero de la tarde»; es dudoso, sin embargo, si ha conocido la identidad de ambos.

Debe recordarse que el clásico nombre de *Lucifer* para Venus *matutina*, ya por los antiguos romanos fué dado también a la *vespertina* (VOLPATI, *Nomi romanzi del pianeta Venere*, en *Revue de dialectologie romane*, V, p. 324, nota 1, Hamburg, 1913; este autor busca también explicar este fenómeno).

planeta Venus, una vez como astro matutino, otra vez como vespertino. Resulta, pues, que la identidad de los dos era desconocida a los antiguos peruanos, como a tantos otros pueblos primitivos. Es de observar entonces que la indicación original de Pachacuti: *luzero*, sólo se halla en el costado izquierdo, y que acompaña el dibujo de una estrella grande, con muchos rayos. La diferencia entre las representaciones gráficas de ambos astros es notable, y caracteriza a la estrella del costado izquierdo como Venus matutina.

En resumen, las leyendas que acompañan a los grupos laterales, derecho e izquierdo respectivamente, del número 2, pueden concretarse en el cuadro siguiente que ya presenta las traducciones de los términos indígenas que se explicarán más adelante.

#### NÓMINA DEL PLANETA VENUS

(Según el dibujo de Pachacuti que representa el altar mayor del templo del Sol en el Cuzco)

	Venus matutina		Venus vespertina	
	Costado izquierdo del altar	Explicación	Costado derecho del altar	Explicación
<i>Castellano</i> (letra de Pachacuti)...	<i>luzero</i>	p. 114	—	—
<i>Castellano</i> (letra de Ávila) . . . . .	<i>luzero de la mañana</i>	p. 114	[ <i>luzero</i> ] de la tarde	p. 114
<i>Quichua</i> . . . . .	<i>chasca coyllor</i>	p. 115	<i>choquechinchay</i>	p. 122
En traducción . . .	La estrella crespa, e. d., de cabellos enmarañados.		La que hace exten- der oro (?)	
<i>Aimará</i> . . . . .	<b>achachi ururi</b>	p. 123	<b>apachi ocori</b>	p. 124
En traducción . . .	El abuelo madruga- dor.		La abuela que come a boca llena.	

Estudiaremos ahora las leyendas escritas en lengua quichua y aimará, anticipando que no coinciden entre sí del todo.

#### § 6 a. Sección izquierda. Voz *chasca coyllor*

Corresponde perfectamente a las indicaciones de los lexicógrafos. Se traduce con «estrella crespa» o (Mossi, I, nº 85) con «estrella de cabe-

llos largos y crespos», pues *coyllur*, es estrella (lexicólogos, *passim*) y *chasca* desmelenado (An. de 1586); muy enredado, enmarañado (Holguín, p. 94, Mossi, I, n° 85), desgreñado (Tschudi, p. 219), desarreglado, erizado, radioso (Middendorf, p. 381). La combinación de las dos palabras hallamos en el An. de 1586 (*chasca coyllur*, luzero), en Holguín (p. 94: *chaska koyllur*), Tschudi (p. 219: *chasca coyllur*), Mossi (I, n° 85; II, n° 161, 220: *chhascca ccoyllur*), Middendorf (p. 238: *ch'aska koillur*) y en el vocabulario políglota (p. 280: *chhasca ccoyllur*, en el dialecto del Cuzco; *chasca ccoillur*, en el de Ayacucho); también se usa actualmente en la provincia argentina de Santiago del Estero (*chaska koillur*, comunicación epistolar del señor Julio J. Palmeyro)<sup>1</sup>.

El Anónimo de 1586 da además: Luzero de la noche, *chissi chasca* (*chissi*, es: tarde del día, *ibidem*).

La forma simple *coillur*, es decir, estrella, pero en el sentido especial de: lucero, puede comprobarse para Ayacucho (*ccoillur*), Junín (*huillur*) y Ancash (*goyllur*); en las dos últimas regiones, también se usa en la misma habla quichua, la palabra española: lucero (*Vocabulario políglota*, p. 280).

La otra forma simple para Venus matutina: *chasca*, es decir, el adjetivo substantizado, puede comprobarse para los antiguos autores. El Anónimo de 1586 traduce «luzero de la mañana» con *chasca* (por error tipográfico, *casca*). Velasco (I, p. 130) dice que el lucero se llamó *chasca*, que fué venerado como sirviente del sol y que fué representado en los templos mayores sobre fondo azul celeste. En la *Relación anónima* se lee (p. 142) que la estrella «de la mañana que es el lucero», fué llamado *chasca*, «y ayunaban desde el día antes hasta que aquella estrella no parecía con la presencia del sol; y entonces comían su comida ordinaria»<sup>2</sup>. Garcilaso de la Vega dice (I, libro 3, cap. 21): «A la estrella Venus llamaban Chasca, que quiere decir de cabellos largos y crespos; honrábanla porque decían que era paje del sol<sup>3</sup> que andaba más cerca de él, unas veces delante y otras veces en pos». En otro párrafo (I, libro 2, cap. 21) se lee que los peruanos lo llamaban «*chasca*, que es criñita o erespa por sus muchos rayos»; que conocían «el movimiento varió del planeta Venus, que unas veces la veían ir delante del sol y otras

<sup>1</sup> Middendorf, pp. 381 y 238, traduce *ch'aska koyllur*, el *Voc. pol.* p. 346 *chhasca ccoyllor* (dialecto del Cuzco) también con «planeta».

<sup>2</sup> Por la costumbre de desayunar al tiempo que asoma en el cielo el lucero de la mañana, se llama a este astro, en el Perú moderno, «pone mote», significando *mote* (voz quichua), maíz hervido; ver m. a., p. 121.

<sup>3</sup> Respecto a este detalle, Tschudi dice en sus *Contribuciones* (orig. p. 55, trad. I, p. 115), en nota: «Eso que los indios hayan considerado a *Chasca Koillur* como un lindo joven y paje del sol, es una manifestación del todo insostenible y fantástica».

en pos de él ». Y también en un tercer párrafo, Garcilaso quiere hacernos creer que sus compatriotas hayan sabido la identidad de Venus vespertina con Venus matutina, pues escribe (I, libro 2, cap. 23): « Acerca de la estrella Venus que unas veces la veían al anochecer y otras al amanecer, decían que el sol, como señor de todas las estrellas, mandaba que aquélla, por ser más hermosa que todas las demás, anduviese cerca de él, unas veces delante y otras atrás ». El jesuíta, autor de la *Relación anónima*, transmite al fin un detalle curioso que él atribuye a la aurora, pero que debe referirse (por lo menos en parte, ver eso de sacudir los cabellos) al lucero, compañero de ella, como resulta del nombre indígena chasca y como ya lo han interpretado otros americanistas (Tschudi, *Contribuciones*, orig. p. 55, trad. I, p. 115); dice el párrafo respectivo de la *Relación anónima* (p. 138): « A la aurora, que era diosa de las doncellas y de las princesas y autora de las flores del campo, y señora de la madrugada y de los crepúsculos y celajes; y que ella echaba el rocío a la tierra cuando sacudía sus cabellos, y así la llamaban chasca. » De los lexicólogos, sólo Middendorf (p. 382) cita la forma simple: ch'aska, como equivalente de Venus vespertina (ver más adelante)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La palabra quichua *chasca*, se ha incorporado al moderno lenguaje popular peruano, por lo menos de Arequipa, donde el substantivo *chasca* significa: « el lucero de la mañana »... « *Chasca* en quichua significa greña, vedija; por consiguiente, dar este nombre al planeta Venus, es una atrevida metáfora que equivale a llamarlo por eso el *pestano*, o más bien el *crinado*, como de Apolo decían los poetas antiguos ». El adjetivo *chascoso* dice por consiguiente: pelo revuelto y desgreñado, aplicándose por tanto al indio... » (ARONA, *Diccionario de peruanismos. Ensayo filológico*, p. 157, Lima, 1883).

Del Perú, nuestro término ha migrado a Chile y ha producido varios derivados familiares, a saber: *chasca*, f. 1, maraña del pelo, cabellera enredada y larga; 2, crines del caballo. — *chascón*, -a, 1, el que tiene el pelo desgreñado o simplemente mal peinado; 2, caballo de crines largos en el cuello; 3, tonto, torpe (Aconcagua); 4, hueso *chascón*, un hueso de la pata de vacunos que tiene asperezas como astillas. — *chascudo*, -a, = *chascón*, -a, en 1<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup> acepción; 3, *salir a uno la chascuda*, ver espejos una persona muy asustada y confundida. — *chasconear*, desgreñar, tirar a uno del pelo o deshacerle el peinado. — *chasquilla*, a menudo plural *chasquillas*, 1, el pelo que llevan las niñas peinado en la frente, especialmente cuando es liso y cortado; 2, el moño que cae a caballos en la frente (Talca) (LENZ, *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, pp. 263-264, Santiago de Chile, 1904). Otro autor interpreta la voz *chascón* como « el que lleva la cabellera larga y desgreñada (LAVAL, *Tradiciones, leyendas y cuentos populares recogidos en Carahué*, en *Revista chilena de historia y geografía*, XXXIV, p. 407, nota 1, 1920. ÍDEM, *Contribución al folklore de Carahué (Chile)*, II, p. 25, nota 1, Santiago de Chile, 1921).

Acerca de la Argentina, ya en 1855 el doctor Juan María Gutiérrez presentó como ejemplo para el uso de la voz *chasca*, la frase siguiente: « Las señoras obligan a sus mucamas a que se aliñen la *chasca* » (GUTIÉRREZ, *Palabras indígenas americanas*, en *El Plata científico y literario...*, V, p. 88, Buenos Aires, 1855).

En el noroeste argentino, hay: *chasco*, -a, « crespo, crespa, de persona, animal

Por otra parte, el mismo nombre « Sirio » parece que no significa otra cosa que « crespo », es decir, *chasca* en lengua quichua. Respecto a esta

o ave » (LAFONE QUEVEDO, *Tesoro de catamarqueños*, p. 95, Buenos Aires, 1898). Tobías Garzón (*Diccionario argentino*, p. 149, Barcelona, 1910) cita el adjetivo *chasco*, -a como argentinismo y lo explica como sigue : « Dícese del cabello naturalmente crespo y recio, que forma como una especie de ondas o *motas* estiradas, y de las personas que lo tienen. Un pelo fino, aunque sea crespo, no es *chasco*. Dícese también del pelo de los animales que tiene esta cualidad, y de los mismos animales. Lana *chasca*; pelaje, carnero *chasco*. Apícase a las aves de plumaje crespo. Gallina *chasca*. » Segovia (*Diccionario de argentinismos, neologismos y barbarismos*, p. 116, Buenos Aires, 1912) cita *chasca* (« el pelo de la cabeza cuando está enredado ») y *chascudo*, -a, (« apícase al que tiene el pelo enredado »). Según SANTIAGO M. LUGONES (*Notas lexicográficas*, en *Boletín del Instituto de filología*, I, p. 59, Buenos Aires, 1926), *chasca* (sic) es « adjetivo aplicado a las gallinas con plumas crespas : *gallina chasca* », y también a las personas que « tienen el pelo menudamente crespo como el de los descendientes de los negros. Úsase en el norte de Córdoba y sur de Santiago del Estero ». Lugones considera el vocablo como español « por haberlo encontrado en el *Poema heroico de las necesidades y locuras de Orlando el enamorado*, lo que, por cierto, sólo puede comprobar el paso de esta palabra americana a Iberia, como ha sucedido con tantas otras. La misma acepción que en las regiones argentinas recién citadas, tiene nuestra voz en la provincia de Tucumán, pero aquí es poco corriente y sólo usada en la campaña (LIZONDO BORDA, *Estudio de voces tucumanas*: I, *Voces tucumanas derivadas del quichua*, p. 138, Tucumán, 1927). En la provincia argentina de Salta, *chasca* se llama el ave *pirincho* o *Guira guira* (Gm.) cuya grasa, frotada en el cuerpo, atrae a la persona que se ama (URBANA ROMERO E., in *mss. folkloricis*, colección del Consejo Nacional de Educación de Buenos Aires, sección Santa Fe, Escuela Nacional número 82, Colonia Bicha, 1921).

La comparación del planeta Venus con un personaje de cabello enmarañado, expresada por las quichuas con el término *chasca*, tiene su analogía en otras partes del mundo sin que haya habido contacto alguno, fenómeno de convergencia que se explica por la teoría de los pensamientos elementales de Bastian.

Trasladándonos al mundo clásico, Venus matutina, según Blossius Emilius Dracontius, poeta romano que vivía en Cartago al fin del siglo V p. C., *concusso de crine iubar difundit in orbem* (X, 472), es decir, desde su cabello desarreglado difunde la luz en el orbe. Casi lo mismo dice el poeta alemán Johann Peter Hebel, en una de sus poesías llamadas *Allemannische Gedichte*, escritas en dialecto sueno y editadas por vez primera en 1803, cuando en el poema *Der Morgenstern* (El lucero del alba), elogia su pompa de rizos de oro (*guldigen Locke Pracht*). Tomo estos dos ejemplos de GUNDEL, *De stellarum appellatione et religione Romana*, en *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, p. 31 (123), nota 1, Giessen, 1907.

Por otra parte, también Venus vespertina, a causa del mismo carácter, es elogiada por los poetas. La célebre poetisa Sappho (fragm. 133) llama a Hesperos, el lindo genio con una cabellera de oro, y Callimachus, en la mitad del siglo III antes de Jesucristo, director de la biblioteca de Alejandría, habla del οὐλος Ἑσπερος, es decir, del Héspero con sus cabellos crespos u ondulados (RAPP, en el artículo « *Kephilos* », apud ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, col. 1099, Leipzig, 1890-1897, por equivocación atribuye esta cita al *Morgenstern*).

brillante estrella o sea  $\alpha$  *Canis majoris*, Ideler ya hace más que cien años escribió lo siguiente<sup>1</sup>:

« El nombre [Sirio, o sea, en árabe] *Shira*, parece ser muy antiguo. Ya se usa en el Alcorán. Según su etimología, se refiere a una estrella brillante, pues puede ser derivado, sin esfuerzo, me parece, de ár. *shar*, hebreo..., «crinis». El adjetivo ár. *ashar*, «crinitus, pilosus», da el femin. *shira*, lo que muy bien puede significar una «*stella hirsuta*», es decir, una estrella casi enmarañada por los rayos («*einen von Strahlen gleichsam struppigen Stern*»). Sirio y *Shira*, ¿no pueden derivar de una misma fuente oriental? »

Un término compuesto con *chasca*, pero más detallado, es «*aran-ya-cu-huara-chasca*» (Holguín, p. 30, con el error tipográfico: *huan-ra*; Tschudi, p. 53; Mossi, I, nº 24, con el error: *arauya-cu*; Middendorf, p. 56). *Aranyac*, es nombre verbal del verbo *aranya*, que significa: hacer danzas de enmascarados (*ibidem*); *huara*, no ha de ser otra voz que la idéntica del idioma aimará y que significa: estrella, aunque Ber-tonio (II, p. 149) expresamente observa que en aimará, estrella dice: *huara-huara*; «y no es nombre repetido, sino que es un nombre solo»; pero bien puede haber pasado que al ser adoptado por el idioma quichua, *huara-huara* se ha simplificado a uno solo de sus dos componentes iguales. La traducción del término «*aranyac huara chasca*» es pues: La estrella crespa bailadora.

Tschudi en sus *Contribuciones* (orig. p. 55, trad. I, p. 115) opina que el componente *huara* del término recién tratado, es la palabra quichua que designa los calzones o zarahuelles de los indígenas (cf. Tschudi, Voc., p. 313; Middendorf, p. 437) y supone que esta denominación habrá sido relacionada con un mito no transmitido. Creo que la interpretación de *huara* dada por nosotros, es mucho más sencilla y del todo satisfactoria.

Una segunda designación del planeta Venus, compuesta con *chasca*, es «*pakaric chasca*» (Holguín, p. 256; Tschudi, p. 415; Mossi, I, nº 196). *Pakaric*, es nombre verbal del verbo *pakari*, que significa: amanecer (*ibidem*); así que el conjunto debe traducirse: La crespa de la mañana. Middendorf ha buscado más precisión aun cuando indica (p. 382): *pacha pakarij ch'aska*, es decir, «la crespa del día (pacha) amaneciente»; por consiguiente, «la crespa del sol entrante» o sea Venus vespertina, se designa según él con: *inti yaicuy ch'asca* (p. 381; ver también p. 99). Pero Middendorf es uno de los dos lexicógrafos que distingue tan cuidadosamente entre Venus matutina y vespertina; el otro, es Mossi.

<sup>1</sup> IDELER, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen...*, pp. 243-244, Berlín, 1809.

A Mossi únicamente se deben las tres siguientes designaciones de Venus, de las cuales dos compuestas con chasca, a saber: « chhisi chhasca, lucero de la noche »; « quillap chhasccan, quillap huachhin, lucero de la luna » (II, nº 161). Chhisi, es: la tarde (I, nº 89); quillap, es genitivo de quilla, luna; huachhin, los rayos (I, nº 114). Las traducciones correspondientes son pues: « La crespa de la tarde », « la crespa de la luna », « los rayos de la luna ». Como se ve, se trata de Venus vespertina; el último término debe ser equivocado.

Para despachar, de una vez, las designaciones del planeta Venus, se tratarán ahora algunas de poco uso, que sólo se hallan, esporádicamente, en uno que otro párrafo.

Uno de estos términos es auquilla y se halla en una antigua *Descripción* del año 1586, donde se lee el siguiente párrafo <sup>1</sup>:

« Por mandado de los Ingas adoraban [p. 205] al sol y a la luna y a las estrellas y en particular al lucero de la mañana, que en su lengua le dicen auquilla, y a las Cabrillas, que en su lengua se llaman larilla <sup>2</sup>. »

La explicación del término auquilla ya fué dada por M. Jiménez de la Espada, editor de la respectiva *Descripción*, quien en nota puso lo siguiente:

« De illarini, resplandecer, y auqui, príncipe: Auqui-ylla, « el príncipe de los que resplandecen », « la princesa de las estrellas ». Sin embargo, los quichuas, de quienes tomaron el lenguaje los antiguos peruanos, llamaban a este astro, al asomar por la mañana, machuc coyllur <sup>3</sup>, es decir, estrella vieja o anciana; y chhasccac coyllur <sup>4</sup>, estrella crespa o cabelluda, al mostrarse en la tarde. »

Esta traducción no es del todo exacta: auqui, es príncipe (por ejemplo Middendorf, p. 7); illay, verbo intr., significa relumbrar, brillar (*ibidem*, p. 86).

Claro que el texto original, algo corrompido, debe decir: -illaj o illac,

<sup>1</sup> *Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Año de 1586*, en *Relaciones geográficas de Indias*, I, pp. 204-205, Madrid, 1881.

<sup>2</sup> « Llari-illa; pero el nombre con que se las designaba en tiempo de los Incas era el de ecolle coyllur, o estrella de los trojes. » Nota de Jiménez de la Espada. La primera palabra debe ser illari.

Trátase de una equivocación del cronista antiguo, debida probablemente a un malentendimiento del intérprete indígena, que al indicársele el misionero, con el dedo, el cúmulo de las Pléyadas recién salidas a la madrugada, y preguntado respecto al nombre quichua habrá contestado illari illa (amanece el día, brilla, cf. Middendorf, p. 86); creyó pues el buen padre que illari illa era nombre de las Pléyadas.

<sup>3</sup> Debe leerse: machu coyllur, ver página 123, nota 4. Jiménez habrá tomado este dato del diccionario de Mossi, I, nº 164 y II, nºs 161 y 220.

<sup>4</sup> Debe leerse: chhascca coyllur.

es decir, aumentado con la partícula del participio del presente; así que auqui illaj, significa: El príncipe relumbrante.

Otro término para Venus matutina, al fin, es illarij koillur, sólo citado por Middendorf (p. 88); significa «la estrella (koillur) del alba (illarij)».

El último término quichúa para Venus matutina que conozco es machu ccoyllur, es decir, la estrella «El Viejo», citado por Mossi, I, número 164; II, números 161, 220 (la traducción «estrella vieja, o anciana», dada por Mossi, II, nº 220, es inexacta, pues machu, *id est* «viejo, anciano», es nombre propio del planeta). Se trata de una designación usada también en lengua aimará y como tal, marcada por Pachacuti en su lámina al lado del astro, ver m. a. página 123 la voz **achachi**.

La traducción al español de los términos quichúa para Venus que acabamos de tratar, necesita todavía un breve estudio. Holguín (p. 94) y Tschudi (p. 219) traducen: chasca coyllur, con lucero del día; Mossi dos veces (I, nº 85; II, nº 161), tal vez por error, con: lucero de la tarde; Middendorf (p. 238) con «planeta, especialmente Venus»; no especifica, pues, el término como la estrella de la mañana, y tampoco el señor Julio J. Palmeyro, quien me lo comunicó por carta desde Santiago del Estero.

Los autores del *Vocabulario políglota* (p. 280), dicen simplemente: lucero, ora para chasca coyllur, ora para la forma simple: coyllur.

La forma simple: chasca (ver p. 116), es referida, por los antiguos cronistas, a Venus matutina; Middendorf, en su diccionario moderno (p. 382), la traduce sin embargo con Venus vespertina.

El término compuesto por las tres palabras: aranyac huara chasca (ver p. 119) o sea «la estrella crespa bailadora», es «la estrella de la mañana», para Holguín (p. 30), Tschudi (p. 53) y Mossi (I, nº 24); Middendorf no lo cita.

El otro término pakaric chasca (ver p. 119), se refiere por sí solo a Venus matutina, pues se traduce con: La crespa de la mañana.

Los cronistas y lexicólogos, a excepción de Garcilaso de la Vega, cuando hablan de la «estrella crespa», se refieren entonces a Venus matutina; pero en nuestra época, Mossi y Middendorf creen que este término significa también la vespertina, tal vez conducidos, en la subconciencia, a opinar que también los indios conocen como ellos, la identidad de ambos astros.

Hoy todavía, siempre que la indicación del autor francés es exacta, los indios del Perú distinguen entre los dos, llamando a Venus vespertina, «la vela (*flambeau*) de ocho horas», y a Venus matutina, «la vela del alba» (*aube*); y como esta «vela» les indica la hora de poner el maíz al fuego, le han dado a la estrella también el sobrenombre de «pone mote» (du Gourecq, p. 267); *mote*, voz quichúa, significa el maíz ya ser-

vido (Middendorf, p. 597). También el jesuíta anónimo refiere, como se ha visto (p. 116), que los antiguos peruanos comían su comida ordinaria cuando « aquella estrella no parecía con la presencia del sol » <sup>1</sup>.

§ 6 b. *Sección derecha. Voz choquechinchay*

De análisis difícil e inseguro. Advertimos desde luego que un término parecidísimo, tal vez idéntico, se lee más abajo como leyenda del felino con ojos radiantes (grupo lateral n° 4; ver § 10), pero en el segundo caso la leyenda dice: *chuquechinchay*.

Ateniéndonos, por el momento, a la leyenda primera: *choquechinchay*, resulta que: o ha de ser idéntica con la otra, segunda, o distinta de ella.

En el primer caso, sería un error o *lapsus calami* de Pachacuti que habrá quedado sin corrección por parte de Ávila, tan cuidadoso en otras oportunidades. En tal caso debería borrarse *choquechinchay* como equivalente de *Venus vespertina*, puesto que este término que se traduce con « felino príncipe » (v. m. a.), corresponde admirablemente al dibujo del tigre euadriocular al que acompaña (ver § 10).

En el caso de que *choquechinchay* (leyenda de *Venus vespertina*) no es idéntico con *chuquechinchay* (leyenda del felino con ojos radiantes), el asunto se complica. La palabra *choquechinchay*, desde luego,

<sup>1</sup> La costumbre de apodar a *Venus matutina* según las exigencias del estómago, puede comprobarse también para otras regiones del mundo: ver VOLPATI, *Nomi romanzi*, etc., p. 352 (*stella dei fagioli*, en Oneglia y Loano; *stella della cena*, en Sicilia; pero el autor no aclara bien si se trata de *Venus matutina* o *vespertina*).

En España, según el Diccionario de la Real Academia Española, desde la 4<sup>a</sup> edición, Madrid, 1803 (artículo *miguero*), « los pastores llaman al luceo de la mañana el *lucero miguero* porque, al verlo, se ponen a hacerlas » (migas: « pan desmenuzado, humedecido con agua, y frito en aceite o grasa », *ibidem*). El eminentísimo filólogo español don Américo Castro apuntó el término « *lucero miguero* » entre los campesinos de la provincia de Granada, así llamado « porque luce en el momento donde los gañanes comen las migas antes de salir a arar » (comunicación oral).

En Orense, *Venus matutina* a veces es llamada « la estrella panadera » (investigaciones nuestras).

En Nicaragua, entre los indios Subtiaba, *Venus matutina* se llama *nistayuléro*, voz que en el lenguaje popular hispano-mexicano, suena *neztlayol-ero*; « el planeta es así llamado porque se pone a la madrugada cuando las mujeres se levantan a preparar en la ceniza (mexic. *nez-lli*), para las tortillas, el maíz desgranado (mexic. *tlayol-li*). Vulgarmente es llamado *caguero*, porque a esta hora la gente suele satisfacer sus necesidades físicas » (LEHMANN, *Zentral-Amerika*, I, p. 940, n° 27, Berlín, 1920).

También *Venus vespertina* está expuesta a apodos de la citada categoría, aunque mucho menos que su *alter ego* de la madrugada; por el momento, sólo puedo citar el término « el apea yegua », corriente entre los campesinos de la provincia de Valladolid (investigaciones nuestras).

pertenece, como su correspondiente de la otra banda (*chasca coyllur*), al idioma quichua y debe, tal vez, analizarse como *choque-chi-ncha-y*. **Choque**, por cierto, es aimará y significa oro (Bertonio, II, p. 89)<sup>1</sup>, pero puede haber sido empleado, antiguamente, como tantas otras voces, en el idioma hermano; *chi*, en quichua, es partícula verbal que significa: hacer que, conseguir que; *ncha*, es también partícula verbal y significa: extender la substancia indicada por el substantivo respectivo; *y*, debería escribirse mejor *j*, partícula final del participio presente; nuestro término, siempre que el análisis precedente es acertado, se traduce pues con: «uno que hace extender oro», designación bien aceptable para una estrella. Observamos de todo modo, que la partícula *chi*, puede combinarse con 14 antepuestas y 8 postpuestas partículas verbales, pero que la combinación con *ncha*, no está citada por el autor<sup>2</sup> que nos sirve de «lucero» para aclarar la obscuridad de la palabra *choquechinchay*. La partícula *ncha*, por otra parte, también pertenece al idioma aimará, donde significa lo mismo que en el quichua; es originaria del aimará y ha penetrado al quichua; *chi*, se halla también en el aimará, pero significa incertidumbre o duda<sup>3</sup>. Lo que no se encuentra en el aimará, es la partícula final *y* o más bien *j*, que es distinta en esta lengua. Puede ser, pues, muy bien, que *choquechinchay*, en sus componentes principales, es palabra aimará, pero arreglada al idioma quichua por medio de la usual partícula final; el significado, de toda manera, quedaría muy poco modificado, pues según el aimará, diría: «uno que quizás extiende oro (respect. plata)», conteniendo el quizás, como término de incertidumbre o duda, al mismo tiempo el deseo de que esto sea cierto.

§ 6 a. Sección izquierda. Voz **achachi ururi**

**Achachi ururi** y **apachi ocori**, los dos términos de la hilera tercera, pertenecen ambos al idioma aimará.

**Achachi** significa: viejo, abuelo (Bertonio, I, pp. 5, 469; II, p. 5); **ururi**, es el participio presente (partícula *-ri*) del verbo **urutha**, amanecer (Middendorf, *Gram. aimará*, pp. 82-83); éste a su vez deriva de **uru**, día (Bertonio, II, p. 380); Bertonio, *ibidem*, dice, además, expresamente: «**ururi vel muchu**<sup>4</sup>, el luzero»; **achachi ururi** se traduce pues con: «El abuelo que amanece».

<sup>1</sup> En el moderno quichua del Cuzco, *choque* significa también plata, según indicación del doctor Ochoa. Los vocabularios no dan este significado.

<sup>2</sup> MIDDENDORF, *Das Runa Simi oder die Keshua-Sprache...*, pp. 146, 137, 149, Leipzig, 1890.

<sup>3</sup> MIDDENDORF, *Die Aimará-Sprache...*, pp. 127, 79, 149, Leipzig, 1891.

<sup>4</sup> «*Muchu*», es variante de *machu*, voz quichua (dialecto del Cuzco), que significa

Compuesto también con **uru**, día, es otro nombre moderno, del lucero que hallamos en el *Vocabulario políglota* (p. 280): **kcantati uru**. Significa: el enlazador del día, puesto que leemos en Bertonio (II, p. 36): **canta**, lazo, **cantatha**, poner lazo a los pájaros o vicuñas; la **i** final corresponde, creo, a la tercera persona del presente, así que **kcantati uru**, en traducción literal, dice: «él enlaza al día». No es improbable que este nombre se relacione con un mito olvidado, según el cual Día no quiso o no pudo salir de algún escondite; que la tierra, por consiguiente, quedó en *obscuridad* y que *Salvador Lucero, aprehendiendo a Día, lo obligó a salir y a alumbrar al mundo*.

§ 6 b. *Sección derecha. Voz apachi ocori*

**Apachi ocori**, agregado por Pachacuti al dibujo de Venus vespertina, significa: «la abuela que come a boca llena»: **apachi** = vieja, abuela (Bertonio, I, pp. 5, 469; II, p. 23); **ocori**, es participio del presente (partícula **-ri**) del verbo **ocotha**, que significa «comer a boca llena, o a dos carrillos» (Bertonio, II, p. 238). El verbo **ocotha**, tal vez está relacionado con **ocollo**, renacuajo; **apachi occollo** significa una «vieja de grande rostro o cabeza» (Bertonio, *ibidem*).

Del análisis de los nombres que los aimarás dieron a Venus matutina y a Venus vespertina, resulta, pues, que no conocían la identidad de ambas y que las consideraban como un matrimonio: Venus matutina, es «el abuelo madrugador»; Venus vespertina, «la abuela que come a boca llena».

§ 7. *Grupos laterales (pares) número 3*

Ubicados en el nivel y a cada lado de la base del gran disco central.

§ 7 a. *Sección izquierda: La constelación de las Pléyadas, en verano (visible), señora de la malaria*

En el costado izquierdo hay un cúmulo de pequeñas estrellas, arregladas en cuatro hileras de tres, cinco, cuatro y dos estrellas, respectivamente. La estrella central de la primera hilera y todas las de la segunda, están hechas de tres rayas que se cruzan en el centro; las demás estrellas, de pequeñas cruces; la segunda estrella de la hilera segunda tiene

abuelo (lexicólogos, *passim*). Se trata, pues, de un término equivalente al término aimará: **achachi**. Según Mossi (I, nº 164; II, nº 161, 220), los quichuas llaman «machu ccoyllur», es decir, «la estrella El Viejo», al lucero matutino.

otro séptimo rayo; las dos últimas de la misma hilera están muy juntas y se confunden en una sola.

Al lado externo del dibujo, Pachacuti puso :

**Vvchhu**

La segunda mano correctora, de Ávila, borró esta palabra con dos rayas y puso encima :

Sucsú

Trazó, además, entre sucso y el cúmulo de estrellas, una línea, seguramente para indicar que la voz indígena se refiere a estas últimas.

Al lado interno del dibujo léese en castellano, escrito por Pachacuti :

*Verano*

Recorriendo los diccionarios hallamos que la voz indígena escrita por Pachacuti, es aimará, y que la que fué puesta en su lugar por Ávila, pertenece al quichua, significando ambas voces la misma cosa : enfermedad. He aquí los comprobantes :

**Vvchhu**, es decir, **Uuchhu** (ortografía de Pachacuti), palabra aimará, está escrito **ussu** en el diccionario de Beronio ; véase : II, p. 381 : « **Usu**. La enfermedad en general, y para que signifique ésta o aquélla en particular, se le antepone algún nombre : **phusu usu**, calentura ; **cchupu usu**, lamparones ; **uma usu**, enfermedad que da a los carneros ; **ttuculli usu**, gota coral o *morbus caducus*. » En I, página 213 se lee : « Enfermedad generalmente, **ussu**. Enfermedad de los Yungas con temblor de todo el cuerpo <sup>1</sup>, **chhukhchu** <sup>2</sup> vel **cusupi ussu** ; y así se dirá de todas las enfermedades particulares, anteponiéndolas al nombre **ussu**, cuyos vocablos se hallarán por sus letras. » El *Vocabulario políglota*, página 183, traduce enfermedad con **usu**.

Sucsú, como fué escrito por Ávila, no parece ser variante dialectal, etc., de las palabras recién tratadas, sino referirse al efecto de la malaria, pues leemos :

« **Sucsuni**, verb., estar caído sin fuerzas, sin poder sanar; **sucsuk**, nom., el enfermizo, sin fuerzas, atirisiado; **sucsú unkuy**, nom. la tirisia, enfermedad de piojera y descoloramiento... » (Holguín,

<sup>1</sup> Síntoma característico de la malaria.

<sup>2</sup> **Chhukhchu**, la voz aimará citada por Beronio en este párrafo, está definida del mismo modo en otro artículo del mismo autor (II, p. 91) : « **Chhukhchu** vel **cusupi ussu**, temblor de todo el cuerpo, enfermedad que da en los Yungas. » Esta voz aimará, también se halla en la lengua quichua : **chucchu**, nom. frío de calentura (Holguín, p. 86; Tschudi, p. 256; Mossi, I, nº 78; Middendorf, p. 359), y se ha incorporado al castellano de las regiones andinas, donde **chicho** o a veces **chuscho**, substantivo masculino, es nombre vulgar de la malaria tan temida e inevitable.

p. 344); « socsu, verb., estar débil, chupado de enfermedad » (Tschudi, p. 482); « suchu, contrahecho, tullido, que anda arrastrando » (Mossi, I, nº 237); « suchu, el tullido, estropeado, inválido, que se arrastra por el suelo por no poder tenerse en pie » (Middendorf, p. 791); « sujsuy, verbo intr., caminar sin fuerza, arrastrándose » (Middendorf, p. 791); « sucsucayak, enclenque » (usado solamente en el dialecto del Cuzco, *Vocabulario políglota*, p. 181).

Ni **Vvchhu** ni **sacsu**, son pues equivalentes, ni en aimará ni en quichua, respectivamente, de la palabra « verano », que fué puesta al lado interno del cúmulo de estrellas, ya que « verano » se traduce con palabras completamente distintas (ruphay mitta, chirau mitta, usiai mitta, etc., en quichua, **junttu pacha**, en aimará, ver los diccionarios); sucsu es pues el nombre mismo de aquellas estrellas. Ávila, por medio de la raya algo oblicua que trazaba expresamente, quiso advertir al lector, que sucsu, se refiere a ellas; así que la anotación « verano », ha de indicar la época de aparición y visibilidad de aquel conjunto astral.

La interpretación de este último es difícil y expuesta a errores. Puede creerse que se trata de las Pléyadas que llevaban dos nombres distintos, según los cronistas de la época, huncuy (o oncoy) [*scil. koill'ur*] y kollka *scil. koill'ur*, es decir, la constelación de la enfermedad respectivamente del granero<sup>1</sup>. Como se verá más adelante, el último nombre ha de referirse al grupo de las Híadas, que con algunas estrellas vecinas finger el contorno de un granero, representando el cúmulo de las Pléyadas, los ojos divinos que lo cuidan. El primer nombre, huncuy o oncoy *scil. koill'ur*, significa, como fué dicho, constelación de la enfermedad, pues así se traduce la palabra quichua, véanse los lexicólogos:

« Enfermedad, huncuy o quixiay » (S. Thomas, p. 53); « oncoy, enfermedad, comúnmente » (Anónimo de 1586); « oncoy, nom., enfermedad, achaque, malestar de la salud » (Holguín, p. 251); « oncoy, subst., verbo, enfermedad » (v. Tschudi, p. 96); « onccoy, enfermedad » (Mossi, I, nº 195); « onkoy, verbo intr., enfermarse » (Middendorf, p. 121); « onccoy, verbo, nombre, enfermar, enfermedad » (usado

<sup>1</sup> Entre los americanistas, Tschudi únicamente ha observado que los cronistas dan dos nombres distintos a las Pléyadas, pero no ha entrado en discutir este asunto, pues sólo escribe (*Contribuciones*, orig. p. 56, traducción I, p. 117) que los indios del Perú « llamaban a las Pléyadas **kol'ka koyl'ur** o **kapax kol'ka koyl'ur** [según Mossi, II, nº 62, que no cita, cambiando empero la ortografía original]... significando **kol'ka**, granero y teniendo la adoración y los sacrificios a **kol'ka koyl'ur** por objeto impear de estas divinidades buenas cosechas; pero también se les llamaba **onkoy koyl'ur**, la estrella de las enfermedades, cuyo culto tenía por objeto encenderse individualmente a ella en las enfermedades o en general en las grandes epidemias ».

en los dialectos de Cuzco y Ayacucho, *Vocabulario políglota*, p. 183).

Oncoy, sucsu y **vvchhu (uuchhu)** son términos indígenas que significan «enfermedad»; oncoy es «enfermedad en general», sucsu resp. **vvchhu (uuchhu)** la enfermedad *χχχ' էէչχχ'v* del Perú y regiones andinas, es decir, la malaria o el *chicho* (voz española derivada de las indígenas recién citadas).

De estos términos, el que pertenece al idioma aimará no está citado en ninguna parte como distintivo de una constelación, pero es probable que haya sido usado también en esta acepción, dada la correlación íntima entre el aimará y el quichua. De las dos palabras quichuas, sucsu como correlacionada con una constelación sólo se halla en el dibujo de Pachacuti, mientras que los cronistas eligen el término más amplio, oncoy, cuando hablan de la correlación entre una constelación y la enfermedad en general indicando al mismo tiempo que se trata de la constelación de las Pléyadas. Veamos los comprobantes :

Fray Domingo de S. Thomas escribe «cabrillas, constelación : hun-cuy» (p. 24); «huncuy : cabrillas del cielo» (p. 139).

El padre Pablo Joseph de Arriaga es más explícito, pues menciona varias veces la palabra oncoy como nombre de las Pléyadas; escribe : «En muchas partes (especialmente de la sierra) adoran al Sol, con nombre de Punchao, que significa el día <sup>1</sup>, y tambien debaxo de su propio nombre Inti. Y tambien a la Luna, que es Quilla, y a algunas Estrellas : especialmente a Oncoy (que son las siete cabrillas)...» (pp. 10-11). «Acabadas las confesiones en las fiestas solenes, que suelen ser tres cada año, la principal cerca de la fiesta del Corpus, o en ella misma que llaman Oncoy mitta, que es quando aparecen las siete cabrillas, que llaman Oncoy, las quales adoran porque no se les sequen los mayzes; la otra es al principio de las aguas por Navidad, o poco después; y esta suele ser al trueno y al rayo porque embie lluvias, la otra suele ser quando cogen el maiz que llaman Ayrihuamita, porque baylan el bayle Ayrihua» (pp. 29-30). «Antes usavan de todas estas cosas publicamente, y hazian sus fiestas y danzas a la vista de los Españoles y Curas, y aqui en el Cercado de Lima las hemos visto muchas veces. Y es cosa cierta y averiguada, que en muchas partes con achaque de la fiesta del Corpus, hazen la fiesta de Oncoymita, que diximos arriva, que es por entonces» (p. 45). «El Cura y Vicario de esta doctrina estará advertido que todos los Indios y Indias de esta doctrina adoravan sus Huacas, Conopas, Huancas o Chichic, el Sol, Luna y Estrellas; especialmente a las siete Cabrillas que llaman Oncoy,

<sup>1</sup> Significado comprobado por los diccionarios, por ejemplo Tschudi, p. 447; Middendorf, p. 705.

y a las tres Marias que llaman Chacra <sup>1</sup>, y al Trueno y Rayo... » (p. 133).

Pedro de Villagomez, que extractó al padre Arriaga como fué explicado en la introducción bibliográfica, también dice (p. 210) que los indios peruanos adoraban « a las estrellas, especialmente a las que nosotros llamamos siete cabrillas y ellos Oncoy ».

Interesante bajo este punto de vista es la relación que el Padre Maestro Fernando de Avendaño, visitador del arzobispado de Los Reyes, dirigía a su prelado don Bartolomé Lobo Guerrero, en 3 de abril de 1617, de cuyo original Marcos Jiménez de la Espada tomó el pasaje siguiente <sup>2</sup>:

« Tienen también sus fiestas mayores y menores instituïdas en reverencia y culto de los dichos ídolos en tiempos señalados para celebrarlas; y la mayor del año era por Pascua del Espíritu-Santo o Corpus-Cristi, que era cuando se descubrían mejor las Siete Cabrillas, y llaman Oncoymita [mita = fiesta]; y tenían particularmente dedicado este tiempo, porque es en el que se les yela el maíz y se les pierden las sementeras. Llegado este tiempo, el sacerdote mayor avisaba a los caciques y demás ministros de idolatría que se apercibiesen todos los del pueblo de hacer la *chicha* para el día de la fiesta, la cual celebraban con achaque o capa de nuestra Santa Madre Iglesia; y le daban principio por las confesiones, y habiéndose primero confesado los ministros de idolatría unos con otros, estando toda la gente congregada junto al río o en unas placetillas diputadas para este efecto, entraban de uno en uno a confesarse... [siguen detalles]. Acabadas las confesiones, ofrecían conejos, que llaman *coy* [*Cavia spec.*], y corderos de la tierra, y asperjaban al ídolo con la sangre de ellos... »

A la misma época pertenecen los datos referentes a los indios Huachos y Yauyos que vivían entre la ciudad de Castrovirreina y la villa de Huan-

<sup>1</sup> Este párrafo es uno de los dos que mencionan la constelación de *la Chacra*, identificándola con las tres estrellas del Tahalí. Como estas últimas, por Pachacuti fueron llamadas « La Manada de llamas » (ver § 1), puede ser que en otras partes del Perú, no justamente las Tres Marias, pero aquellas cuatro estrellas del Orión que forman un rectángulo, fueran comparadas con el plano de una propiedad rural (*chacara*, *chacra*). Ver más adelante página 198.

V. F. López (*R. A.*, pp. 140-141) ha hecho una confusión inexplicable, pues habla de una constelación *Huakra-Onkoy* sin citar el respectivo cronista. La primera voz es tal vez error de copia en vez de *chacra*; para López tiene relación con *urc'a*, del sanscrito, que significa « déchirement, pointe, blessure ». Como *Onkoy* es nombre de las Pléyadas, lo que bien sabe nuestro autor, *Huakra-Onkoy* debe ser, según él, una constelación vecina, es decir, el Escorpión que a su vez « representaría la misma idea simbólica que el signo del Escorpión en el zodíaco egipcio-caldeano », etc.

<sup>2</sup> *Relaciones geográficas de Indias*, I, p. 205, nota b, Madrid, 1881.

cavelica<sup>1</sup>; hacían fiestas en cuatro fiestas del año: « El uno era cuando la primera vez aparecían, y se descubrían en su hemisferio el *Oncoy*, que son las « siete cabrillas »: item el día de Corpus Cristi, Navidad y semana Sancta. » El segundo mandamiento de las huacas es « que hagan al año cuatro fiestas solemnísimas, donde ofreciesen muchos sacrificios de animales, que son cuando aparecen las Cabrillas, el Corpus, Navidad y Semana Sancta ».

En esta parte ya debe intercalarse un párrafo del padre Cobo (III, p. 329): « De aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios Collca afirmaban que salieron todos los símiles, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos los *aylllos* y familias por *guaca* muy principal; conocíanla todos, y los que entre estos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con él de las otras estrellas; pero no se servían della de otra cosa, ni trataban de otra virtud que tuviese; y con todo eso, le hacían grandes sacrificios por todas las provincias. »

Para esos sacrificios, destinábanse originariamente víctimas humanas, por lo menos en ciertas regiones del antiguo Perú, y el recuerdo de tales hechos, trasmitidos, hasta nuestros días, de generación en generación, queda todavía, a manera de leyendas tradicionales, en la mente de los habitantes de Casta, como fué comprobado por Pedro F. Ulloa<sup>2</sup>: « Cuentan los mayores de Casta, que oyeron decir a sus antepasados, que al comenzar el año gentílico, esto es, durante el mes de junio, cuando hacen su aparición las Cabrillas, los habitantes de los hoy arruinados pueblos de Pampa Kocha, Waya Kocha, Kasha, Achin, Waksa K'aka, Opika y otros, dejaban simultáneamente sus residencias, para acudir en grandes romerías a Marka Wasi, a presenciar el terrible espectáculo, del sacrificio de la víctima humana », que se arrojaba voluntariamente en el abismo hoy llamado El Infiernillo, ante la espectación de la gente (respecto a los detalles, ver el original).

Leyendo estos párrafos no parece dudoso que la constelación *Oncoy scil. coyllur* es idéntica con nuestras Pléyadas o Siete Cabrillas. Deben ser las que estaban representadas en el altar de Sol y que fueron comentadas por Pachacuti y Avila, con las voces indias *vvchhu* respectivamente *sucusu*, y la castellana « verano » (época donde siempre son bien visibles). Questa creer, por cierto, que el cúmulo de *trece* estrellas del grupo que

<sup>1</sup> ANON., *Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos* [1613], en *Revista histórica. Órgano del Instituto histórico del Perú*, VI, pp. 183, 188, Lima, 1919.

<sup>2</sup> TELLO Y MIRANDA, *Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú Central (Distrito arqueológico de Casta)*, en *Inca, revista trimestral de estudios antropológicos*, I, p. 521, Lima, 1923.

tratamos, represente a las Pléyadas, no solamente por el número excesivo de los astros, sino también por estar las Pléyadas representadas también en otra parte de la pared del altar mayor (grupo lateral número 6, costado izquierdo, ver más adelante, § 13), con sus siete estrellas, número tan característico para ellas.

Después de mucho meditar creo que la constelación de las Pléyadas ha sido representada dos (respectivamente tres) veces en el altar cuzqueño, a saber :

La primera vez, por el grupo sideral que estamos tratando, tal como se presenta en *verano*, e. d. bien *visible*; esta vez tenía el carácter de *señor de las enfermedades y especialmente de la malaria de la gente*, y fué llamado, por consiguiente, *Oncoy scil. coillur* (cronistas) respectivamente *sucusu scil. coillur* (Pachacuti), términos que determinan este poder mítico y protector.

Vemos en seguida que en el lado opuesto había la misma constelación pero en *invierno* y tapada por una nube, por consiguiente *invisible*; esta vez en su carácter de *señora de la madurez de la fruta* que debía cuidar « que no se les sequen los mayzes ». Debe haber llevado el nombre de *pocoy scil. coillur* a juzgar según la leyenda de Pachacuti, pero no conozco constancia directa.

Ambas veces la misma constelación se compone de 13 estrellas.

Más abajo, en otra parte del altar y en la faja lateral izquierda (ver § 11 a), también se hallaba la constelación de las Pléyadas, pero en su carácter de los siete « Ojos de Imaimana » que debían guardar la cosecha en el troje (collca); de ahí su nombre *collca coillur* que originariamente debe haber sido aplicado a las Híadas cuyo contorno se asemeja a un granero; ver más adelante § 11 a, figuras 13 y 14.

Esta última vez, nuestra constelación de las Pléyadas se compone de 7 estrellas.

De todo modo ya se nota la correlación íntima entre el poder mítico de hacer madurar la fruta y cuidar la cosecha, atribuído a aquella constelación, tema que será tratado más adelante.

§ 7 b. *Sección derecha : La constelación de las Pléyadas, en invierno (nublada), señora de la madurez*

El dibujo del costado derecho representa un cúmulo de nubes y lleva al lado interno una leyenda en español que dice :

*nube*

Como complemento, Avila ha agregado, al lado externo del dibujo, la palabra

*niebla*

Encima de esa palabra va escrita por Pachacuti, la voz

*imbierno*

Abajo del dibujo, léese, escrito por el mismo en quichua :

pocoy

Consultando los vocabularios hallamos, respecto á la última palabra, las interpretaciones siguientes :

- « pokoy pacha, otoño, tiempo de madurar » (Holguín, p. 274);
- « katun ppokuy, la primavera » (*ibidem*, p. 111);
- « poccuy pacha, poccuy mitta, tiempo en que llueve » (Mossi, I, p. 207);
- « pocuy, maduración, tiempo de lluvia » (Tschudi, p. 442);
- « pocuy mita, invierno » (*ibidem*);
- « pokoy, la madurez, maduración » (Middendorf, p. 664);
- « pokoy mit'a, tiempo de madurez » (*ibidem*);
- « poccoy, madurar » (*Vocabulario políglota*, p. 285);
- « poccoy mitta, otoño » (dialectos de Cuzco y Ayacucho, *ib.*, p. 324).

Las palabras para decir : nube, niebla, invierno, en el idioma quichua, son bien distintas, a saber :

*Nube, niebla* : ppuyu (Holguín, p. 292); phuyu (Mossi, II, nº 177; p'uhuyu (Tschudi, p. 445); puyu (Middendorf, p. 686); phuyu, dialecto de Cuzco; puyu, *ídem* de Ayacucho; pucutai, *ídem* de Junín; pucutay, *ídem* de Ancash (*Vocabulario políglota*, pp. 316, 313; 312, voz neblina).

*Invierno* : es traducido por Mossi (II nº 156) con chirimitta, paray-mitta; por los autores del moderno *Vocabulario políglota* (p. 266) con chiri-mitta (dialecto de Cuzco) = frío (chiri) + tiempo (mitta); con ccasa — mitta (dialecto de Cuzco) = hielo (ccasa) + tiempo (mitta); con para — mita (dialecto de Ayacucho) = lluvia (para) + tiempo (mita); con tammia — tiempo (dialecto de Junín) o con tamya — tiempo (*ídem* de Ancash) = lluvia (tammia, tamya, término moderno) + tiempo.

Resulta pues que la estación del año cuando llueve y los sembrados maduran, e. d. otoño e invierno (no bien separables en las regiones subtropicales), se llama en quichua: pocoy pacha, pocoy mita, siendo pacha o mita, igual a « época ». Pocoy sólo como escribió Pachacuti, no es pues equivalente de la palabra « imbierno »; significa, según los vocabularios, « madurez », etc., pero estudiando el documento de Pachacuti, resulta que pocoy, se refiere al *dibujo* que representa una « nube », palabra escrita expresamente para quitar duda alguna.

Para comprender bien el significado de los grupos laterales número 3, es menester comparar el dibujo de un costado con aquel del opuesto. Como los dibujos de los grupos laterales números 1 y 2, también los del

número 3 representan dos objetos que deben considerarse como *dualistas*; resultan pues las correlaciones siguientes:

Lado izquierdo :

*Dibujo* : Un cúmulo de estrellas, sin la indicación expresa que se trata de ellas, pues el dibujo puede ser interpretado inmediatamente sin dejar dudas.

Leyenda en quichua : *sucusu* (enfermedad, espec. malaria).

Leyenda en español : *verano*.

Lado derecho :

*Dibujo* : Un cúmulo de cosas duras, con la indicación expresa que se trata de una «nube» o «niebla», pues el dibujo no puede ser interpretado inmediatamente.

Leyenda en quichua : *pocoy* (maduración, tiempo de lluvia).

Leyenda en español : *imbierno*.

Se ve que el dualismo entre las secciones derecha e izquierda que ya hemos observado en el grupo primero (Sol + Luna) y segundo (Venus vespertina + Venus matutina), también se nota en el grupo tercero que estamos estudiando, por lo menos respecto a la *época* (verano + invierno) y respecto al *efecto* (enfermedad [de la gente] + maduración [de la cosecha]) de los objetos representados en el último grupo. Faltaba entonces la correlación *material* entre las dos secciones de este grupo, pues no comprendía cuál pudo ser entre un grupo de estrellas (sección izquierda) y una nube (sección derecha).

Sin saber cómo hallar una correlación — que debería haber — entre estos dos objetos mismos, tuve la suerte de conocer al doctor Luis Ochoa G., del mismo Cuzco, profundo conocedor de la mentalidad de su raza, a quien presenté el manuscrito de esta monografía. Reconoció al examinar la fotografía de la lámina, que tanto el *número* de las estrellas del costado izquierdo como su *arreglo* en cuatro hileras, se repetía en el dibujo de las nubes del lado opuesto, correspondiendo pues a cada estrella, una nube y viceversa. Opinaba que en el lado izquierdo, el respectivo grupo sideral se presentaba siendo el cielo despejado, mientras que en el lado derecho, tapado por nubes. Para que entonces no haya duda que la importancia del grupo no consiste en las nubes sino en los astros por ellas tapadas, fué dibujada en la pared sagrada del templo, no una nube en general, sino un cúmulo de pequeñas, tras las cuales la mentalidad del indígena peruano reconocía el respectivo conjunto reluciente.

En cuanto a la identidad del cúmulo sideral con alguna de nuestras constelaciones, nada pudo decir el doctor Ochoa. Como ya manifesté en una de las páginas anteriores, creo que no puede tratarse de otra cosa que de las Pléyadas cuyo doble poder mítico, según los antiguos peruanos, consistía tanto en «conservarlos» (Cobo, III, p. 329), e. d. cuidarlos contra la enfermedad («*sucusu*») que aparece en «verano» (palabras puestas en la leyenda de Pachacuti), como en hacer madurar («*pocoy*»)

en « invierno » (*ídem*) la cosecha. Esta segunda parte del poder de las Pléyadas era tan importante, que le fué dedicada, en otra parte del altar (v. m. a., § 11 a), una imagen especial.

§ 8. *Grupos laterales (pares) número 4*

§ 8 a. *Sección izquierda : La estrella « La llama silvestre hembra »*

Abajo y algo hacia afuera del cúmulo astral que corresponde a la sección izquierda del grupo anterior, hay una estrella a seis rayos que no tiene compañera en el lado opuesto. La distancia que la separa del cúmulo de las otras estrellas, es la misma que hay hasta el arco iris, representante del grupo 6. No puede saberse, por consiguiente, si esta estrella tiene o no relación con uno de estos dos grupos, y en caso afirmativo, con cuál de ellos. Su nombre, puesto abajo del dibujo en lengua quichua, es :

catachillay

Como se verá en seguida, esta palabra se traduce con « hembra de la raza auquídea llamada **chillay** ». No refieren los cronistas cuál es la respectiva estrella o constelación, pero creemos haberla identificado. En el respectivo párrafo se verá también que a la constelación catachillay o sea « Llama silvestre hembra », pertenece un cordero sideral al cual amamanta (**uñachillay**), y que su compañero macho (**urcochillay**) fué representado por la constelación de la Lira.

Parece pues que la leyenda (y tal vez también el dibujo) de Pachacuti es incompleta; y que a catachillay, debe agregarse, por lo menos tácitamente, **uñachillay**.

Parece, por otra parte, que el urcochillay o sea la llama-macho, fué olvidado por Pachacuti, pues es probable que habrá estado representado en el otro costado del altar, haciendo juego con la llama-hembra, marcado por Pachacuti.

Pero puede objetarse a todas estas consideraciones que para representante de la familia auquídea, habrá bastado la **hembra**, madre de las generaciones sucesivas y símbolo de la fertilidad; y que habrá bastado también representar a ella (que en realidad era una constelación), por medio de la estrella brillante de esta última (ver página 140).

§ 8 b. *Sección derecha : Falta*

Como ya dijimos al principio, el grupo que nos ocupa sólo tiene un representante en el lado izquierdo, faltando por completo algo que le corresponda en el derecho. No sabemos si realmente habrá sido incompleto o si es culpa de Pachacuti. Según lo que recién fué expuesto,

parece suficiente que la fertilidad auquídea estaba representada por la hembra de la raza salvaje de aquellos animales, tan imprescindibles para la vida económica de los antiguos peruanos. Realmente, no había necesidad agregar a la madre astral de las llamas, en el lado opuesto, su compañero macho.

Trataremos ahora en conjunto todos aquellos párrafos que se refieren a las constelaciones de la « Llama macho » y de la « Llama madre con su corderito ». Sólo así es posible comprender en todos sus detalles la leyenda catachillay, puesta por Pachacuti al lado de una estrella.

*Las constelaciones de la « Llama silvestre macho » y de la « Llama silvestre hembra con su corderito »*

El relato más amplio sobre estas dos constelaciones debemos al padre Cobo quien escribe (III, pp. 329-330) :

« Todos los pastores respetaban y hacían sacrificios a la [estrella] llamada de los astrólogos Lira, que ellos nombraban *Urcuchillay*, la cual decían que era un carnero de muchos colores que entendía en la conservación del ganado ; y a otras dos pequeñas que tenía debajo a manera de T, decían ser los pies y la cabeza ; y estos también hacían veneración a otra que anda cerca désta y la llaman *Catachillay*, que también es algo grande, y a otra más pequeña que anda junto a ella ; las cuales fingían que era una llama con su cordero que procedía <sup>1</sup> del *Urcuchillay*. »

Este relato menciona, de manera clara e inequivocada, *tres* constelaciones, a saber: el llama-macho (« carnero », en el lenguaje de la época); la llama-hembra, y la llama-cordero. Cobo denomina solamente las dos primeras constelaciones, pero es de suponer que también la llama-cordero haya tenido nombre propio. Estos dos nombres se traducen, como se verá más adelante, con llama (silvestre) macho, y llama (silvestre) hembra, respectivamente; corresponden entonces perfectamente a las indicaciones de nuestros cronistas.

En frente del relato claro y preciso del padre Cobo, los párrafos de los demás autores son insuficientes y a veces algo confusos, pero los citaremos para disipar, al mismo tiempo, cualquiera duda que pueda resucitar.

Polo de Ondegardo escribe (pp. 3-4): « Atribuían a diversas estrellas diversos oficios. Y así los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llaman *Urcuchillay*, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado, y se en-

<sup>1</sup> En el original : « procedían », pero debe ser « procedía » puesto que sólo el cordero era producto del *Urcuchillay*.

tiende ser la que los astrólogos llaman Lyra. Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca de ella que llaman *Catuchillay* y *Urcuchillay* que fingen ser una oveja con un cordero.»

Joseph de Acosta repite el mismo párrafo (II, pp. 11-12): «Atribuían a diversas estrellas diversos oficios, y adorábanles los que tenían necesidad de su favor; como los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llamaban *Urcuchillay*, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado, y se entiende ser la que los astrólogos llaman Lira. Y los mismos adoran otras dos que andan cerca de ella, que llaman *Catuchillay*, *Urcuchillay*, que fingen ser una oveja con un cordero.»

En la crónica moralizada del padre de la Calancha (p. 368), el párrafo respectivo dice como sigue: «Los pastores y ovejeros adoraban a una estrella que ellos llaman *Urcuquillay* que dicen es un carnero de muchos colores que entiende en la conservación del ganado que es la que los astrólogos llaman Lira, y también a otras dos estrellas que andan cerca desta que llaman *Catuchillay* *Urcuchillay*, que fingen ser una oveja con un cordero.»

En los párrafos recién transcritos, el nombre del animal macho es *Urcuchillay*, forma exacta como se comprueba por los documentos lexicológicos (ver más adelante), así que la forma *Urcuquillay* (*apud* Calancha) es errónea. Respecto al animal hembra, Cobo escribe *Catachillay*, los otros *Catuchillay*, y tal variedad de escribir, según la fonética castellana la vocal respectiva, se explica porque en el quichua no se pronuncia bien clara, ni la *a* ni la *u*.

El cordero, al fin, en los párrafos que corresponden a Polo, Acosta y Calancha, es llamado *Urcuchillay*, lo que es un error pues así se llama el animal macho. Consultando entonces los diccionarios, hallamos en los de la lengua quichua, para «cordero», la palabra *uña* (S. Thomas, p. 33, verso; Holguin, p. 381; Mossi, I, nº 255; II, nº 89; Tschudi, p. 103, traduce *uña*, exclusivamente con: cordero de llama). El nombre del cordero era pues *Uñachillay*, palabra que por un error sea del que la apuntó, sea del copista o tipógrafo, fué confundida con *Urcuchillay*.

Los demás cronistas, con sus noticias, muy poco adelantan para el conocimiento de las tres constelaciones *Urcuchillay*, *Catuchillay* y *Uñachillay*. Cabello Balboa (p. 58) menciona la primera designación como la de una estrella conocida a los antiguos peruanos, pero no da detalles. Garcilaso de la Vega (I, 2, 23) se refiere únicamente a la segunda y tercera (la llama madre con su cordero), cuando escribe: «En la Vía que los astrólogos llaman láctea, en unas manchas negras que van por ella a la larga, quisieron imaginar que había una figura de oveja, con su cuerpo entero que estaba amamantando un cordero. A mí me la

querían mostrar diciendo: Ves acullá la del cordero mamando; ves el cuerpo, brazo y piernas del uno y del otro; mas yo no veía las figuras, sino las manchas, y debía de ser por no saberlas imaginar.» Aunque el bueno de Garcilaso no estaba bien encaminado cuando se fijó en las *manchas* de la *Via Láctea*, su relato no deja de ser interesante.

El jesuíta anónimo, al fin, confunde el « carnero » con el « cordero » cuando en su Relación (p. 139), escribe: « A otras estrellas, como diversos signos del Zodíaco, daban diversos oficios, para que criasen, guardasen y substentasen, unos el ganado ovejuno [término aplicado a las razas de las *Aucheniae*], otros a ... En cada uno de estos dioses o estrellas había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de *cordero*, porque era su oficio guardar y conservar las ovejas... »

La traducción de los tres nombres *Urcuchillay*, *Catuchillay* y *Uña-chillay*, no ofrece dificultad alguna.

*Urcu*, significa macho en general, y pertenece tanto al idioma quichua como al aimará. Para el quichua, citamos a S. Thomas, p. 72, verso: macho en cada especie, *urco*... Holguin, p. 383: *urko*, adj. el macho de animales; *urko llama*, carnero de carga; Mossi I, nº 195: *orcco*, el macho de los animales; *orccollama*, carnero de carga; Tschudi pp. 96, 106: *orco*, *urco* vel *urco*, macho de los animales; Middendorf, pp. 123, 147: *orko*, *urko*, el macho de los animales. Para el aimará, encontramos en Bertonio, I, p. 302: Macho, todos los animales del sexo masculino, *urco*.

*Catu*, significa hembra y pertenece únicamente al idioma aimará, ver Bertonio I, p. 302: hembra, *ccachu*; I, p. 262: « hembra de todos los animales: *ccachu*; perra, leona, gallina, etc.: *ccachu anocara*, *ccachu puma*, *ccachu atahualpa*, etc., poniendo después el nombre propio. » La equivalencia *t* = *ch* poca importa, puesto que en el aimará existen tres clases del primer consonante, escritas por Bertonio *t*, *th*, y *tt*, y porque la pronunciación de la *ch* ha de semejarse, supongo, a la de la *th*. Hembra, en quichua, es *huarmi*, cuando se habla de una persona, y *china*, en animales (Mossi, I, nº 149).

*Uña*, significa cordero y pertenece al idioma quichua como ya fué demostrado (p. 135); el correspondiente término del aimará es completamente distinto (*callu*, Bertonio, I, p. 142; II, p. 34).

*Chillay*, al fin, así escrito no se halla en los diccionarios; pero en los del idioma quichua, hay « *tilla*, adj.: feroz, indómito, salvaje; *tilla llama* : animal fiero, libre, por domar; persona arisca, uraña » (Holguin, p. 361); *tilla*: llama, animal fiero, por demás, o persona arisca, uraña » (Mossi, I, nº 245); « *tilla*, adj., fiero, indomado ; v. g. *llama* » (Tschudi, p. 498); « *tilla*, adj., hurano, silvestre, salvaje, se refiere a animales domésticos y al hombre » (Middendorf, p. 848); « hurano, *ttilla* » (dialecto

de Cuzco, *Vocabulario políglota* p. 249). La palabra en cuestión, substantivada, significa pues un llama no domado aún o un llama silvestre; quiero dejar constancia, expresamente, que Tschudi, en el capítulo «Llama» de sus *Contribuciones*, no enumera la palabra *tilla*. Respecto a *ch = t*, véase lo que recién fué explicado; la *y* final en *chillay*, no ha de significar otra cosa que la manera cómo pronunciar la *a* que antecede; «la vocal *a*, dice Middendorf en su *Runa Simi*, p. 37, a veces se pronuncia con la boca mediabierta por lo cual se pierde el sonido claro y resulta un sonido breve, sordo»<sup>1</sup>.

Aquella familia sideral de auquenias, agriotipo de las domesticadas, hoy todavía es bien conocida en el Cuzco, pero bajo los nombres de *orko tshisjlei*, *tshina tshisjlei* y *huahua tshisjlei* respectivamente<sup>2</sup> (*tshina* = *china*, es «hembra»; *huahua* es criatura generalmente del género humano, a veces también de animales, cf. Middendorf, pp. 351 y 417).

Repasaremos ahora algunos nombres geográficos compuestos con la palabra *chillay*.

*Catachillay* era también nombre de una fuente que está en el primer llano que abaja [desde Cuzco] al camino de Chinchaysuyo, y esta fuente era *guaca* (adoratorio), la décima del octavo *ceque* o camino de Chinchaysuyo (Polo de Ondegardo, *apud* Cobo<sup>3</sup>, IV, p. 20). Sobre esta

<sup>1</sup> Puede ser que *chillay* o *tshisjlei* sea idéntico con la componente *chili* o *chilli* de la palabra *chilihueque* o *chillihueque*, nombre del «carnero de la tierra», es decir del llama doméstico de los indios chilenos en tiempo de la conquista. El asunto fué ampliamente tratado por Rodolfo Lenz (*Los elementos indios del castellano de Chile...*, pp. 284-290, Santiago de Chile 1904) quien respecto a la etimología escribe como sigue (p. 284):

«El nombre verdadero del animal entre los indios [araucanos de Chile] ha sido sin duda sólo *hueque*; el nombre *chilihueque* o *chillihueque* se habrá dado bajo influencia de los españoles después de la conquista para distinguirlo del carnero de Castilla.» Con otras palabras, Lenz cree en la identidad de *chili* con *Chile* (nombre del país).

Tratándose de un animal domesticado como lo era el *hueque* de los antiguos araucanos parece descartada de antemano la idea de identificar las voces *chili* o *chilli*, con *chillay*, idea que me ha sugerido el distinguido naturalista español Ángel Cabrera con quien conversaba sobre las auquenias. Pero debe tenerse presente que el término *chilihueque* puede datar de la época que el agriotipo del animal existía todavía en Chile, aunque su domesticación habrá empezado «desde tiempos mui remotos entre los mapuches» (Lenz, p. 290). También bajo el punto de vista etimológico es más satisfactorio considerar la palabra *chili* o *chilli* como adjetivo.

<sup>2</sup> Comunicación verbal del doctor Luis Ochoa G.

<sup>3</sup> Bibliográficamente debe recordarse que el capítulo XIII como el XIV del tomo IV de Cobo — del XIII, forman parte los párrafos recién transcritos — pertenece a Polo Ondegardo y «fué aprovechado por el padre Bernabé Cobo, quien, sin señalarle paternidad, lo insertó íntegro en su *Historia del Nuevo Mundo*» (Preámbulo al tomo IV de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima 1917, en cuyas páginas 1 a 43 van reproducidos esos capítulos XIII y XIV bajo el

clase de adoratorios, en las páginas 9 y 10 del mismo tomo leemos los siguientes datos generales :

« Del templo del Sol salían, como de centro, ciertas líneas que los indios llaman *Ceques*; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos *Ceques* estaban por su orden las *Guacas* y [debe ser: o] adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada *Cequo* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *Guacas* de su *Cequo* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos. »

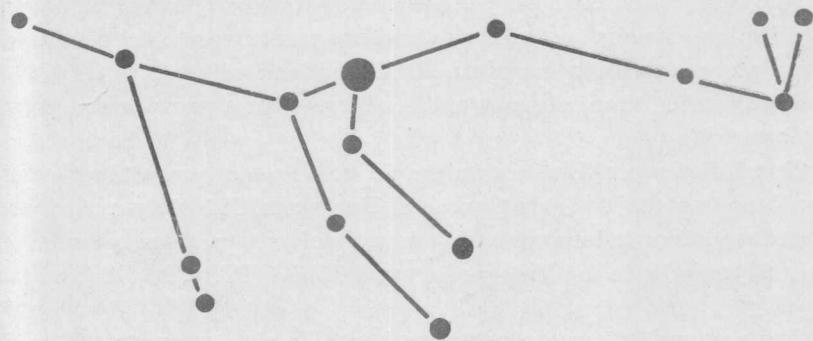


Fig. 9. — La constelación peruana « La llama silvestre-macho » (Urcu Chillay, en quichua), según nuestra interpretación de un detalle de los antiguos cronistas. Acerca de la astrótesis, ver el texto, páginas 138-139.

La identificación sideral de las tres constelaciones que representan un casal de llamas con su cría, fué hecha ya por los antiguos autores respecto al macho (*Urcuchillay*); según ellos, es la estrella, quiere decir, constelación que los « astrólogos » llaman Lira. Lamento que por la posición geográfica de La Plata, no me es posible observar, con la exactitud necesaria, esta constelación que en su época apenas asoma en el horizonte; pero aun sin este requisito, utilísimo para investigaciones etnoastronómicas, puede reconstruirse, a base de cualquier mapa celestial, el famoso llama, en actitud de observar curioseando, con el cuello extendido por delante y las orejas paradas (ver fig. 9); eso de letra T (*apud* Cobo, p. 329), debe tomarse, supongo, como T invertida o sea  $\mathbb{L}$ . Según nuestra interpretación, las estrellas de la Lira y tres del Hércules vecino, representan el contorno de un llama de la manera siguiente :  $\zeta - \epsilon - R$ , el cuerpo;  $R - 16$ , la cola;  $\alpha - \zeta - \beta$ , una de las extremidades anteriores;  $\epsilon - \delta - \gamma$ , la otra extremidad ante-

título : *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco*; los párrafos recién citados, se hallan en las páginas 14 resp. 3.)

rior; R —  $\eta$  —  $\theta$ , la extremidad posterior;  $\alpha$  —  $\nu$  — *Herculis*  $\circ$ , el cuello; *Herculis*  $\circ$ , la cabeza; *Herculis*  $\circ$  —  $\nu$ , una oreja; *Herculis*  $\circ$  —  $\xi$ , la otra.

En los diccionarios quichuas, la voz *Urcuchillay*, cuando citada, es traducida con: el crucero de estrellas; el lexicólogo anónimo de 1586 dice: «crucero estrellas, «*catachillay orcochillay*», párrafo reproducido por Mossi: «*catachillay*, el crucero de estrellas, o *urcochillay*: idem» (I, nº 42); «crucero, estrellas: *ccatachillay, orccochillay*» (II, nº 94). El Anónimo y Mossi confunden pues ambas constelaciones en una sola que toman por el crucero, es decir, la Cruz del Sud, interpretación errónea, pues la forma de esta última constelación, en nada se asemeja al contorno de un llama; por otra parte, la afirmación categórica de los cronistas, se opone a tal identificación; según ellos, la constelación *Urcuchillay* es nuestra Lira cuyas estrellas, realmente — como ya fué demostrado — pueden evocar en la mente del hombre primitivo, el aspecto de una auquenia.

Completamos esta parte de nuestro trabajo con los datos astronómicos, relativos a los ortos y ocasos de la estrella  $\alpha$  *Lyrae* o *Wega*, la principal de la constelación *Urcuchillay* que corresponde al crucero del macho astral, para el año 1600 más o menos en el horizonte del Cuzco. Débemos a la gentileza del astrónomo señor Félix Aguilar, de La Plata, quien a mi pedido hizo los respectivos cálculos y me los comunicó con fecha 2 de agosto de 1919. Esperamos que puedan ser útiles al continuar las investigaciones arqueológicas de esta índole:

$$\alpha \text{ } Lyrae \text{ (Vega), año 1600 } \pm: \alpha = 276^\circ \\ \delta = + 38^\circ$$

$$\text{Cuzco, } \varphi = -14^\circ$$

«Hacia el 20 de mayo la estrella sale a las 9 horas p. m., a  $39^\circ$  al noreste, y se pone después de la salida del sol.

«A fin de julio sale al obscurecer (5 horas p. m.)

«El tiempo que la estrella permanece sobre el horizonte del Cuzco es de 10.6 horas aproximadamente, de manera que para obtener la hora aproximada del orto o del ocaso para una fecha dada basta recordar que varía de dos horas por mes.»

*Catuchillay*, la compañera de la constelación recién tratada, nos es desconocida. Los autores se limitan a decir, que «anda cerca de ella», es decir, de la constelación recién tratada. Berthonio, I, p. 236, sólo dice que *Catachilla*, es estrella nebulosa de la Vía Láctea. No puede ser pues «el crucero estrellas», como se lee, bajo el artículo *catachillay*, en el diccionario anónimo de 1586, párrafo copiado por el vocabulario de 1754 (p. 77, verso; p. 119, verso), por Mossi (I, nº 42; II, nº 94), por Tschudi (p. 124), y por Middendorf (p. 180).

*Uñachillay*, el cordero sideral, hijo del *Urcu Chillay*, y de *Catu Chillay*, tampoco fué determinado por los cronistas.

La identificación de estas dos constelaciones es difícil. El único fundamento es la noticia, que están cerca de Lira. Lamento que no puedo estudiar el asunto en el mismo campo astral, pero revisando el mapa se me ocurre que la llama que amamanta a su corderito, puede ser re-

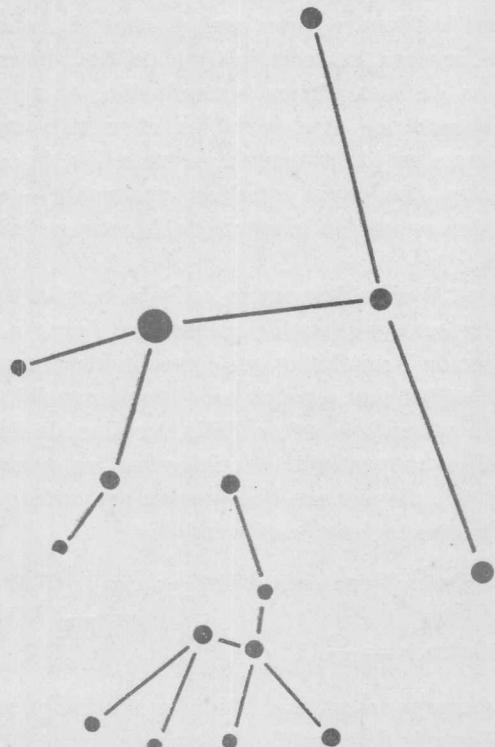


Fig. 10. — La constelación peruana « La llama silvestre hembra » (Catu Chillay) con su « cordero » (Uña Chillay, en quichua), según nuestra interpretación de un detalle de los antiguos cronistas. Acerca de la astrótesis, ver el texto, página 140.

presentada por las estrellas del Cisne, vecinas de Lira; en tal caso, a la llama madre (*Catu Chillay*), corresponde  $\text{Cygni} \delta$  (la cabeza),  $\delta - \gamma$  (el cuello),  $\gamma - \alpha$  (el tronco),  $\alpha - 59$  (la cola),  $\gamma - \varepsilon$  (extremidad anterior),  $\alpha - \xi - 68$  (extremidad posterior); al cordero (*Uña Chillay*),  $\text{Cygni} \nu$  (la cabeza),  $\nu - 61 - \tau$  (el cuello),  $\tau - \sigma$  (el tronco),  $\tau - \nu$  (una extremidad anterior),  $\tau - 70$  (la otra anterior),  $\sigma - 72$  (una extremidad posterior),  $\sigma - 74$  (la otra posterior); la cabecita del cordero, está situada más o menos en la región de la ubre; el conjunto se asemeja muy bien a un animal cuadrúpedo en actitud de amamantar su cría (ver fig. 10).

Entre los Aimarás, el famoso casal también era conocido, puesto que Bertonio escribe «cruzero estrellas: **unuchilla catachilla**» (I, p. 150). La primera palabra falta en la sección aimará-español del mismo vocabulario, y ha de ser error tipográfico por *urecuchilla*, puesto que *urco* (macho, en los animales), también se usa en lengua aimará como ya fué explicado (p. 136). **Catachilla**, en otro artículo (II, p. 38), es interpretado como «una estrella nebulosa en la Vía Láctea, o las estrellas sobre la nebulosa»; en un tercer párrafo, empero (I, p. 107), leemos: «Cabrillas que llaman a unas estrellas: **Catachilla huara huara**». **Huarahuara**, como lo explica Bertonio en el lugar correspondiente (II, p. 149), significa: estrella, «y no es nombre repetido como **calá calá** que significa pedregal o junta de piedras, sino que es un nombre solo; **maya huarahuara, uná estrella.**» La última identificación **Catachillay** = Cabrillas, también fué adoptada por los autores del vocabulario políglota (p. 91) que escriben **ccatachilla**. Para Bertonio, entonces, esta constelación, una vez es el Crucero, otra vez, las Pléyadas; nuestro autor ambas veces está equivocado, y tendrá razón cuando dice que la respectiva constelación se halla en la Vía Láctea. A la identificación con la Cruz del Sur, se opone la declaración terminante de los autores que dicen que está cerca de la constelación Lyra; las Pléyadas, tampoco deben considerarse como «el llama-hembra», puesto que llevan nombre distinto (*ñauí*, los Ojos, es decir, del dios Iaimana, ver § 11 a) y que ni su pequeñez ni su contorno admiten considerarlas como imagen celeste de una auquenia. El padre Bertonio, al tomar las Pléyadas (o Siete *Cabrilas*) por la constelación *Catachilla* (o *Llama hembra*), tal vez fué guiado por la idea de encontrar entre sus indios, los mismos nombres de las constelaciones que ellas llevan en el Mundo Antiguo, y habrá considerado idénticas las designaciones *Cabras* (o *Cabrilas*) y *Llamas*, respectivamente<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> V. F. López, al ocuparse de las tres constelaciones que representan un trío de llamas — macho, hembra y cría, — ha tenido a la vista una traducción francesa de Acosta, como ya fué explicado. En ella, hay el error tipográfico *Tyra*, en vez de: *Lyra* (ver p. 17). Ahora bien:

La primera constelación, dice López en *S. A.*, pp. 338-339, *R. A.*, pp. 143-44, debe leerse: *Urcu-Chillay*, con lo cual tiene perfectamente razón, como también con traducir *urcu* = macho; pero *chillay*, según él (*S. A.*, p. 337, *R. A.*, p. 142), se compone de *chi*, emisión y *illay*, resplandor astral; así que *chillay* llega a tener el sentido de: ardiente, patente, refiriéndose a un animal en la época de los celos. Con todo esto, *Urcu-Chillay*, «el macho potente», para el señor López es el Toro del Zodíaco.

Urteaga, en nota 1 *ad* Polo, p. 3, escribe del *Urcu-Chillay*: «quizá corrupción de *urcoquillay* = luna macho, o sea el astro que presidía el cortejo de las estrellas»; se olvida pues que la luna, para los peruanos, era ser femenino, mujer y hermana del Sol.

La segunda constelación fué analizada por López: *Kcatu-Chillay* (*S. A.*, pp. 337-

Parece que para nuestro *Urcuchillay*, también haya sido usada, aunque pocas veces, la designación *Choquechillay*, quiere decir, « la llama de oro » o « la llama príncipe » ; por lo menos leemos en Holguín (p. 98) « *chhoque chinchay*, una estrella que parece al carnero ». Como será explicado más adelante, hay una confusión en este párrafo (ver p. 159). No es de suponer que Holguín haya alterado el texto español ; debe haber confundido los términos quichuas, así que debe leerse : « *chhoque chillay*, una estrella que parece al carnero ». Mossi (I, nº 90), al copiar a Holguín y escribir : « *chhoque chinchay vel llama*, una estrella que parece al carnero » aumenta la confusión, pues reemplaza artificialmente el término *chillay* con el moderno (*llama*), creando así la designación *chhoque llama* que nunca debe haber existido (Tschudi, en la p. 255 de su vocabulario, copia esta creación mossiana).

§ 9. *Grupos laterales (pares) número 5*

§ 9 a. *Sección izquierda : El rayo*

Ubicado en el borde externo de la pared. En el costado izquierdo van dibujadas dos líneas más o menos paralelas que representan un zig

338, *R. A.*, pp. 142-143) ; *chillay*, esta vez significa simplemente : emisión (*chi*) del resplandor astral (*illay*), y de ninguna manera : celoso, potente ; *katu* (voz quichua que dice : mercado de carne), tiene para nuestro americanista la acepción de : cordero, puesto que « la carne del mercado, era sólo la de oveja y de cordero » ; de tal manera, López considera la constelación escrita *catuchillay* por Acosta, no como el femenino del famoso trío, sino como la cría, como el cordero, y este cordero no es otro que el representante lanar de los animales zodiacales, el *Aries* !

Respecto a la tercera constelación, escrita por Acosta (y por los demás cronistas, como la primera *urcuchillay*, lo que debe leerse : *uñachillay*, es decir, el cordero de la especie *chillay*), López se ha dado cuenta que « no debe confundirse ésta con la otra » (*S. A.*, p. 342, *R. A.*, p. 148) ; « si una constelación *Urcu-Chillay* era el macho o el carnero, el mismo nombre no podía designar a la oveja ; porque *Urku* en quichua quiere decir macho y jamás hembra ». En vez de pensar, cuál habrá sido la constelación *hembra*, mencionada por Acosta, López no le sigue la pista, y arregla la palabra, escrita por Acosta, erróneamente, *urcuchillay*, y que debe leerse *uñachillay*, en : *Urku K'killay* lo que traduce con : « la montaña inamovible » o « la montaña de fierro » !! (*S. A.*, pp. 343, 342 ; *R. A.*, p. 148). El *colmo* de esta montaña de fierro, empero, es su identificación con nuestro *Sirio*, « centro del espacio y piedra fundamental de los cielos » ; y es justamente el *Sirio* porque, para López, *Sirio* es la misma voz que *Tyra* como se lee en la edición francesa de Acosta en vez de : *Lyra*.

Urteaga, en nota 1 ad Polo p. 4, ha observado bien la confusión enorme del señor López al cual sigue, desgraciadamente, en las demás « interpretaciones », pues dice de la famosa « montaña de fierro », que es interpretación « muy violenta si se tiene en consideración que el fierro no era conocido por los indios. »

zag irregular y vertical. Las inscripciones, divididas por el dibujo, dicen :

ra yo  
chu queylla  
o y llapa

El dibujo, por sí solo, puede tomarse por el de un rayo como lo explica la leyenda escrita en idioma quichua. Significan ambas voces lo mismo, es decir, « brillo de (como) oro », y « brillo continuo », respectivamente, y serán analizadas más adelante, al tratarse las designaciones para el dios de la tormenta. Éste fué imaginado como un hombre furioso, con la honda en la derecha y una porra en la izquierda. En el templo del Cuzco — así lo afirman los cronistas, ver p. 144 — estaba su imagen (« bulto ») de oro, que habrá representado, seguramente, a un personaje humano ; y como Pachacuti, en su lámina ilustrativa del altar mayor, no dibujó un *personaje* como dios de la tormenta, sino una linea en zic zac, es decir, el ideograma *europeo* del rayo, puede concluirse que se habrá olvidado de esta peculiaridad tan importante del testero de Coricancha, y que puso en su lugar el signo del rayo como estaba acostumbrado verlo en España.

Respecto a los detalles del dios de la tormenta, gracias a los relatos que dejaron los cronistas, ante todo el padre Cobo, llegamos a saber que era una constelación sidérea llamada *Haucha* (« el hombre furioso »), tal vez nuestra Osa Mayor. Suponiendo siempre — claro está — que no hay diferencia entre el dios del « Rayo » (Pachacuti) y el del « Trueno » (Cobo), trataremos los párrafos de los cronistas referentes a este último.

Un dato de importancia cardinal se debe a un párrafo del padre Cobo, quien escribe (III, pp. 331-333) :

« Despues del Viracocha y del Sol daban a este su dios [el trueno] el tercer lugar en yeneración. Imaginaron que era un hombre que *estaba en el cielo formado de estrellas*<sup>1</sup>, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquél resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda ; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. Decian más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada *Via láctea* ; sobre lo cual fingian un mundo de disparates que serían largos de contar. Deste río, pues, tenían creido tomaba el agua que derramaba sobre la tierra <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La bastardilla es de nosotros.

<sup>2</sup> El distinguido sabio ecuatoriano, don J. Jijón y Caamaño, en carta transmitida por el doctor Max Uhle, me comunica que los indios de la hacienda de Chillo «(unos mil doscientos indios de pura sangre que hablan quichua y gustan poco de la cultura

«Como atribuian al Trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca a las nubes y región del aire, donde se fraguan estos mixtos imperfectos, así debajo del nombre de Trueno, o como adherentes a él, adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de vientos.

«Llamaban al Trueno con tres nombres: el primero y principal era *Chuquilla*, que significa resplandor de oro; el segundo *Catuilla*, y el tercero *Intiillapa*. De cada nombre destos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del Sol, porque decian que el Trueno tenia hijo y hermano, y para esto daban razones como a cada uno le parecia. Estaban colocadas estas estatuas en el templo del Sol, cada una en su altar, y en las fiestas principales las ponian todas tres cerca del Viracocha junto a las del Sol. A cada una por si se le dió *chácaras*, ganado y servicio de *mamaconas*, ministros y sacerdotes, que en su nombre hiciesen sacrificio al Viracocha cuando lo hacian al Sol y al Inca. Tenia tambien el Trueno templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachacutic en honor del Trueno, y la llamó *Intiillapa*; a la cual tomó por hermano, y mientras vivió la trajo consigo en la guerra. Fué tenido este ídolo en gran veneración y servido con grande majestad y aparato<sup>1</sup>.

europea) llaman *Yacupuro* a una nebulosa que está al sud; dicen que se oscurece cuando va a llover.» Pues bien: *yacupuro*, es palabra compuesta del quichua, pero no citada en los diccionarios; *yacu*, dice agua, designación usada solamente en los departamentos del norte del Perú (Middendorf, p. 101), o sea en Ayacucho, Junín y Ancash (*Voc. poligl.*, p. 28), y en el Ecuador (GRIMM, *La lengua quichua. Dialecto de la República del Ecuador*, p. 5, Friburgo de Brisgovia, 1896); *puru* es: «calabaza para agua» (Tschudi, p. 449), «el mate redondo cuya cáscara sirve para varios usos domésticos» (Middendorf, p. 674), «calabaza» (Grimm, p. 18). *Yacupuro* significa, pues, lo mismo que *unupuru*, «mate para sacar agua» (Middendorf, p. 674; *unu* es agua en dialecto cuzqueño del quichua, probablemente emparentado con *uma*, agua, en el idioma aimará). La calabaza celestial, empero, comprobada por el señor J. Jijón y Caamaño, ha de ser, suponemos, aquella con la cual el dios Trueno tomaba del río «Vía láctea», «el agua que derramaba sobre la tierra». La nebulosa respectiva ha de ser una de las Nubes Magallánicas, tal vez la grande; en el caso supuesto de que *Haucha* (véase más adelante) usara dos *yacupuru*, cada una de las Nubes así ha de llamarse.

<sup>1</sup> Ya anteriormente, Cobo hizo mención de este ídolo (III, p. 166): «El rey Pachacutic... tuvo un ídolo grande todo de oro, llamado *Inticllapa* [*id est: Inti illapa*], que por todo el tiempo que vivió, y después hasta la venida de los españoles, fué tenido en gran veneración. Tenianle puesto en unas andas de oro de mucho valor, y consta por fama que ídolo y andas hechos pedazos se llevó a Caxamarca, para el rescate del Inca Atahualpa, con otra mucha de la hacienda que dejó este Inca.»

Sarmiento de Gamboa (p. 94) menciona este ídolo con las siguientes palabras: «El ídolo *guaoquí* deste inga se llamó *Indi illapa*; era de oro y muy grande, el cual en pedazos fué llevado a Caxamarca. Halló el dicho el licenciado Polo, casa,

«Como este dios era general, tenia en todas partes imágenes y *guacas* y adoratorios; y cuando en una parte se anticipaban las lluvias y venian primero que en otras, tenian luego por más acepta la *guaca* de aquel pueblo. Cuando faltaba el agua o empezaba a helar temprano, echaban suerte los agureros, y determinado el sacrificio que se habia de hacer al Trueno, luego contribuia todo el pueblo, cada uno con su parte, conforme a la cantidad que se repartia; y entregado a sus sacerdotes y ministros, ellos lo dividian entre sí, e iban cada uno por su parte a la *puna* y páramo, a lo más alto que hallaban, y allí lo ofrecian y sacrificaban, diciendo ciertas palabras a proposito de lo que se pretendia alcanzar; lo cual hecho, se volvian y decian al pueblo lo que el Trueno les habia respondido, así en lo que tocaba a su determinacion y lo que haria en lo que se le habia pedido, como la causa por qué estaba enojado, y si quedaba contento con aquel sacrificio o queria que le ofreciesen más; a lo cual se daba entero crédito y al punto se ponia por obra. Pasaban en esto gran suma de borracheras y bailes de dia y de noche, y otras ceremonias y supersticiones. Usaban, cuando paria alguna mujer en el campo en dia que tronaba, ofrecer al Trueno el hijo que nacia; el cual, despues de crecido, quedaba dedicado por sacerdote suyo. Desta idolatria se originaron muchas *guacas* y adoratorios; porque es así, que si alguna cosa se descubria con el agua cuando llovia, que fuese diferente de las otras de su género, como piedra o metal, tenian por averiguado que se la enviaba el Trueno para que la adorasen.»

En otra parte (IV, p. 19, *ex Polo*) Cobo menciona tambien la fuente en la cual solía bañarse el caballero Trueno y que fué considerada como *guaca*, es decir, santuario: «La tercera *guaca* era una fuente llamada *Aacaipata*, que estaba junto a donde ahora es la Casa de Cabildo [de Cuzco] en la cual decian los sacerdotes de *Chuncuilla* [*id est: Chuquilla*] que se bañaba el Trueno, y fingian otros mil disparates.»

Comparado con estas indicaciones claras y precisas del padre Cobo, que se han reproducido íntegras, vale poco lo que los demás cronistas

heredades, criados y mujeres deste ídolo *guaoqui*.» (*Guaoqui* es *huauque*, hermano).

Según el mismo autor (p. 69), este ídolo al principio había estado en el templo del Sol en Cuzco, pues escribe que el citado inca «hizo dos ídolos de oro. Y al uno llamó *Viracocha Pachayachachi*, que representase su criador que ellos dicen, y púsole a la diestra del ídolo del sol. Y al otro llamó *Chuquiylla*, que representase el relámpago y púsole a la siniestra del bullo del sol; al cual ídolo veneraban sumamente todos. El cual ídolo tomó Inga Yupangui por ídolo *guaoqui* porque decia que se habian topado y hablado en un despoblado y que le habia dado una culebra con dos cabezas para que trajese siempre consigo, diciendo que mientras la trajese, no le sucederia cosa siniestra en sus negocios. A estos ídolos dotó de renta de tierras, ganados y servicios, especialmente de unas mujeres que vivian en la misma Casa de Sol a manera de monjas. Las cuales todas entraban doncellas y pocas quedaban que no parian del inga.»

relatan sobre nuestra materia; pero de todos modos, para liquidar el asunto, deben reproducirse los respectivos párrafos; se verá también que se basan o son copias del relato valioso de Cobo:

«Después del Viracocha y del Sol, la tercera *huaca* y de más veneración era el trueno al cual llamaban por tres nombres *Chuquilla*, *Catuilla*, *Intuillapa*, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover y granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hacen los nublados. Esta es *huaca* general a todos los indios, y ofrécenle diversos sacrificios y en el Cuzco se le sacrificaban también niños como al Sol. Cuando alguna mujer pare en el campo en día que truena, dicen que la criatura que nace, es hijo del Trueno y que se ha de dedicar para su servicio...» (Polo de Ondegardo, pp. 6-7).

«Si paren dos de un vientre, dicen que el uno de ellos es hijo del rayo, que ellos el día de hoy llaman (Sanctiago), ofreciéndolos al trueno» (*ibidem*, p. 198).

«Los Incas, señores del Perú, después del Viracocha y del Sol, la tercera *guaca* o adoratorio y demás veneración, ponían al Trueno al cual llamaban por tres nombres: *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intiillapa*, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hacen los nublados. Esta era *guaca* (que así llaman a sus adoratorios) general a todos los indios del Perú, y ofrecíanle diversos sacrificios, y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al Sol» (Acosta, II, p. 11).

El padre de la Calancha (p. 370-371), también cuenta que los indios llamaban al Trueno por los tres nombres *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intiillapa*, «fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda que al sacudir la da el estallido y trueno, y tiene una maza o porra; y que está en su mano el llover, granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire donde se hacen los nublados. Este es ídolo y *guaca* general a todos los indios, y ofrécenle muchos y diversos sacrificios, y en el Cuzco se le sacrificaban niños como al Sol. Cuando alguna mujer pare en el campo en día que truena, dicen que la criatura que nace, es hijo del Trueno y que se ha de dedicar para su servicio».

Martín de Morua extracta a Cobo cuando escribe (p. 234): «Después de Viracocha y del Sol, la tercera *huaca* y de más veneración era el trueno, al cual llamaban por tres nombres, *chuquilla*, *catuilla* y *intiyllapa*, fingiendo ser un hombre que está en el cielo con una honda y una porra y que está en su mano el llover y granizar y tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados.»

Miguel Cavello Balboa se limita a referir lo siguiente (pp. 57-58): «Le Soleil était le plus puissant de tous les êtres... Le second rang fut accor-

dé au Tonnerre, nommé *Chiqui-illa ou Intillapa* », bien entendido antes que Viracocha fuera declarado divinidad suprema.

Juan de Velasco, cuyos datos deben tomarse con muchas reservas, afirma que en templos de primer orden, la cuarta parte « était consacrée à *Illapa* ou au Tonnerre, qui était regardé comme le ministre redoutable de la justice divine ».

Lo que dice Garcilaso de la Vega sobre nuestro asunto, es bastante confuso y tendencioso :

« Tuvieron cuenta con el relámpago, trueno y rayo, y a todos tres en junto llamaron *Illapa*. No los adoraron por dioses, sino que los honraban y estimaban por criados del Sol. Tuvieron que residían en el aire, mas no el cielo » (I, libro II, cap. 23).

Al describir el gran templo del Sol en el Cuzco, Garcilaso dice :

« El otro aposento junto al de las estrellas, era dedicado al relámpago, trueno y rayo; estas tres cosas nombraban y comprendían debajo de este nombre *Illapa*, y con el verbo que le juntaban, distinguían las significaciones del nombre; que diciendo : viste la *Illapa*, entendían que el relámpago; si decían : oiste la *Illapa*, entendían por el trueno, y cuando decían : la *Illapa* cayó en tal parte o hizo tal daño, entendían por el rayo. No los adoraron por dioses más de respetarlos por criados del Sol... No dieron estatua ni pintura al trueno, relámpago y rayo porque no pudiendo retratarlos al natural, que siempre lo procuraban en toda cosa de imágenes, los respetaban con el nombre de *Illapa* cuya trina significación no han alcanzado hasta ahora los historiadores españoles » (I, libro III, cap. 21).

Se ha visto que muchas indicaciones, ante todo eso de la adoración y de las estatuas, está en flagrante contradicción con las afirmaciones de los otros cronistas y que debe atribuirse al afán de Garcilaso de idealizar a sus compatriotas.

A una localidad concreta se refiere una noticia de Rodrigo Hernández Príncipe, del año 1622, que de los indios de Chauca Churi dice que « la huaca que adoraban, era el Rayo, Sol, lucero y las siete cabrillas » <sup>1</sup>.

A los datos de los antiguos autores sobre el Trueno, ha de añadirse un párrafo de la *Relación anónima* (p. 139), en el cual se atribuye al planeta Saturno lo mismo que aquellos al Trueno; como explicamos en su lugar correspondiente (p. 207), se trata, empero, de una confusión del jesuíta anónimo y el párrafo que a continuación reproducimos, se refiere al Trueno : « A Saturno — *Haucha* — [dijeron que le habían encargado] las pestes y mortandades y hambres, y los rayos y truenos; y decían que

<sup>1</sup> HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, *Mitología andina*, en *Inca*, revista trimestral de estudios antropológicos, I, p. 38, Lima, 1923.

éste estaba con una porra y con sus arcos [debe leerse : su arco] y flechas, para herir y castigar a los hombres por sus maldades. »

Respecto a la designación indígena, ya fué interpretada por Tschudi en sus *Contribuciones* (orig. p. 56, nota 1; trad. I, p. 106, nota 14), como « hombre malo, salvaje, desenfrenado y terrible », palabra que también se usa en el aimará con el sentido de « cruel, salvaje » (*ibidem*); el respectivo sentido está corroborado por los vocabularios, v. gr. Mossi, I, nº 104: « hombre airado, furioso, mal acondicionado ». Ninguna constelación peruana es citada bajo el nombre de *Haucha*; pero comparando los atributos de *Haucha* que tenía según la *Relación anónima*, con aquellos del dios de la tormenta concebido como una constelación sidérea, resulta que son idénticos y que es más que probable que el nombre de la respectiva constelación, no indicado por los cronistas, haya sido *Haucha* = el hombre furioso. Veamos los detalles :

Según la *Relación anónima*, *Haucha*, el encargado de los rayos y truenos (seguramente su tarea principal y primaria) era un personaje armado con una porra y con arco y flechas.

Según los cronistas, el trueno « era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas », quiere decir que fué ideado como una constelación sidérea, « con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha » (Cobo, III, p. 331); « es un hombre que está en el cielo con una honda que al sacudir la da el estallido y trueno, y tiene una maza o porra » (Calancha, p. 370); Polo de Ondegardo, p. 6 y Acosta, II, p. 11, quien lo copió, sólo dicen « que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra ».

Se ve, pues, que tanto la designación *Haucha* como las atribuciones dadas por el autor de la *Relación anónima* a *Saturno*, se refieren a una constelación que representaba al señor del trueno.

¿ Cuál será esa constelación *Haucha*? Por falta de indicaciones precisas sólo quedan suposiciones. Debe ser un conjunto de estrellas muy llamativas, tanto por su brillo (magnitud), como por el contorno que ofrecen a la vista del hombre primitivo. Estas condiciones indispensables, las ofrece nuestra Osa Mayor.

Esta magnífica constelación, por cierto debe haber sido conocida a los antiguos peruanos. Mirándola en la posición en la cual se presenta, al Oeste y entrada la noche, en cierta época del año (mes de junio), bien puede ser interpretada como un hombre en actitud amenazante, que en la izquierda alza la maza y lleva en la derecha, colgada, la honda (ver nuestra figura 11).

Respecto a los detalles de la constelación dejamos constancia que está marcada por las estrellas principales de la Osa Mayor sin excepción alguna desde  $\alpha$  hasta  $\mu$ , representando las cuatro primeras ( $\alpha$  —  $\delta$ ) el tronco

del personaje ( $\gamma$  y  $\delta$  tal vez al mismo tiempo los ojos),  $\delta$  —  $\varepsilon$  el brazo superior izquierdo,  $\varepsilon$  el codo,  $\varepsilon$  —  $\zeta$  el antebrazo,  $\zeta$  —  $\eta$  la maza;  $\gamma$  —  $\psi$  el brazo derecho,  $\psi$  —  $\mu$  el codo,  $\psi$  —  $\lambda$  el antebrazo,  $\mu$  +  $\lambda$  la honda;  $\beta$  —  $\theta$ , tal vez hasta  $\chi$ , la extremidad inferior derecha,  $\chi$  — 23 h, tal vez hasta  $\circ$  la ídem izquierda, pues en la posición aproximadamente vertical de la figura, el horizonte pasa por  $\theta$  y 23 h.

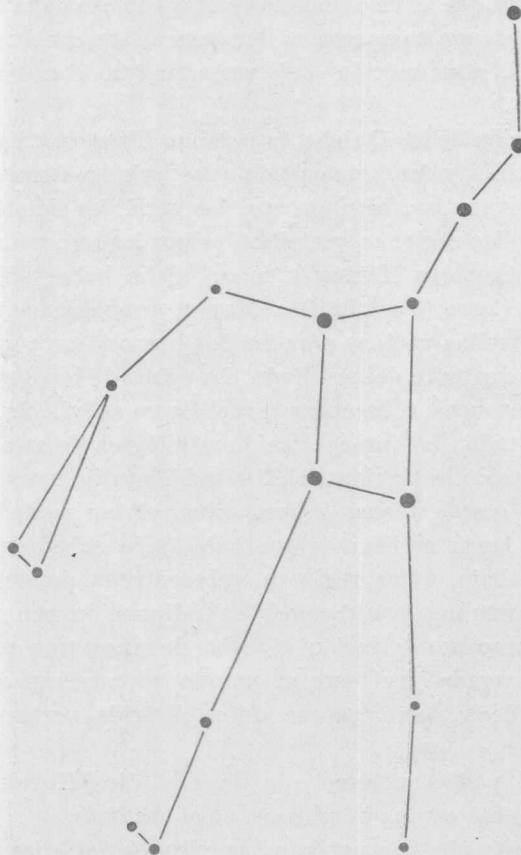


Fig. 11. — La constelación peruana « El hombre furioso » (Haucha, en quichua), según nuestra suposición; correspondería a la Osa Mayor. Acerca de la astrótesis detallada, ver el texto, páginas 148-149.

Los antiguos cronistas, como se ha visto, hablan también de un hermano y de un hijo del Trueno, pero no agregan ningún detalle; no está fuera de la probabilidad que estos dos personajes, también fueran imaginados como dos distintas constelaciones, pero es imposible suponer detalle alguno.

Nuestra interpretación de la Osa Mayor como dios del trueno y del rayo, por parte de los peruanos puede apoyarse también en la mitolo-

gía del Mar Caribe y de la Tierra Firme donde la misma constelación fué considerada aunque en posición opuesta, como dios de la tormenta. En nuestra detallada investigación <sup>1</sup> hemos demostrado que varias tribus de Centro América, por lo menos los Quiche (grupo Maya) de Guatemala, llamaron al autor de la lluvia tormentosa *Hunrakan*, lo que se traduce [El hombre con] un solo pie (pierna). Los documentos, por cierto, no mencionan que el modelo de este dios curioso haya sido una constelación, pero por vía comparativa llegamos a esta conclusión. También los Kakchiquel, otra sección del grupo maya, conocían a Hurakan como «diablo».

Desde la región de los Quiche, la palabra *Hunrakan* llegó a los Caribes de las Antillas y fué transmitida a los primeros navegantes europeos que así designaron, bien pronto, los terribles ciclones característicos para aquellas regiones, y atribuídos por los indios a un dios manco de una pierna. Como en México (v. m. a.), debe haber sido la constelación del Gran Carro (o sea la Osa Mayor, probablemente aumentada con algunas estrellas vecinas para los dos brazos), cuya «lanza» representa la pierna restante del mutilado. La época de los grandes ciclones corresponde entonces a la época que el Carro es visible sólo en parte o invisible del todo. La interpretación mitológica de esta coincidencia, supongo habrá sido la siguiente: A mitad de julio, nuestro *Einbein*, al anochecer y al oeste, apenas asoma sobre el horizonte con su única pierna, alzada hacia arriba; es que había sido echado por su adversario, cabeza abajo, a las regiones subterráneas donde queda hasta principio de octubre, manifestando su indignación por medio de tormentas y «huracanes»; recién al cabo de unos tres meses vuelve a subir a la madrugada y al este, al mundo supraterráneo, en posición ya normal, es decir, con su pierna única dirigida verticalmente hasta abajo.

Atributo del poder supremo que lleva el dios Hurakan en ciertas oportunidades cual corona de plumas, es el arco iris.

En la mitología de los antiguos mexicanos, el dios Tezcatlipoca, caracterizado por la falta de un pie, tiene su modelo en la Osa Mayor como queda expresamente afirmado por un párrafo de un antiguo documento, pero en los códices ilustrados, la figura de Tezcatlipoca ya aparece muy alterada y artísticamente modelada. Según aquéllos, ha sido un monstruo ictiomorfo que mordiera una vez al dios una de sus piernas; según ciertos himnos sagrados, el dios Uitzilopochtli era el autor de esa pérdida irreparable.

<sup>1</sup> LEHMANN-NITSCHE, *Mitología sudamericana*. IX. *La constelación de la Osa Mayor y su concepto como huracán o dios de la tormenta en la esfera del Mar Caribe*, en *Revista del Museo de La Plata*, XXVIII, pp. 103-145, Buenos Aires, 1925.

Los indios Yaruri, tribu caribe de la Guayana, referían que una vez un héroe, molestado por la sed, bajaba del cielo a tomar agua en el río Meta donde un cocodrilo le arrancaba una pierna, así que tuvo que volver al cielo con una sola; allá se lo ve en forma de la constelación de la Ursa (menor en el original; debe leerse: mayor), que se llama *Petti-puni*, es decir, él sin pierna.

Por vía lexicológica, la misma leyenda puede comprobarse para los Uayana de la misma región.

Como se ha visto, la constelación de la Osa Mayor o del Gran Carro, era para los indígenas de la zona del Mar Caribe y Méjico, el dios de la tormenta, ideado como hombre con una sola pierna, la derecha (la «lanza» del carro). En el Perú, si hemos bien acertado, la misma constelación en posición invertida era el mismo dios, así que la «lanza» representa el brazo izquierdo, levantado y armado con una maza.

Volviendo así al Perú faltan todavía unos detalles lexicológicos.

En lo que hace a las designaciones del Trueno tantas veces citadas en este capítulo, es menester preceder a un análisis detallado.

*Illapa*, puede separarse en *illa* y *pa*. *illa*, verbo, significa «resplandecer» (Tschudi, p. 89); *pa*, es partícula verbal e intercalada y significa repetición (Tschudi, Org. p. 341; Middendorf, Gram. p. 180); pero el verbo *illapa* (Tschudi p. 89) o *illapay* (Middendorf, Gram. p. 180), tiene el sentido simple de «brillar», como el segundo de los autores citados lo hace constar expresamente. *Illapa* es usado también como substantivo y significa el rayo (Holguín, p. 154; Tschudi, p. 89; Mossi, I, nº 268; Middendorf, p. 88; *Vocabulario políglota*, p. 374, dialectos de Cuzco y Ayacucho). En el artículo «*Illa*» de sus *Contribuciones* (orig. p. 63, trad. I, p. 132; la versión española es defectuosa), Tschudi escribe: «Derivado del verbo *illa* hay el substantivo *illapa*, el rayo, e *illapa*, relampaguear. *Pa* es partícula verbal que atribuye a los verbos respectivos el carácter de repetición; *illapa* quiere decir entonces: «brillar, relumbrar repetidas veces» que es lo que sucede cuando relampaguea. Es digno de notarse que la palabra «relampaguear», es más moderna que la de «brillar» o «relumbrar»..»

*Illapa*, también es voz del idioma aimará con el mismo sentido, pero transformada en *illapu* (Betonio I, p. 399: «rayo del cielo»; II, p. 173: «rayo, trueno»); en Middendorf (p. 288) y en el moderno *Vocabulario políglota* (p. 374), se lee sin embargo: *illapa*; así que en el caso de *illapu*, debe tratarse tal vez de un error de imprenta o puede que Betonio, de esta manera, quiso indicar una pronunciación apagada de la última vocal. Tschudi (*ibidem*) dice: «El Aimará tiene para «rayo» una voz propia suya..., también *illapa* que fué tomado del khetsua, cambiando en *illapu* y utilizado para componer varias otras palabras».

*Intiillapa*, se explica por consiguiente sin dificultad como: rayo (*illapa*) del sol (*inti*).

*Chuquilla*, significa « relampago del rayo » (Holguín, p. 98, Mossi I, nº. 90: *chhoqqueylla*, « rayo, relampago » (*choqque illa*, dialecto de Cuzco, *Voc. pol.* pp. 374, 387), « rayo » (*chocee illa*, dialecto de Ayacucho, *Voc. pol.* p. 374). Se compone de *chuqui* e *illa*. *Illa*, ya fué analizado. *Chuqui*, es « voz que se encuentra en muchos nombres de lugares » tal que *Chuquitanta*, *Chuquisongo*, *Chuquimayo*, *Chuquisaca*, y otros<sup>4</sup>; no significa en estas composiciones: lanza, sino es una corrupción de la palabra Aimará: *choke*, oro » (Middendorf, p. 358). El mismo autor, en su obra *Die Aimará-Sprache*, etc. (pp. 6-7), amplía el tema de la manera siguiente: « Para el oído de los indios de la altiplanicie, sean Quichuas, sean Aimaráes, parece ser difícil distinguir entre *o* y *u*, como también entre *e* e *i*; son frecuentes pues las confusiones de estas vocales... Los nombres topográficos compuestos con *chuqui*, se refieren a parajes donde antes o hasta hoy en día se halla oro; *chuqui* es, pues, realmente, lo mismo que *choke*, oro en Aimará. » En fin, *chuquilla*, la palabra que nos ocupa, debe traducirse con: rayo de (como) oro.

*Catuilla*, al fin, se compone de *illa*, ya tratado, y de una palabra algo difícil a analizar: *catu*. Despues de estudiar el asunto, he pensado, al principio, que *catu* significa « hembra »; es palabra que pertenece únicamente al idioma aimará, ver Bertonio, I, p. 302: hembra, *ccachu*; I, p. 262: « hembra de todos los animales: *ccachu*; perra, leona, gallina, etc.: *ccachu anocara*, *ccachu puma*, *ccachu atahuallpa*, etc., poniendo después el nombre propio. » La equivalencia *t* = *ch*, puede explicarse por la abundancia de esta clase de consonantes en el aimará, escritos por Bertonio, *t*, *th* y *tt*, o *ch* respectivamente *chh*. Hembra en quichua, es *huarmi* cuando se habla de una persona, y *china*, en animales (Mossi, II, nº 149). *Catu illa*, por consiguiente, siempre que estamos en lo acertado, significaría la hembra del rayo, ser que bien puede haber en la mitología primitiva; pero a esta interpretación se opone el uso de la voz *ccachu*, aplicada solamente, como hemos visto, a animales, y es poco probable que el dios de la tormenta, imaginado como hombre, no haya tenido como esposa una « hembra » de la especie humana. Debemos, pues, abandonar la traducción de *catu* con hembra, y buscar otra interpretación. Para llegar a un resultado satisfactorio, es menester, empero, recurrir a un párrafo ya transcritito de los autores.

*Chuquilla*, *Intiillapa* y *Catuilla*, los tres nombres recién analizados,

<sup>4</sup> A esta categoría de palabras pertenece también *Choque suso*, nombre de la amada de Pariacaca, « ídolo que es hoy muy celebrado »; (*suso*, ha de ser: *suyo*, *suyu*, región); véase: DÁVILA, *Relación de idolatrías de los indios de Huarochiri*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, IX, p. 129, Lima 1918.

se referían, según los cronistas, al Trueno, única y exclusivamente, pues se lee bien claro: «Llamaban al trueno con tres nombres...» (Cobo, párrafo transcríto). Pero a continuación leemos: «De cada nombre destos hicieron una estatua de mantas... porque decian que el Trueno tenia hijo y hermano» (*ibidem*). «Estaban colocadas estas estatuas en el templo del Sol, cada una en su altar, y en las fiestas principales las ponian todas tres cerca del Viracocha junto a las del Sol. A cada una por sí se le dió *chácara*, ganado y servicio de *mamaconas*, ministros y sacerdotes...» (*ibidem*). Cabe preguntar si los tres nombres indicados por los cronistas, no eran los del Trueno padre, de su hijo y de su hermano; en todo caso, *Chuquilla*, o sea «resplandor de oro» (Cobo), se refiere al primero de los tres (compárese la designación análoga del Tigre-príncipe: *Chuqui chin-chay*, ver página 161). *Intiillapa* (brillo), «rayo del sol», por cierto no demuestra ningún grado de parentesco, pero sí *Catuilla*, que se traduce con: ¡El hijo adoptivo del Trueno! Veamos los comprobantes:

*Catuilla*, opinamos, no es otra cosa que síncopa de *Catu-hui-illa*, palabra compuesta y perteneciente al idioma aimará. Repasando los términos de parentesco existentes, tanto en el quichua como en el aimará, hallamos como único admisible para el problema que nos ocupa, el verbo aimará *catu*, que significa tomar, adoptar (Bertonio, I, pp. 20, 265; II, p. 38) y que es empleado para decir: hijo adoptivo (*yocataqui catusita*), respectivamente: hija adoptiva (*puchataqui catusita*), ver Bertonio, I, pp. 20, 265; *hui*, es participio pasivo, así que *catu-hui* significa adoptado. Se ve pues, que *Catuhuilla* o sincopado: *Catuilla*, se refiere al hijo del Trueno.

Para el hermano del Trueno, queda entonces, por eliminación, el término *Intiillapa*. Coincide con nuestra identificación perfectamente el orden en el cual los autores hablan del Trueno y de sus parientes, pues citan los nombres indígenas en el orden: *Chuquilla*, *Catuilla*, *Intiillapa*, y dicen que, según los indios, «el Trueno tenía hijo y hermano» (Cobo, párrafo transcríto). Se ve al mismo tiempo que la frase: «llamaban al trueno con tres nombres», es inexacta; puede ser que después de la palabra «trueno» falte algo, o que el indígena, intérprete del religioso que tomó los respectivos apuntes, no haya podido expresarse de manera más clara; quiso decir, sin duda, que «llamaban al trueno y los dioses con él emparentados, con tres nombres, etc.» Pero de todos modos, tres eran los dioses relacionados con los fenómenos meteorológicos de la atmósfera que se manifiestan en descargas eléctricas, relámpagos, truenos, rayos, lluvias, etc., y se comprende muy bien que esta especie de «trinidad», necesariamente tuvo que llamar la atención de los misioneros que en ello vieran un paralelismo diabólico de la santa trinidad eclesiástica.

Los datos de los cronistas sólo dicen que el «Trueno», es decir, *Chuquilla*, haya sido imaginado como una constelación, la que, según nuestra opinión, fué llamada *Haucha* («El hombre furioso») y que, tal vez,

es la Osa Mayor con algunas estrellas anexas. Respecto al hermano (*Intiillapa*) y al hijo (*Catuilla*) del Trueno, no dicen nada, pero es más que probable que ellos también hayan tenido su imagen sidérea en forma de dos constelaciones que, por el momento, nadie se imaginará a identificar.

Suponiendo siempre que no haya diferencia entre el dios del «Trueno» y el del «Rayo», agregamos al fin algunos detalles sobre el concepto del último como padre de hijos y a veces de gente humana.

Según un mito de los Amuesha, el Rayo es padre de Sol y Luna. En tiempos muy remotos, dice, vivían en la tierra, Yatash y Yachur. «Eran estos dos lagartos, hermanos macho y hembra que tenían su choza en el bosque y llevaban vida limpia y pura. Un día, al salir al campo en busca de frutos con que alimentarse, hallaron unas flores muy lindas que fascinaron a Yachur, la que las recogió y ocultó en su seno. Pero al volver a la casa notan que se oscurece bruscamente la atmósfera; sobreviene una tempestad, acompañada de relámpagos y truenos; cae un rayo; al mismo tiempo las flores desaparecen del seno de la muchacha, y queda fecundada. Al aclararse nuevamente la atmósfera, aparece en el cielo un hermoso arco adornado con las propias flores que la niña recogiera en el campo. Notándose embarazada y presa de temor y de vergüenza, Yachur avisa a sus padres lo sucedido. Las gentes, que entonces eran tigres y lagartos, suponen que el hermano era el autor del hecho. Yatash niega haber tocado a su hermana, pero la gente no se convence; y todos deciden matarlo; para ello invitan a los curacas y gentes que hay en la tierra. Los curacas más ancianos se empeñan en descubrir al padre y casi todos señalan a Yatash. Sólo un viejo curaca, el más sabio de todos, opina que Yatash es inocente; es el rayo, dice, quien ha fecundado a Yachur; ella dará a luz dos niños: un varón, la Luna, y una mujer, el Sol. La grata noticia fué recibida con grandes manifestaciones de alegría, porque hasta aquel entonces carecían de estos astros.» <sup>1</sup>

A principio del siglo XVII, un indígena, Yarovillea Llahuas, del Ayllo de Hecos, «fingen vino de Titicaca y que fué hijo del Rayo y que vino a hacer su mansión a este lugar» <sup>2</sup>.

En la misma época, los habitantes de Chaupis «adoraban al Rayo por decir tener su origen dél, cada cual tenía en sus lugares diputados donde adorarle y sacrificarle llamas y a sus ídolos menores, y casa para cocer el *sancu*» <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> TELLO, *Wira Kocha*, etc., p. 128. Sigue el mito con la historia de la familia felina, ver página 165, nota 1. El presente pertenece a otra zona.

<sup>2</sup> HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, *Mitología andina*, etc., p. 26.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 29. «*San'ku*, masa de maíz cocido y machacado; el pan de maíz que en tiempos antiguos se comía en las fiestas religiosas» (Middendorf, p. 757).

En la misma memoria leemos cómo un hechicero indígena vino a una bóveda sepulcral para consultar los antepasados difuntos, «por mandado de uno de los caciques, trayendo consigo una hija suya de hasta cuatro o cinco años, viniendo la madre de la muchacha y madre del cacique con chicha y cuyes y las demás ofrendas y tomando el beneplácito de su tatarágielo cacique Poma, le puso el nombre a la dicha muchacha, el que le habían buscado por suerte de unas arañas, diciendo que los dichos sus padres la habían concebido por virtud del Rayo, cuyo nombre le pusieron, y el mismo a los dichos sus padres, como a dignos de tener tal hija, borrando el nombre que ellos tenían de cristianos...» <sup>1</sup>.

El poder generativo del Rayo era sin duda el motivo porque las gentes del Ayllo de Hecos «tenían en veneración la casa de las piedras beras que llaman *Illahuasi*, ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra; y tenían depositario para ello. Cada cabeza de familia, que llaman *churi*, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo...» <sup>2</sup>.

Por el mismo motivo, es talismán amatorio o considerado como tal, entre otras cosas, la concreción producida en la arena por un relámpago (*Blitzröhre*, en idioma alemán). «Búscanla los hechiceros (o dicen que la hallan) cuando el relámpago se despide de las nubes con gran trueno y cae el rayo, y allí la buscan en el lugar donde cayó; y estas piedras son de más estima que otras artificiales sacadas destas; llámanse estos ídolos *huacanqui* <sup>3</sup> o *cuyancarumi* <sup>4</sup>; véndense en gran precio estos ídolos, especialmente entre mujeres, y el uso de ellos dura hasta hoy; no faltan compradores, y véndense con la instrucción que han de guardar. Usan deste ídolo las que pretenden ser dichosas y queridas» (Montesinos, ed. Madrid, 1882, p. 117).

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 53. *Cuy*, nombre hispanizado del roedor *Cavia* sp., agriotipo del chanchito de la India; del quichua *kohue* (Middendorf, p. 243). El *Vocabulario políglota*, p. 132, da para el dialecto del Cuzco *cchui* y para el de Ayacucho *ccoe*; otras designaciones rigen para los dialectos de Junín y Ancash y para el Aimará.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 27. *Illahuasi*, de *illa*, resplandecer (cf. arriba, p. 101) y *huasi*, casa.

<sup>3</sup> «*Huakanqui*, s., nombre de una planta medicinal cuyas hojas machacadas sirven para curar heridas» (Middendorf, p. 413). Se refiere este nombre, por consiguiente, no a la piedra maravillosa, sino a las plantas colocadas con ella en un receptáculo, pues Montesinos continúa el párrafo que será transcripto en seguida: «Ponen este ídolo [la piedra hallada en el lugar donde cayera un rayo] en una cestilla nueva con muchas plumas azules y verdes de unos pájaros que se llaman *Tunqui*, y otros llamados *Pilco*, harina de maíz y ciertas yerbas olorosas y hojas de coca. Esta cestilla guardan entre la ropa limpia, y cada mes renuevan la harina de maíz con diversas ceremonias, y se limpian el rostro con ella y ayunaran algunos días.»

<sup>4</sup> Debe separarse *cuyanca rumi*. *Rumi* = piedra, Middendorf, p. 734; *cuyanca*, probablemente de *cullay*, v. int., sentir cosquillas y - *nka*, partícula de la 3<sup>a</sup> persona singular del futuro. El significado ha de ser: piedra que hará sentir afectos amorosos.

### Digresión uranológica I: La Vía láctea

El destino de la Vía láctea: prever con agua al Dios de la tormenta, nos obliga a dedicarle un análisis especial.

La Vía láctea, entre los Quichuas, es comparada con dos formaciones distintas (que a su vez deben corresponder a diferentes zonas mitológicas), una vez con un río, otra vez con un camino. Se entiende que aun cuando nosotros decimos: comparada, el hombre primitivo veía en esa formación cósmica, un río respectivamente un camino real y verdadero, ubicado en el cielo.

La identificación: Vía láctea = río celestial, está comprobada por un párrafo del padre Cobo, en el cual describe al dios de la Tormenta. Es éste una constelación llamada *Haucha* («el hombre furioso»), «vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. Decían más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada *Vía lactea*... Deste río, pues, tenían creido tomaba el agua que derramaba sobre la tierra» (Cobo, III, p. 331; ver p. 143 de nuestro trabajo). La calabaza que le servía para este fin, también se ve en el cielo, por lo menos opinamos que *yacupuru*, nombre de «una nebulosa que está al sur: ... que se obscurece cuando va a llover» y que se traduce con: calabaza para sacar agua, se refiere a aquel utensilio indispensable; en la misma oportunidad hemos emitido la hipótesis que ella ha de ser la Nube Magallánica, tal vez la grande; en el supuesto caso de que *Haucha* usara dos calabazas de esta categoría, cada una de las dos Nubes Magallánicas ha de llamarse *yacupuru*.

Los diccionarios del idioma quichua no indican para la Vía láctea la palabra *mayu* (río) o la forma más amplia: *hanac pacha mayu* (río celestial), pero he podido comprobar, gracias a una comunicación epistolar del señor Ramón Carrillo, fecha septiembre 30 de 1918, que hoy en día, en la provincia argentina de Santiago del Estero, donde la lengua quichua tiene una de sus proliferaciones más australes, la Vía láctea es conocida bajo el nombre: *mayu*. No dudo que averiguando el asunto en el mismo Perú y en el Ecuador, también ha de encontrarse esta acepción de la palabra *mayu*. Opinamos, asimismo, que *mayu* es abreviación del término más completo *hanac pacha mayu*, quiere decir: el río celestial (*hanac pacha*, significa: la tierra de arriba, es decir, el cielo); por lo menos la segunda interpretación de la Vía, como camino (ver algo más adelante), siempre está mencionada en la variante completa: *hanac pacha ñan*, que dice: el camino celestial.

La segunda de las interpretaciones que los antiguos peruanos dieron a la Vía láctea, es la de un camino celestial, como consta de los vocabularios: «camino del cielo, *hanac pacha ñan*» (Mossi, II, nº 66). *Hanac pacha*, como ya se ha explicado, es la «tierra de arriba» o sea el cielo; *ñan*, es camino (S. Thomas, p. 154, verso; Holguín, p. 243; Mossi, I, nº 190, etc.). También el *Vocabulario políglota*, página 95, da este término para el dialecto de Cuzco y Ayacucho, diciéndose en Ancash: *cielo-nani* y en Junín: *cielo-camino*. Parece que la simple abreviación: *ñan* (camino), no fué usada.

§ 9 b. Sección derecha: *El felino de oro*

El compañero del rayo en la banda opuesta es un dibujo curiosísimo, hecho en la margen de la línea vertical que representa uno de los bordes de la pared del altar mayor. Es un animal dibujado con la pluma como con un pincel, hecha excepción de la cabeza y de las orejas, que están trazadas sólo por los contornos. La forma del animalito, con su larga cola algo arqueada, con sus extremidades en actitud de asalto, etc., se caracteriza inmediatamente como felino<sup>1</sup>, pero con una particularidad notable: del

<sup>1</sup> Hugo Kunike, en su ya citado ensayo (p. 15), se ha dado cuenta que el curioso animalito dibujado por Pachacuti, es un felino llamado *Chuqui chinchay*, pero no llega a otras conclusiones.

El malogrado Juan B. Ambrosetti considera el dibujo de Pachacuti como tigre, pero no se ha fijado en el detalle tan característico de los cuatro ojos, respectivamente de los cuatro rayos emitidos por un solo par. Para él, el dibujo es «un monstruo con tipo de animal felino que representa al *granizo*, el gran enemigo de las cosechas en las regiones montañosas de la República, donde se produce con frecuencia y adquiere a veces una fuerza terriblemente destructora». El mismo «tigre», símbolo del granizo, está esculpido, según Ambrosetti, en algunos escarificadores de madera del noroeste argentino, y en dos de ellos está acompañado de un indio, «arrodiado sobre el monstruo y en una forma tranquila»; con el cabo de su hacha, le ha traspasado el cuello; el tigre vencido, tiene en sus garras una cabeza humana; «se podría suponer que el tigre o monstruo: granizo, quisiera devorar la cosecha representada por la mujer o la cabeza del indio y que una divinidad superior... lo aniquilase con sólo pincharlo con su hacha de mando» (AMBROSETTI, *Una leyenda representada en los escarificadores de madera recogidos en el noroeste de la República Argentina*, en *Proceedings of the Nineteenth International Congress of Americanists, held at Washington, December 27-31, 1915*, pp. 264-265, Washington, 1917).

Julio C. Tello, al ocuparse en su estudio sobre *Wira-Kocha* de la lámina de Pachacuti, tampoco se olvidó de un detalle tan llamativo como es el *Choque Chinchay*, pero comete dos errores 1º al identificarlo con las Pléyadas, y 2º al considerarlo como «padre común de toda la humanidad» (claro que en el concepto mítico de los indios), pues escribe (obra citada, p. 184): «En estas estrellas [es decir, las Pléyadas] imaginaban [los indios] ver al Jaguar progenitor de todos los felinos [así lo afirman efectivamente los cronistas] y padre común de toda la humanidad. Salcamayhua lo representa realísticamente en su carta sideral. Aparece allí el animal en

centro de la cabeza salen cuatro líneas divergentes que terminan en puntos gruesos, la última (la inferior) en un pepueño círculo; deben tomarse, o como los rayos relucientes de los ojos, o como los ojos mismos.

Ambas interpretaciones tienen algo en su favor y en su contra y serán discutidas más adelante, después del análisis de la correspondiente leyenda.

La inscripción explicatoria, encima del dibujo, dice :

*granisso*

Abajo del tigre hay una leyenda en idioma indígena, no bien legible en su principio que se confunde, parece, con el dibujo de las extremidades posteriores del monstruo; la n de la última palabra, es borroneada, y puede, por consiguiente, confundirse con m; creemos sin embargo que debe leerse :

**cosu o chuque chinchay**

Esta leyenda, como muchas de las anteriores, pertenece a ambos idiomas indígenas, a saber :

**Cosu**, en aimará, debe traducirse con «el relampagueante», pues leemos en Bertonio : « **ccosi ccosi nayrani**, uno que tiene los ojos como borracho que relampaguean » (II, p. 55); « **nayra**, ojo o ojos de la cara » (II, p. 231)<sup>1</sup>.

Chuque chinchay, es compuesta de palabras quichuas, por lo menos como tales han de ser consideradas. Un término parecido, choque chinchay, designación de Venus vespertina, según Pachacuti, ya fué tratado en la página 122, pero no es probable que sea idéntico con el presente, aunque el primer componente, chuque respectivamente choque, es el mismo y dice (originariamente en aimará) « oro »<sup>2</sup>. Pero chinchay, en el nombre de Venus vespertina, es distinto de chinchay en el

actitud de correr; la cola blandeá atrás e irradia de su cabeza y ojos la luz de las estrellas; lo llama *Choke Chinchai* o « ráfaga de fuego » [no veo dónde!, R. L. N.]; y dice [p. 277] ser un « animal muy pintado de todos colores..., que era *apo de los Otorongos* ». Repite el señor Tello la misma idea en otros párrafos de su obra, como en las páginas 178, 186 y 318, manifestando, por ejemplo, en la página 183, que el poderoso felino que nos ocupa, « aparece en el cielo engalanado con las siete estrellas, denominadas vulgarmente Cabrillas, que forman la constelación de las Pléyadas » (p. 183). Creo que no hay necesidad para refutar esta astrótesis, pero vuelvo a repetir que el trabajo del señor Tello es un esfuerzo notabilísimo para aclarar las tinieblas de la mitología sudamericana y para buscar los hilos correlativos del importante motivo del superfelino mítico.

<sup>1</sup> En el moderno quichua del Cuzco, **ccosi** significa « de ojos azules » (comunicación verbal del doctor Luis Ochoa G.). Parece que esta voz deriva del idioma común, del cual son ramificaciones el quichua y el aimará.

<sup>2</sup> En el moderno quichua del Cuzco, también « plata », según indicación expresa del doctor Ochoa. Por el momento no estamos en condiciones de discutir este cambio de significado.

del felino mítico, aunque la tosca ortografía hace creer lo contrario. Para comprobar todo esto deben consultarse, en primer lugar, los antiguos lexicólogos y cronistas.

El vocablo que nos ocupa, está citado por los lexicólogos, aunque ellos, con sus indicaciones contradictorias, atribuyen a aumentar la confusión: Holguín (p. 98), al escribir: «chhoqque chinchay, una estrella que parece al carnero», ha confundido la palabra chinchay con chillay, que significa «llama salvaje» (ver arriba p. 142). Mossi (I, nº 90), al copiar a Holguín y decir: «chhoqque chinchay *vel* llama, una estrella que parece al carnero», aumenta la confusión, pues reemplaza artificialmente el término chillay con otro más moderno, llama, creando así la designación chhoqque llama, que nunca debe haber existido (Tschudi copia esta creación mossiana en la p. 255 de su vocabulario).

Indicación más o menos acertada, hállose en el vocabulario del Anónimo de 1586 (sin paginación), donde leemos en tres distintos artículos: «choquechimca, onça animal» — «choquechincha, cierta estrella venerada de indios» — «Onça animal choque chinchay». De estos tres artículos, el primero y el tercero fueron agregados en 1754, por Juan de Figueredo, a la nueva edición, nuevamente corregida y aumentada, del vocabulario de Torres Rubio, del año de 1619, pues leemos en la página 155 (addición al vocabulario quichua-español): «choque chimca, onza, animal», y en la página 204 (addición al vocabulario español-quichua): «Onza, fiera choque chinchay.» Del libro de Figueredo, el primer artículo pasó al diccionario de Mossi (I, nº 90) («chhoqque-chimca, onza animal») y al de Tschudi que indica (separadas las dos componentes como Figueredo), en la página 255: «choke chimca s. c. onza».

El ya citado Anónimo de 1586 contiene además el artículo «Cometas que no se esparzen, choque chinchay»<sup>1</sup>. Este artículo pasó al vocabulario de Figueredo, al de Mossi (II, nº 80, algo variado: «cometas que no se esparcen, chuqui chinchay chhepec»)<sup>2</sup> y al de Tschudi (p. 255: choke chinchay, cometa que no se esparce). Cuando el último lexicólogo copiara, en la misma página, el primer artículo del Anónimo de 1586

<sup>1</sup> Este término será tratado más adelante en la página 179.

<sup>2</sup> La relación del término indígena que nos ocupa, con los cometas, será tratada más adelante, ver p. 179.

Confróntese chipicñin, pestañear los ojos; chipic chipicñin, pestañear mucho (Anónimo de 1586); chipic ñini, relucir, hacer visos; cerrar los ojos al tiro, pestañear (Holguín, p. 96); chhipic ñini, cerrar los ojos al tiro, pestañear; chhipic chhipic ñini *vel* llipic llipic ñini, relucir, hacer visos (Mossi, I, p. 88; cf. Tschudi, p. 223 y Middendorf, p. 391); así que chuqui chinchay chhepec (como Mossi escribe), se traduce con: «el felino de oro que pestaña», epíteto que muy bien corresponde a la designación aimará: cosu, «el relampagueante». Eso de que sea designación de «cometa», debe ser error.

(*vía* Figueredo): « choke chimca, onza » (ver arriba), hubiera podido fijarse en el parecido de ambas palabras pero recién más tarde se manifestó en este sentido cuando escribe (*Contribuciones*, orig. p. 57, nota 4; trad. I, p. 118, nota 76): « La onza (*Felis onza*) se llamaba en khetsua choke chinka, significando choke, distinguido, notable, particular en su especie (en aymará: oro). Una constelación se llamaba también choke l'ama<sup>1</sup> [= llama de oro]. En cuanto a si chinka y chinchay coinciden, prefiero dejar el punto pendiente. » Se ve que Tschudi esta vez escribe: choque chinca (con n), mientras que en su diccionario, hay choque chimca (con m); y que el mismo pensó en la identidad de ambos términos, pero no suponía que se trata de un simple error de imprenta que altera el primer artículo del Anónimo de 1586; error que quedó desconocido también a los otros lexicógrafos.

Los cronistas también hacen mención del chuquichinchay (como escriben) y lo explican como estrella, es decir, constelación con oficio especial. Los párrafos respectivos se basan, parece, en Cobo:

« Los que viven en las montañas y tierras *yuncas*, hacían veneración y sacrificaban a otra estrella que llaman Chuquichinchay, que dicen ser un tigre y estar a su cargo los tigres, osos y leones; pedíanle en el sacrificio que no les hiciesen mal estas fieras. Encomendábanse también a ella los que habían de pasar por tierra fragosa y de boscaje, por la misma razón que los que vivían en ella » (Cobo, p. 330).

« Otros que viven en las montañas, adoran otra estrella que se llama Chuquichinchay, que dicen que es un tigre a cuyo cargo están los tigres, osos y leones » (Polo, pp. 4-5; también *apud* Calancha, p. 369).

« A cargo de otra estrella, que llaman Chuquichinchay, que es [un] tigre, están los tigres, osos y leones » (Acosta, II, p. 12).

« Estos Indios que abitan en montañas, adoran una estrella que llaman Chuquichinc[h]ay, porque dellas i otras que la acompañan se forma una figura de estrellas que parece tigre a sus ojos, i se piensa que es el que nosotros llamamos signo de Leon... adoran estas estrellas, que dicen es tigre, porque les defienda destos animales » (Calancha, p. 384).

« A otras estrellas, como diversos signos del Zodiaco, daban diversos oficios, para que criasen, guardasen y sustentasen, unos a..., otros a los leones... ; en cada uno de estos dioses o estrellas había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de... león » (*Relación anónima*, p. 139).

Parece que en algunas partes del Perú, un verdadero tigre vivo haya sido guardado como representante terrestre del chuquichinchay sidereal y con fines del culto, pues Pachacuti refiere en la página 277 de su

<sup>1</sup> Inventario de Mossi y de él copiado, ver arriba p. 142.

*Relación*, que el Inca Pachacuti Yupangui mandó hacer la fiesta del nacimiento de su hijo, y « que todos los animales más fieros ocultos fueron echados de la comarca del Cuzco. Y entonces los curacas y *mitmais* de Carabaya trae [n] a *chuquichinchay*, animal muy pintado de todos colores, dizen que era *apo* de los *Otorongos*<sup>1</sup>, en cuya guarda da a los ermafroditas, yndios de dos naturas » (estos hermafroditas deben haber sido individuos de instinto sexual invertido).

Como se ha visto, tanto los lexicólogos como los cronistas; tanto los antiguos como los modernos: toman por una sola palabra el término *chuquichinchay* y lo traducen con « *onza* », animal que hoy en día, en el habla castellana de Sud América, es conocido generalmente como « *tigre* ».

La palabra debe, empero, dividirse en sus dos componentes, a saber: *Chuqui*, como dice Middendorf en su *Diccionario* (p. 358, ver también p. 122, de nuestro trabajo), es « voz que se encuentra en muchos nombres de lugares, tal que Chuquitanta, Chuquisongo, Chuquimayo, Chuquisaca y otros; no significa en estas composiciones: lanza, sino es una corrupción de la palabra aimará: *choke*, oro ». Ya fué dicho que en el quichua moderno del Cuzco, *chuqui* significa también « *plata* », sin que por el momento, nos fuese posible aclarar este cambio de sentido. Tschudi manifiesta expresamente (*Contrib.*, orig. p. 57, nota 4; trad. I, p. 118, nota 76), que *choke* en aimará significa « *oro* », en quichua « *distinguido, notable, particular en su especie* ».

Para traducir el término *chuqui chinchay* hemos elegido la acepción primitiva de la voz *choke*, e. d. *oro*, por el brillo peculiar<sup>2</sup> de la constelación que lo representa (v. m. a.), sin dejar de reconocer que el equivalente « *distinguido* », etc., muy bien corresponde al poder especial que le había sido atribuído por los autóctonos.

*Chinchay*, es « *onza* » o « *tigre* » según los autores citados. La palabra falta, es cierto, en los diccionarios, sean del quichua, del aimará o del yunga. Tal vez es una voz antiguada del aimará. No hay motivo alguno para dudar de los cronistas que traducen *choque chinchay* con « *tigre* » (por ejemplo, Tschudi, *Contribuciones*, orig. p. 57, nota 4; trad. I, p. 118, nota 76, observa: « Acosta dice que al tigre lo llaman *chinchay*, pero no hay que confiar mucho de sus indicaciones lingüísticas; así dice, por ejemplo, que el oso en khetsua es *otoronko*, mientras que su nombre es *ukumari*<sup>3</sup>, y *otoronko* es el del gato atigrado »).

<sup>1</sup> *Otorongo*, id est *uturuncu*, nombre quichua y aimará del *Felis onza* L., segúni Tschudi (*Contrib.*, orig. p. 57, nota 4; trad. I, p. 118, nota 76), del « *gato atigrado* ».

<sup>2</sup> Por el mismo carácter del brillo, la « *sardina menuda* » se llama *choque challhua* (*Voc. An.*, de 1686; Mossi, I, nº 90, con el agregado « *anchoa* »; Tschudi, p. 255).

<sup>3</sup> *Ukumari* es voz aimará, cf. Berthonio, I, p. 341; II, p. 160: *hucumari*, *osso*, y también quichua, cf. Middendorf, p. 128 *ucumari*, *oso*, [la] especie más grande. El nombre científico es *Nasua* sp.

En el Cuzco de hoy, chinchay es nombre del «gato montés pequeño»<sup>1</sup>, un «tigrecillo con manchas negras en fondo blanco»<sup>2</sup>, dato de gran importancia, pues permite identificar inmediatamente el motivo choquechinchay sideral con el **titi** o gato montés de los Aimaráes que diera nombre a una peña (hoy Isla del Sol) y con esto al respectivo lago, el Titicaca, asunto tratado más adelante.

Parece pues que chinchay, en el Sur del Perú significa gato montés, en el Norte, ouza. No sabemos a cuál de estas especies se refería la representación en el altar mayor; probablemente a la segunda.

Usaremos, pues, como equivalente de chinchay, el término «felino» que bajo todos puntos de vista es acertado.

Chinchay, sea dicho de paso, también es componente de Chinchaysuyu, nombre de «una de las cuatro provincias del Perú en tiempo de los Incas: comprendía desde Santa Ana del Cuzco abajo hasta Quito» (Holguín, p. 82). Este término geográfico, hasta la fecha no ha sido bien interpretado; se sabe que suyu, significa «parcialidad, la porción de terreno que debe trabajar cada uno y el mismo terreno» (Holguín p. 350; Mossi, I, nº 239, da definiciones parecidas); «provincia, parte (de una chacra, etc.), jurisdicción, tribu» (Tschudi, p. 489); «el país, la provincia, el distrito, la región; el círculo de hombres; los habitantes de una provincia» (Middendorf, p. 787). Pero chinchay, componente de Chinchaysuyo, es considerado por Tschudi como igual (o genitivo?) de chincha, «nombre de una nación de los antiguos peruanos y actualmente el nombre de una provincia y de un pueblo en el departamento de Lima» (p. 250); y en otra parte (p. 11) escribe: «Chincha es el Norte. Este significado tiene su origen, probablemente, de un cometa muy esparcido [llamado: acoy chinchay] que fué visto en dirección al norte de Cuzco». No estamos de acuerdo con Tschudi, el único que ha buscado traducir el término Chinchaysuyo; opinamos que debe interpretarse como «región del chinchay, o «región del felino llamado chinchay», tal vez no del verdadero animal, sino de la famosa constelación<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Información verbal del abogado señor José Ignacio Ferro, del Cuzco, fecha 25 de noviembre de 1923.

<sup>2</sup> *Ídem* del doctor Luis Ochoa G.

<sup>3</sup> No debe tomarse en consideración lo que dice V. F. López sobre el significado de choquechinchay (*S. A.*, pp. 331-334; *R. A.*, pp. 137-139); dominado por la idea de encontrar entre los indígenas sudamericanos los signos del zodíaco, ve en el Choquechinchay la constelación del León y traduce la palabra americana con: «Vuelta de la lanza del León oculto (del León rampante)», pero para llegar a esta interpretación, está obligado a disecar el celebre felino en *chukin-chink-chay*: «El vocablo *chuki* significa lanza; y la letra *n* que le sirve de sufija, es el artículo común de la lengua, es decir: la lanza, la punta, la dirección. Este análisis nos da

En un antiguo documento del año 1586<sup>1</sup> es mencionado también un pueblo y partido de *Chinchaypuquio*, así llamado por las muchas fuentes; la explicación se limita a decir que « llaman a las fuentes *puquios* », lo que queda confirmado por los vocabulariós.

El resultado de todos estos considerandos es pues el siguiente:

Se trata de una constelación llamada *chuquichinchay* que representa, según el concepto de los indios, un felino sideral, representante de sus confelinos terrestres de cuyo cuidado se encarga; fué venerado por consiguiente por los indios para que no les hiciesen mal estas fieras.

El dibujo de Pachacuti designado *chuque chinchay*, representa esta constelación.

Según la leyenda especial del autor indígena, este felino sideral tenía en su poder el granizo.

Parece que los eclipses fueron atribuídos al mismo « felino de oro » que tenía la intención de devorar los astros lunar o solar.

¿Cuál será la constelación que representa al felino sideral del dibujo de Pachacuti y de las leyendas recién analizadas? Ehrenreich considera a la Cruz del Sud, como equivalente del tigre a cuatro ojos que figura en un mito Yuracaré (ver m. a. p. 166); nosotros, guiados por el dibujo de Pachacuti, creemos que se trata de otras estrellas cuyo contorno se asemeja de un modo sorprendente al dibujo de nuestro cronista, y estas estrellas, para nosotros, son las siguientes:

$\alpha$  *Scorpii* sive *Antares* (el ojo izquierdo);  $\beta$ - $\alpha$ ,  $\delta$ - $\alpha$ ,  $\pi$ - $\alpha$ ,  $\rho$ - $\delta$  *Scorpii* (los rayos emanados del ojo);  $\zeta$ - $\eta$  *Ophiuchi* (las extremidades anteriores);  $\varepsilon$ - $\nu$ - $\zeta$ - $\eta$ - $\iota$ - $\zeta$ - $\lambda$  *Scorpii* (el cuerpo);  $\gamma$ - $\varepsilon$  *Sagittarii* (las extremidades posteriores);  $\alpha$ - $\beta$ - $\gamma$ - $\delta$  *Arae*- $\alpha$  *Trianguli australis* (la cola); ver el la figura 12.

una constelación situada en un extremo oculto u obscuro (*chay*) desde donde un León [chinea] apunta o dirige la punta de su lanza...», Horacio H. Urteaga (*ad Polo* p. 4, nota 3), traduce nuestro término con « *el danzante que se ausenta a menudo*, de *chuqui* = danzante, y *chinchay* = variante adulterado del verbo *chincaychani* = ausentarse con frecuencia ». No comprendemos la traducción de *chuque* con « *dansante* » que no se halla en ningún diccionario ; Urteaga, al arreglar sus apuntes, no habrá confundido la papeleta *chuqui* con aquella que interpreta aranyac, participio verbal que efectivamente dice : « *dansante* » y que es uno de los epítetos de Venus matutina ? (ver pp. 119). Respecto a la interpretación de *chinchay* dada por Urteaga, es una mera hipótesis.

<sup>1</sup> *Descripción de la tierra del corregimiento de Abancay...*, en *Relaciones geográficas de Indias*, II, p. 206, Madrid, 1885. Reproducido en *Colección de libros y documentos referentes a la historia antigua del Perú*, (2), V, p. 108, Lima, 1925.

La interpretación de nuestro Escorpión (con algunas estrellas del Ofiuro, del Sagitario y del Triángulo) como felino es bastante análoga a la de los indios Caraya del río Araguaya (parte mediana de su corriente) que en la « *Cola del Escorpión* »,

La identificación del *chuquichinchay* con la constelación del *Scorpius* que a nuestro entender lo representa en gran parte, nos obliga a examinar un párrafo de la *Relación anónima*, en cuya página 149 leemos un breve informe respecto a un templo de la ciudad del Cuzco, dedicado a la gran serpiente sideral (seguramente la constelación *machacuay* de los cronistas cuya astrótesis ignoro).

Dice aquel párrafo :

« El templo del signo Escorpión era bajo, con un ídolo de metal hecho en figura de serpiente o dragón, con un escorpión a la boca, y apenas en-

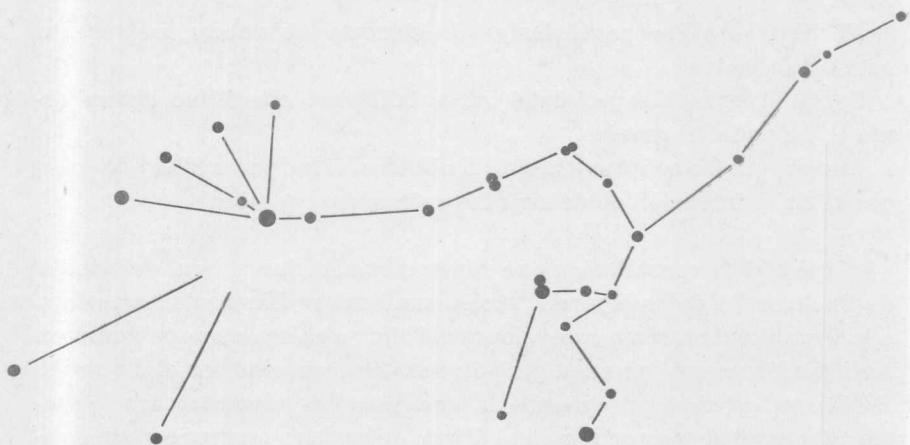


Fig. 12. — La constelación peruana « El Felino de oro » (choquechinchay en quichua) o « El relampagueante » (cosu en aimará), según nuestra suposición ; correspondería al Escorpión y estrellas del Oftujo, Sagitario, Ara y Triángulo austral. Acerca de la astrótesis detallada, ver el texto, pág. 163.

traba en él nadie si no son los hechiceros. Tenía atrios grandes para los sacrificios. Este templo con sus atrios se llamaba Amaro cancha, donde

ven una « onza », llamada *anšauā* en su idioma ; es lástima que Ehrenreich que estudió este asunto (\*), no haya averiguado más detalles. Fritz Krause (\*\*) visitó, más tarde, representantes de la misma tribu que moran a orillas de la mitad austral del Araguaya ; anotó que ven en el Escorpión un jaguar (*arloü*, con acento en la última letra) que asalta un aveSTRUZ (las estrellas  $\alpha$  y  $\beta$  del *Centauro*). Mirando el mismo cielo y comparando las respectivas constelaciones con un dibujo hecho por un Caraya para F. Krause (fig. 14 de su libro), resulta que no hay combinación entre *Scorpius* y  $\alpha + \beta$  *Centauri* que pueda tomarse por un tigre en actitud de asaltar un aveSTRUZ ; debe haber algún error que sin nueva consulta de los mismos indígenas, no puede ser aclarado. Pero opinamos, de todo modo, que no debe dudarse de la interpretación del *Escorpión* como *tigre*, entre los Caraya del Brasil, conforme a los apuntes idénticos de los dos viajeros.

(\*) EHRENREICH, *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, en *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, II, p. 45, Berlín, 1891.

(\*\*) KRAUSE, *In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908*, pp. 340, 153, Leipzig, 1911.

tiene la Compañía de Jesús su colegio; y en el mismo lugar donde estaba antiguamente el ídolo de la serpiente, está agora el altar mayor con el tabernáculo del Santísimo Sacramento.»

Vemos, pues, que según el jesuíta anónimo, la constelación *Scorpius* representa una «serpiente o dragón, con un escorpión a la boca». Y como según nuestro concepto, *Scorpius*, con otras estrellas vecinas, es el «Felino de oro», el conflicto queda pendiente. En defensa nuestra llamamos la atención del lector sobre los conocimientos insuficientes en materia uranológica del anónimo, cuyo capítulo dedicado a los planetas, páginas 137-139 y 149, está desfigurado en tal grado, «que cabe perfectamente la duda de que sus afirmaciones correspondan a la realidad, tanto más, cuanto que ellas no están confirmadas en manera alguna por cronistas fidedignos anteriores» (Tschudi, *Contribuciones*, orig. p. 55, trad. I, p. 115).

Resuelta así en principio la parte astrotética del problema queda por tratar todavía un detalle, a saber: Esos cuatro rayos que radian cual abanico de la cabeza del felino sideral y terminan en estrellas, ¿deben tomarse como los rayos brillantes y radiantes de los ojos normales del animal? (de los ojos normales, el izquierdo quedaría entonces representado por Antares). ¿O podemos suponer que el animal es un monstruo cuadriocular, correspondiendo a cada uno de esos cuatro ojos las estrellas  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\pi$ ,  $\rho$  que salen de la cabeza *sive* Antares? Como fué dicho al principio de este capítulo, cada una de estas dos interpretaciones tiene algo en pro y en contra, así que es menester discutir cada una separadamente antes de llegar a una conclusión.

En favor de la idea de que el *chuquichinchay* haya sido tomado como cuadriocular, podemos citar la moderna mitología de los aborígenes sudamericanos. En ella, un tigre con cuatro ojos representa, a veces, un elemento por cierto accesorio o secundario, lo que hace presumir que en la mitología de los antiguos peruanos, puede haber desempeñado un rol mucho más importante. Desgraciadamente, nada nos refieren los cronistas al respecto. En la moderna mitología sudamericana, como ya fué dicho, los cuatro ojos de un tigre monstruoso representan un detalle pintoresco del motivo mitológico de «La familia felina»<sup>4</sup>, motivo que se extiende desde el Perú hasta la Guayana o al revés. Pero debe advertirse con anticipación que esos cuatro ojos (cuando los hay) de un miembro de aquella familia, sólo tienen un carácter accidental ni son impres-

<sup>4</sup> El motivo mitológico de la familia felina también fué estudiado en parte por Julio C. Tello en su trabajo *Wira Kocha*, páginas 108-141. No corresponde a la índole de la presente investigación, detallar este tema, y sólo se darán las particularidades indispensables.

cindibles, pues los detalles de su ubicación en la cabeza varían bastante.

Entre los Yuracaré de Bolivia, una tigra es madre de cuatro hijos cuyo menor tiene *cuatro ojos detrás de la cabeza*; gracias a esta disposición, salva su vida<sup>1</sup>. La misma leyenda fué publicada después de cuatro decenios, por un benemérito autor brasileño<sup>2</sup>, pero la identidad con el texto anterior es tan sorprendente que debe tratarse de una copia abreviada; esta vez, el sitio de los cuatro ojos del jaguar monstruoso no está indicado.

El tigre 4 ocular del mito yuracaré, para Ehrenreich es la Cruz Austral con sus cuatro estrellas tan brillantes (la Vía láctea sería el árbol trepado por el tigre)<sup>3</sup>. Teniendo presente lo que ya fué dicho anteriormente sobre el concepto de *Scorpius* como tigre por parte de los indios Caraya, es muy probable que también los Yuracaré habrán interpretado esta constelación en el mismo sentido, esta vez como tigre cuadriocular; pero estamos en el terreno de las suposiciones, y sería inútil lanzar la idea si puede haber, o no, relación entre el tigre con cuatro ojos de los Yuracaré y el choquechincha peruviano. Pero no está fuera de una hipótesis prudente que una vez creada en la mente de ciertos aborígenes, por influencia de la constelación del *Scorpius* la figura de un tigre cuadriocular (del tipo primero), ésta pronto se independizaba de su modelo astral, trasladándose, al mismo tiempo, el otro par de los ojos a la espalda (segundo tipo del monstruo).

Con el fin de agotar el tema, reproducimos el largo mito Yuracaré desde su principio hasta el momento que la suerte de aquel felino se haya cumplido, suprimiendo todos los detalles que no pertenecen al tema que nos interesa; he ahí lo que relata Alcides d'Orbigny<sup>4</sup>:

*El mito de la familia felina según los Yuracaré*

« Le monde a commencé au sein des sombres forêts habitées par les Yuracarès. Un génie malfaisant, nommé *Sararuma* ou *Aíma Suñé*, embrasa toute la campagne... Un homme... avait seul échappé au désastre universel... Se promenant tristement sur cette terre désolée... il déployait son triste sort, lorsque Sararuma... lui donna une poignée de grai-

<sup>1</sup> D'ORBIGNY, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, III, pp. 209-212, París, 1884. Debe haber una inexactitud en el detalle que nos interesa, pues el mítico felino debe tener atrás de la cabeza *un solo par* de ojos, y el otro, adelante en el sitio correspondiente, pues el cuento gira alrededor del hecho que el tigre menor, no solo podía mirar hacia adelante como sus hermanos sino también hacia atrás.

<sup>2</sup> BARBOSÁ RODRIGUES, *Poranduba Amazonense*, en *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIV (2), pp. 252-253, Río de Janeiro, 1886-1887 (1890).

<sup>3</sup> EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden*, etc., p. 38.

<sup>4</sup> D'ORBIGNY, *Voyage*, etc., III, pp. 209-212.

nes des plantes les plus nécessaires à la vie humaine, en lui ordonnant de les semer. Un bois magnifique se forma tout aussitôt comme par enchantement.

Peu de temps après, cet homme se trouva, sans qu'on sache comment, avec une femme dont il eut plusieurs fils et une fille... »

Esta última, llega a casarse con *Ule*, quien para este fin, de árbol ha de trocarse en hombre. Devorado durante una caza por un yaguar (tigre), es reconstruído de los restos, por su mujer, pero la abandona por faltarle un pedazo de la carilla. Al despedirla para su casa le aconseja que nunca se dé vuelta; la mujer sin embargo hace esto una vez, pierde el camino y llega a la casa de los yaguares.

« La mère de ces animaux voraces y était seule; elle reçoit la jeune femme avec beaucoup de caresses, et pour que ses fils, alors à la chasse, ne lui fassent pas de mal, elle la fait se cacher. A leur retour, les jaguars sentirent qu'il y avait quelque chose d'étrange dans la cabane, et l'ayant découvert, ils veulent dévorer cette femme, mais leur mère la défend. Ils la forcent de venir et lui ordonnent de leur enlever de la tête les insectes qui s'y trouvent, et de les manger. Ils avaient, en effet, la tête remplie d'une grande espèce de fourmis vénéneuses, appelée *torocoté*, et lorsqu'il s'agit de les manger, la jeune femme, malgré sa frayeur, ne put s'y résoudre. Alors la mère des jaguars lui donna en cachette une poignée de graines de calebasse, pour qu'en jetant les fourmis à terre, elle mâchât les graines à la place. Cette ruse lui réussit parfaitement avec les trois premiers jaguars; mais le dernier étant pourvu de quatre yeux<sup>1</sup>, ceux qu'il avait derrière la tête, virait la supercherie de la jeune femme et sa désobéissance. L'animal furieux se jeta sur elle, la tua, et tira de son sein un enfant, qui était sur le point de naître. Il le donna à sa mère, afin qu'elle le dévorât. La femelle de jaguar ayant eu pour l'enfant la même pitié que pour sa mère, le mit dans un pot, comme pour le faire cuire; mais, dès qu'elle le put, elle l'en rétira, fit cuire autre chose à sa place et le soigna de son mieux.

« L'enfant, nommé *Tiri*, élevé par elle en secret, prit bientôt la stature d'un homme et conserva une grande reconnaissance pour sa libératrice, lui apportant à la dérobée le produit de sa chasse. Un jour elle lui dit qu'un animal nommé *yxété* (*Caelogenis* Frédéric Cuvier; le *paca* des Brésiliens)<sup>2</sup> lui mangeant toutes les citrouilles de son champ, il fallait le tuer à coups de flèches. Tiri se mit aux aguets; mais, ayant mal dirigé son coup, il coupa seulement la queue du paca (c'est depuis ce temps que le paca n'a plus de queue). Le paca se retourna et dit à Tiri: « Tu

<sup>1</sup> En el original, impreso en tipo corriente. Supongo que solamente dos de los ojos estaban situados atrás de la cabeza.

<sup>2</sup> Un roedor conocido más bien bajo el nombre de Agutí. — *Nota de R. L.-N.*

vis en paix avec les meurtriers de ta mère, et moi, qui ne te fais pas de mal, tu veux me tuer. » A ces paroles, que Tiri ne comprenait pas, il pria l'animal d'attendre et de lui donner de plus longues explications. Tiri suivit le paca ver son terrier, et celui-ci lui conta qu'e les jaguars avaient tué son père et sa mère, qu'ils avaient voulu le manger lui-même, et qu'ayant découvert depuis peu son existence, ils voulaient en faire leur esclave. Tiri, surpris de ces circonstances, qu'il ignorait complètement, et plein de fureur, résolut, poussé par les paroles du paca, de venger la mort de ses parens par celle de leurs assassins. Il attendit que les jaguars revinssent séparément, chargés de chasse, et successivement il perça les trois premiers de ses flèches. *Le quatrième, avec ses quatre yeux*<sup>1</sup>, aperçut la flèche et fut seulement blessé. Il monta au sommet des arbres pour se sauver, en criant: « Arbres, palmiers, favorisez-moi ! Soleil, étoiles, sauvez-moi ! Lune, secourez-moi ! » A ces dernières paroles, la lune l'embrassa et le cacha. Depuis ce temps les Yuracarès croient le voir dans l'astre de la nuit; et les jaguars sont devenus nocturnes. »

La misma leyenda de los Yuracarés del río Mamoré, fué publicada otra vez después de cuatro decenios, por J. Barbosa Rodrigues<sup>2</sup>. La identidad con el texto anterior es sorprendente; hay, sin embargo, unas variantes que conviene hacer resaltar en lo que se refiere a los párrafos transcritos por nosotros:

Dice el autor en nota que el árbol *Ulé*, «é uma Artocarpeacea, a *Castilha elastica* de Cervantes, abundante em gomma elastica».

Las hormigas que la muchacha debía comer, llenaban la piel del cuerpo (no de la cabeza) de los yaguares. El cuarto yaguar, también «tinha quatro olhos», pero el detalle «ceux qu'il avait derrière la tête», falta en el texto brasileño; esta última variante, es muy importante para nosotros; la frase francesa «derrière la tête», tal vez no expresa bien lo que el narrador indígena haya querido decir, o puede ser que éste ya se había olvidado de la figura de la respectiva constelación sidérea y que agregó *motu proprio* un detalle, producto de su propia fantasía.

El fin del famoso tigre, según d'Orbigny y Barbosa Rodrigues, es su acogida por la luna; «depuis ce temps, les Yuracarès croient le voir dans l'astre de la nuit». Esto quiere decir que las manchas lunares están interpretadas por aquellos indios, como nuestro felino cuadriocular. Puede ser, sin embargo, que otro mito, ajeno al presente, haya sido agregado como final; Ehrenreich<sup>3</sup> por lo menos supone, que aquel tigre, tan notable por sus cuatro ojos, corresponda a la Cruz austral, cuyos

<sup>1</sup> En el original, impreso en tipo corriente.

<sup>2</sup> BARBOSA RODRIGUES, *Poranduba Amazonense*, etc., pp. 252-253.

<sup>3</sup> EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden*, etc., p. 38.

cuatro estrellas brillantes se encuentran en la Vía láctea, y que ésta última, es el árbol trepado, por el tigre, para salvarse de la persecución de Tiri. Ya hemos manifestado nuestro modo de interpretar el asunto (ver arriba p. 166).

Siguiendo nuestra busca de un felino con cuatro ojos lo hallamos en la mitología boliviana.

Entre los Chané (Aruacos chiriguaneizados) y los Chiriguaneos de Bolivia, por cierto hay un tigre mítico con dos cabezas, de las cuales una seca (quiere decir, que el animal, en conjunto, tiene cuatro ojos), pero en una variante de la misma leyenda, corriente entre los mismos Chiriguaneos, el respectivo tigre no presenta monstruosidad alguna. Veamos los detalles.

El *tigre a cuatro ojos* de los Yuracaré, a mi modo de ver es idéntico con el *tigre a dos cabezas* de los Chané y Chiriguaneos que fué descubierto, en la mitología de estas tribus, por Erland Nordenskiöld<sup>1</sup>. El etnólogo sueco, ha observado bien la íntima relación de los dos correspondientes mitos, pero no se ha dado cuenta de la identidad de los dos felinos monstruosos. Se trata, creemos, de una simple variante, pues en la leyenda de los Yuracaré, el tigre tiene *una* cabeza con *cuatro* ojos, y en el mito de los Chané y Chiriguaneos, por cierto, *dos* cabezas (de las cuales una seca); pero como cada cabeza ha de tener sus dos ojos correspondientes, el número de los ojos, en el caso presente, entonces también es *cuatro*! Las partes de la leyenda que nos interesan, son las siguientes:

#### *El mito de la familia felina según los Chané*

Inomu, embarazada por Tatutunpa (el dios de los armadillos), pare un varón y lo echa en la cueva de éste sin darle de mamar. A los gritos de la criatura acude la madre, pero siempre que se le acerca, el chico se retira en la cueva. Algún día vino un tigre que tenía dos cabezas (de las cuales, una era seca), llamado Yahuéte por los Chané y Yahuaróhui por los Chiriguaneos, desgarró a Inomu los ojos y se la llevó consigo, viva.

Criado Tatutunpa-hijo por el abuelo, una vez es instigado por un ave a que busque su madre en vez de cazar pájaros; halla en la selva a su madre ciega y ella le pide que mate los felinos que la tienen presa. Tatutunpa-hijo, mata entonces, uno tras otro, a los representantes de varias clases felinas (un gato montés, un puma, etc.), pero al pegar con su maza a Yahuéte (Yahuaróhui), le toca la cabeza seca y Yahuéte se fuga. Perseguido por Tatutunpa-hijo corre al cielo y se esconde bajo la pollera de la señora Luna. «¿Dónde está Yahuéte?», le preguntó Ta-

<sup>1</sup> NORDENSKIÖLD, *Indianerleben...*, pp. 272-274, 294, Leipzig, 1912.

tutunpa. « ¡No lo sé! », contestó la Luna. « ¡Está escondido bajo tu pollera! », dijo Tatutunpa, y siguió su camino.

Yahuéte, mal pagando a su bienhechora, empezó entonces a comérse-la. A los gritos de la pobre mujer: « ¡Yahuéte me quiere comer! », Tatutunpa vuelve en su socorro, pero entonces la Luna dijo que no era nada. Tatutunpa sigue pues su camino, oye otra vez el mismo grito de esa señora, vuelve y ella dice que no era nada! Tatutunpa la deja entonces y no vuelve cuando es llamado por tercera vez por el grito « ¡Yahuéte me quiere comer! » Vuelve a casa de su madre y le restituye la vista, colocando en sus órbitas vacías, bulbos hechos de arcilla y de estiércol de palomas.

Los eclipses, agrega Nordenskiöld, son explicados por los Chané y Chiriguanos como ataques contra el sol respectivamente la luna, por parte del Yahuéte o Yahuaróhui <sup>1</sup>.

En una variante de la leyenda, también corriente entre los Chiriguanos, el tigre no presenta monstruosidad alguna, por lo menos no hay mención de tal cosa en el texto transmitido por fray Bernardino de Nino <sup>2</sup>; además, hay en vez de uno, dos héroes, aunque sólo uno de ellos es el valiente quien asesta al tigre un gran golpe con su espada de madera (maza), etc.; rezan los párrafos principales en su forma original:

*El mito de la familia felina según los Chiriguanos*

« El tigre había jurado destruir los Chiriguanos... Sin embargo, dos de los Chiriguanos más valientes para no estar en continuos temores, se dispusieron a dar fin con los tigres. Salieron al campo, hicieronse dos espadas largas de madera de soto y así armados averiguaron dónde bebían agua los tigres; se escondieron espiando la venida de sus enemigos para victimar al jefe.

« No se dejaron esperar mucho, pasaron todos y cuando el conductor inclinó la cabeza para beber en la fuente de su cristalina agua, uno de los Chiriguanos la asestó un gran golpe de espada en la cabeza, separándola del tronco; con la mayor facilidad los demás huyeron en varias direcciones y la cabeza dando saltos desapareció de su presencia.

« Fué perseguida por ambos guerreros, mas la cabeza rogó a la luna que encontró en la travesía y ésta muy compasiva la escondió en su seno y cuando llegaron los guerreros y preguntaron por la cabeza del tigre, contestó con todo sosiego: no saber, ni haber visto nada. Por supuesto no prestaron fe a sus palabras y se alejaron de allí, diciéndola: que un

<sup>1</sup> Ver también LEHMANN-NITSCHE, *Mitología sudamericana*. VIII. *La astronomía de los Chiriguanos*, en *Revista del Museo de La Plata*, XXVIII, pp. 86-90, 1924.

<sup>2</sup> DEL NINO, *Etnografía chiriguana*, pp. 154-155, La Paz (Bolivia), 1912.

día el tigre le haría ver y saber quién era. Desaparecido el jefe de los tigres, se acabaron éstos y tuvieron sosiego, pudiendo los indios salir nuevamente sin miedo a sus tareas de la campaña.

« Cuando los jóvenes estuvieron lejos, la luna juntó nuevamente la cabeza del tigre al tronco y vivió, pero ya no quiso habitar en la tierra por miedo a sus enemigos, prefirió quedarse con su libertadora, vivificadora y bienhechora, mas luego dió a conocer su ferocidad.

« Conforme habían predicho los Chiriguanos, el tigre muy luego quiso poner en práctica en las alturas de la luna su natural inclinación de matar y comer seres indefensos. Su libertadora apacible, compasiva e indefensa, se prestaba a maravilla para su voracidad y emprendió con ella, mas la luna acudió con gritos a los habitantes de la tierra, a los Chiriguanos, llamándolos a la defensa, si no querían quedar eternamente en tinieblas. (Si el eclipse es total, creen que el tigre se tragó íntegra a la luna, si es parcial es porque no tuvo tiempo de tragársela.)

« Los indios a pesar de la mala acción que les había hecho la luna, más por su conveniencia que por su compasión, salieron en masa de sus pueblos y quien con gritos, quien con silbidos y quien con astas de vacas y toros, atemorizaron al *Yagua rogii*, tigre amarillo, quien por miedo a los Chiriguanos, acordándose de lo que le pasó, desistió de su intento y desde entonces toda vez que sucede un eclipse de luna, practican lo mismo. »

En las demás variantes del motivo mitológico de « La familia felina » que pueden seguirse hasta la Guayana, ninguno de los tigres representa anomalía alguna; basta, pues, una simple enumeración bibliográfica. Hasta la fecha, dichas variantes pueden comprobarse para los indios Amuesha, del Perené (Perú)<sup>1</sup>; los Jíbaros, del Ecuador<sup>2</sup>; los Uitoto, de Colombia<sup>3</sup>; los Bakaírí, del Xingú<sup>4</sup>; los Guaraní, del Paraná (Brasil)<sup>5</sup>; los Tupí de Villa Bella (Brasil)<sup>6</sup>; los Shipáia, del río Curuá (Brasil).

<sup>1</sup> TELLO, *Wira Kocha*, etc., pp. 128-131.

<sup>2</sup> KARSTEN, *Mitos de los indios Jíbaros (Shuará) del oriente del Ecuador*, en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios históricos americanos*, II, pp. 338-339, Quito, 1919.

<sup>3</sup> PREUSS, *Religion und Mythologie der Uitoto...*, pp. 330-343, Göttingen-Leipzig, 1921.

<sup>4</sup> VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens...*, pp. 369, 373, 379, 383, Berlín, 1894.

<sup>5</sup> BORBA, *Actualidade indígena. Paraná-Brazil*, pp. 62-69, Coritiba, 1908. Un extracto del mito de Derekey y Derevuy, con breve comentario, apud FRIC, *Las religiones de los indios de la cuenca del Plata*, en *Actas del XVIIº Congreso internacional de americanistas*, Buenos Aires, 1910, pp. 480-482, Buenos Aires, 1912.

<sup>6</sup> BARBOSA RODRIGUES, *Poranduba*, etc., pp. 261-262.

sil)<sup>1</sup>; los Zaparo, del Amazonas<sup>2</sup>; los Tembé, de Pará y Maranhão<sup>3</sup>; y para los Caribe<sup>4</sup>, Macusi<sup>5</sup> y Warrau<sup>6</sup>, de la Guyana.

Recién en el mito muy alterado de Onone o Paira Undepo, corriente entre los Kaliña, tribu caribe de Surinam<sup>7</sup>, volvemos a encontrar nuestro monstruo, con ojos también atrás en la cabeza, «con que podía ver todo lo que pasaba atrás de su espalda». El mito, por cierto muy estropeado y revocado con elementos europeos, en su fondo es legítimamente americano, aunque la madre de los tigres es transformada en la mujer de Onone y éste en un monstruoso ser humano.

El interesante texto, vertido del holandés al castellano, dice como sigue:

*El mito de Onone o Paira Undepo*

Hace mucho tiempo, antes aún que el abuelo de mi abuela había nacido, vivían los indios en el Pará muy felices y contentos. Pero en un día apareció acá un bárbaro, un antropófago llamado *Onone*. Él era un blanco, un *Undepo* u hombre con una boca en el pecho. *Atrás en la cabeza tenía al mismo tiempo ojos, con que podía ver todo lo que pasaba atrás de su espalda*<sup>8</sup>. Muchos lo tomaron por el mismo *Paira Undepo* que había gobernado tan terriblemente entre los pieles rojas en el Marovine.

*Onone* perseguía a los indios sin compasión. Con perros tan grandes como tapires, seguía detrás de ellos por los montes más espesos. ¡Ay de los que caían en sus manos! Vivos fueron cortados en pedazos y comidos.

*Onone* tenía mujer e hijos. Habitaba en una casa a donde siempre volvía después de un *malón*. Una vez traía de la casa un niño indio para que sirviera como compañero de juegos a su propio hijo.

<sup>1</sup> NIMUENDAJÚ [UNKEL], *Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sipáia-Indianer. Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien, en Anthropos*, XVI-XVII, p. 393, Wien, 1921-1922.

<sup>2</sup> REINRURG, *Folk-lore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos, en Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N. S., XIII, pp. 11-14, París, 1921.

<sup>3</sup> UNKEL, *Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)*, en *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII, pp. 283-285, Berlín, 1915.

<sup>4</sup> ROTH, *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians*, en *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XXX, pp. 133-135, Washington, 1908-1909 (1916).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 135, sección 39-40.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 133, sección 33-34.

<sup>7</sup> PENARD & PENARD, *De menschetende aanbidders der zonneslang*, I, pp. 36-37, Paramaribo, 1907.

<sup>8</sup> La bastardilla es nuestra.

Todo andaba bien hasta un día en que Onone volvió a cazar indios y abandonó la casa, mientras que su mujer colocaba sobre el fuego una gran olla, que servía para cocinar carne humana.

Los dos niños se quedaron solos en casa.

El niño indio que había visto asesinados tantos de sus congéneres, aprovechó entonces la oportunidad para vengarse: agarró al pequeño Onone y lo puso en la olla; después huyó el pequeño vengador rápidamente al monte. Cuando más tarde Onone, cargado de presa, volvía de la caza y quiso poner en la olla carne de indios, encontró en ella los restos cocidos de su propio hijito. Comprendió todo en el mismo momento, y furioso de rabia corrió al monte, acompañado de su perro pero el pequeño piel roja había desaparecido.

Onone y su mujer se afligían tanto que abandonaron aquel país.

En cuanto a la autenticidad americana del mito, pueden haber serias dudas. Los mismos Penard no sospechan nada al respecto, pero recuerdan que antiguamente, los indios fueron cazados con perros, o que la leyenda pueda referirse a la invasión del almirante francés Jacques Cassard en 1712. El tema del antropofagismo puede proceder también de la zona eurasiática donde se observa en varios mitos muy populares, por ejemplo en el de *Hänsel und Gretel* (*Juancito y Mangacha*), etc. Pero no obstante de todas estas objeciones, parece que el fondo de la leyenda es legítimamente americano y que fuera revocado con los elementos europeos, indicados por los dos autores holandeses. Nosotros opinamos que Onone, es el tigre multiocular, con dos ojos en las órbitas normales y otros atrás en el occipucio; no consta el número de ellos, pero por vía comparativa concebimos que son cuatro. La madre vieja de los tigres, figura importante de las otras versiones, está reemplazada por la mujer de Onone, pero en el caso presente no desempeña papel alguno. El pequeño indio, agarrado por Onone y llevado a su casa para acompañar a su hijito, es el héroe mayor de las otras leyendas. De todo modo, el presente texto ocupa una posición especial dentro del motivo mitológico de la familia felina.

En resumen: tal cual, el tigre ocular de la mitología sudamericana no presenta relación bien documentada con el *choquechincha* peruano venerado en el altar mayor del templo del Sol, pero de todo modo era menester demostrar que en ciertas regiones mitológicas existía ese tipo de monstruosidad.

Examinemos pues, a continuación, todo aquello lo que puede decirse en favor de la idea, de que los cuatro rayos que salen de la cabeza del felino dibujado por Pachacuti en su lámina, no son otra cosa que los rayos imaginarios que emite un ojo de brillo radiante.

Para tal interpretación sirven, en primer lugar, las mismas desig-

naciones indígenas del felino astral que significan, como se ha visto, «El tigre de oro», respectivamente «El relampagueante»; nada de cuatro ojos.

En segundo lugar puede citarse la falta absoluta de documentos iconológicos como ser pinturas, grabados y esculturas, con representaciones de un tigre a cuatro ojos. He mos repasado con el mayor interés y con resultado absolutamente negativo, las grandes obras monumentales de los Baessler, d'Harcourt, Lehmann, Posnansky, Reiss, Seler, Stübel, Uhle, como también las monografías de Mead<sup>1</sup> y Tello<sup>2</sup>, muy ricas en ilustraciones del tipo felino en el arte peruano: nada, absolutamente nada de un jaguar con semejante teratomorfismo.

Francamente: el aspecto de la constelación del *Scorpius* cuando se levanta del horizonte cual felino en actitud de saltar con la cola extendida hacia atrás (que hace recordar los versos de Schiller: *Schlägt mit dem Schweif einen furchtbaren Reif*) tal aspecto repito ya es bastante sugestivo, y no hay necesidad de complicar este hermoso cuadro astral con un detalle monstruoso. Además, el color *marcadamente rojo* de Antares, la gran estrella que corresponde a la cabeza, o más bien, como se verá en seguida, al ojo izquierdo del felino, es otro comprobante que el *choquechincha* haya tenido las formas normales de un tigre.

La prueba a que me refiero, se basa en el libro rarísimo del Padre fray Alonso Ramos Gavilán, predicador del orden de Nuestro Padre San Agustín, obra que no obstante de todos mis esfuerzos no he podido consultar en su edición original. Pero puedo por lo menos ofrecer una información importante que tomo de un libro del señor Belisario Díaz Romero, escritor boliviano, quien parece ha consultado el original del padre agustino; escribe Díaz Romero: Titicaca «era el nombre de la isla principal, que la leyenda refería haber estado habitada por un jaguar<sup>3</sup> cuyos ojos de rubí brillantes, alumbraban en la noche las aguas del lago. Estas tradiciones las debemos al Padre Ramos, que escribió al respecto poco después de la conquista»<sup>4</sup>.

Para saber un poco más del importante libro, hoy tan raro, me dirigí

<sup>1</sup> MEAD, *The Puma motive in ancient Peruvian art*, en *Proceedings of the nineteenth international Congress of Americanists, held at Washington, December 27-31, 1915*, pp. 261-263, Washington, 1917.

<sup>2</sup> TELLO, *Wira-Kocha*, etc., pp. 204-320, 583-606 (trata del dios felino y sus transformaciones en el arte peruano).

<sup>3</sup> En el original del padre Ramos debe haber «onza» o «gato» en vez de «jaguar». La bastardilla es nuestra.

<sup>4</sup> DÍAZ ROMERO, *Ensayo de prehistoria americana. Tiahuanacu y la América primitiva*, segunda edición, refundida y amejarada, p. 84, nota 36, La Paz-Cochabamba-Oruro, Potosí, 1920.

a los señores Roberto Levillier, diplomático argentino, bien conocido por sus estudios en historia colonial, y Julio C. Tello, autor del gran estudio sobre *Wira-Kocha* tantas veces citado, quien en aquella época se encontraba en Europa. Tuvieron la deferencia de mandarme dos párrafos de la obra de Ramos Gavilán que consultaron en el Museo Británico de Londres. Helos aquí:

«Entre estos costosísimos templos, y de tamañas riquezas fué el uno el de la Isla de Titicaca... Este adoratorio estaba dentro de la misma isla, donde estaba una gran peña y en ella un claro y pequeño hueco, que tenía por tradición aver sido puerta por donde avia salido el Sol. Viniendo uno de los Ingas a visitar aqueste templo, el demonio en figura de un gato montés, corrió por la peña, despidiendo de sí mucho fuego; viendo esto el Inga la veneró más», etc... <sup>1</sup>.

«Llámase nuestra laguna e ysla Titicaca, por una peña llamada assi <sup>2</sup>, que significa peña donde anduvo el gato, y dió gran resplandor. Para inteligencia desto se ha de advertir que **Titi** <sup>3</sup> en lengua Aymara, es lo mismo que gato montés, a quien comunmente los indios en la lengua general Quichua llaman Oscollo, <sup>4</sup> y **Kaca** <sup>5</sup> significa peña, y juntas las dos dicciones **Titicaca** <sup>6</sup> significa lo que hemos dicho. Fingen estos indios que en tiempos passados se vió un gato en la peña con gran resplandor <sup>7</sup>, y que de ordinario la paseaba <sup>8</sup>; de aquí tomaron motivo para decir que era peña donde el Sol tenia sus palacios <sup>9</sup>, y así fue el mayor, y mas so-

<sup>1</sup> RAMOS GAVILÁN, *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*, pp. 136, 65-66, Lima, 1621. Esta obra, bajo el título de *Historia de Copacabana, y de su milagrosa imajen de la Virgen*, y «compendiada» por el P. Fr. Rafael Sans, fué editada nuevamente en La Paz en el año 1860.

<sup>2</sup> Hoy llamada «Isla del Sol».

<sup>3</sup> Cf. Bertonio, II, p. 353: **titi**, gato montés.

<sup>4</sup> Cf. Holguín, p. 251: **oscollo**; Mossi, I, nº 196: **ozcollo**; Tschudi, p. 97: **oscollo**; Middendorf, p. 123: **oskollu**, todos con la traducción gato montés. Según Tschudi, l. c., el *Felis yaguarundi*, Azar.

<sup>5</sup> Cf. Holguín, p. 164: **kaka**; Mossi, II, nº 187: **kaka**; Tschudi, p. 179: **kaca**; Middendorf, p. 216: **kaka**; *Voc. pol.*, p. 338: **ccacca**, todos con la traducción «peña»; Middendorf da además la palabra «barranco».

<sup>6</sup> *Titicaca* significaría por consiguiente «Peña del gato montés.» En tal caso, sería voz híbrida, pero puede ser que tanto **titi**, hoy restringido al idioma aimará, como **caca**, hoy palabra quichua, derivan de un idioma común y antecesor de aquellas dos lenguas.

Middendorf, sin decir por qué, traduce en su *Diccionario*, p. 822, *Titicaca* con: «Peñasco de plomo», pues **titi**, en lengua quichua, es nombre de este metal (*ibidem*).

<sup>7</sup> Resulta de este párrafo que no se trata de un verdadero animal, sino de una constelación en forma de tal; es decir, de nuestro *Scorpius*, etc.

<sup>8</sup> Se refiere al orto regular de esta constelación en cierta época del año.

<sup>9</sup> La correlación entre el orto del Escorpión y del Sol queda por ser aclarada todavía.

lene adoratorio que tuvo el Reyno dedicado a este Planeta, que siempre a engendrado grandes zelos en Dios haziendole los hombres, competidor suyo...»

Los párrafos recién transcritos no mencionan, por cierto, directamente «los ojos de rubí brillantes» del tigre mítico, pero bien pueden ser tomados en este sentido; el señor Díaz Romero tal vez ha intercalado sin mencionarlo una tradición popular corriente todavía en el país de los Incas. En realidad: la existencia, en el folklore moderno, de un felino con ojos rojos queda confirmada expresamente por Julio C. Tello quien escribe<sup>1</sup>: «En el folk-lore del Collao, Lari es un fantasma, un monstruoso gato... Lari o Wari es el mismo personaje que hasta hoy desempeña importante papel en el rico folk-lore andino... Wari es el monstruo invocado en la laguna o adoratorio, por el brujo o curandero intoxificado por alcohol, wilca, chamico o tabaco, que se le presenta en forma de un gato de cuyos ojos y pelos se desprenden ráfagas de fuego (esto le refirió al autor en 1916 uno de los más acreditados curanderos que residía a corta distancia de la ponderada laguna de la Wari-Inka en la provincia de Huancabamba).»

Correlacionando todos estos datos resulta lo siguiente, que completa lo que fué dicho anteriormente (pág. 164), sobre el chuquichinchay.

Nuestra constelación del *Scorpius* con algunas estrellas adyacentes, vista al revés en el hemisferio austral, representaba para los indígenas del Perú, tanto de habla quichua como de habla aimará, un gran felino sideral. Por el brillo de sus componentes en general que en grado notabilísimo se destacan del cielo nocturno, fué llamado en lengua quichua chuquichinchay, e. d., «el felino de oro». Por la disposición de las estrellas  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\pi$ , y  $\rho$ , que combinadas con Antares, el ojo del animal, forman un abanico radiante, los aimaráes lo llamaron **cosu**, es decir, «el relampagueante», representando, pues, cada rayo de ese abanico los rayos imaginarios emitidos por el ojo fulminante.

El colorido marcadamente rojizo de la estrella Antares, dió motivo a atribuir a este felino celestial ojos de rubíes (Díaz Romero).

El chuquichinchay o **cosu** del altar del Cuzco es idéntico con el **titi** de la Isla del Sol del Lago Titicaca.

El nombre del famoso lago no deriva pues, del animal *Felis* sp., sino de la constelación que a éste representara<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> TELLO, *Wira-Kocha*, etc., pp. 186-187. Nuestro autor está en un error cuando identifica el mítico *jaguar* con la constelación de las Pléyades.

<sup>2</sup> Con todas las reservas que el caso requiere, me permito recordar otro nombre hidrográfico compuesto también con el nombre indígena de un felino; es *Nahuel Huapi*, en la región del habla araucana, significando *nahuel* tigre (onza), y *huapi* isla, así que la composición «Isla del tigre» debe haber sido aplicada, originaria-

La constelación del felino astral tenía « a su cargo los tigres, osos y leones; pedíanle [los indios] en el sacrificio que no les hiciesen mal estas fieras. Encomendábanse también a ella los que habían de pasar por tierra fragosa y de bosque, por la misma razón que los que vivían en ella » (Cobo, p. 330). Según Pachacuti, el « Felino de oro » era dueño del granizo. También parece que a él fueran atribuidos los eclipses de Sol y Luna que amenazara con devorar.

Estas razones explican en grado suficiente que la constelación del « Felino de oro » haya tenido su ubicación en el altar mayor del templo solar. No sabemos en qué forma; a juzgar del dibujo de Pachacuti, en forma de un animal pintado en la pared, tal vez con cuatro estrellas por delante que corresponden a la constelación y representan los rayos emitidos cual chispas por los ojos fulminantes del felino <sup>1</sup>.

mente, a la gran isla que hoy, con muy poco gusto se llama « Victoria ». Ahora bien : 1º El *Felis onza* L., siempre ha sido escaso en esas regiones del Sud ; 2º *Nahuel Huapi*, como *Titi Caca*, originariamente eran nombres de la isla más grande de los respectivos lagos ; 3º Había antiguamente, sin duda, también correlaciones religiosas (no solamente políticas, que bien conocemos) entre los indígenas del Perú y los Araucanos de la Cordillera, así que el lago Nahuel Huapi representaba para los autóctonos de sus alrededores lo mismo que el Titi Caca para los aborigenes de Perú y Bolivia, es decir, el centro de su civilización y poder religioso, claro que en proporción más reducida. (Los indios no ponen acento a la última sílaba de la voz *Huapi*; esto es costumbre bonaerense difundida ahora en todo el país y debida a la influencia del idioma guaraní).

Renunciando todos esos considerandos, cabe suponer que también el nombre *Nahuel Huapi* no deriva del animal mismo, sino de su imagen sideral, que ha de ser la misma que del *Chuquichinchay* o *Titi*, es decir, nuestro Escorpión con algunas otras estrellas que dejan dibujada en el cielo nocturno la radiante figura de un gran felino en actitud de saltar.

<sup>1</sup> En su fantástica interpretación de la lámina de Pachacuti, Stansbury Hagar llega a ver en el dibujo de la « nube » y del « puma » un conjunto (p. 275) : « The figure represents both a cloud with rain falling from it [los cuatro rayos que salen de la cabeza del « puma »] and an ear of maize [el dibujo de la nube !], a double symbolism in which the ancient Peruvians delighted. There can be no doubt as to the identity of this asterism. As the stars of rain [es decir, las estrellas que marcan los cuatro ojos del tigre mítico] it is the Pleiades which in Peruvian mythology announced the coming of the deluge or rainy season; it is they who are besought to send rain for the crop. As the stars of the harvest it is the same group which watches over [interpretación exacta que coincide con la del doctor Ochoa !] and protects the crops and are even said to have created them. » (Hagar no ha visto la correlación con el grupo sideral del otro lado correspondiente al « verano », pues toma éste por la constelación del Capricornio !, ver p. 281).

Parece que René Basset (*Les météores*, LXX, en *Revue des traditions populaires*, XVIII, p. 223, París, 1903) no ha bien comprendido las ideas de Hagar pues refiriéndose al citado párrafo escribe : « Sur une carte péruvienne, les Pléiades portent le nom de « nuage d'hiver » et en Quechua, celui de « récolte ». La figure représente la pluie tombant et un épis de maïs ».

### Digresión uranológica II: La constelación «La Tierra atigrada»

Hablan los cronistas en forma breve e insuficiente de una constelación *ancochinchay* o *anchochinchay*, a saber:

«Respetaban a otra estrella que llamaban *Ancochinchay*; la cual decían que miraba por la conservación de otros animales» (Cobo, III, p. 330).

«También adoran otra estrella que se llaman [sic] *Ancochinchay* que conserva otros animales» (Polo de Ondegardo, p. 5).

«También adoravan otra estrella que llaman ellos *Anchochinchay* [sic] que dicen conserva otros animales» (Calancha, p. 369).

Esta palabra, como se ve, está compuesta con *chinchay*, motivo que nos obliga a tratarla a continuación de las páginas dedicadas al «Felineo de oro» sideral. Confesamos que al principio no nos ha sido posible dar con una interpretación satisfactoria<sup>1</sup>.

*Chinchay*, como se ha visto, significa «onza» o «gato montés atigrado».

*Anco*, creímos que pudo ser considerado como «*anco* o *hanco*, nervios» (S. Thomas, p. 108, verso), usado también como adjetivo en el sentido de nervoso, tendinoso, fuerte, duro (Mossi I, nº 15; Tschudi, p. 39; Middendorf escribe *hanku*, p. 483; según el *Voc. pol.* p. 439, *hank'u* en Cuzco, *ancu* en los otros dialectos del quichua).

*Anco chinchay*, significaría entonces: «Tigre (o gato) fuerte» y podría ser sinónimo de *Choqui chinchay*, interpretación tanto más probable en cuanto según los cronistas que hemos citado miraba por la conservación de ciertos animales.

Consultado el doctor Luis Ochoa G. sobre el problema, en noviembre de 1923 en la ciudad de La Plata, me dijo que el primer componente del nombre debía ser *ak'jo* o *akjo*, tierra, arena (cf. Anónimo de 1586: *aco*; Holguín, p. 11: *ako*; Mossi, I, nº 2: *acco*; Tschudi, p. 11: *a'co*; Middendorf p. 11: *ako*; todos con el equivalente «arena»). El segundo componente, *chinchay*, según él es designación para «el tigrecillo con manchas negras en fondo blanco». *Aknochinchay* se traduce pues con: «Tierra atigrada», refiriéndose la denominación tan bizarra a la región del cielo que corresponde al Orión y ante todo el Cinto y sus alrededores, sin que haya límites fijos. Al mostrarme en el mismo cielo nocturno,

<sup>1</sup> La única interpretación de este nombre fué hecha por Horacio H. Urteaga (nota 4 ad Polo, p. 5) quien escribe: «*Anko* = enemigo, adversario. *Ancochinchay*, quizás variante de *ancoquillay*, estrella o luna que triunfa de los enemigos, como *anco haylli*, significa canto de victoria, del que triunfa de los enemigos». Esta explicación es insostenible pues «enemigo, adversario», no es *anco*, sino *auka* (Holguín, p. 39; S. Thomas, p. 111; Mossi, I, nº 30, etc.).

a las 2 de la madrugada, aquella « tierra atigrada » explicóme textualmente: « Comparan el suelo donde hay arena, con el cuero, y las piedras más grandes, con las manchas del *chinchay* ».

Se ve cuán difícil es interpretar una designación que brotaba de una mentalidad distinta de la nuestra.

Resuelto así el significado del término *akjochinchay* (= *anchoochinchay* de los cronistas), deben tratarse todavía otros dos también compuestos con *chinchay* que según los lexicólogos se refieren a los cometas; son *choque chinchay* y otra vez *aco chinchay*.

Respecto al primero, debe leerse la página 159 donde fué explicado que según el Anónimo de 1586, *choque chinchay* puede significar también « cometas que no se esparzen », y cómo esta acepción llegara a introducirse en los diccionarios modernos de Mossi y Tschudi sin despertar sospechas.

En lo que se refiere al segundo término, el Anónimo de 1586 anota « Cometa que se esparce *acochinchay* », y en otra parte « *acochimchay*, cometas que se esparcen »; Holguín da p. 11: *ako chinchay* las cometas que se esparcen por el aire. Entre los lexicólogos modernos, Mossi tiene II, nº 80: « cometa que se esparce, *acco chinchay*; » y I, nº 2: « *accochinchay*, las cometas o meteoros que se esparcen por el aire ». Tschudi, con otra ortografía, repite, p. 11, la misma cosa « *acoy chinchay*, una cometa que se esparce ». En el diccionario de Middendorf no hallamos otro detalle que *ako chinchay*, cometa » (p. 12), mientras que los autores del *Vocabulario políglota* indican (p. 113), como equivalente de « cometa », para el dialecto del Cuzco, *tapia-ecoyllur*, *acochinchay* y *choquichinchay*, y voces distintas para los demás dialectos del quichua (*tapia*, significa mal agüero).

He aquí lo que hay respecto a esos dos términos, referidos a los cometas, creemos por un error, que desde 1586 se ha perpetuado en los diccionarios. *Choqui chinchay*, es nombre de la constelación « El felino de oro »; *acochinchay*, nombre de cierta región del cielo nocturno, comparada con el cuero de un *chinchay* y llamada « La tierra atigrada ». No sabemos cómo estos dos términos han llegado a ser tomados como equivalentes de cometa; tal vez por haber sido visible uno de estos curiosos fenómenos en la época que el Anónimo de 1586 recogiera sus apuntes.

#### Digresión uranológica III (sinopsis) : Los eclipses

Una de las causas de los eclipses, fenómeno que siempre ha preocupado, en el mayor grado, la mente del hombre primitivo, fué buscada en el ataque del respectivo astro por un gran felino. Tal interpretación tam-

bién puede comprobarse para el antiguo Perú, como se mostrará a continuación. No llegamos a saber, por cierto, si el felino agresor es idéntico o no con el *chuquichinchay* que acabamos de revelar como una constelación muy llamativa, pero esto es probable en alto grado. Efectivamente, la bestia que amenaza con devorar, a menudo a la luna, a veces al sol<sup>1</sup>, es un felino que mora en el cielo. ¿Qué otro puede ser que aquel que ya conocemos como representante sideral de su especie o sea el *chuquichinchay*? Opinamos que la identidad de él con el tigre causante de los eclipses es lógica.

Delineado así el tema daremos un conjunto de todas las ideas que los antiguos peruanos se formaron respecto al bizarro fenómeno cósmico, debiendo corresponder las variantes a diferentes zonas mitológicas.

Los eclipses, en el antiguo Perú, fueron interpretados de cuatro maneras distintas, a saber:

Según la primera (que parece la más antigua), el astro es atacado por un monstruo, « león o serpiente »;

Según la segunda, el astro se enferma (eclipse parcial) o muere (total);

Según la tercera (limitada al sol), el astro está enojado;

Según la cuarta, la mujer Luna está cohabitando con el Sol.

Limitada esta parte al estudio del altar mayor estamos obligados a reservar este interesante capítulo, como toda la documentación bibliográfica para más adelante. Extractamos solamente dos párrafos referentes a la interpretación primera :

« Decían, cuando eclipsaba [la luna], que un león o serpiente la embristía para despedazarla; y por esto, cuando comenzaba a eclipsarse, daban grandes voces y gritos y azotaban los perros para que las diesen y aullasen. Poníanse los varones a punto de guerra, tañiendo sus bocinas, tocando a tambores, y dando grandes alaridos, tiraban flechas y varas hacia la luna, y hacían grandes ademanes con las lanzas, como si hubiesen de herir al león y sierpe; porque decían que desta manera los asombraban y ponían espanto para que no despedazasen la luna » (Cobo, p. 328).

También Montesinos, aunque en forma algo confusa (ed. Madrid, p. 48), cita estas dos fieras, enviadas una vez por Illatici para destruir la luna, pues las identifica con dos cometas que aparecían en aquella época; es evidente que ha copiado a Cobo o la misma fuente que éste.

Estos dos cronistas son los únicos que hablan de un felino como causante de los eclipses.

<sup>1</sup> Los eclipses lunares son mucho más frecuentes que los solares.

§ 10. *Grupos laterales (pares) número 6*

§ 10 a. *Sección izquierda : El panorama del mundo*

Ubicados entre los anteriores, así que los dos grupos izquierdos números 5 y 6 están en el mismo nivel, mientras que en el costado derecho, el número 6 está algo más bajo que su compañero externo.

El dibujo del grupo izquierdo representa un círculo (que es el horizonte); dentro de él hay tres picos de montañas, y encima del círculo, un arco iris trazado de cuatro semicírculos concéntricos; del espacio dejado por el primero y segundo pico sale, en dirección oblicua hacia «sud-oeste», una línea ondulada que representa un río, signado : *Pillcomayo*. El conjunto es, pues, un paisaje de cuatro componentes, de los cuales, dos (el horizonte y el río), ocupan, en la realidad, un plano horizontal, mientras que el plano de los otros dos (de la montaña y del arco iris), es vertical. El dibujo de Pachacuti, empero, está hecho según la perspectiva primitiva, puesto que los dos grupos cuyos planos, en la realidad, forman un ángulo recto, ocupan, en nuestro dibujo, uno y el mismo plano. La leyenda explica los diferentes componentes del dibujo; el horizonte (y las montañas) están marcados :

*el mundo o la tierra*  
pacha mama o camac pacha

El arco iris lleva la designación usual en aquella época, acompañada del equivalente quichua :

*arco del cielo*  
cuyichi o turo manya

El río, al fin, lleva la designación :

pillcomayo

Las palabras quichua corresponden todas a la leyenda española : pacha, tierra ; mama, madre ; camac (participio de camay), el creador; así que «el mundo o la tierra», en quichua, es «madre tierra» o «tierra creadora». El culto de la Pachamama es tema de los cronistas, véase ante todo Cobo, III, p. 333.

El arco iris, se llama cuychi, o turomaya (S. Thomas, p. 14), kuychi (Holguín, p. 185), kcuychi (Mossi, II, nº 42), k'uychi (Tschudi, p. 213), k'uichi (Middendorf, p. 324). Según el *Vocabulario políglota* (p. 61), en Cuzco se dice k'uychi, en Junín tulumanya. Esta última designación, es turomanya *apud* Pachacuti ; esta voz está marcada como moderna, por Juan G. N. Lobato, el editor de Holguín (p. 370 : turmanya) ; ¿tendrá relación con turu, lodo, barro (Tschudi, p. 507 ; Mossi, I,

nº 253; II, nº 54: tturu; Middendorf, p. 856: t'uru?). Parece más bien que debe pensarse en turu, manojo de yerbas, flores, de forrajes, con el verbo turu-chay, hacer manojo, haces (Middendorf, p. 829).

Pilcomayo, al fin, nombre del río, no ha de referirse al conocido río de este nombre que separa del Paraguay el territorio argentino; ha de ser otro (ver más adelante). La voz es quichua; mayu, también escrito: mayo, significa: río, según todos los diccionarios; pilco, desde luego es adjetivo y significa: colorado, pues leemos en Holguín: «pichu, todo pájaro» (p. 268); «pillko pichiu, pájaro colorado de los Andes, muypreciado por las plumas» (p. 269); en Mossi (I, nº 216): «ppillco, colorado; ppillcomayu, río de los Andes que vierte en el Paraguay, cuyas aguas son coloradas; ppillcoppichiu, un pájaro de los Andes colorado, preciado por las plumas.» Es extraño que Tschudi solamente cita piscu, variante de la voz pichiu (pp. 438, 435), y que nada dice respecto a ppillco. Esta última palabra parece haber sido usada principalmente como substantivo y como abreviación de «pillko pichiu», es decir, en vez de «el pájaro colorado», se dijo simplemente «el colorado», *scilicet* pájaro. Así se explica que Middendorf (p. 658) indica pilco como substantivo con la traducción: «pájaro de plumaje colorado», y que Garcilaso de la Vega (y con él tantos otros), traducen el nombre *Pilcomayo*, con: «Río de los pájaros llamados *pilcos*», en vez de «Río Colorado», como lo hace Mossi (ver más arriba), del cual lo ha copiado (sin indicar su fuente) el autor de un conocido diccionario geográfico argentino<sup>1</sup>.

Aclarada la significación del nombre Pilcomayo como «Río Colorado» resulta al mismo tiempo la identidad de este nombre con «Río Bermejo». Ignoro si el actual nombre español del río Bermejo es traducción del indígena, es decir, de Pilcomayo, o designación nueva, dada al río por los conquistadores. Me parece indiscutible que ambas grandes corrientes del Chaco, caracterizadas por el mismo fenómeno, fueran confundidas en los tiempos del descubrimiento. El color rojo o bermejo de estos ríos, como es sabido, se debe al contenido de óxido de hierro que tiñe el barro; este último se halla también suspendido en el agua. La substancia colorante o sea el óxido de hierro, o es hematita, de color rojo (óxido de hierro anhidro, llamado ocre rojo), o limonita, de color marrón (óxido de hierro hidratado, llamado ocre amarillo)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> LATZINA, *Diccionario geográfico argentino*, 3<sup>a</sup> edición, p. 533, Buenos Aires, 1899.

<sup>2</sup> Luis F. Deletang, en su *Contribución al estudio de nuestra toponimia*. I. *Pilcomayo, Paraguay, Guapay* — *Publicaciones del Instituto de investigaciones históricas [de la] Facultad de filosofía y letras*, XXIX, Buenos Aires, 1926, ha reunido muchos datos históricos sobre el Pilcomayo *par excellence*. Comprueba entre otras cosas que «sólo al fin de la conquista del Paraguay, el nombre de Pilcomayo se hace de uso común en el habla de estas regiones, y [que] los antiguos cronistas, tratando de los pri-

En el caso que nos ocupa, ha de tratarse de otro « Río Colorado » o « Bermejo », combinado con la región del altiplano peruano, pues el nombre puesto por Pachacuti en su lámina, se refiere seguramente a un río bien determinado que mucho tuviera que hacer en la religión y el culto de los antiguos autóctonos. Por consiguiente, también esos tres picos que se ven en el « panorama del mundo », como puede caracterizarse el mapita del yamqui, no han de ser tres montañas alegóricas, sino tres bien determinadas cúspides de los alrededores del lago Titicaca, pues creemos que ese « Río Bermejo » o « Pilcomayo » es idéntico con el « Río Colorado », que desemboca en la laguna de Uinamarca (la fracción S-E del lago Titicaca, separada de él por las penínsulas de Copacabana y Huata) y corre en dirección S-E a N-OE.

Hay, por cierto, en el Perú otro Pilco mayu, citado por el antiguo diccionario de Giandomenico Coleti <sup>1</sup>, pero su ubicación es muy septentrional y alejada de las regiones del Cuzco. Reza el respectivo artículo como sigue :

« GUALLAGA (*Gualiacus fl.*), Fiume grande nella Prov. di *Guanuco* nel Perù. Si forma dal fiume *Pilco-mayu*, ch'esce dal Lago di *Bombon* nella Prov. di *Tarma*, e dal fiume *Visacaca*, che ha la sorgente nei monti della Prov. di *Guamalies*. »

Volviendo a nuestro tema reproducimos para hacer resaltar el significado religioso del arco iris entre los antiguos peruanos, algunos párrafos alusivos :

El arco iris (*cuichic*), « comme étant la plus belle émanation du Soleil », fué venerado en los templos grandes donde tenía su imagen (Velasco, I, p. 130).

« También adoraban el arco del Cielo, y era armas o insignias del Inca con dos eulebras a los lados a la larga » (Acosta, II, p. 11); ¿será por qué fué considerado como gran serpiente multicolora, como en otras zonas de Sud América <sup>2</sup>?

Los antiguos peruanos lo honraban y estimaban « por la hermosura de sus colores y porque alcanzaron que procedía del sol; de modo que los reyes Incas lo pusieron en sus armas y divisa » (Garcilaso, I, libro 2, cap. 23). « Alcanzaron que procedía del sol, y por ende lo tomaron los

meros años del dominio español, al referirse a este río le dan sus nombres guaraníes de *Aracuay* y *Araguay* » (*l. c.*, p. 24). Esta última designación tal vez es idéntica con *Araguáia* o *Araguaiá* en lengua tupí, que significa « tiempo para coger cangrejos ». (según MARTIUS, *Glossaria linguarum brasiliensium*, p. 491, Erlangen, 1863, obra que ha quedado desconocida al laborioso autor).

<sup>1</sup> COLETTI, *Dizionario storico-geografico dell'America Meridionale*, p. 152, Venezia, 1771.

<sup>2</sup> LEHMANN-NITSCHE, *Mitología sudamericana*. XI, en *Revista del Museo de La Plata*, XXVIII, pp. 225-230, 1925.

reyes Incas por divisa y blasón porque se jactaban descender de él [del sol]... Cuando lo veían en el aire cerraban la boca y ponían la mano delante porque decían que si le descubrían los dientes, los gastaba y empodrecía » (*idem*, I, libro 3, cap. 21). Según nuestro cronista, en la capilla cuarta del templo Coricancha estaba pintado, en colores naturales, sobre fondo de oro.

« Ver el arco iris, [decían] que había de haber calenturas; apuntarlo con el dedo, podrírse el cuerpo de apostemas o cancer » (*Relación anónima*, p. 198).

« Al arco del cielo no se atreven a señalarlo con el dedo, pensando que es falta de respeto, y que o se morirán si le apuntan, o se les podrá dir el dedo si lo señalan » (Calancha, p. 378).

« También tienen por mal' agüero y que es para morir o para algún daño grave, quando ven el arco del cielo, y a veces por bueno. Reveñéncianlo mucho y no lo osan mirar, o ya que lo miran, no lo osan apuntar con el dedo entendiendo que se morirán. Y aquella parte donde les parece que cae de pie el arco, lo tienen por lugar horrendo y temeroso, entendiendo que hay allí alguna huaca o otra cosa digna de temor y reverencia » (Polo, p. 198).

Ninguno de estos datos explica en grado satisfactorio del todo, la presencia del arco iris en el altar mayor donde habrá estado representado en colores naturales (compárese el párrafo de Garcilaso arriba reproducido acerca de la imagen del arco iris en la cuarta capilla). Tampoco se destaca su correlación con el «mapa del mundo» que habrá sido hecho con pintura. Puede ser empero que habrá cierta alusión a aquel arco iris que viera Marco Capoc y tomara «por buena señal», cuando estaba en el cerro Guanacauri; bajó pues y a dos leguas fundó el asiento del Cuzco (Sarmiento, pp. 36-37, y otros cronistas; cf. arriba p. 111).

#### § 10 b. Sección derecha : *El mar y la fuente*

El dibujo de la derecha representa un contorno curioso, especie de arco semicircular con el tendón ondulado; por medio de una raya, está combinado con un pequeño círculo bien redondo, situado al lado externo del contorno anterior.

El círculo pequeño representa el manantial cuya corriente (la raya) va a la mar (el contorno grande e irregular), y así lo explica la leyenda quichua, puesta abajo respectivamente dentro del correspondiente contorno :

mama cocha  
pucyo

La primera palabra que es compuesta, significa, según todos los diccionarios (Holguín, p. 207; Tschudi, p. 367; Mossi, I, nº 165; Middendorf, p. 562; *Vocabulario políglota*, p. 292, dialectos de Cuzco, Ayacucho y Ancash) *la mar*; la segunda, *fuente, manantial* (Holguín, p. 277: *pukyu*; Tschudi, p. 444: *puk'iu*; Mossi, I, p. 208: *pucyu*; Middendorf, p. 668: *pujyu*; *Vocabulario políglota*, p. 289, dialecto del Cuzco: *pucyo*; ídem de Ayacucho, Junín y Ancash: *puquio*).

El dibujo de que se trata, es entonces un croquis cartográfico o una especie de mapa.

La confrontación de ambos lados del grupo 6, la «madre tierra» en uno y la «madre mar» en el otro, ambas con sus accesorios respectivos, demuestra un profundo concepto filosófico y trascendental, tal vez demasiado elevado para la mentalidad de aquellos hombres primitivos. De ninguna manera puede tratarse, opinamos, ni del mar ni de la fuente como idea abstracta. Deben ser un determinado mar y una determinada fuente, importantes para la religión peruana.

Referente al «mar», no hay duda que es el lago Titicaca; hasta los contornos del dibujo indican que deben representar una gran superficie de agua con una orilla en parte semicircular, quiere decir un *Binnenmeer*. El culto de Mamacocha fué muy bien descrito por Cobo, III, p. 333.

Referente a la «fuente», el problema es más difícil a resolver. Debe tratarse de una laguna más chica que el Titicaca, la que, según opinión de los indígenas, proveía el «mar» con agua. La identificación de tal «fuente» con el Poopó combinado con el Titicaca por medio del Desaguadero, tiene algo en su favor, dada la notable distancia que en el mismo dibujo separa el «manantial» del «mar».

En contra de la identidad de aquel *pucyo* del mapa de Pachacuti con el Poopó debe tomarse, sin embargo, la dirección de la corriente del Desaguadero, que va desde el Titicaca (el «mar») al Poopó (la «fuente»), mientras que el concepto de un «manantial» involucra la idea de que sus aguas se dirigen a un lago, no al revés.

Tratándose de un asunto tan complicado debe oírse también un autor, que no podemos acompañar en la mayoría de sus interpretaciones; es Adán Quiroga. Acerca de nuestro problema escribe <sup>1</sup>: «El Yamqui Pachacuti en su plancha... representa a Mama Cocha (el mar, lago o laguna) por un grabado en forma de corazón, del cual sale una línea, cuya cabeza es un círculo, o sean: el canal sacado de la Cocha, llevando el agua al depósito o estanque». Quiere decir que Quiroga opina que del «mar», corre el agua en dirección a la «fuente», lo que bien correspondería a la interpretación de esta última como el Poopó.

Nada tiene que ver, opinamos, aquel *pucyo* de la lámina de Pacha-

<sup>1</sup> QUIROGA, *La cruz en América*, etc., pp. 201-202.

enti con una fuente llamada *Pilcopuquio*<sup>1</sup> (== Fuente colorada), junto a la casa *Patallacta* (en la actualidad Socorro y sus alrededores); esta casa «diputó Inca Yupanqui para sus sacrificios y murió en ella; y los incas que después le sucedieron, hicieron aquí sacrificio ordinario». De aquella fuente Pilcopuquio «sale una acequia; y cuentan los indios que habiendo hecho Inca Yupanqui aquella casa para los sacrificios, mandó que saliese de allí aquel agua y después decretó que se le hiciere sacrificio ordinario» (Polo *apud* Cobo, IV, pp. 10-11).

### § 11. *Grupos laterales (pares) número 7*

Al estudiar el último de los grupos laterales, y recordarse del antagonismo complementario que hay entre las representaciones de cada lado de estos grupos, podría pensarse que al «árbol», dibujado a la derecha y significado como tal, corresponde el curioso dibujo del lado opuesto en el sentido de representar los botones o capullos de una planta. A esta interpretación se opone tanto el término castellano («ojos») como la leyenda quichua. Deben, pues, estudiarse por separados, los dibujos de cada lado, antes de confrontarlos.

#### § 11 a. *Sección izquierda : Los ojos del dios Imaimana Ñaorai Viracocha*

El dibujo representa siete círculos, arreglados en dos hileras de a cuatro y de a tres respectivamente. De ellos, dos son círculos sencillos; otros dos, llevan un punto y los tres restantes, como centro un pequeño circulito.

La leyenda castellana dice simplemente :

*los ojos*

La leyenda quichua es más larga y ya ha dado motivo para una investigación especial<sup>2</sup>; su autor, empero, cuando estudió el asunto, sólo disponía de la reproducción insuficiente del dibujo que se halla en la edición Jiménez del Pachacuti, y así se explica que no ha podido descifrar, en todos sus detalles, la inscripción quichua que traduce e interpreta como : « Los Ojos — Dios Imaymana — Nuestros Ojos o Yemas Reproductoras » (p. 455). Pero a base de la copia fotográfica, facilita-

<sup>1</sup> Más bien *Pillecupujyu*, según Jenaro F. Baca (*Las ruinas de Qquenco, Cuzco*, en *Revista universitaria*, órgano de la Universidad del Cuzco, XIII, nos 44-45, p. 63, Cuzco, 1924).

<sup>2</sup> LAFONE QUEVEDO, *Los ojos de Imaymana y el señor de la Ventana*, en *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XX, pp. 446-474, Buenos Aires, 1900. También en tiraje aparte de 31 páginas.

tada a nosotros por la deferencia del mismo señor Lafone Quevedo, el texto quichua debe leerse del modo siguiente :

ymaymana ñauray cunap ñauin

Más abajo se lee : *colca*.

La última palabra (*colca*), significa granero, troje, como se explicará más adelante con todos los detalles.

Más complicada es la leyenda anterior. Advertimos que las letras *p* y *n* (que hemos hecho imprimir con un tipo distinto), fueron agregadas por otra mano correctora, la de Ávila.

La traducción del texto quichua no ofrece dificultad alguna ; consultando el diccionario de Tschudi, hallamos : *imaimana*, todas las cosas ; *ñauray*, adverbio, cada laya ; *cunap*, genitivo de *cuna*, sufijo del plural (tenía razón Ávila cuando agregó una letra *p*, a la palabra *cuna*) ; *ñauin*, ojo, ojos ; *n*, agregado por la segunda mano, es partícula afirmativa, muy usada.

Nuestro texto dice pues :

« Los ojos de todas las cosas de cada laya. »

Consultando el diccionario de Mossi, hallamos (I, nº 211) : todo género de cosas, *ymay mana ñauraycuna* ; nuestra leyenda se traduce, pues, de un modo más simple, con :

« Los ojos de todo género de cosas. »

Tal explicación, por cierto, tampoco se refiere a botones o capullos de planta, o a semillas en estado de germinación ; su concepto es bien distinto. Debe, pues, buscarse otra interpretación de la leyenda y del dibujo que acompaña.

En su estudio sobre éstos « ojos », el señor Lafone Quevedo, no obstante la dificultad que le ofrecía el texto de la leyenda tan poco legible en la reproducción de Jiménez, llegó a la conclusión que el bizarro dibujo, con su explicación en quichua, « equivale a la idea de gérmenes protoplásticos <sup>1</sup> », y es curioso que los indios hubiesen adoptado estos discos o círculos para simbolizar tal misterio de la naturaleza » (estudio citado, p. 458), explicación por cierto parecida a la que nosotros mismos

<sup>1</sup> Horacio H. Urteaga, al comentar en nota 14 el párrafo respectivo de Molina (edición de Lima, p. 9), transforma el término *Ymay mama Viracocha* (así escrito en la citada edición), en : *Yumay mama Viracocha*, lo que traduce de la manera siguiente : *Yumay* = el semen generador ; *mama* = madre o matriz ; *viracocha* = dios ; el conjunto entonces, para Urteaga, significa : el divino principio generador, o la divinidad madre de lo creado. No hay motivo para arreglos tan forzados como *ymai* = *yumai* y *mana* = *mama* : la palabra *ymaimana*, así escrita por Molina (en la edición peruana), aunque en dos secciones, es palabra quichua y su combinación con *Viracocha*, da sentido muy satisfactorio. Es curioso que la interpretación de Urteaga, casualmente, se asemeja a la de Lafone Quevedo.

nos habíamos formado en un principio. Continuando con este tema, Lafone Quevedo dirige la atención a un párrafo de Molina muy interesante (edición de Lima, p. 11); según éste, el Creador, llamado *Pachayachachi* (= maestro del mundo) o también *Tecsi Viracocha* (= Viracocha el fundamento), tenía dos hijos, el uno llamado *Imaymana Viracocha*, y *Tocapo Viracocha* el otro. Al mayor, «en cuyo poder y mano están todas las cosas», mandó que partiese desde Pucara, cerca del Cuzco, «y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra; y que fuese dando y poniendo nombres a todos los árboles grandes y pequeños, y a las flores y frutas que habían de tener y mostrando a las gentes las que eran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicinas; así mismo puso nombres a todas las yerbas y flores, y el tiempo en que habían de producir sus frutos y flores y que éste mostró a las gentes las yerbas que tenían virtud para curar y las que podían matar» (Molina, edición de Lima, p. 11). *Imaimana Viracocha*, según el diagnóstico recién transcrita, era, pues, representante del poder de la vegetación<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Tocapo Viracocha*, el hijo menor, es de interpretación difícil. He creído, en un principio, que *Tocapo* es error ya del copista, ya del editor, ya del impresor de los manuscritos de Molina, pero todas las tres ediciones (ver p. 11) tienen *Tocapo*. Debe rechazarse entonces la identidad *Tocapo* = *Tonapo*, *Tonapa*. De este hijo menor de Viracocha, Molina (edición de Lima, p. 11) narra lo siguiente: «Al hijo llamado *Tocapu Viracocha*, que quiere decir en su lengua: hacedor en que se incluyen todas las cosas, le mandó [Viracocha] fuese por el camino de los llanos, visitando las gentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos hubiese, y dándoles sus frutos y flores por la orden dicha.» Lo que sigue, se refiere tanto al hijo mayor (*Imaymana Viracocha*) como al menor (*Tocapo Viracocha*), pues Molina dice (según la edición chilena que en este detalle es más completa y más clara, p. 122): [El Hacedor mandó que sus dos hijos] «se fuesen bajando hasta lo más bajo desta tierra; y (que) así bajaron a la mar por lo más bajo desta tierra y de allí se subieron al cielo, después de haber acabado de hacer lo que había en la tierra». En este párrafo hemos puesto nosotros la punción y hemos encerrado en paréntesis, como errónea, la palabra: que.

La función de este hijo menor no está bien definida; parece algo como ayudante del mayor. La única diferencia entre ambos hermanos, consiste al parecer, en que *Imaymana Viracocha* fué despachado por los cerros, mientras que *Tocapo Viracocha* fué destinado a los llanos. «Esto a su vez», continúa Lafone Quevedo en la página 457, «nos daría dos pistas: la una que el culto de *Imaymana* era el de los cerros, y el de *Tocapu* de las llanuras; y la otra que ambos cultos se referían más o menos al mismo atributo, la fecundización o fertilización de la tierra por el Dios del Agua, *Viracocha...*» (como tal lo considera Lafone Quevedo).

La etimología del nombre de este hijo menor *Tocapu* es algo complicada. «Que éste también es Dios», escribe Lafone en la página 13, «se desprende de la voz *Viracocha* con que se designa... pero falta que nos demos cuenta del nombre o calificativo *Tocapo*. Molina dice qué esto significa: El Hacedor; pero así como está, parece como si fuere un tema cómpuesto de *toco*, ventana, y *apu*, señor: Señor de la ventana». Como tales «ventanas» relacionadas con *Tocapo*, Lafone considera los rectángulos 3-concéntricos, dibujados por Pachacuti en la página 245 de su *Relación*;

La conclusión a que nos lleva, en consecuencia, el señor Lafone Quevedo, es realmente sorprendente : pues identifica a ese « Dios Iaimana »

ellos representan tres « ventanas », mejor dicho, tres nichos del templo Pacáritambo como los hay con bastante frecuencia en los restos arquitectónicos del antiguo Perú.

Tres nichos de esta categoría, explica Pachacuti, mandó hacer Manco Capac como símbolo sagrado (o algo al estilo) de la casa de sus antepasados; a cada lado de la construcción primera había un árbol; las raíces de estos dos árboles, por orden de Manco fueron enchapadas con plata y oro, y en las ramas, colgadas frutas o pepitas de oro; los árboles con sus raíces, como un verdadero árbol genealógico, debían representar « tronco y raíz de los incas », y esas frutas de oro, a los incas futuros.

Estos tres nichos, según Pachacuti, se llamaron :

El primero, *Tampo Toco* (= el nicho del mesón) o *Incap Tampo Tocon* (= el nicho del mesón del inca), o *Pacari Tampo Toco* (= el nicho del mesón del nacimiento) o *Pacarínancacpa Unanchan* (= la señal de lo que ha de nacer; la traducción es algo incierta : *pacari*, *pacarini*, verbo substantivo (Middendorf, *Runa Simi*, p. 275), nacer; *na*, ?; *nca*, partícula del participio futuro o del infinitivo futuro; *c*, partícula del genitivo; *pa*, partícula de repetición, tal vez de relleno; *unancha*, substantivo, señal; *n*, partícula afirmativa);

El segundo, *Marac Toco* (= el nicho del año; *mara* es aimará, Bertonio, II, p. 116; en la edición Jiménez se lee : *Marasttoco*, pero supongo que debe ser : *Maracttoco*, siendo *c* la partícula del genitivo);

El tercero, *Sutic Toco* (= el nicho del nombre).

¡Qué hermosas las designaciones para esos tres nichos !

Nosotros no vemos que haya relación alguna entre estos tres nichos (*toco*) y ese hijo menor del Hacedor, llamado *Tocapu*. Consultando los diccionarios, encontramos en el idioma aimará las explicaciones siguientes :

*Tocapu amaotta*, hombre de gran entendimiento; *amaotta*, muy sabio, prudente [en quichua, *amauta*]; Bertonio, II, pp. 357, 15.

*Tocapu chuymani*, *idem*; *chuymani*, uno que tiene discreción; Bertonio, II, pp. 357, 94.

*Tocapu isi*, vestido o ropa del Inca hecha a las mil maravillas, y así llaman ahora al terciopelo, telas y brocados, etc., cuando quieren alabarlos; *isi*, vestido y cualquier tela; Bertonio, II, pp. 357, 182.

*Tocapu quelcata*, cosa bien pintada, y así de otras cosas; *quellcatha...*, afeitar, pintar, o rascañar o dibujar al modo de indios que pintan los cántaros y otros vasos; Bertonio, II, pp. 357, 286.

Se ve, que en el aimará, *tocapu* es usado como adjetivo, pero como Bertonio no lo cita aisladamente como tal, resulta que sólo se usa en ciertas combinaciones determinadas, con el sentido de : señorial. Una de estas combinaciones, *tocapu isi*, también se usa, con el mismo sentido, en el quichua, pero en este caso, el adjetivo *tocapu* se ha substantizado y el substantivo *isi* ha desaparecido; véase : *tucapu*, vestidos de labores preciosos, abigarrados, paños tejidos de labor (Holguín, p. 365; Mossi, I, nº 246, que da interpretación análoga, escribe *tocapo* y *tucapu*; Tschudi, p. 503, traduce *tucapu* con : vestidos de labores preciosos, paños tejidos con figuras). Esta voz *tocapu*, *tucapu* parece compuesta con el verbo *tucu*, *tucuy* que significa : llegar a ser, concluirse, parecer, etc. (verbo cuyas particularidades ocupan todo el parágrafo 414 del *Runa Simi*, de Middendorf), o más bien con el adjetivo de la misma raíz, *tucu* que significa : todo (ver los diccionarios); el segundo componente, *apu*, dice : señor, *dominus*; así que *tucuapu* = *tucapu*, « Todo Señor », « Señor en todo sentido », es título bien aplicado a un Dios. Parecido es *Tocaycapac*, nombre de un « gran idólatra » citado por Pachacuti (p. 244), que se traduce con : Omnipotente.

(así traduce parte de la correspondiente leyenda) del dibujo de Pachacuti, con el *Imaimana Viracocha* de Molina : « Fijándonos bien en la lámina, dice, *ibidem*,... veremos que ella contiene varios nombres de divinidades con sus símbolos correspondientes, como por ejemplo, la *Pacha Mama* o *Camac Pacha* (así representada por unos *orkos* o panes de azúcar parados dentro de un círculo... De aquí se deduce que *Los Ojos*, son también símbolo de una divinidad, y ésta no es otra que el *Imaimana* de Molina... Como se ve,... hemos establecido un eslabón de la Lengua Sagrada Americana, el ideograma... o sean *Los Ojos Imaimana*. En el texto de Molina, la voz *Imaimana* califica a la otra *Viracocha*, de suerte que como nombre de Dios, equivale a nuestro « El Todopoderoso » o « El Creador ». Andando el tiempo, quedaría el calificativo sólo como nombre de la divinidad aquella. »

El problema, a nuestro entender, se reduce pues a comprender el sentido de las palabras « Los ojos »; con estas palabras comienza la leyenda explicativa de Pachacuti. Ellas representan al mismo tiempo la traducción literal de *ñauí*, última palabra de la leyenda quichua que traducida del todo significa : « Los ojos de todas las cosas de cada laya » o « los ojos de todo género de cosas ». Como acepción de « ojo », no queda otra que la primera y primitiva, o sea « órgano de la vista ». El dibujo, también corresponde a una representación tosca de tal, pero no de un solo, sino de *siete* bulbos ópticos.

La primera parte del texto quichua o sea *imaimana ñaorai* que se traduce con « todas las cosas de cada laya », no tiene, así traducida, sentido alguno cuando está combinada, como lo está, con « bulbos ópticos »; es incomprensible, lo que quiere decir : « Los bulbos ópticos de todas las cosas de cada laya ». *Imaimana ñaorai* debe pues significar otra cosa y el estudio de Lafone Quevedo ha resuelto, creemos, el problema : *Imaimana ñaorai*, es abreviación de *Imaimana ñaorai Viracocha* o sea de « El Ser Supremo (Viracocha) de todas las cosas de cada laya », citado por Molina con el título menos complicado de *Imaimana Viracocha* = « El Ser Supremo (Viracocha) de todas las cosas ». Recién ahora tienen sentido, tanto el dibujo como su correspondiente leyenda ; esta última dice :

« Los ojos (bulbos ópticos) del Ser Supremo de todo género de cosas ».

Estos ojos están representados por el dibujo; son siete, arreglados en dos hileras de a cuatro y de a tres, respectivamente. Llegamos a la conclusión siguiente :

*El dios Imaimana Ñaorai Viracocha o Imaimana Viracocha (Molina) o Ymaymana Ñaoray (Pachacuti), fué considerado por los antiguos peruanos, como ser septiocular; sus siete ojos eran al mismo tiempo su ideograma, pintado en el altar mayor del templo de Cuzco.*

Nuestra interpretación armoniza perfectamente con el *carácter complementario* que demuestran los dibujos de cada grupo lateral: mientras que en el lado izquierdo, en el presente caso, se ve dibujado el «ideograma» del dios *Imaimana Viracocha*, hay en el otro un representante de las cosas entregadas a su cuidado, o sea, un árbol; el dibujo de Pachacuti, así interpretado, es, pues, una especie de ilustración para el texto de Molina, según el cual, ese *Imaimana Viracocha* era, ante todo, un representante del poder de la vegetación (ver página 188).

Carácter tan particular como los siete bulbos ópticos de una divinidad, permite proponer una hipótesis especial: tal particularidad debe tener su base real. Ésta buscamos en una constelación, notable por siete estrellas, pequeñas y muy juntas: en las Pléyadas<sup>1</sup>. Puede preguntarse entonces por qué Pachacuti (y con él sus compatriotas), al dibujar los siete ojos de *Imaimana*, los han hecho como tales, y no como estrellas. A este respecto, observo que también en otras partes de la América precolombina, por ejemplo en el antiguo México<sup>2</sup>, ciertas estrellas, en los dibujos jeroglíficos y plásticos, fueron representadas por *ojos*, muy parecidos a los de *Imaimana*, sin que por el momento fuese posible comprobar un conexo mitológico de mayor alcance.

Debe ahora aclararse una dificultad que surge al consultar los diccionarios, etc., que traducen la voz: Pléyadas (Siete Cabrillas), con: oncoy (enfermedad) o con: kollka (troje, granero)<sup>3</sup>. Respecto al término pri-

<sup>1</sup> El concepto mitológico de las Pléyadas como la cabeza de un héroe sideral, existe entre los Taupipáng, tribu caraíbica del Brasil septentrional, pero nada tiene que ver con la fórmula mitológica: Pléyadas = ojos, pues en aquel caso, a la cabeza (las Pléyadas), perteneceñ, aunque de importancia secundaria, también el cuerpo (las Híadas), el trasero (la estrella *Bellatrix*) y una de las piernas (el *Tahalí*) de Zilikawaí, «el hombre con una sola pierna». El tema fué tratado con abundancia de detalles en nuestra *Mitología sudamericana*, IX, en *Revista del Museo de La Plata*, XXVIII, pp. 103-145, 1924 (ver ante todo p. 54, fig. 5).

<sup>2</sup> SELER, *Gesammelte Abhandlungen...* II, p. 776; V, p. 514, Berlín, 1904-1916. Véase también BEYER, *Das Auge in der altmexikanischen Symbolik*, en *Archiv für Anthropologie*, N. F., X, pp. 39-42, Braunschweig, 1911.

KUNIKE, *Einige grundsätzliche Bemerkungen über Sonne, Mond und Sterne im alten Meviko*, en *Zeitschrift für Ethnologie*, XLIII, pp. 922-929, Berlín, 1911.

PREUSS, *Die Nayarit-Expedition...* pp. xxv, xxxii, Leipzig, 1912.

<sup>3</sup> Entre los habitantes de la provincia argentina de Santiago del Estero que hablan el quíchua como idioma propio, nuestras Pléyadas se llaman «Las tarucas» (comunicación epistolar del señor Ramón Carrillo). La voz es quíchua (*taruca*, ciervo, venado: Holgnín, p. 358; Mossi, I, nº 243; Tschudi, p. 495; Middendorf, p. 814) y fué incorporada, con el género que corresponde a la vocal final, al lenguaje popular de aquellas regiones; también corre en Tucumán (LIZONDO BORDA, *Estudios*, etc., p. 338).

mero, ya hemos demostrado que debe derivar del poder mítico de las Pléyadas de cuidar a los indios de las enfermedades (ver página 130). El segundo término, *kollka* (troje, granero), es mucho más frecuente en los libros que tratan nuestra materia que el otro. He ahí los correspondientes párrafos :

Colca, las cabrillas » y « cabrillas del cielo, *colca capac* » (Anónimo de 1586), lo que se traduce con : el granero poderoso.

« Cabrillas del cielo, *ccolcca ccoyllur, vel khapac, ccolcca ccoyllur* » (Mossi, II, nº 62), o sea, « las estrellas del granero » o « las estrellas del granero poderoso ».

Cabrillas, constelación : *colcca ccoyllur* (dialecto del Cuzco; = las estrellas del granero); *ccanchis ccoillurcuna* (dialecto de Ayacucho; = las siete estrellas : *ccanchis*, siete; *ccoillur*, estrella; *cuna*, sufijo del plural); *autris huillurcuna* (dialecto de Junín; *huillurcuna*, plural de *huillur*, estrella; *autris*, por el momento intransitible); *goyllor*, *cabrilla* (dialecto de Ancash; *goyllor*, estrella) (*Vocabulario políglota*, pág. 91).

Para la traducción de *colca* = granero, véase el Anónimo de 1586 (*colca*, depósito o troje); Mossi, I, nº 56 (*ccolca*, troje); Tschudi, página 163 (*colca*, trox, granero); Middendorf, p. 245 (*kollka*, granero, troj), etc. Incorporado en el moderno lenguaje popular del Perú, *colca* es « nombre con que en las *chacras* se designa la gran sala donde se depositan y airean los granos, particularmente el maíz » <sup>1</sup>.

Los cronistas, no sólo confirman la designación de *colca* = granero para las Pléyadas, sino relatan también que fueron y por qué veneradas por los antiguos peruanos; he aquí los comprobantes:

« Entre las estrellas, comunmente todos adoraban a la que ellos llaman *colca*, que llamamos nosotros las Cabrillas » (Polo de Ondegardo, p. 3, copiado textualmente por Acosta, II, p. 11).

También Cabello Balboa afirma (p. 58), que esta constelación, llamada *colca*, fué adorada, pero no relata detalles.

Velasco (I, p. 130), en su descripción de los templos en general, indica *coillur*, es decir, estrella, en general, como nombre de las Pléyadas.

Garcilaso de la Vega no da el nombre especial y se limita a generalidades, en buena parte erróneas; oigámosle:

« A las siete cabrillas respetaban por la extrañeza de su postura y conformidad de su tamaño » (I, libro III, cap. 21).

« Miraron en las Siete Cabrillas, por verlas tan juntas, y por la diferencia que hay dellas a las otras estrellas que les causaba admiración,

<sup>1</sup> ARONA, *Diccionario de peruanismos. Ensayo filológico*, p. 147, Lima, 1883.

mas no por otro respecto; y no miraron en más estrellas [gran equivocación de Garcilaso]; porque no teniendo necesidad forzosa, no sabían a qué propósito mirar en ellas, ni tuvieron más nombres de estrellas en particular [otro error] que los dos que hemos dicho [nombres para Luna y Venus]; en común las llamaron coyllur que quiere decir estrella» (I, libro II, cap. 21).

El padre Cobo transmite un importante comprobante cuando escribe (III, p. 329): « De aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios colca, afirmaban que salieron todos los símiles, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenían universalmente todos los *aylllos* y familias por *guaca* muy principal; conocíanla todos, y los que entre estos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con él de las otras estrellas; pero no se servían della de otra cosa, ni trataban de otra virtud que tuviese; y con todo eso, le hacían grandes sacrificios por todas las provincias. »

Resulta pues que el nombre general para las Pléyades, era *kollka*, granero, si uno se guía por la letra de los párrafos recién transcritos. Nosotros, empero, a base del dibujo de Pachacuti, hemos deducido que esa constelación se llamaba : ñauí, los ojos, es decir los ojos (bulbos ópticos) del dios Imaimana. Queda pues una aparente contradicción, pero ella desaparece con bastante facilidad cuando consideramos los puntos siguientes:

El conocimiento astronómico de los misioneros se limitó más o menos a las tres constelaciones del Crucero (Cruz del Sur), de las Tres Mariás y de las Siete Cabrillas;

Según las ideas de la época, ellos, en la subconciencia, suponían que estas tres constelaciones eran conocidas a todos los pueblos del orbe;

Por consiguiente, los misioneros se informaron solamente acerca del nombre de esas tres constelaciones sin fijarse en errores eventuales;

Un último punto, al fin, importantísimo, es el significado *originario* de la palabra indígena, con la cual se designó, en segunda aceptación, tal o cual constelación sidérea. No debemos olvidar que ciertas estrellas, de tamaño o arreglo notable, fueron reunidas, en la mente del hombre primitivo, por simples líneas rectas que producían el efecto del contorno de una cosa bien conocida, fenómeno psicológico que explica el origen de todas las constelaciones en general<sup>1</sup>. Pues bien: la palabra *kollka* significa en acepción primera : troj, granero. El granero de los antiguos peruanos, empero, tiene una forma muy característica; la plancha es circular, las paredes representan por consiguiente

<sup>1</sup> Ver nuestra *Mitología sudamericana*, IV, introducción, en *Revista del Museo de La Plata*, XXVI, pp. 17-22, 1921.

un cilindro y el techo un cono<sup>1</sup>. Fray Reginaldo de Lizárraga<sup>2</sup> lo describe así: « *Pirua* es un cercado como de dos varas y media, redondo, de cañas, donde se encierra el maíz. » (Acerca de *pirua*, ver más adelante). Para dar una idea de esas construcciones, hemos reproducido, en la figura 13, una antigua casa de *Jalca*<sup>3</sup>, que no habrá servido de granero pero nos parece caracterizar muy bien ese tipo.

Observando ahora el cielo en busca de una constelación que en la mente del peruano pudiera producir la imagen de un granero, nos convenimos en seguida que las diminutas Pléyadas, de ninguna manera pudieron haber hecho este reflejo; pero que en sus alrededores hay otra constelación, grande y brillante, de cinco estrellas arregladas en forma de una letra V invertida:  $\Delta$ , es decir, representando la silueta o el contorno lateral de un techo ya caracterizado; esta constelación ¡es la de las *Híadas*! Combinada con otras estrellas vecinas fácilmente surge el contorno de un granero (ver figura 14).

Las Híadas son estrellas muy poco populares y, por consiguiente, poco conocidas a los misioneros y cronistas. Entre los del Perú, las menciona solamente Velasco (I, p. 130)<sup>4</sup>, pero sus indicaciones son generales y no se refieren exclusivamente al templo del Sol en el Cuzco; la palabra quichua *ahuara caqui* que cita como nombre de las Híadas, dice en realidad: mandíbula de tapir, metáfora mitológica que se halla entre los Aruacos y Caribes de la Guayana, etc. (como ya fué demos-

<sup>1</sup> Una categoría especial de graneros describe el padre Cobo (III, pp. 254-255): « Estaban hechos por mandado del Inca grandes depósitos y graneros, que los indios llaman *Colcas*, en todas las provincias del Perú, en que se encerraban y guardaban los tributos y hacienda del Rey, y de la Religión... Edificaban de ordinario estos depósitos o almacenes fuera de poblado, en lugares altos, frescos y airoso, cerca del camino real, cuyas ruinas vemos hoy al redor de los pueblos en los collados y laderas de los cerros; eran muchas casas cuadradas y pequeñas como aposentos ordinarios, a manera de torrecillas desviadas unas de otras dos o tres pasos y puestas en hilera con mucho orden y proporción... ». Garcilaso (I, V, 5) llama este tipo *pirua*.

<sup>2</sup> LIZÁRRAGA, *Descripción y población de las Indias*, II, p. 142, Buenos Aires, 1912. Este párrafo falta en las ediciones de Lima.

<sup>3</sup> *Ruinas de la fortaleza de Cuelap*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, II, p. 148, lám. I, Lima, 1892. Hoy en día, los « Cholos » (descendientes de los Quichuas) de Huancavelica viven en chozas redondas hechas de turba y piedras, con techo coniforme (GODET, *Monographie de la région de Huancavelica (Département de Junin)*, Pérou, en *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie*, XXVII, p. 150, Neuchatel, 1918.) Construcciones análogas dan al pueblo de Pucará en Bolivia un aspecto característico (SEVER, *Chullpas des environs de Pucará, Bolivie*, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N. S. XIII, p. 55, pl. III, 1, París, 1921).

<sup>4</sup> Dice que las constelaciones de las Híadas y de las Pléyadas, servían para determinar los solsticios. El tema « solsticios » es dudoso y complicado.

trado en nuestra *Mitología sudamericana*, IV, pp. 62-63)<sup>1</sup>, pero que para los Quichua del Cuzco, representaba, a todo parecer, un elemento completamente extraño.

Nuestra interpretación aclara las contradicciones respecto a la desig-

...

Fig. 14 a. — Los [siete] Ojos de Imaimana Ñaorai Viracocha

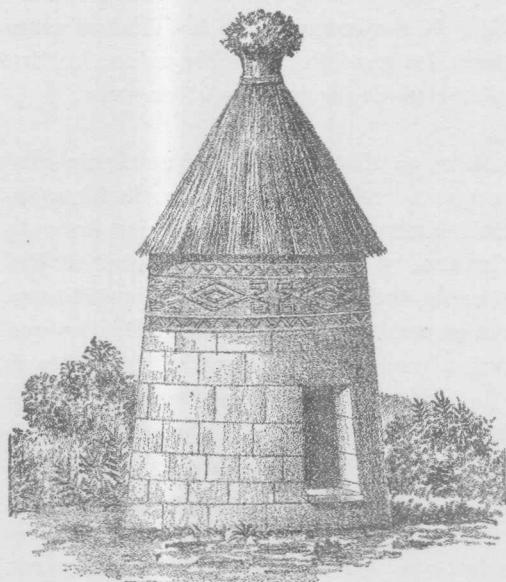


Fig. 13. — Antigua casa de Jalca, Perú, según A. Wertheman (1874); acerca de la bibliografía, ver página 194, nota 3.

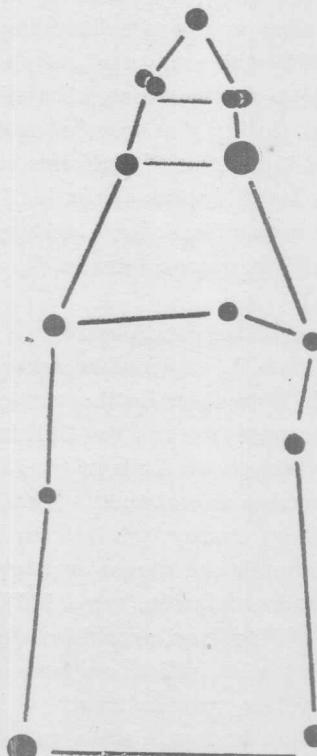


Fig. 14. — La constelación peruana «El Granero» (colca en quichua), velado por «Los [siete] Ojos de Imaimana Ñaorai Viracocha» (Imaimana ñaorai cunap Ñaun en quichua); son nuestras Híadas y Pléyadas, respectivamente. Según la interpretación del autor.

nación quichua y respecto al papel mitológico de las Pléyadas: ellas eran los siete bulbos ópticos del dios Imaimana; sus 7 ojos se fijaban tanto en la buena cosecha del maíz, etc., guardado en el granero sideral (las Híadas etc.), como en la conservación de la salud de los indios. Estos

<sup>1</sup> En la página 63 de este trabajo, línea 9 desde abajo, deben borrarse las palabras «a la constelación del Auriga».

últimos, por respecto a la divinidad cuyos siete ojos veían brillar en el cielo nocturno, habrían evitado nombrar las Pléyades con su verdadero nombre, y al ser preguntados por el nombre de esas estrellas que les fueron mostradas por el misionero habrían contestado, ora : granero, ora : enfermedad, explicando a continuación, ya una, ya otra de las tareas de su dios Imaimana.

Ese granero sideral, tal vez, también habrá estado representado en el altar, aunque Pachacuti no lo dibuja; pero en cambio pone la leyenda *collca* que a nuestro juicio se refiere a él, por lo menos a la tarea de los 7 Ojos de Imaimana (dibujados como tales) de velar los graneros terrestres (*collca*) y la cosecha en ellos depositada.

El que no esté conforme con que hayamos agregado a la constelación de las Pléyadas o sean los 7 Ojos de Imaimana, la de las Híadas como granero sideral, debe interpretar la designación de las Pléyadas : *kollka koillur*, como : estrella(s) protectora(s) de los graneros terrestres.

Aclarada así la astrótesis *kollka* = Híadas, llegamos a aclarar otro párrafo de un cronista antiguo que se refiere a una constelación sideral. Ésta lleva dos nombres, *Collahuara*, a nuestro entender error de imprenta en vez de *Collca huara*, y *Chacra pacha huara*. Refiere el padre Arriaga (p. 133) «que todos los indios e indias de esta doctrina adoraban sus Huacas... especialmente a las siete Cabrillas que llaman Oncoy, y a las tres Marías que llaman Chacra». He creído al principio que *chaera* era error de imprenta por *chacana*, voz usada para una constelación (ver p. 107), hasta que tropecé con el siguiente párrafo de Villagómez, arzobispo de Lima, en el cual manda se averigüe respecto a los indios, «si han adorado, o adoran al Sol o a la Luna, o a las estrellas, especialmente a las que nosotros llamamos siete cabrillas y ellos Oncoy, o a las tres Marías, que llaman Chacra, Pachahuara, o Collahuara» (p. 210). Creo entonces que el párrafo de Arriaga es incompleto y que debe analizarse el texto de Villagómez; pero tampoco éste en la forma como fué transmitido por la imprenta, ha de ser correcto. Lo que estorba, es la coma entre Chacra y Pachahuara. Colla, por otra parte, es sin duda error tipográfico por *Colca* o *Collca*. Creo pues que Villagómez quiso citar dos nombres indígenas para una y la misma constelación (según él «las Tres Marías»), a saber : Chacra pacha huara el uno y Collca huara el otro.

Analizando estos dos términos, dejemos constancia que *huara*, en idioma aimará, significa estrella; es cierto que Bertonio (II, p. 149) afirma que esta voz no se usa en forma simple, sino repetida, pues escribe: « **huara-huara**, estrella. Y no es nombre repetido como **cala cala** que significa pedregal o junta de piedras, sino que es un solo nombre : **maya huarahuara**, una estrella ». Pero debe dudarse que originariamente se usara la forma

reduplicada en vez de la sencilla, pues Middendorf, en su *Aimará-Sprache*, página 60, al citar la voz **huara-huara**, la traduce con: *die Sterne*, es decir, en plural (las estrellas). Como no sabemos quién ha sido el intérprete indígena de Villagómez, bien lo puede haber sido un indio aimará; o puede ser que *huara* también fuera usado, antiguamente, en la lengua quichua.

El primer término, *Chacra pacha huara*, significa, pues: estrella relacionada con *chacra pacha*. *Chacra*, conocidísima palabra quichua que se ha incorporado tanto al lenguaje popular como erudito del Río de la Plata, significa, como todo el mundo lo sabe, «heredad de labor, tierras o huertas» (Holguín, p. 92, *chacra*; Mossi, I, nº 63, *chacra*), un campo, una pequeña propiedad rural, una casa con su campo, un terreno, una hacienda, heredad, quinta (Tschudi, p. 231), «campo labrado, pequeña hacienda» (Middendorf, p. 339). En el aimará, la respectiva variante es *challea chalca*, y significa «tierra labrada a pedazos, no continuados» (Bertonio, II, p. 69). A este idioma pertenece también el último componente, *pacha*, donde «pospuesto, significa: todo o todos; *marcapacha*, todo el pueblo» (Bertonio, II, p. 243). Traducimos, pues, el nombre astral *Chacra pacha huara* con: Estrella (constelación) de toda la chacra.

El segundo término del texto de Villagómez está mal transmitido. Leyendo *colla huara*, *colla* puede ser quichua, donde significa: «tierno, débil, no bien formado ni asentado» (Holguín, p. 177, *kolla*), «lo que todavía no está maduro, tierno, verde, fresco» (Middendorf, p. 280); por ejemplo: *kolla huara*, criatura tierna; *kolla sara*, maíz muy tierno; *kolla ruru*, fruta verde (*ibidem*); también en el aimará se usa esta palabra, pero substantivada: **ccolla**, manzana por madurar (Bertonio, II, p. 54). ¿Qué sentido, empero, puede tener una designación: estrella tierna? Puede ser, entonces, que la palabra *chacra* que inicia, en el texto de Villagómez, los términos: «*Chacra, Pachahuara, o Collahuara*», también se refiere a *Collahuara*, así que la segunda designación, en forma completa, sería: *Chacra colla huara*; pero esta versión que dice: La estrella (constelación) de la chacra tierna, tampoco tiene sentido alguno.

Suponemos entonces que hay un error de imprenta: que, en vez de *colla*, debe leerse *colca*, o, mejor, *collea*, palabra que tanto corresponde al aimará como al quichua, y que significa: troj, granero. Respecto al aimará, ver Bertonio, I, p. 460: «trox para guardar comida, **colca**»; respecto al idioma quichua, ver página 192 de este trabajo. *Collea huara* es entonces la forma aimará de *collea koillur* en quichua, significando cada término: la estrella del troj.

En lo que se refiere a la identificación de las constelaciones *Chacra pacha huara* y *Collea huara*, debe tenerse presente, en primer lugar, que, para Villagómez, estos términos son sinónimos y designaciones de una

y la misma constelación (como tal, indica las Tres Marías), pero esto no puede ser exacto. Mientras que el primero de los términos que nos ocupa, se halla citado una sola vez, no sucede lo mismo con la designación *Collea huara* (en aimará) o *Colca coillur* (en quichua). Como se ha visto en su lugar correspondiente (ver p. 192), el nombre quichua fué referido, por los antiguos autores, a la constelación de las Pléyadas, pero creemos haber demostrado que no significa, por lo menos originariamente, a éstas, sino a las Híadas, vecinas de ellas, las cuales, por su contorno parecido a una  $\Delta$  (V invertida), muy bien pueden haber sido comparadas con un granero de forma cónica. *Collea huara*, la variante aimará, no se refiere, pues, a las Tres Marías, sino a una constelación *vecina* (las Híadas) que, según el concepto de los indios, era el representante sideral del granero.

Respecto al segundo término indicado por Villagómez, o sea, *Chacra pacha huara* = La estrella (constelación) de toda la chacra (ver arriba, p. 196), Villagómez — el único que lo transmite — lo combina con el otro término *Collahuara*, *id est*, *Collcahuara* por medio de la partícula o; quiere decir, que según él, ambas designaciones son sinónimas; pero esa constelación «de la Chacra», debe corresponder, no justamente a las Tres Marías o sea el Cíngulo, pero sí a las cuatro estrellas  $\alpha$ ,  $\gamma$ ,  $\beta$  y  $\epsilon$  del Orión, las que demarcan el plano rectangular de una propiedad rural (ver arriba p. 128, nota 1), correspondiendo  $\delta$ ,  $\varepsilon$  y  $\zeta$  a la manada de llamas (cf. § 1).

#### *La constelación Pirua*

Debemos tratar, al fin, otro término quichua, aplicado, por cierto, en el único párrafo donde aparece, al planeta Júpiter, siendo, empero — como se verá — sinónimo de *colca* y como tal, de la constelación de las Pléyadas, respectivamente de las Híadas. Ese término es *pirua*.

Dicen los cronistas (y tienen razón), que los antiguos peruanos han conocido bien a Venus, pero el jesuíta anónimo, les atribuye también el conocimiento de los otros planetas. He aquí el párrafo original (*Relación anónima*, pp. 137, 138-139, 149) :

«A Júpiter llamaron *Pirua*, diciendo, lo primero, que a este planeta había mandado el gran *Illa Teece* fuese guardador y señor del imperio y provincias del Pirú y de su república y de sus tierras; y por esto sacrificaban a este planeta todas las primicias de sus cosechas y todo aquello que parecía más notable y más señalado por naturaleza, como en la mazorca o grano de maíz, o en otras meses y frutos de árboles. A este dios encomendaban sus trojes, sus tesoros, sus almacenes y por eso las mazorcas más señaladas o que eran primicias, y los almacenes que tenían dentro de sus casas para guardar sus tesoros y ropa, sus vajillas y armas, llamaban *Pirua*. Dijeron, lo segundo, que aquel gran *Pirua* Pá-

*caric Manco Inca*, primer poblador de estas tierras, cuando murió, fué llevado al cielo a la casa y lugar dese de dios llamado *Pirua*, y que allí fué aposentado y regalado por él tal dios »<sup>1</sup> (pp. 138-139).

« El templo del planeta llamado *Pirua* estaba todo adornado de flores, de meses, de luces y manera de lámparas, porque el ídolo hecho en su memoria, tenía siempre en la mano ramaletas nuevos o manojos de meses » (p. 149).

« Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna, fueron criados por otro mayor que ellos; a este llamaron *Illa Tecce* que quiere decir: Luz eterna. Los modernos añidieron otro nombre que es *Viracocha*<sup>2</sup>, que significa: Dios inmenso de *Pirua*<sup>3</sup>, esto es, a quien *Pirua*, el primer poblador de estas provincias, adoró, y de quien toda la tierra e imperio tomó nombre de *Pirua* que los españoles corruptamente dicen *Perú* o *Pirú*<sup>4</sup> » (p. 137).

« A Marte — *Aucayoc* — dijeron que le habían encargado las cosas de la guerra y soldados.

« A Mercurio — *Catu illa* — las de los mercaderes y caminantes y mensajeros.

« A Saturno — *Haucha* — las pestes y mortandades y hambres, y los rayos y truenos; y decían que éste estaba con una porra y con sus arcos y flechas, para herir y castigar a los hombres por sus maldades » (p. 139).

La crítica de los párrafos recién transcritos, no se ha hecho todavía; solamente J. J. von Tschudi, en sus *Contribuciones* (orig. pp. 55-56, trad. I, pp. 115-116), ha manifestado sus dudas respecto a la exactitud de los datos de la *Relación anónima*, pues escribe:

« El jesuíta anónimo habla de la adoración que se rendía también a

<sup>1</sup> Los quipos de Pacarí tampu antiguos. Fray Melchior Hernández en la Interpretación de las oraciones antiguas, y en sus *Anotaciones*, verbo *Pirua* y *Viracocha*. — Nota de la *Relación anónima*.

<sup>2</sup> La etimología *Illa Ticci Huiracocha* fué ampliamente explicada en las páginas 93 y siguientes. — Nota de R. L.-N.

<sup>3</sup> El anónimo cree, como Montesinos (ver p. 203), que *Vira*, *id est: Huira*, es corrupción de *Pirua!* — Nota de R. L.-N.

<sup>4</sup> Esta palabra *Pirua*, nada tiene que ver con el nombre del antiguo estado incaico, llamado hoy *Perú* y antiguamente, con frecuencia, también *Pirú*. Según Rivet, este nombre era el del río de la costa colombiana, hoy llamado Iscuande; pertenece a la lengua Barbacoa, de la familia lingüística Chibcha, en la cual *pi* significa «eau, rivière», *pilu*, «trou rempli d'eau.» Según este río, fué también llamado *Biru* el cacique renombrado de una tribu indígena que allí moraba. En el año 1515, parece que el nombre en cuestión fué oido por la primera vez en Panamá y conocido a los españoles que después lo aplicaron a las regiones así hoy llamadas. Véase RIVET, *A propos de l'origine du mot «Pérou»*, en *L'Anthropologie*, XXII, pp. 289-294, París, 1911.

los otros planetas, pero se asemeja tanto a la del Antiguo Mundo que cabe perfectamente la duda de que sus afirmaciones correspondan a la realidad, tanto más, cuanto que ellas no están confirmadas en manera alguna por cronistas fidedignos anteriores. Según él, a Júpiter se le llamaba «*Pirua*» (*Pirwa*) y estaba destinado por *Illa Tejsi* para guardar y conservar el reino, ofreciéndosele las primicias de las cosechas y todo lo que éstas produjeran de manera extraordinaria. Los indios le recomendaban sus víveres, sus depósitos de maíz (*pirwa*) así como sus vestidos, vajillas y armas. El gran *Pirwa Pakarij Manko Inka*, habría sido trasladado a su muerte al planeta Júpiter de donde atendía a sus obligaciones. A Marte (*Aukayoj*) se le habían confiado los asuntos de guerra y ejércitos; a Mercurio (*Katu illa*) los vendedores (*katu*, mercado), viajeros y mensajeros; y Saturno (*Haucha*) señoreaba en las pestes, mortandades hambrunas, rayos y truenos; se le atribuía una maza, arco y flechas para herir a los hombres y castigar sus maldades.»

« El jesuíta anónimo, sólo en lo concerniente a *Pirwa* se apoya en presuntos *kipus* y en lo que cuenta Fray Melchor Hernández, cuyos escritos se han perdido. Las atribuciones de Marte, Mercurio y Saturno son productos, probablemente, de su propia imaginación, o acaso fantasía de algún antecesor cuyo manuscrito tuvo a la mano y reprodujo. »

A nuestro entender, los datos de la *Relación anónima* permiten el siguiente análisis : respecto a los cuatro « planetas », Júpiter, Marte, Mercurio y Saturno, citados por ella, debe distinguirse entre sus supuestos nombres indígenas y los respectivos atributos. Anticipando nuestras conclusiones, resulta que, en lo general, ambas categorías se refieren a *constelaciones sidéreas*, y que dentro o cerca de ellas debe haberse hallado el respectivo planeta en la época cuando el intérprete indígena fué consultado por el religioso cuyos apuntes aprovechó nuestro Anónimo. Quiere decir que se trata de un mal entendido por parte de los dos : mientras el Padre preguntó por los *planetas*, el indio refería esas preguntas a las *constelaciones* en las cuales eran visibles en aquella época. Y le indicó, por consiguiente (para «Júpiter», «Mercurio» y «Saturno»), las designaciones quichuas de ellas, para «Júpiter» y «Saturno» también los respectivos atributos.

Júpiter, en aquella época, debe entonces haber sido visible cerca de la constelación *Pirua*. Para averiguar ésta, debemos consultar los vocabularios, acerca del significado de esta palabra. Según Holguín (p. 271), *pirhua* es « la troje de cañas embarradas »; Tschudi (p. 438) dice lo mismo; Middendorf (p. 660) explica esta voz como «una troje construída de barro entramado ». Mossi (I, nº 206) da idéntica interpretación

<sup>1</sup> Da también (ibídem) *pirhua* = Júpiter, basándose sin duda en aquel relato del jesuíta anónimo.

(*Pirhua*, la trox de *chaella* o cañas embarradas) y agrega también la de otros dos términos análogos, a saber :

*Yaqque*, la trox de paja o cañas sin embarrar;

*Ccolcea*, la trox de adobes.

Los tres términos significan, pues, una construcción usada en la vida agrícola, pero la especifican según el material empleado. En el fondo, empero, designan una y la misma cosa, así, que en lengua aimará, dos términos son sinónimos :

«*Piura, collea* : La trox donde guardan el maíz o quinua» (Bertonio, II, p. 167).

«Trox para guardar comida: *Collea*».

«Trox para quinua o maíz: *Piura*» (Bertonio, I, p. 460).

El cuidadoso lector habrá observado que en la palabra que nos ocupa, la vocal *u* tiene posición distinta según los dos idiomas, hallándose, en el quichua, después de la *rh*, y en el aimará, después de la *i*; la respectiva voz, en un caso, es, pues, *pirhua*, y en el otro, *piura*. *Piura*, escribe Bertonio y con él Middendorf en su *Aimará-Sprache* (p. 60), pero el moderno *Vocabulario políglota* (p. 455) indica para el aimará la misma forma que para el quichua, es decir, *pirua*. Para nuestros fines poco importa saber cuál de las dos variantes es la correcta o si tal existe en la lengua aimará; basta dejar constancia que tanto el quichua como el aimará, tienen dos palabras iguales para designar construcciones campestres, destinadas a depositar productos del país, y estas palabras son: *pir(h)ua* y *collea*<sup>1</sup>. Las respectivas construcciones se distinguen por el material y la técnica empleada en su fabricación, pero su forma externa debe haber sido la misma, es decir, cilíndrica, con techo coniforme: tal aspecto presentan hoy en día todavía los graneros del Ecuador y Perú, según información epistolar del doctor Max Uhle<sup>2</sup>. En el quichua hablado actualmente en el Cuzco, *collea* significa un depósito para «objetos o cosas que no forman un conjunto, como piedras, etc.», mientras que *pirua* usan para comestibles y cereales (información verbal del doctor Luis

<sup>1</sup> En la época colonial, la primera de estas dos voces se usaba también en el lenguaje criollo de Córdoba (Argentina), pues en un documento del archivo de los tribunales de la docta ciudad, fechado 1723, se habla de una «pirgna de maíz de 4 fanegas» (GRENON, *Investigaciones filológicas*, en *Boletín del Instituto de investigaciones históricas*, II, p. 112, Buenos Aires, 1923). En Tucumán, *pirgna* hoy es «voz común en la campaña»; significa el granero rústico de los campesinos, hecho comúnmente de paredes de *quincha* (LIZONDO BORDA, *Estudios*, etc., pp. 271-272). También es corriente en Catamarca: «hecha de paja, ramazón o cosa así que se coloca arriba de las ramadas para depositar algarroba u otra mies» (LAFONE QUEVEDO, *Tesoro*, etc., *sub voce*).

<sup>2</sup> Véase también nuestra figura 13 y las referencias bibliográficas dadas en la nota 3 de la página 194.

Ochoa G.). Recordamos también la definición de Lizárraga (ver arriba p. 194) : « *Pirua* es un cercado como de dos varas y media, redondo, de cañas, donde se encierra el maíz. »

La constelación *Pirua*, para volver al tema, a nuestro modo de ver es idéntica a la llamada *Collea*, pues el contorno de la respectiva constelación, de ningún modo permite distinguir si el troje terrestre que en la mente de los antiguos peruanos ha provocado tal comparación, era hecho de cañas (y después embarrado), o si era de adobes, debiendo haber sido igual, en ambos casos, la forma externa. Al tratar la constelación *Collea* (ver página 194), hemos buscado comprobar que no es el grupo tan popular de las Pléyades, como lo afirman los vocabularios, etc., sino la constelación cercana de las Híadas, con algunas estrellas adyacentes, por los motivos siguientes: El contorno de las Pléyades de ninguna manera recuerda el de un granero o troje, lo que sucede con las Híadas (y ciertas estrellas vecinas); esta última constelación es bastante llamativa y sería curioso si no hubiera desempeñado algún papel en la uranología de aquellos primitivos. Las Pléyades, por otra parte, en el altar mayor del templo Coricancha dibujado por Pachacuti, están representadas como constelación inconfundible con la designación : Los ojos de Viracocha que se fijan en todas las cosas de cada laya.

Las Pléyades representaban, pues, para los antiguos peruanos los ojos (bulbos ópticos) del Ser Supremo, ideado como septiocular; a su lado se halla el granero sideral, representante de los terrestres ; y siguiendo la misma dirección, la chacra astral con la manada de llamas, encomendada como el granero, sin duda también a la vigilancia protectora de los siete ojos de Imaimana (Viracocha).

Repite también lo que ya fué dicho (p. 196) acerca del nombre *kollka koillur*, sinónimo de *pirua koillur* : el que no esté conforme con que se considere la constelación de las Híadas como la del granero, debe referir aquellas designaciones a las Pléyades (como lo hacen los cronistas) y traducirlas por « la(s) estrella(s) protectora(s) de los graneros terrestres. »

Repetidas así nuestras conclusiones anteriores, opinamos que los datos de la *Relación anónima* deben interpretarse como sigue : « Este dios llamado *Pirua* », a quien « encomendaban sus trojes, sus tesoros, sus almacenes », o, por lo menos, su órgano óptico, es la constelación llamada por nosotros Pléyades, pues el nombre *Pirua* (como el sinónimo *Collea*), se refiere inmediatamente a las Híadas, cuyo contorno es el de un granero (*pirhua, collea*) ; la constelación de las Híadas, convenientemente ampliada es, pues, a nuestro juicio, « la casa y lugar deste dios llamado *Pirua* », párrafo importante, pues demuestra bien claro que la constelación *Pirua* no es idéntica al *dios* que llevaba la designación « *Pirua* » como nombre o como epíteto; y que esa constelación sólo fué considerada como su casa, e. d. el edificio que debía vigilar.

La identidad de ese dios *Pirua* con *Viracocha* resulta ya del párrafo de la misma *Relación anónima* por nosotros reproducido:

«Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna, fueron criados por otro mayor que ellos; a éste llamaron *Illa Teece* que quiere decir: Luz eterna. Los modernos añidieron otro nombre que *Viracocha*, que significa: Dios inmenso de *Pirua*, esto es, a quien *Pirua*, el primer poblador destas provincias, adoró».

De este párrafo resulta desde luego la identidad del personaje *Viracocha* con el «dios inmenso de *Pirua*», aunque la identidad lexicológica de *Pirua* y *Vira* es completamente errónea.

Pero hay además un párrafo de Montesinos en el cual se repite la misma cosa, es decir, la identidad del «gran dios *Pirua*», con *Illatici Huira Cocha*, y la supuesta «corrupción» de *Pirua* en *Huira*; helo aquí:

«El número de los Dioses había crecido sin término en el Perú. La diversidad de gentes que entraron por las partes antecedentemente dichas, causaron grande confusión en el culto y religión. El rey [Sinchi Apusqui] observó esto y que era menoscabo de su Dios antiguo; hizo junta de los más ancianos y de sus consejeros y dió orden que fuese invocado el gran Dios *Pirua* sobre todos los otros, y porque el nombre *Pirua* estaba corrompido, dijo que le llamasen *Illatici Huiracocha* que quiere decir: el resplandor, abismo y fundamento en quien están todas las cosas; porque *Illa* significa: resplandor, *tici*: fundamento<sup>1</sup>; *Huira*, antiguamente, antes de la corrupción, era *Pirua*, que es depósito de todas las cosas, y *cocha*, abismo. Demás de esto tienen estos nombres grandes énfasis en sus significaciones. Por esta distinción que hizo del gran Dios a los demás y por la mutación del nombre antiguo, llamaron a este rey *Huarma Viracocha*, esto es, el mozo *Huiracocha*» (Montesinos, edición de *La Revista de Buenos Aires*, XXII, p. 54, 1870).

«Este rey [Sinchi Apusqui], por ver lo que había crecido el número de los dioses y que igualmente adoraban al dios único de sus antepasados y los demás modernos que habían traído diversas gentes, pareciéndole que era menoscabo del dios antiguo esta igualdad, hizo grandes juntas, y después de ellas mandó que se invocase el gran dios *Pirua* por este nombre: *Illatici Huira Cocha*; y porque ya por este tiempo estaba corrupto el nombre *Pirua* y decían *Huira Cocha*, así de aquí adelante le llamaremos así, *Illatici Huira Cocha*, que quiere decir: el resplandor y abismo y fundamento en quien están todas las cosas; porque *illa* significa el resplandor, y *tici* fundamento; *huira*, antiguamente, antes de corromperse, se llamaba *pirua*, que es el depósito de todas las cosas, y *cocha*, abismo y profundidad. Fuera de lo cual, tienen estos nombres grandes énfasis en sus significaciones. Porque este rey hizo esta distin-

<sup>1</sup> Ver la interpretación del nombre *Viracocha*, etc., en las páginas 93 y siguientes.

ción del supremo dios y de los demás y mudó el nombre antiguo, le llamaron a él *Huarma Vira Cocha*, que quiere decir: el mozo *Huira Cocha*» (Montesinos, edición Jiménez de la Espada, pp. 67-68, 1882).

Queda todavía otro detalle de la *Relación anónima* para ser aclarado: es el párrafo según el cual «aquel gran *Pirua Pacaric Manco Inca*, primer poblador de estas tierras, cuando murió, fué llevado al cielo a la casa y lugar deste dios llamado *Pirua*, y que allí fué aposentado y regalado por el tal Dios»; y en otra parte se lee que el dios *Illa Tecce* fué adorado por *Pirua*, «el primer poblador destas provincias», por lo cual el nombre del dios haya sido ampliado con el de su adorador, así que a *Illa Tecce*, haya sido añadido: *Viracocha* (el Anónimo cree, como Montesinos, que la componente *Vira* o *Huira* de este nombre es corrupción de *Pirua*).

Deben, pues, tenerse bien separados el dios *Pirua* y «el primer poblador de estas tierras», llamado también *Pirua* o en forma más amplia *Pirua Pacaric Manco Inca*. ¿Quién era este último? Era el héroe principal de los cuatro hermanos mitícos llamados *Ayar* cuya leyenda desempeña un papel tan importante en las crónicas sobre el antiguo Perú y que muchas veces es citada bajo el nombre de: «El origen de los Incas». Casi todos los cronistas se ocupan, variándolo bastante, de este asunto mitológico, ora en forma amplia, ora en forma abreviada o tan rudimentaria que sólo por vía comparativa resalta que es el mismo. De todos los antiguos autores, empero, Fernando Montesinos es el único que indica el nombre de *Pirua*, como epíteto del hermano triunfador sobre los otros hermanos, llamado por consiguiente: *Pirua Pacari Manco*<sup>1</sup>. Ya por este detalle resulta que tanto Montesinos como el Anónimo, deben haberse servido de la misma fuente para la redacción de sus relaciones, tema que no puede ser tratado con detención en el presente estudio. Tampoco le corresponde examinar en sus detalles y buscar las bases de la leyenda de los cuatro hermanos *Ayar*<sup>2</sup>; nos limitaremos pues a reproducir la mayor parte del texto de Montesinos (edición de Madrid, pp. 4-7):

<sup>1</sup> Garcilaso (I, libro I, cap. 18) da *Pinahua* como nombre del cuarto hermano, lo que probablemente es un error de imprenta.

<sup>2</sup> La leyenda de los cuatro hermanos *Ayar* ya fué tratada, aunque insuficientemente, por Brinton en sus *American Hero-Myths* (pp. 178-181, parte del capítulo sobre *Viracocha*) y por Tschudi en sus *Contribuciones* (orig. pp. 184-191, 203-205; trad. II, pp. 164-179, 204-208), también como parte del tema *Wirakocha*. Como nuestros lectores se interesarán por una breve sinopsis, ofrecemos la siguiente:

Cuatro varones hermanos y cuatro mujeres, hermanas y esposas de éstos, salen de una especie de cueva llamada *Pacaric Tampu*, es decir, «Casa del nacimiento». La ortografía y el orden de los nombres de estos ocho personajes mitícos varía según los autores, pero la ortografía puede reconstruirse en la forma siguiente: Los varones llevan, cada uno, el apelativo *Ayar* que debe estar relacionado (cf. Tschudi, p. 79 y Middendorf, p. 7), con *aya*, cadáver, muerto; significando *Ayar*, entonces,

« Llegaron los primeros pobladores cerca del paraje que hoy es el Cuzco, en tropa y forma de familia, y según la cuenta de los amautas eran de cuatro hermanos, llamados Ayar Manco Tupac, Ayar Cachi Tupac, Ayar

«espíritu», «alma». Los «nombres» agregados a este «apellido» de cada hermano, son los siguientes: *Auca*, el cruel, el salvaje (ver Middendorf, p. 6); *Cachi*, sal (*ibidem*, p. 164) y *Uchu*, pimienta, ají (*ibidem*, p. 130), los dos últimos, dice Tschudi en sus *Contribuciones* (orig. p. 204; trad. II, p. 206), «las designaciones de los dos condimentos más importantes y casi indispensables en el antiguo Perú». (Es probable que tanto el «apellido» *Ayar* como los «nombres» *Cachi* y *Uchu*, estén relacionados con el origen vegetal de la leyenda y con un primitivo culto lunar, pues la luna, generalmente, es considerada como criadora de las plantas.)

*Manco*, «nombre» del hermano mayor (menor *apud* Betanzos, Cieza y Herrera), «es nombre propio, no sabemos qué signifique en la lengua general del Perú» (Garcilaso I, libro I, cap. 24), a lo que Mossi (I, nr. 167) contesta: «Yo creo que es participio del verbo *mancuni*, y significa: el que troza madera; quizá fué el primero que enseñó a los indios este oficio.» El citado verbo, según el mismo Mossi (*ibidem*) que copia a Holguin (p. 208), significa, empero, no solamente: trozar madera, sino también: cortar miembros, lo que queda comprobado por Tschudi (p. 370), mientras que Middendorf (p. 569) con indicar: cortar en pedazos, evita los detalles. El participio *mancuj*, se traduce, pues, también por: el que corta miembros. Ambas explicaciones bien pueden referirse al personaje mitológico considerado como el primer inca: La de Mossi corresponde a una de las actitudes de éste como fundador de Cuzco que no se habrá limitado a «arrancar terrones, romper la tierra nueva» (Mossi I, nr. 47), «despedrar, limpiar de piedras una chacra» (Tschudi, p. 177), «labrar el campo regado, barbechar» (Middendorf, p. 196) — acción llamada *cuzquini*, *cuski*, *cusquiy*, según la ortografía de los tres lexicólogos reíen citados — o a «emparejar lo desigual, allanar» (Mossi, *ibidem*), «emparejar, igualar» (Tschudi, p. 176), «igualar, allanar» (Middendorf, p. 195) — *cuzcachani*, *cuscacha*, *cusca-chay*, respectivamente — acciones de las cuales una, probablemente la segunda, ha dado origen para el nombre Cuzco (a traducir entonces con: *El (sitio) allanado*; véase, por ejemplo, las *Contribuciones* de Tschudi, orig. p. 190, nota; trad. II, p. 177, nota 65).

Por más seductora que se presente esta explicación, la segunda nos parece más aceptable; opinamos que la traducción: el que corta miembros, caracteriza al respectivo hermano Ayar por su proceder para con los otros hermanos, de los cuales se libró, haciéndolos desaparecer de manera distinta; las variantes de la leyenda que nos fueron transmitidas no dicen, es cierto, que el hermano triunfador sobre los otros, les cortó a estos los miembros, o que los despedazó, como puede esperarse si nuestra hipótesis es exacta; bien puede ser que esta variante de la manera de matar a los hermanos, existiera pero no nos ha sido transmitida; de todos modos, el «despedazamiento de los hermanos» sólo es *detalle* respecto a la técnica de la matanza con ellos empleada; el hermano asesino, por otro motivo entonces debe haber sido llamado «despedazador», y este motivo, según nuestro entender, es el origen lunar del respectivo héroe y de sus acciones. En mitos lunares, el motivo del «despedazamiento» desempeña papel importante, y la moderna mitología ha demostrado que es la proyección de las fases lunares en la mente del hombre primitivo.

Los autores que en forma más o menos completa han transmitido la leyenda son (en orden alfabético) los siguientes: Betanzos, Cabello Balboa, Cobo, Garcilaso de la Vega, Montesinos, Morua, Sarmiento de Gamboa y Toledo.

Auca Tupac, Ayar Uchu [Tupac]; y de cuatro hermanas, cuyos nombres eran : Mama Cora, Hipá Huacum, Mama Huacum, Pilco Huacum. El hermano mayor subió a un cerro llamado Huana Caúri, y desliando la honda de la cabeza, tiró con ella cuatro piedras, señalando las cuatro partes del mundo, y diciendo a voces que con aquella acción tomaba posesión de la tierra por sí y en nombre de sus hermanos y mujeres... Mucho sintieron los tres hermanos ver tan adelante en el gobierno y superioridad al primero, presumiendo de lo que había hecho que quería ser su cabeza; quien más advirtió el intento del hermano mayor, fué el menor, y como hombre vivo y caviloso, propuso hacer de modo que, quedando él solo, nadie le impidiese el mando; y... dió esta traza para librarse de sus hermanos :

« Al primero le dijo que entrase en una cueva y pidiese al *Illatici Huira Cocha* le diese semillas de su mano y su bendición para la fecundidad dellas; creyóle el hermano, entró en la cueva, y el menor puso en la boca una piedra grande y otras pequeñas, con que la cueva quedó cerrada y el miserable enterrado.

« Al hermano segundo le llevó Tupac Ayar Uchu entre unas altas peñas, con achaque de buscar al mayor, y dellas lo despeñó e hizo creer a las mujeres y al hermano tercero que el *Illatici Huira Cocha* lo había convertido en piedra para que en su compañía rogase por la sucesión de todos; y la piedra que fingió el Tupac Ayar Uchu, la llevaron después al Cuzco.

« El hermano que quedaba, conceptuando mal destos sucesos, se huyó a otras provincias, y el Tupac Ayar Uchu les dijo a sus hermanas cómo se había subido al cielo [e. d. Tupac Ayar Uchu], para desde allí tomar a su cargo todos los montes, llanos, fuentes y ríos, para defenderlos de las heladas, rayos, relámpagos y nublados, y ser patrón y abogado del gobierno que había de tener de todo el mundo, como hijo del sol, y que le [e. d. a sí mismo] había puesto [e. d. nombrado] *Pirua Pacari Manco*, porque [él, e. d. Tupac Ayar Uchu] había de ser como Dios de la tierra » <sup>1</sup>.

« Viéndose ya Tupac Ayar Uchu, comunmente llamado *Pirua Pacari*

<sup>1</sup> La redacción de este párrafo es poco clara y puede dar lugar a malentendimientos como ha sucedido a la edición bonaerense (en *La Revista de Buenos Aires*, XXI, p. 340) :

« Huyó el tercer hermano a otras provincias conceptuando mal destos sucesos, y des-te fingió Ayar Uchu Topa que se había subido al cielo para consolar a sus hermanos; fingió mas que desde allí había tomado a su cargo todos los montes, llanos, fuentes y ríos, para defenderlos de las heladas, rayos y nubes, y ser patrón y abogado del gobierno que él había de tener de todo el mundo como hijo del Sol, y que le había puesto el nombre de *Pirua Pa[ca]rimanco*, porque había de ser como Dios de la tierra. »

Resulta del siguiente párrafo que habla de « Tupac Ayar Uchu, comunmente llamado *Pirua Pacari Manco* », que el hermano menor, astuto y malo, hizo creer a la gente que él mismo había subido al cielo para « ser como Dios de la tierra ».

*Manco*, libre de sus hermanos, caminó hasta el lugar donde hoy es el Cuzco, con sus hermanas y mujeres... El *Pirua* juntó a los de su familia que eran muchos y le servían como criados o vasallos, con el ejemplo que les daba la hermana, que lo hacía con todo gusto, por tener en ella los hijos que más quería el *Pirua*. Juntos, pues, mandóles amontonar piedras y allanar el sitio referido con mucha tierra, donde fundó muchas casillas en que vivían a modo de ciudadanos...

« Dicen los indios que este *Pirua Manco* se convirtió en piedra como los demás hermanos, y que su hijo *Manco Capac* y los demás le depositaron con ellos hasta hacerle templos; pero la verdad, sacada en limpio, es que *Pirua Manco* fué el primero que reinó en el Cuzco... »

*Marte* es el segundo de los planetas citados en la *Relación anónima*; sus supuestos atributos corresponden a ideas del mundo clásico; su supuesto nombre, *Aucayoc*, no es mencionado por ningún cronista y falta en los diccionarios. Se compone de *aucac* y *yoc*, *id est yoj*; *aucac*, según los diccionarios, significa: peleador, enemigo, corsario, ladrón, soldado (S. Thomas, p. 111), soldado (Holguín, p. 38), soldado (Mossi, I, nº 30), soldado, peleador (Tschudi, p. 70), etc.; *yoc*, *yoj*, sufijo tratado por Tschudi en sus *Contribuciones*, en un capítulo especial (orig. pp. 68-69, trad. I, pp. 144-145), « denota también maestro, inspector de aquello implicado por el substantivo con el que se combina »; así que *aucac-yoj* o *aucayoj*, como escribe la *Relación*, se traduce por: inspector de soldados. Quiere decir que es simple traducción de: encargado de las cosas de la guerra y de los soldados, como se lee en el párrafo respectivo. Opinamos que el intérprete peruano, para satisfacer al padre que le molestaba con sus preguntas, pues no las entendía, le habrá traducido al quichua aquellos detalles de Marte que el misionero debe haber mencionado para hacerse más explícito como creía; detalles que corresponden a la mitología clásica. Como el intérprete, en el presente caso, no indicó para el planeta Marte el nombre de una constelación, es probable que no ha sido visible en esa época.

*Mercurio*, en la *Relación anónima* es llamado *Catu illa*, pero esta voz es una de las tres designaciones del trueno (ver p. 144); los atributos de « Marte », además, son simples reproducciones de la mitología greco-romana.

*Saturno*, en fin, en la *Relación anónima* es llamado *Haucha*. Este asunto ya fué estudiado por nosotros en un capítulo anterior (§ 11 a), comprobándose en esta oportunidad, que tanto la designación indígena que pertenece al quichua y aimará y significa « hombre furioso », como las atribuciones dadas por el autor de aquella *Relación* al planeta Saturno, se

refieren a un grupo astral que fué considerado como señor del trueno. La respectiva constelación no va indicada por los cronistas, pero suponemos que no puede ser otra que nuestra Osa mayor.

Volviendo al tema propiamente dicho de nuestra investigación vemos que un pequeño conjunto sideral compuesto de siete estrellas, ha tenido una gran influencia mítica en la vida psíquica y religiosa de los aborígenes del antiguo Perú. Está, pues, permitido suponer que aquella famosa cifra 7, como en el mundo antiguo también en el imperio de los Incas, y en otras manifestaciones de la vida humana en esa región habrá dejado sus rastros; y ésto parece haber sucedido acerca de los quipus.

Últimamente, Erland Nordenskiöld ha sometido los quipus del antiguo Perú a un minucioso estudio respecto al número de sus nudos y llega a interesantes conclusiones: La importancia del número 7, según él<sup>1</sup>, se destaca también de los nudos, característicos para los famosos *quipus*, y en sus conclusiones generales llega a la convicción que «para los indígenas peruanos, el número 7 debe haber sido un número mágico» (p. 32).

En otra parte dice<sup>2</sup>: «I assume that the results I have hitherto arrived at suffice to prove that the Indians reckoned with solar years of 365 days, and with months of either 29,5 days or 30 days. The importance of the number 7 has been clearly shown. That the Incas reckoned both with synodical months and with a division of the year into 12 months of 30 days plus 5 extra days, also seems to follow from what the oldest writers say. The quipus thus support their statement.

«From my results it also seems to follow that the Indians in Peru knew about and reckoned with the synodical revolution of Jupiter, which they calculated at 397 days. In the quipus I have been dealing with there are also combinations of numbers which make it probable that the Indians knew the synodical revolution of Mercury, which they calculated at 116 days.»

No estamos en condicione para emitir juicio propio respecto al supuesto rol de los planetas Júpiter y Mercurio en la astronomía, y con ésta en la mitología peruana. El primero, brillante y luciente, puede haberlo tenido, no así Mercurio, chiquito e insignificante del todo. Y si Júpiter y Mercurio fueron observados por aquellos autóctonos con tanta precisión que llegaron a conocer hasta el tiempo de su revolución sinódica, como lo cree E. Nordenskiöld, ¿por qué, preguntamos, no sucedió

<sup>1</sup> NORDENSKIÖLD, *The secret of the Peruvian quipus. Comparative ethnographical studies*, VI (1), Göteborg, 1925.

<sup>2</sup> NORDENSKIÖLD, *Calculations with years and months in the Peruvian quipus = Comparative ethnographical studies*, VI, (2), p. 33, Göteborg, 1925. Véase también, del mismo autor: *Le calcul des années et des mois dans les quipus péruviens*, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N. S. XVIII, pp. 51-65, París, 1926.

lo mismo con Marte y Saturno, de los cuales el primero es notabilísimo para cualquier observador por su color rojo? A nuestra manera de ver, no es acertado combinar los números de los nudos de algunos quipus con el número de los días de la revolución sinódica de dos planetas, cuando la coincidencia es sólo aproximada, y cuando los demás planetas quedan completamente descartados. Con esto no quiero negar la importancia de la cifra 7, también entre los antiguos peruanos, pues los siete ojos del dios Viracocha, vistos en la constelación de las Pléyades, son comprobante demasiado determinativo y revelan el rol religioso de aquella cifra mística <sup>1</sup>.

§ 11b. *Sección derecha: El plantón*

Al dibujo del lado derecho, que inmediatamente se destaca como un «árbol» (así dice la leyenda castellana), corresponde también la inscripción quichua :

mallqui

Esta palabra significa «planta para plantar» (S. Thomas, p. 148, verso), «planta en general; planta tierna de almácigo para transplantar; plantel, arbolea de muchos frutales juntos» (Holguín, p. 207), «planta, renuevo» (Tschudi, p. 366), «la planta tierna para plantar, cualquier árbol frutal, o renuevo» (Mossi, I, nº 164), «el árbol, en general la planta» (Middendorf, p. 561). Fortunato L. Herrera <sup>2</sup> traduce mallqui con árbol.

También en la lengua aimará existe la voz **mallqui** con el sentido de: planta para trasplantar (Bertonio, II, p. 212); «árbol», a su vez es **coca**; «y es nombre general para todos los árboles grandes y pequeños, frutíferos y no frutíferos» (*idem*, I, p. 66); «árbol plantado» es **mallqui coca** (*ibidem*).

Como ya fué dicho en el párrafo anterior, debe existir una correlación entre los ojos de la divinidad que corresponden al grupo izquierdo y el dibujo del grupo derecho. Este último no puede representar, por consiguiente, un árbol cualquiera, sino la «planta tierna de almácigo para transplantar» para cuyo cuidado y desarrollo vigilan los ojos de Imaima-na Viracocha; en otras palabras, debe tratarse de un símbolo realístico de las plantaciones fructíferas de los indios, o sea de un plantón.

<sup>1</sup> En el antiguo testamento, el profeta Sacharja (Zacarías) 4,10 habla de los siete ojos del Señor (Yave) que repasan todos los países. La idea de que los ojos de una divinidad están representados por estrellas, no es genuinamente judía; los judíos la han tomado de otra parte (GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit...*, p. 299, Göttingen, 1895).

<sup>2</sup> HERRERA, *Botánica etnológica. Discurso académico pronunciado... en la apertura del año académico de 1919*, p. xvi, Cuzco, 1919.

*La base*

En la base del altar van dibujadas siete líneas horizontales, cortadas por dieciocho verticales. La leyenda quichua a la derecha, o sea pata, explica que se trata del dibujo de unas gradas o de una escalera, hecho en perspectiva primitiva, pues pata significa «grada, borde, superficie, orilla, orla, anden» (Middendorf, p. 654). La voz pertenece también al aimará, cf. Bertonio, I, p. 252, grada : **pata**; II, p. 234 : **pata**, poyo o grada.

La leyenda quichua a la izquierda, *colca* (granero), a nuestro entender, se refiere a la constelación existente en el respectivo sitio, como recién fué explicado.

Sea como fuese, debiendo leerse *pata* o *colcapata*, el sentido queda el mismo: lo que Pachacuti quiso dibujar, son las gradas de la escalera (*pata*), que lleva al granero (*colca*), representado en el altar por su imagen sideral. No se comprende bien por qué el dibujante ha trazado líneas verticales, bastando las horizontales para dar la idea de una escalera.

La palabra compuesta (*colcapata*) era muy corriente en el antiguo Perú, y ya está citada por el *Anónimo*, de 1586, con la designación de «andenes de depósito».

Representa, pues, la lámina de Pachacuti, una pared del Templo del Sol arreglada para altar mayor, y las gradas ante este último.

Éstas tiene en vista el cronista Cobo cuando escribe (III, p. 67; ver arriba p. 35): «A una parte del templo había cierta pieza como oratorio, hacia la parte del Oriente donde nasce el Sol, con una muralla grande, y de aquella salía un terrado de anchura de seis pies...»

A esas «gradas» también debe referirse Pachacuti (p. 298) cuando describe el ceremonial del día de la coronación y del casamiento de Guayna Capac: calzado el rey y la «infanta» con *llanquis* de oro por el sumo sacerdote, éste dió la *chipana* de oro al inca y los *topos* de oro a la infanta; los hizo tomar las manos y los llevó a la *pata* y lugar donde acostumbraba hacer sus ceremonias, y les dijo su oración en alta voz.

*Collcampata* (con una *m* ante la *p*), era nombre del primer y más principal barrio de Cuzco. «*Colcam* debe de ser dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique. *Pata*, quiere decir andén. También significa grada de escalera; y porque los andenes se hacen en forma de escalera, les dieron este nombre...» (Garcilaso I, libro VII, cap. 8). Bien puede ser que la *m* ante la *p* sea influencia del idioma español que se habrá apoderado de la designación topográfica de los indígenas; lo que habrá confundido a nuestro cronista. Es probable que entre el nombre del barrio y las gradas del altar mayor haya una relación que ignoramos.

Recordamos al fin que *Collcapata*, también es nombre de una *guaca* (paraje sagrado) no muy lejos de Coricancha, pues al describir los *ceque* (caminos que salían del templo del Sol, acompañados por cierto número de *guacas* cual estaciones de la iglesia), Polo (*apud* Cobo IV, p. 14) dice:

« La cuarta *Guaca* [del cuarto *Ceque*] se llamaba *Collcapata*, y era la casa de *Paullu Inca*, donde estaba una piedra por ídolo, que adoraba el *ayllu* de *Andasaya*; y el origen que tuvo fué haberla mandado adorar *Pachacútic Inca*, porque dijo que cierto Señor se había convertido en la dicha piedra. »

Al pie de la famosa lámina de Pachacuti, leemos, puesta a cada lado del dibujo rectangular y cuadrillado que acabamos de discutir, la leyenda siguiente :

*y la cassa estaba todo, afixado con planchas  
de oro llamado cori cancha vaçi*

El significado no deja duda; la leyenda es una especie de nota al texto encima del dibujo. Las « planchas de oro » fijadas en las paredes del templo, ya fueron tratadas en la descripción general del edificio (ver p. 32); el nombre quichua dice : La casa « Patio de oro ».

La nota que nos ocupa, ya fué bien observada por Clements Markham al preparar la versión inglesa de la *Relación de Pachacuti*, pues en la reproducción de la lámina (entre las págs. 84 y 85 del texto), puso :

*y la casa estaba toda parada con planchas  
de oro, llamada Cori cancha vaçi*

Los errores de lectura (*toda*, en vez de *todo*; *parada*, en vez de *afixado*; etc.) se deben a la dificultad de descifrar la letra del Yamqui; pero es una grave omisión de la edición original de 1879 cuando ha dejado *sin mencionar* la breve nota con que termina la página del manuscrito que contiene el importantísimo dibujo del Yamqui Juan de Santacruz Pachacuti Salecamayhua.

#### SUPLEMENTO ASTRONÓMICO

Con el fin de completar los tantos datos astronómicos presentados en las páginas que anteceden y que eran imprescindibles para analizar el gran santuario del Cuzco, daremos a continuación un suplemento con todos aquellos antiguos detalles uranológicos que no tienen que ver directamente con el altar mayor de Coricancha.

Los conocimientos y conceptos de los antiguos Peruanos respecto al cielo, están — como *a priori* puede suponerse — llenos de ideas míticas. Es cierto que este tema ya fué tratado, tanto en artículos especiales como también en capítulos y párrafos de los manuales que se ocupan de la arqueología americana y particularmente del antiguo Perú. Pero todos esos autores se limitan, por un lado, a la simple reproducción, más o menos amplia, de las escasas noticias que se hallan en los códices de los cronistas; por otro lado la influencia de la tradición bíblica ha dejado sus huellas también en esta parte de la investigación intelectual: persiste en la subconciencia de mucha gente, la idea de un origen común, tanto somático como psíquico del género humano, y como esa cuna común ha sido localizada, por los libros mosáicos, en cierta parte de Asia Central, este concepto tiene importancia para el tema de nuestra monografía: se cree — tácitamente, sin razonar sobre el punto — que en las esferas de los aborígenes sudamericanos haya las mismas constelaciones, tanto aisladas como zodiacales, que en el mundo antiguo, prejuicio perjudicial al estudiar la mentalidad del hombre primitivo.

Respecto a la pretendida identidad de interpretación, en las esferas eurasiática y sudamericana, de ciertas *constelaciones aisladas*, debe estudiarse nuestra *Mitología sudamericana* IV, cuya introducción ofrece, al mismo tiempo, una sinopsis sobre los puntos de vista que han de observarse antes de entrar en materia de astroganosis primitiva.

Todo lo que se refiere a un pretendido *zodiaco* sudamericano, o más bien dicho peruano, ya ha sido tema de la presente investigación (pp. 17 y sigs.). Además, en las páginas 24 a 25 de la recién citada monografía IV, hay datos generales sobre la edad y procedencia de nuestro zodiaco clásico. Es de origen sumérico, pasó a los babilonios y de ellos a todas partes del mundo antiguo; comprobar la identidad aun de uno solo de sus signos, con una constelación peruana, comprobaría una antiquísima correlación entre ambas esferas; pero veremos que los antiguos Peruanos, ni siquiera conocían un zodiaco, es decir una faja de cierto número de constelaciones, corrediza y circulatoria desde el punto de vista geocéntrico.

Al iniciar nuestra investigación sobre la astroganosis de los antiguos peruanos, ya hemos hecho desfilar algunos de los artículos que se han ocupado especialmente de esta materia; pero nuestra reseña histórica, no será ni ha de ser completa, pues tal trabajo no correspondería, de manera alguna, a los resultados. Podría decirse, en tal caso, con el Mefistófeles de Goethe (Fausto, 2<sup>a</sup> parte, casi al fin): Ein grosser Aufwand, schmählich! ist vertan!

Completando lo que ya fué dicho anteriormente en las páginas 17 a 19, resulta lo siguiente:

El primero, tal vez, que estudiara especialmente los conocimientos as-

tronómicos de los indígenas americanos, fué William Bollaert<sup>1</sup> cuyo trabajo fué ampliado por un anónimo<sup>2</sup>. Al Perú antiguo, tema que nos interesa exclusivamente, están dedicadas las páginas 262 a 278, en las cuales, a base de Garcilaso, Velasco, Montesinos, Prescott, Markham, etc., va tratada la genealogía inca, el calendario, las constelaciones, etc.; desgraciadamente, faltan las citaciones exactas, y la lista de las constelaciones (p. 275) está llena de errores. Las conclusiones del autor, empero, son muy prudentes: el calendario peruano, por ejemplo —léase en la página 278— no solamente ofrece pruebas de observaciones astronómicas y de un cierto grado de conocimientos de esta materia, sino demuestra también que su origen era independiente del de los mejicanos y de los muícas de Bogotá; los conocimientos astronómicos de los aborígenes americanos, según nuestro autor, eran de origen doméstico; y en el caso de que algo haya llegado del mundo antiguo, esto fué injertado dentro de un sistema que de todos modos es más antiguo que la brota exótica.

Los autores que siguen, se empeñan, cueste lo que cueste, en descubrir, en las regiones andinas de Sudamérica, toda clase de vestigios lingüísticos, astronómicos, etc., derivados del mundo antiguo, fenómeno cuyo origen psicológico ha de buscarse en la tradición mosáica.

El representante típico de toda esta tendencia es Vicente Fidel López. Víctima de su época, cree haber descubierto en la altiplanicie peruana, los arios o arianos del centro asiático, y construye, entre el quichua y el sanscrito, sinnúmero de analogías, etc. Respecto al zodíaco, cree que también era conocido por los antiguos peruanos; atribuye a sus signos los nombres de algunas constelaciones y estrellas anotadas por Acosta, y los transfigura a su gusto cuando no corresponden a la acepción preconcebida<sup>3</sup>. Ya fueron tratados, en la página 18, los autores que siguieron a López en sus ideas y aquellos que se le opusieron.

En la misma página también fué criticado Jean du Gourcq, autor de un artículo sobre la astronomía entre los Incas.

Sea citado, también de paso, un artículo del literato y poeta don Arturo Capdevila<sup>4</sup>; los Acosta, Ondegardo Arriaga, etc., dice, « bastan a persuadirnos de que los conocimientos astronómicos de los peruanos llegaron bastante más lejos » que lo había afirmado el general Bartolomé

<sup>1</sup> BOLLAERT, *Some account of the astronomy of the red man of the New World*, en *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, I, pp. 210-280, London, 1863-1864.

<sup>2</sup> ANON., *Astronomical traditions*, en *The Anthropological Review*, pp. 325-329, London, 1865.

<sup>3</sup> Véase los detalles acerca de las publicaciones de V. F. López, arriba página 17, nota 1.

<sup>4</sup> CAPDEVILA, *La astronomía incaica*, en el diario *La Prensa*, Buenos Aires, septiembre 16 de 1923.

Mitre<sup>1</sup>; pero, en vez de proceder a una comparación de los respectivos datos, nuestro autor se limita a reproducir párrafos de las *Razas Arianas* de López: «Por muchas que sean las reservas con que apreciemos sus indagaciones, y aunque a menudo nos parezcan sus demasiado amplios asertos más dotados de ingenio que de verdad demostrada, cabe admitir que también su exposición del «Sistema astronómico de los antiguos peruanos» puede refutar con fortuna la precipitada afirmación del general».

Capítulo especial de los ensayos literarios sobre la astronomía indígena y especialmente peruana, representan los tantos escritos de M. Stansbury Hagar<sup>2</sup>. Es de lamentar que por el poco cuidado con que los ha preparado, los haga abundar en inexactitudes que les quitan todo valor en la materia que tratamos. Veamos un ejemplo. En el primero de estos artículos, Hagar se ocupa de uno de los dibujos de Pachacuti que fué objeto de un extenso estudio por nuestra parte. Este importante documento representa, como se ha visto, el costado interno de aquella pared del templo solar cuzqueño que corresponde al altar mayor. Hagar desconoce todo esto; no se da cuenta que los contornos rectilíneos del dibujo, demarcan esa misma pared; considera sus detalles como los signos del zodíaco eurasiano y afirma categóricamente que la punta de la pared, el *apex* «¡représenta evidentemente el polo austral!» Esta muestra de criterio es característica para todo el artículo, así que no fué tomado en consideración (ver arriba p. 59), como tampoco los otros que se refieren, parcial o totalmente, a astronomía peruana.

Es lástima que el primero de esos artículos haya sido traducido, casi íntegro y sin crítica alguna, por el editor de una revista científica, más o menos popular, destinada a propagar nuestros conocimientos sobre el

<sup>1</sup> MITRE, *Las ruinas de Tiahuanaco (recuerdos de viaje)*, p. 58, Buenos Aires, 1879. Dice el respectivo párrafo al ocuparse de los antiguos Peruanos: «Con limitadísimos conocimientos astronómicos, que después del sol y de la luna apenas se extendían a dos constelaciones, sus mitos panteístas se habían personificado en un conquistador militar». — Nota de R. L.-N.

<sup>2</sup> HAGAR, *The Peruvian star-chart of Salcamayhua*, en *Congrès international des Américanistes*, XII, pp. 271-284, París, 1900 (1902).

HAGAR, *Cuzco, the Celestial City*, *Ibidem*, XIII, pp. 217-225, especialmente pp. 221-224, New York, 1902.

HAGAR, *The Peruvian asterisms and their relation to the ritual*, *Ibidem*, XIV, pp. 593-605, Stuttgart, 1904. Un extracto, bajo el mismo título, se halla en el *American Antiquarian and Oriental Journal*, XXVI, pp. 329-337, Chicago, 1904.

HAGAR, *The unity or plurality and the probable place of origin of the American aborigines. The bearing of astronomy on the subject*, en *American Anthropologist*, N. S., XIV, pp. 43-48, Lancaster, 1912.

HAGAR, *The American Zodiac*, *Ibidem*, XIX, pp. 518-532, 1917.

cosmo <sup>1</sup>, y que en una publicación periódica de mucha circulación, se haya hecho un amplio extracto <sup>2</sup>.

Víctima, hasta cierto punto, del segundo artículo de St. Hagar, es Fernando Bork <sup>3</sup>, pues es llevado a creer que en el antiguo Perú era conocido el zodíaco y que fué representado por los doce barrios de la ciudad del Cuzco. Estos vestigios, según Bork, indican el Iran como país de origen, desde donde se habrán propagado hasta Centro América y el Perú. Esperamos comprobar que esta hipótesis, no ha sido elevada por Bork, « casi a una certeza absoluta », palabras con que Weidner <sup>4</sup> concluye su breve análisis de aquel artículo (« welche Annahme mit durchschlagenden Gründen so gut wie zur Gewissheit erhoben wird »).

La idea de la *dodecaoros*, o del zodíaco a doce signos, tiene también influenciado a Belisario Díaz Romero <sup>5</sup>, que considera como tales signos a las doce cabezas de tigre que rodean al disco solar del gran monolito de Tiahuanaco.

Un trabajo especial sobre la astronomía de los antiguos Peruanos lo constituye, finalmente, un artículo de G. V. Callegari <sup>6</sup>. Este autor no ha consultado las fuentes originales y toma sus datos de segunda mano, muchas veces sin criterio; así, por ejemplo, acepta sin vacilar las fantasmagorías de A. Krumm-Heller y de S. Hagar, recién mencionadas; pero, con popularizar conceptos de esta índole, hace mal servicio a la ciencia del americanismo que recién empieza a tomar carácter serio. Sin embargo, la sinopsis del calendario peruano, compuesta por Callegari, según Betanzos, Fernández de Palencia, Cr. de Molina, Velasco y M. de Rivero, en tantas columnas comparativas, es útil para una información rápida y preliminar.

Con esto hemos llegado al fin de nuestra sinopsis histórica. El resultado no es muy halagüeño; el trabajo debe hacerse de nuevo, sin ideas preconcebidas, examinando con criterio las fuentes originales y teniendo

<sup>1</sup> ARCHENHOLD, *Stansbury Hagar's Mitteilungen über eine peruanische Sternkarte*, en *Das Weltall, illustrierte Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete*, IV, pp. 165-171, Berlín, 1904.

<sup>2</sup> BASSET, *Les météores*, en *Revue des traditions populaires*, VIII, pp. 223-225, París, 1903.

<sup>3</sup> BORK, *Amerika und Westasien*, en *Orientalisches Archiv*, III, p. 7, Leipzig, 1912.

<sup>4</sup> WEIDNER, [Análisis del trabajo anterior], en *Astronomischer Jahresbericht*, XIV, número 618, Berlín, 1913.

<sup>5</sup> DÍAZ ROMERO, *Tiahuanacu. Estudio de prehistoria americana*, p. 33, La Paz, 1906.  
— IDEM, *Ensayo de prehistoria americana. Tiahuanacu y la América primitiva*, 2<sup>a</sup> edición, p. 76, La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí, 1920.

<sup>6</sup> CALLEGARI, *Conoscenze astronomiche degli antichi Peruviani*, ex *Rivista Abruzzesi*, edición especial de 16 pp., Teramo, 1914.

en vista el material comparativo del continente sudamericano, acumulado por la moderna investigación etnográfica.

*El cielo*

Como ya hemos visto (pp. 156-157), el cielo, para los Quichuas, es «la tierra de arriba», *hanac pacha*; todos los lexicólogos confirman este concepto, ver Mossi I, número 100; Tschudi, p. 270; Middendorf, p. 481 (escribe *hanaj pacha*). El *Vocabulario políglota*, página 106, da variantes dialectales. Idéntico concepto tienen los Aimaráes, ver más adelante página 218.

También afirma Garcilaso, refiriéndose a sus compatriotas (I, libro I, cap. 10), que al cielo llaman «el mundo alto».

*El sol*

En las líneas que siguen completamos los datos anteriores referentes al Sol (ver páginas 32 y sig.). Dejamos, empero, todo lo que se refiere a los equinoccios y solsticios (con el tema *Huatana*) y al calendario de los antiguos peruanos, pues los respectivos datos, insuficientes, y a veces contradictorios, necesitan ser aclarados en el mismo Perú.

El culto del Sol era una de las bases, en cierta época la principal, de la religión de los antiguos peruanos; véase lo que dice el padre Cobo (III, p. 324):

«El dios más respetado de los, después del *Viracocha*, era el que más campea y se señala entre todas las criaturas corporales, que es el Sol; cuya veneración creció mucho por la diligencia de los Incas, que como se jactaban de hijos suyos, pusieron todo su conato en autorizarla y levantarla de punto con más lucido culto, número de sacerdotes y frecuencia de ofrendas y sacrificios... Tenían creído que el *Pachayachachic* había dado al Sol virtud para criar todas las comidas juntamente con la Tierra, de donde nació tenerlo por la mayor Guaca de todas después del *Viracocha*; y así se llamaba *Apu-Inti*, que quiere decir «el Señor Sol»; pintábanlo en su imaginación como si fuera hombre, y consiguientemente decían que la Luna era su mujer y las estrellas hijas de ambos.»

Los sacrificios humanos hechos al astro solar en el antiguo Perú son bien conocidos; baste recordar que en la cuarta *guaca* (estación o adoratorio del quinto *ceque* (camino) que llevaba desde Coricancha campo afuera, llamada *Aucaypata* (la plaza principal, que al presente también lo es), «hacía el sacrificio universal para el Sol y las demás *guacas*» (Polo apud Cobo, IV, p. 15).

Menos conocida es la representación del Sol en forma de un ave: «Mango Capac traía consigo un pájaro como halcón, llamado *hindi* [debe

ser *inti, sol*], al cual veneraban todos y le tenían como a cosa sagrada o, como otros dicen, encantada, y pensaba [n], que aquel hacía a Mango Capac señor y que las gentes le siguiesen. Y así se lo daba Mango Capac a entender y los traía envahidos guardándolo siempre en una petaquilla de paja a manera de cajón con mucho cuidado. El cual dejó por mayorazgo después a su hijo, y lo poseyeron los ingas hasta Inga Yupangui. Y trajo consigo en la mano una estaca de oro, para experimentar las tierras donde llegase» (Sarmiento de Gamboa, p. 35; cf. p. 42). Cuentan del inga Mayta Capac, «que como el pájaro *indi*, que Mango Capac había traído de Tambotoco, lo hubiesen heredado los sucesores suyos y antecesores deste Mayta Capac, siempre lo habían tenido cerrado en una petaca o cajón de paja, que no la osaban abrir, tanto era el miedo que le tenían, mas Mayta Capac, como más atrevido que todos, deseoso de ver que era aquello, que tanto guardó sus pasados, abrió la petaca y vido el pájaro *indi* y habló con él; ea dicen que daba oráculos. Y de aquella confabulación quedó Mayta Capac muy sabio y avisado en lo que había de hacer y de lo que le había de suceder» (*ibidem*, p. 47).

Interpreta Pietschmann (*ibidem*, p. LXVIII) el asunto como tradición que explicaba las buenas relaciones entre los primeros incas con el sol, pues éste, en forma de ave, les daba oráculos.

El culto al sol persiste hoy en día todavía, de vez en cuando, en el Perú moderno, pues acerca de los indígenas, leemos:

«Muchos hay que se levantan al rayar el alba, y al presentarse el sol en el horizonte se arrotillan ante éste, con demostraciones de admiración y respeto, como atrayendo el astro hacia sí y recitando oraciones cuyo texto no he llegado a conocer; aunque esta práctica la realizan en privado<sup>1</sup>.»

Acerca de la *ascendencia* del astro solar, reza la *Relación anónima* (p. 138):

«El sol dijeron que era hijo del gran Illa Tecce, y que la luz corporal que tenía, era la parte de la divinidad que Illa Tecce le había comunicado, para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años y veranos, y a los reyes y reinos y señores y otras cosas.»

Considerado el sol como ser humano y personaje del sexo masculino, presenta todos los rasgos de tal; tiene que alimentarse (ver arriba p. 39); hasta se enoja (eclipse, interpretación tercera, ver p. 201) y llora:

«El oro tenían que eran lágrimas del Sol cuando el Sol lloraba» (de Las Casas, p. 99).

«Oro... era lágrimas que el Sol lloraba; y así, cuando hallaban algún grano grande de oro en las minas, sacrificábanle y henchíanlo de sangre

<sup>1</sup> DELGADO ZAMALLOA, *Etnografía de los indios de Acomayo*, en *Revista Universitaria*, órgano de la Universidad del Cuzco, I, p. 47, Cuzco, 1912.

y poníanlo en adoratorios, y decían que estando allí aquella huaca o lágrima del Sol, todo el oro de la tierra se venía a juntar con él, y que de aquella manera, los que lo buscaban, lo hallarían más fácilmente»<sup>1</sup>.

Las mujeres del gran Señor Sol eran aquellas que vivían en Coricancha (ver arriba p. 37); dice, por ejemplo, Santillán (p. 31):

«Creían del sol muchas supersticiones, especialmente quel sol venía a dormir con aquellas mujeres que estaban dedicadas a él.»

Los individuos albinóticos fueron considerados hijos del Sol habidos con las madres de ellos<sup>2</sup>.

El hijo principal, según una de las tradiciones confusas y complicadas es el dios Con (abreviación de Coñi Tijsi Viracocha, ver arriba p. 103):

«A este Con tuvieron mucho tiempo los indios por Dios, hijo del Sol y de la Luna, hasta que le sobrevino, por la parte meridional, otro mejor y más poderoso llamado Pachacama que quiere decir: Hacedor del cielo y tierra, hijo también del Sol y de la Luna, con cuya venida se desapareció Con» (García, p. 333).

Esposa legítima (*coya*) del Sol era Luna, su hermana, asunto ya tratado anteriormente con detención (p. 112).

Los actos sexuales de los esposos Sol-Luna, tenían lugar mensualmente en la época de la conjunción de ambos astros, pues «conjunción», no «eclipsi», debe leerse, suponemos (ver más adelante pág. 190), en el siguiente párrafo de Fernando de Santillán (p. 31):

«Cuando había *conjunción* [en el original: *eclipsi*] de sol y luna, tenían que se juntaban a tener acceso.»

Acerca de los movimientos (supuestos) de nuestro astro, Garcilaso escribe lo siguiente:

«Cuando el sol se ponía, viéndole trasponer por la mar (porque todo el Perú a la larga tiene la mar al poniente), decían que entraba en ella y que con su fuego y calor secaba gran parte de las aguas de la mar, y que como un gran nadador daba una zambullida por debajo de la tierra para salir otro día al oriente; dando a entender que la tierra está sobre el agua. Del ponerse la luna ni de las otras estrellas no dijeron nada.» (Garcilaso, I, libro II, cap. 23).

#### *La luna*

Nuestro trabante, en el idioma quichua, se llama *quilla*, como consta según todos los diccionarios. Pero es muy importante que el padre Domingo de S. Thomas, indica también otra palabra para la luna, pues es-

<sup>1</sup> Relacion anónima de la destrucción del Perú, c. 1556, p. 265, en Colección de libros españoles raros o curiosos, XXI, Madrid, 1892.

<sup>2</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Del hombre blanco*, etc., p. 630 (ex Ramos Gavilán).

cribe: « luna — *quilla*, o *quiz* » (p. 71, verso), « *quilla* o *quiz* — luna, planeta » (p. 169, verso). Esta voz *quiz*, no se encuentra en los otros vocabularios y debe considerarse como anticuada, pero se usa como final de los nombres con que se designaban los meses del calendario peruano (por ejemplo, *ayrihua-quis*, el mes del maíz, etc.). Parece que ya en la época de la conquista, la voz *quiz* sólo fué usada en el sentido de mes, y no en el sentido de astro lunar; su significado y su pertenencia al quichua, hasta la fecha han quedado desconocidos; el mismo Jiménez de la Espada, por ejemplo, en la página 139 de la edición de Betanzos, considera la terminación *quis* o *quiz*, de los nombres de los meses peruanos, como extraña a la lengua quichua.

La luna, por los antiguos peruanos, fué antropomorfizada; era un ser femenino, y los detalles de su existencia están relacionados con la vida de una mujer, como se verá más adelante. Es hermana y mujer del sol, como ya se ha comprobado, en la página 112, por medio de un gran caudal de párrafos, de los cuales reproducimos uno en su redacción íntegra :

« La luna [dijeron] que era hermana y mujer del sol, y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad, y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres, y reina del cielo. A la luna llamaban *Coya* ques reyna » (*Relación anónima*, p. 138; se entiende que *coya*, era una designación empleada en ciertos casos: en oraciones; por ejemplo, pero no el nombre común que es *quilla*).

« La adoración destos indios de muy antiguo es al sol y a la luna y a la tierra, y después tomaron la adoración de las guacas como adelante se dirá; y lo principal era al sol al cual tenían que era hombre, y así particularmente le adoraban los hombres; y a la luna tenían por mujer y la adoraban particularmente las mujeres » (Santillán, p. 30).

En su carácter de hermana del sol, la luna es, como éste, hija « del gran Illa Tecce » (*Relación anónima*, p. 138).

Como esposa del sol, es madre de las estrellas :

« Pintábanlo [al sol] en su imaginación como si fuera hombre, y consiguientemente decían que la luna era su mujer y las estrellas hijas de ambos » (Cobo, III, p. 324).

Decretado el origen celestial de la casa reinante de los Incas, la luna llega a ser abuela (*Ahnfrau*) de ella; fué, escribe Garcilaso (I, libro I, cap. 4 y I, libro III, cap. 21) « hermana y mujer del sol, y... madre de los Incas y de toda su generación; así la llamaban *Mama Quilla* que es madre luna. »

*Las manchas lunares* van explicadas de dos modos distintos, a saber :

Según la primera leyenda, el sol (que entonces no era todavía esposo de la luna, parece), le echa un puñado de ceniza en la cara para que ella no sea más brillante que él, interpretación que, probablemente, nada

tiene que ver con la substitución del primitivo culto lunar por el solar, comprobada por las modernas investigaciones mitológicas; he aquí el texto original:

Era después del llamado diluvio, y seca la tierra; y determinó Viracocha de poblarla de nuevo, « y para hacerlo con más perfección, determinó eriar luminarias que diesen claridad. Y para lo hacer fuése con sus criados a una gran laguna que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca... A la cual isla se fué Viracocha y mandó que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo; y así fué hecho. Y dicen que crió a la luna con más claridad quel sol, y que por esto el sol invidioso al tiempo que iban a subir al cielo le dió con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó obscurecida de la color que agora parece » (Sarmiento de Gamboa, p. 26).

Según la segunda leyenda, la luna ya mora en el cielo como esposa del sol, pero es víctima de un asalto erótico al cual resiste inútilmente, recibiendo golpes en la cara por parte del zorro volíptuoso; así por lo menos explicamos el siguiente párrafo de Garcilaso (I, libro II, cap. 23):

« Dicen que una zorra se enamoró de la luna, viéndola tan hermosa, y que por hurtarla subió al cielo, y cuando quiso echar mano della, la luna se abrazó con la zorra, y la pegó así <sup>1</sup>, y que desto se le hicieron las manchas. »

Observamos que zorra (subst. fem.), es la forma popular usada en el español de la época para designar cualquier ejemplar de *Canis* sp. sin distinción del sexo; hoy se dice zorro (subst. masc.), por lo menos en los países del Plata y en Bolivia. Se entiende que aquella zorra, ha sido ¡bien macho!

El párrafo de Garcilaso que acabamos de reproducir, fué malentendido por algunos traductores que no dominaban en grado suficiente el idioma de Cervantes. En 1869, Oskar Peschel, conocido etnógrafo alemán, en un estudio sobre *El hombre de la luna*, lo entendió como sigue:

« Eine Lustdirne verliebte sich in die Schönheit des Mondes, und um ihn zu stehlen, stieg sie in den Himmel hinauf. Als sie aber Hand an den Mond legen wollte, schloss er sie in seine Arme und hält sie noch jetzt gefesselt » <sup>2</sup>.

Esta versión está llena de errores. Para Peschel, *zorra* significa *rama* (*Lustdirne*) (ver m. a.); el astro, es un ente *masculino*; y *pegar* (en la frase « la pegó así »), significaría « tener apretado ». Veamos pues como resultaría la retraducción del párrafo de Peschel, al original:

<sup>1</sup> Es decir: la zorra a la luna, porque la luna habrá resistido a los amores del animal codicioso.

<sup>2</sup> PESCHEL, *Ueber den Mann im Monde. Eine ethnographische Musterung*, in *Das Ausland*, XLII (45), p. 1058, Augsburg, 1869.

« Dicen que una ramera se enamoró del astro lunar, viéndolo tan hermoso, y que por hurtarlo subió al cielo, y cuando quiso echar mano dél, el astro lunar se abrazó con la ramera y hoy todavía la tiene apretada. »

Después de tantas confusiones, Peschel llega, pues, a imaginarse que, según concepto de los peruanos, las manchas lunares no eran debidas a las consecuencias de una lucha entre un zorro lascivo y la hermosa mujer Luna que se defendió heroicamente de su agresor, sino que eran una ramera, *in corpore*, enamorada y apretada por los brazos del hombre apellidado Luna, cuyo celo ella misma había excitado!

Del mismo malentendido del texto de Garcilaso, ha sido víctima, más tarde e independiente de Peschel, el célebre astrónomo belga Houzeau, iniciador de una *Bibliografía general de la astronomía*. Al esbozar, a guisa de prólogo, la historia de esta ciencia, llega también a mencionar, brevemente, uno que otro detalle referente al antiguo Perú, y respecto a las manchas lunares, basándose en el párrafo de Garcilaso recién transcripto dice lo siguiente :

« Les Incas racontent qu'une fille de joie, se promenant par le clair de Lune, s'éprit de la beauté de l'astre et désira le posséder. Elle s'élança vers lui pour l'embrasser; mais la Lune, en le voyant approcher, l'étreignit d'un mouvement vigoureux et la retient encore. »<sup>1</sup>

Victor Delfino, al traducir para sus *Rutas del infinito*, ciertas partes de la introducción de Houzeau, ha vertido al castellano también el párrafo que nos interesa, en la forma siguiente :

« Los incas cuentan que una moza de la vida alegre, paseándose a la luz de un hermoso claro de luna, quedó enamorada de la belleza del astro y deseó poseerlo; lanzóse hacia él para besarla : la Luna la estrechó con un vigoroso movimiento y la retiene aún. »

Pero el asunto se complica más todavía : Jean du Gourcq, en su ya criticado artículo (ver p. 18), copia en la página 267 el párrafo de Houzeau y trueca a la « fille de joie », en « fille du roi ! »

Confrontando ahora a Garcilaso de la Vega, resulta que Peschel y Houzeau, no familiarizados con el idioma castellano ni con asuntos mitológicos, tradujeron « zorra » (*Canis spec.*), con « Lustdirne » resp. « fille de joie », dando entonces a esta palabra una de sus tantas acepciones metafóricas! Resultó, pues, el siguiente embrollo literario que no deja de ser picaresco :

Zorra (Garcilaso)	Lustdirne (Peschel)
	Fille de joie (Houzeau)
	Fille de roi (du Gourcq)
	Moza de la vida alegre (Delfino)

<sup>1</sup> HOUZEAU et LANCASTER, *Bibliographie générale de l'astronomie*, I, p. 42, Bruxelles, 1887.

<sup>2</sup> DELFINO, *Las rutas del infinito*, p. 417, Barcelona, 1911.

Según Rigoberto Paredes, la misma leyenda se cuenta hoy todavía entre los indígenas de Bolivia, a no ser que el respectivo párrafo haya sido, tácitamente, tomado de Garcilaso; es sospechoso, por lo menos, que Paredes, en otras partes de su artículo y al principio del párrafo respectivo, usa la forma masculina: *zorro*, para cambiarla en la femenina usada por Garcilaso, cuando principia con la leyenda <sup>1</sup>:

« *Al zorro lo* tienen también por muy astuto antojadiza y cuentan de *ella* que una vez se enamoró de la Luna y con objeto de verla de cerca, logró subir al cielo y la abrazó y besó tanto, que dejó estampadas las manchas que hasta ahora se notan en su brillante faz. »

Compárese con esta redacción el párrafo de Garcilaso:

« Dicen que una zorra se enamoró de la Luna... »

El folklorista boliviano se habrá dado cuenta de la incongruencia cometida al principio de su artículo, cuando arregló sus observaciones para un libro cuyo valor no queda afectado por el detalle recién criticado. Efectivamente, el respectivo párrafo está corregido gramaticalmente, pues dice en otra obra <sup>2</sup>:

« *Al zorro lo* tienen también por muy astuto y antojadizo. Cuentan de él que una vez se enamoró de la Luna », etc.

Creemos, en resumen, que Paredes ha conocido el párrafo de Garcilaso y lo ha intercalado, con ciertos arreglos, en su folklore boliviano, sin recordarse del origen. Muy bien puede ser sin embargo, y hasta es muy probable, que la picaresca aventura erótica de doña Luna con el astuto don Juan Zorro, no haya sido olvidada por la gente del antiguo reino de los Incas.

La persistencia de las antiguas tradiciones resulta también del capítulo « Manchas de la luna ». A mi pedido el doctor Luis Ochoa G., hizo averiguaciones en su patria y tuvo la deferencia de comunicarme lo siguiente, fechado Cuzco octubre 13 de 1924 :

« *Manchas de la Luna.* — Al respecto hay varias opiniones, pero la más autorizada es la siguiente leyenda que, ahora mismo, se oye en labios de los indígenas y tiene la siguiente tradición : como los antiguos Incas consideraban a la Luna (*Pacsas*) como esposa del Sol, creían que aquella era una mujer muy hermosa, y una vez un zorro, al acercarse a una pequeña fuente a beber agua, vió la imagen de la Luna y se enamoró y valiéndose de mil astucias pudo viajar al cielo y entrevistarse con la Luna, y tanto la abrazó y tanto la besó que dejó estampadas las inmundicias que tenía en su hocico, en la faz de la Luna, que hasta ahora

<sup>1</sup> PAREDES, *Supersticiones, mitos y costumbres supersticiosas*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, VII, p. 65, La Paz, 1919. La bastardilla es nuestra.

<sup>2</sup> PAREDES, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, p. 81, La Paz, 1920.

no han podido ser borradas esas manchas, porque dicen que el Sol la castigó con el anatema de que quedara así fea para siempre; por eso también dicen que el zorro, en las noches de Luna, aulla (llora) de manera lastimosa.»

El zorro voluptuoso del mito peruano no es, se entiende, un zorro cualquiera, sino el Zorro-Dios, idéntico, para mí, con el Zorro-Dios o Aguara-Tunpa de los modernos indios Chané y Chiriguanos de Bolivia; en la mitología de estos aborígenes, el Aguara-Tunpa desempeña un gran papel junto con sus congéneres, especialmente con Tatú-Tunpa, el Armadillo-Dios, y entre sus fechorías, crecido es el número de sus aventuras amorosas <sup>1</sup> aunque no tiene ninguna con la luna que también, por aquellos indígenas, es considerada sér femenino.

En un mito moderno del Perú, hay cierta alusión todavía a las intenciones amorosas del zorro que quiso «conocer» un poco más de cerca a la luna. El mito, bajo otro punto de vista, es una de las tantas variantes del motivo mitológico *La trepada al cielo*, muy difundida en Sudamérica, cuyo estudio comparativo no corresponde a la índole de nuestra monografía. Hélo el mito publicado en un libro anónimo que fué editado «por unos parias» como reza la carátula; he sabido que el autor es un señor Vienrich <sup>2</sup>:

#### *La lora y la zorra*

«Anhelosa una zorra por conocer la luna, rogó a un cóndor le colocara una soga, por la cual pudiera llegar hasta ella.

«Trepaba, mirando a todas partes, ufana de poder transportarse hasta la *Mama Luna*, cuando escucha que alguien se reía: Ja ja ja! Ja ja ja!

«¿Quién será aquella disforzada que así se burla de mí?

«Cruzaba el espacio, pesadamente, una lora lanzando sus chirridos que los tomaba la zorra por mofa; encolerizada contesta a su vez: Ocio-sa lora! Lora patituerta! ¿Quién eres tú para burlarte de mí?

<sup>1</sup> NORDENSKIÖLD, *Indianerleben*, Leipzig, 1912; véase especialmente p. 222 (acciiones homosexuales del Aguara-Tunpa con la iguana); pp. 222-224 (transformado en mujer, Aguara-Tunpa se casa con el gallo del monte); pp. 264-269 (su casamiento con la hija de Chiqueri); pp. 274-277, 271 (acto sexual de Aguara-Tunpa con la muchacha Inomu); pp. 289-291 («el zorro» engaña la mujer y las dos hijas del tigre). IDEM, *Forskningar och äventyr i Sydamerika*, p. 28, Stockholm, 1915. DE NIÑO, *Etnografía chiriguana*, pp. 131-133, La Paz, 1912.

<sup>2</sup> VIENRICH, *Tarmapap pacha-huaraynin. Azucenas quechuas (Nuna-shimi chihuahua)* (*bilingüe*). Por unos parias, Tarma, 1906. Los mitos van en quichua y versión castellana; la versión del que reproducimos, corresponde al fin del tomo o sea a las pp. 129 y 131. Una tirada especial de las «fábulas» forma un folleto: *Tarmapap Pachahuarainin. Apólogos quechuas por unos parias*, Tarma, 1906; corresponde nuestra reproducción a las pp. 63 y 65.

« Seguía ja ja ja! la lora, en tanto la zorra colérica la insultaba : Lora poltrona! Ociosa lora!

« Rabiosa la lora, al verse ofendida, se avalanzó contra la soga y la cortó.

« Desesperada la zorra volaba por las nubes pidiendo a gritos la recibieran en mantas; pero como nadie la escuchara, la infeliz se estrelló en tierra. »

Hay otro punto interesante todavía, y es que los indios, lo que debe suponerse, consideran el disco lunar como cara humana, del mismo modo que nosotros en Europa y como algunas tribus sudamericanas; tal identidad de concepto únicamente puede explicarse por los « pensamientos elementales » (*Elementargedanken*) de Bastian.

*Las fases lunares* fueron designadas por los antiguos peruanos con una cantidad de términos especiales que hacen menester una investigación complicada.

La *conjunción* de la luna con el sol, o el novilunio, no está bien explicado por los diccionarios. En ellos hay, para esta edad de la luna, el mismo término explicativo que para los eclipses, es decir, aquel de la « muerte » de nuestro trábante. Creemos que se trata de una confusión cometida ya en la época que se comenzaron los estudios del quichua, error que fué copiado tácitamente por los lexicólogos posteriores. S. Thomas, por cierto, tiene, en la página 32, el artículo: «conjuncion de la luna con el sol»; pero ¡se ha olvidado agregar el equivalente quichua! Holguín dice en la página 297: *quilla huañuc*, conjunción; Mossi lo repite, I, nº 218: *huañuk quilla*, la conjunción que es de tres días en que no parece la luna; *quillap huañuynin*, la misma conjunción de la luna; II, nº 162: luna, la conjunción, *huañun* o *huañuc quilla*. Según Tschudi, (p. 197), *killa huañuk*, es decir, la luna muriendo, significa el último cuarto de la luna, *killa huañuy*, o sea ¡la muerte de la luna, la conjunción con el sol! Middendorf copia estas indicaciones de su antecesor (p. 205), y también los autores del vocabulario políglota, afirman (pp. 120-281) que el término que nos ocupa, se refiere a la conjunción. Hasta el mismo Garcilaso (I, libro II, cap. 21) afirma que el novilunio es considerado como la « muerte de la luna ».

No obstante de todo esto, creo que se trata de una confusión cometida por Holguín y copiada por todos los demás: la llamada «muerte de la luna» se refiere a los *eclipses* que se presentan de una manera completamente imprevista, como la muerte; que asustan al indígena; que producen todas aquellas medidas terapéuticas mencionadas en las páginas 232 y siguientes. La *conjunción*, empero, es un fenómeno *rítmico*, determinable con anticipación, que corresponde (tratándose de un ser con vida como lo era la luna en la idea de los peruanos) a funciones

fisiológicas que aparecen en períodos fijos. ¿Cuáles serán esas funciones? Recordémonos que la luna, para los peruanos, era mujer; que la mujer, una vez por mes, tiene su período fisiológico, la menstruación; que entre muchos pueblos primitivos, la mujer, en esa época, se retira de su familia, se aparta, se esconde.

Opinamos, pues, que los días de la conjunción de la luna, deben haber sido considerados, por los antiguos peruanos, como los días de su «mes»; es cierto que no hay comprobante directo para nuestra suposición en la literatura correspondiente; pero, en el diccionario de Middendorf leemos en la página 560: «*quilla majchiy*, el lavar de la luna, la luna nueva» (del verbo *majchiy*, *vel mailliy*, *maillay*, lavar cosas sólidas, *ibidem*), y en la página 205: «*quilla majchiy*, *quilla mallay*, el lavar de la luna, el fin del mes. Los indios se imaginaban que al tiempo en que la luna no era visible, se lavaba para darse nuevo brillo». Este «lavar» ha de ser término eufónico para la menstruación, o se refiere a la limpieza imprescindible, una vez terminado este acto periódico del cuerpo femenino. Recién ahora corresponde también al caballero Sol juntarse con su esposa Luna en relación íntima, detalle apuntado por Santillán (p. 31): «Cuando había *conjunción* [en el original: *eclipsi*, ver página 236] de sol y luna, tenían que se juntaban a tener acceso».

El modo de portarse los indígenas en esta época resulta del párrafo siguiente, que debe interpretarse como respeto de la gente hacia la luna durante su menstruación:

«En todas las conjunciones de la luna que ellos llaman *quilla*, ayunan según la devoción que tienen, no duermen con sus mujeres ni comen sal ni ají; carne sí y todas las demás cosas que pueden haber; beben cuanto pueden, porque desto no hacen abstinencia; aquí ofrecen las cosas ya dichas, y esto hacen para pedir las cosas necesarias para comer». (Agustinos, p. 42).

*Luna nueva*, en quichua, es *mussoc quilla* (S. Thomas, pp. 71 verso, 153 verso), *mosoc quilla* (Torres Rubio, 1619, sin p.; Mossi, II, nº 162; Tschudi, p. 394), *mosoj quilla* (Middendorf, p. 204), término que, según el *Vocabulario políglota* (p. 280), varía del modo siguiente: se dice en Cuzco, *mosok quilla*; en Ayacucho, *mosocc quilla*; en Junín, *mussu quilla*; en Ancash, *mushog quilla*. (En la página 120 del mismo vocabulario, estos términos se traducen por: conjunción de la luna). Yo no puedo creer que es un término indígena; lo considero como simple traducción del castellano, pues el adjetivo «nuevo», en quichua es *mosoc*, etc., según los vocabularios recién citados (S. Thomas, p. 153 verso; Mossi, I, nº 180; Tschudi, p. 394; Middendorf, p. 597; *Vocabulario políglota*, p. 316).

Otro término para decir «luna nueva» es tal vez el auténtico, aunque aparece una sola vez en los diccionarios; es *chayrac quilla* (Mossi, II, nº 162). Debe traducirse por «luna recién llegada», pues *chayrac runa*,

es «el chapetón recién venido de fuera» (Mossi, I, nº 67), «hombre recién llegado» (Tschudi, p. 240), significando *runa*, hombre. Tal término corresponde muy bien al concepto de que la luna, durante los días de la conjunción, ha salido para otra parte y que ahora acaba de llegar.

*Luna creciente* es traducido en el diccionario de Mossi (II, nº 162) por *paccarie quilla*, lo que consideramos como empréstito castellano, pues *paccarie* es participio presente del verbo *paccari*, nacer (Mossi, I, nº 196, Tschudi, p. 415, etc.). Lo mismo opinamos respecto a *huiñay quilla* (dialecto del Cuzco) o *huinay quilla* (dialecto de Ancash), términos que indica el *Vocabulario políglota* (p. 281), pues *huiñay*, etc., significa «crecer» (*ibidem*, p. 127, Tschudi, p. 100, etc.), así que la ortografía acertada es: *huiñak quilla*. En lo que hace a la designación *llullu quilla*, como se dice en dialecto de Ayacucho y Junín para Luna creciente, no sé si es autóctono, pues *llullu* es substantivo (adjetivado en el presente caso) que significa una cosa tierna, blanda (*Vocabulario políglota*, pp. 281, 442).

*Luna llena* es traducida de dos modos distintos. El término más usado, y al parecer el único auténtico, es *quilla pura* (S. Thomas, p. 71 verso: luna llena; p. 169, verso: luna llena y menguante; Torres Rubio, 1619 (sin paginación) *puca quilla*; *puca* = colorado; Mossi, I, nº 218: luna llena; Tschudi, p. 197: luna llena, plenilunio; Middendorf, p. 205: luna llena); este término también está empleado en la forma invertida de *pura quilla* (Holguín, p. 280: el lleno de la luna y la menguante; Mossi, II, nº 162: luna llena, I, nº 210: el lleno de la luna y la menguante; *Voc. pol.*, pp. 281, 347: luna llena, *pura quilla*, dialecto de Cuzco; *pula quilla*, dialecto de Junín); en el *Vocabulario políglota*, p. 281, hay también simplemente *pura* (dialectos de Cuzco y Ancash) o *pula* (dialecto de Junín) con la traducción: luna en su oposición. Esta palabra *pura*, ha de ser idéntica con *puru*, calabaza de corteza dura (Holguín, p. 281), calabaza para agua (Mossi, I, nº 211; Tschudi, p. 449), el mate redondo cuya cáscara sirve para varios usos domésticos (Middendorf, p. 674). *Quilla pura* o *pura quilla*, significa entonces: luna calabaza, comparación acertadísima para la luna en su época de oposición al sol.

Un segundo término para decir «luna llena» es *hunta quilla* (Middendorf, p. 205) o *hunta quilla* (*Voc. pol.*, p. 347, dialecto de Cuzco) o *junta quilla* (*Voc. pol.*, pp. 281, 347, dialecto de Ancash); no parece otra cosa que simple traducción del español, pues *hunta*, etc., significa lleno, cumplido en todo (Holguín, página 150); lleno, cumplido de suyo, así en cosas líquidas como áridas o personas (Mossi, I, nº 132), lleno (Tschudi, p. 337, Middendorf, p. 506, *Voc. pol.*, p. 283). Nuestra opinión que «luna llena» no es término que corresponde al pensamiento quichua, queda confirmada por el dialecto de Ayacucho donde, en tal caso, se dice «luna llina» (*Voc. pol.*, p. 281).

Un tercer término indicado para «luna llena» en el dialecto de Aya-

cuello, es *poccoi quilla* (*Voc. pol.*, pp. 281, 347); *poccoi* es substantivo verbal que significa maduración (Tschudi, p. 442, Middendorf, p. 604). La palabra *poccoi quilla* no debe traducirse entonces con «luna de la maduración», sino con «mes de la maduración» que es febrero; la traducción con «luna llena» ha de ser un error.

*Luna menguante* es traducido por S. Thomas (pp. 75, 178) con *uno quilla*. Middendorf (pp. 204-205) da *unuquilla* con la interpretación: «la hoz delgada de la luna creciente»; no he podido hallar esta palabra en otra parte. Examinándola resulta que *uno* o *una*, nada tiene que ver con *unu*, «agua» en dialecto cuzqueño, sino que es participio presente del verbo *unay*, tardar (Holguín, p. 380; Mossi, I, nº 255 artículo *unani*; Tschudi, p. 103, *una*; Middendorf, p. 135, *unay*). *Unac quilla*, como gramaticalmente debe escribirse, significa pues: «luna tardante», término que, por cierto, se refiere a las salidas de la luna en general, puesto que la luna, cada día o noche sale algo más tarde que la vez anterior; prefiero sin embargo restringir el término de la «luna tardante», a las fases que siguen al plenilunio, pues en esta época, la tardanza es lo más pronunciada (diferencias diarias de más de una hora), y la luna misma, para el hombre íntimamente relacionado con la naturaleza, tiene importancia cuando sale después de la puesta del sol, siendo así verdadera luminaria. La significación quichua es pues descriptiva, resultante de observaciones de nuestro trabante; no contiene ningún elemento mítico.

Descriptivo también es el término *yauyac quilla*, insertado con la acepción de «luna menguante» en el diccionario de Mossi (II, nº 162); corresponde al dialecto de Cuzco (*Voc. pol.*, pp. 281, 298). Creo que es simple traducción moderna del castellano, pues *yauyak*, es participio presente del verbo *yauya*, disminuirse algo, menguar, mermar, decrecer, etc. (Holguín, p. 396, Mossi, I, nº 266; Tschudi, p. 85, *Voc. pol.*, p. 165).

*Tacshayag quilla*, como se dice en el dialecto de Ancash para luna menguante, (*Voc. pol.* p. 281), pertenece a la misma categoría, pues *tacsacha* (dialecto de Cuzco), significa acortar, disminuir (Mossi, I, nº 241, Tschudi, p. 490, etc.).

Resumiendo los términos referentes a la luna pueden dividirse en tres categorías a saber: descriptivos, comparativos y explicativos.

Términos descriptivos son los siguientes: *mosoc quilla* (luna nueva), *chayrac quilla* (luna recién llegada), *paccaric quilla* (luna naciente), *huiñac quilla* (luna creciente), *llullu quilla* (luna tierna), *hunta quilla* (luna llena), *unac quilla* (luna tardante), *yauyac quilla* (luna decreciente), *tacshayag quilla* (*idem*). Todos estos términos son muy dudosos respecto a su autenticidad indígena; han de ser simples traducciones literales del equivalente castellano.

Términos comparativos existen solamente en un caso: *quilla pura* (luna calabaza), aplicado para el plenilunio.

Términos explicativos no abundan, pero por su autenticidad son interesantísimos; hélos aquí: *quilla majchiy* o *quilla mallay*, lavarse la luna (época de su conjunción con el sol); *quilla onccoy*, enfermarse la luna (eclipses parciales); *quilla huañuy*, morirse la luna (eclipses totales).

Como resumen general de este capítulo de la mitología peruana puede decirse lo siguiente:

La luna es mujer, hija del gran Illa Tecce, hermana y esposa del sol, madre de las estrellas, abuela de la casa reinante de los Incas; sus manchas se deben a la envidia del sol quien no quería que fuese más bonita que él y quien le echó un puñado de ceniza en la cara; o se deben a los golpes que recibió al hacer resistencia a las insinuaciones eróticas del dios zorro (Aguara Tunpa); como cualquier mujer mortal, tiene su período mensual durante el cual se esconde, para lavarse después y cohabitar con su marido, el señor Sol (época de la conjunción); a veces se enferma y hay peligro de su muerte (eclipses parciales), o muere (eclipses totales); según otra explicación de los eclipses, a veces es atacada por un monstruo; en ambos casos, los indios se apuran para ahuyentar el espíritu malo de la enfermedad o el monstruo.

#### *Los eclipses*

Los eclipses<sup>1</sup>, en el antiguo Perú (ver también arriba p. 179) fueron interpretados de cuatro maneras distintas, a saber:

El astro es atacado por un monstruo;

El astro se enferma (eclipse parcial) o muere (eclipse total);

El astro está enojado;

Los dos astros están cohabitando.

La interpretación primera está comprobada por un largo párrafo del padre Cobo quien relata lo siguiente (III, pp. 326-327):

<sup>1</sup> Respecto a la interpretación de los eclipses por el hombre primitivo, en general, deben consultarse los dos siguientes trabajos sinópticos e informativos, a saber:

LASCH, *Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker*, en *Archiv für vergleichende Religionswissenschaft*, III, pp. 97-152, 1900.

BOLL, *Finsternisse*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XII, col. 2329-2363, Stuttgart, 1909.

Lasch divide las interpretaciones de los eclipses en cinco categorías, a saber: El astro, 1º está enfermo o muerto; 2º abandona su sitio en el cielo; 3º está triste o enojado; 4º está amenazado o aniquilado por seres ajenos; 5º los esposos Sol y Luna se pelean o se tapan.

Los eclipses lunares son mucho más frecuentes que los solares.

« Tenían por cosa grave el eclipse del sol, y cuando sucedía, consultaban a los agoíeros sobre la significación d'él; y certificados de los efectos que denotaba, hacían grandes y costosos sacrificios, ofreciendo en ellos varias figuras de plata y oro y matando cantidad de ganado y de muchachos y muchachas. Fingían comúnmente los hechiceros que el eclipse pronosticaba la muerte de algun príncipe, y que el sol se ponía luto por la falta que había de hacer en el mundo; y cuando esto sucedía, todas las mujeres [p. 327] dedicadas al sol, hacían grandes ayunos, vestían ropa de tristeza y ofrecían frecuentes sacrificios. El Inca se retiraba a un lugar secreto, y allí, apartado de toda conversación, ayunaba muchos días, en los cuales no se encendía fuego en toda la ciudad.»

Como se ve, nada dice el padre Cobo sobre la *causa* a que los indios atribuían un eclipse solar, pero es de suponer que habrá sido la misma que, según ellos, produjo los eclipses lunares. Respecto a este fenómeno, el padre es mucho más detallado, tal vez en correlación con la mayor frecuencia de aquella acción cósmica. Oigámoslo (III, pp. 328-329):

« Acerca del eclipse de la luna tenían tantas boberías como del sol; decían, cuando se eclipsaba, que un león o serpiente la embestía para despedazarla; y por esto, cuando comenzaba a eclipsarse, daban grandes voces y gritos y azotaban los perros para que las diesen y aullasen. Poníanse los varones a punto de guerra, tañando sus bocinas, tocando atambares, y dando grandes alaridos, tiraban flechas y varas hacia la luna, y hacían grandes ademanes con las lanzas, como si hubiesen de herir al león y sierpe; porque decían que desta manera los asombraban y ponían espanto, para que no despedazasen la luna. Lo cual hacían, porque tenían aprehendido que si el león hiciese su efecto, quedarían en obscuridad y tinieblas; y estaba esta costumbre tan arraigada en sus ánimos, que con haber tantos años que son cristianos y predicarles siempre contra ella, aún no la han dejado del todo, sino que todavía gritan y vocean cuando se eclipsa la luna; si bien hacen hoy esto sólo por la costumbre que tienen tan de antiguo y no por el rito e imaginación en que ella se fundó.

« Suelen algunos de sus curas, para apartallos de su desvarío, prevenirles los eclipses, avisándoles antes que sucedan, para que acaben de persuadirse que es efecto de naturaleza y no misterioso y sobrenatural, como ellos creían; y han hecho por este medio muy gran fruto. Con el cual también han cobrado para con ellos muy grande opinión de sabios los españoles, porque es notable la admiración que les causa ver que podemos nosotros alcanzar a saber los eclipses antes que vengan, con tanta puntualidad que les avisamos antes, no sólo de la noche en que suceden, sino hasta de la hora en que han de comenzar, la cantidad [p. 329] de luna que se escurecerá y el tiempo que durarán. Y la verdad, no comprendiendo ellos las causas de un efecto tan admi-

rable, quedan como fuera de sí de ver que nosotros lo podamos saber antes que suceda. »

En este relato, aparece un monstruo mítico que ataca a la luna con intención de despedazarla; para ahuyentarlo, la gente toma toda clase de medidas y consigue con esto su fin. Se ve que estas medidas corresponden perfectamente a su objeto.

Analizando, de otra manera, el informe de Cobo, vemos que consiste de dos partes: la primera, se refiere al ataque contra la luna; la segunda, a la defensa en su favor, hecha por la gente terrestre; la parte segunda, es consecuencia lógica de la primera, punto importante que no debe perderse de vista para más adelante.

En otro párrafo sobre el mismo tópico, que a continuación transcribiremos, se relatan, en las últimas frases, las creencias, sobre eclipses en general, confirmándose lo que escribió el padre Cobo; pero al principio de este párrafo se describe un caso concreto, notable para gente primitiva y supersticiosa, por haber precedido a los eclipses la aparición de dos cometas que la gente consideró como el monstruo ofensivo. Hé aquí lo que escribe Montesinos, pp. 48-49, edición de Madrid:

« Gobernó Manco Capac Yupanqui su reino con toda paz... Al cabo de algunos años hubo dos cometas espantosos que se aparecían en forma de león o sierpe. Mandó juntar los astrólogos y amautas el rey, por haber sucedido dos eclipses de sol y luna muy notables; consultaron los ídolos, y el Demonio los hizo entender que quería el Illatici destruir el mundo por sus pecados, y para eso enviaba un león y una serpiente para destruir la luna. Y juntáronse entonces todos, mujeres y niños, y daban grandes alaridos y lloraban con muy lastimosos gemidos, forzando a los perros que los diesen; porque decían que las lágrimas y suspiros de los inocentes son [p. 49] muy afectos al Supremo Criador. La gente de guerra se puso a punto de guerra, y tañiendo bocinas y tambores, tiraban muchas saetas y piedras hacia la luna, haciendo ademanes de herir al león o serpiente, porque decían que desta manera los asombraban para que no despedazaran a la luna. Aprendían que si el león y la serpiente hiciesen su efecto, quedarían a obscuras, y que todos los instrumentos del hombre y de la mujer serían convertidos en leones y culebras, y los husos de las mujeres en víboras, y los telares en osos y tigres y otros animales nocivos. Y esta es la causa que el día de hoy los peruanos dan estos gritos cuando hay algún eclipse. »

Analizando el párrafo precedente, debemos apuntar que es algo confuso. La conversión de los instrumentos en leones y culebras, de los husos en víboras y de los telares en osos y tigres, etc., es poco clara y no está confirmada por otros autores; tal vez ha habido mezcla con otra leyenda que no fué transmitida. La identificación de la fiera o de las fieras atacantes, con dos cometas que en este caso determinado habían aparecido

poco antes es, como ya fué dicho, un caso aislado que no debemos generalizar; ni Montesinos mismo lo hace.

La naturaleza del monstruo agresor, tampoco es bien descripta. Ya Cobo, al hablar de los eclipses lunares en general, dice que, según la creencia de los indios, «un león o serpiente» embestía la luna para despedazarla; más adelante cuenta de los grandes ademanes que hacían con las lanzas, «como si hubiesen de herir al león y sierpe». En esta última frase, choca la partícula *y*; ateniéndonos a la otra frase («un león o serpiente»), hubiéramos preferido la forma: «herir al león o sierpe». Montesinos también cita estas dos clases de fieras, puesto que dice que dos cometas «espantosos», «se aparecían en forma de león o sierpe»; ¿cómo ha de entenderse esto? ¿Apareció uno de los cometas en forma de león y el otro en forma de sierpe? ¿O apareció cada uno ya como león ya como serpiente? Más adelante, Montesinos es más claro, pues escribe que Illatoci<sup>1</sup> había enviado «un león y una serpiente» para destruir la luna; así que el párrafo anterior, debe entenderse de tal modo que uno de los cometas, tenía la forma de un león, el otro la de un ofidio. Volviendo ahora a los dos párrafos de Cobo recién transcritos, observamos que en ellos no hay relación entre un cometa y el monstruo que ataca la luna; el monstruo se presenta como tal, ya como león ya como serpiente. Nos parece que Montesinos al redactar esta parte de su libro, ha aprovechado la misma fuente que Cobo, tal vez a este mismo; llegamos a esta conclusión por la semejanza de ambos párrafos y por un detalle especial: ninguno de los otros cronistas peruanos menciona una sierpe como agresora de la luna, ni tampoco aparece, en otros puntos de la mitología sudamericana, un ofidio en tal carácter, siendo los transcriptos párrafos de Cobo y Montesinos, los únicos — por lo menos hasta la fecha — en los cuales el eclipse lunar es explicado como ataque a la luna por parte de un ofidio. Es cierto que, a excepción de Cobo y Montesinos, ningún otro cronista peruano tampoco indica un felino como agresor de la luna, pero en recompensa de esta falta puede citarse la mitología comparativa de muchas regiones del mundo y también de Sudamerica, según la cual los eclipses son atribuídos a la amenaza de un felino monstruoso. Hemos supuesto, por consiguiente (ver arriba pág. 163), que el *chuquichinchay* o «felino de oro», visto en nuestra constelación del Escorpión (y estrellas vecinas), debe haber sido considerado como el autor de los eclipses.

*La interpretación segunda* de los eclipses lunares, según la cual la luna se enferma (eclipse parcial) o se muere (eclipse total), parece ha sido más general, por lo menos el número de los comprobantes respectivos es bastante crecido; el más amplio se debe a Garcilaso de la Vega:

«Al eclipse de la luna, viéndola ir negreciendo, decían que enfermaba

<sup>1</sup> Una de las designaciones de Viracocha.

la luna, y que si acababa de obscurecerse, había de morir y caerse del cielo, y cogerlos a todos debajo y matarlos, y que se había de acabar el mundo; por este miedo, en empezando a eclipsarse la luna, tocaban trompetas, cornetas, caracoles, atabales y atambores y cuantos instrumentos podían haber que hiciesen ruído; ataban los perros grandes y chicos, dabanles muchos palos para que ahullasen y llamasen la luna que, por cierta fábula que ellos contaban, decían que la luna era aficionada a los perros por cierto servicio que le habían hecho <sup>1</sup>, y que oyéndolos llorar, habría lástima de ellos, y recordaría del sueño que la enfermedad le causaba... Mandaban a los muchachos y niños que llorasen y diesen grandes voces y gritos, llamándola *Mama Quilla* que es Madre Luna, rogándole que no se muriese porque no pereciesen todos. Los hombres y las mujeres hacían lo mismo. Había un ruído y una confusión tan grande que no se puede encarecer.

« Conforme al eclipse grande o pequeño juzgaban qué había sido la enfermedad de la luna. Pero si llegaba a ser total, ya no había que juzgar sino que estaba muerta, y por momentos temían el caer la luna y el perecer dellos. Entonces era más de veras el llorar y plañir como gente que veía al ojo la muerte de todos y acabarse el mundo. Cuando veían que la luna iba poco a poco volviendo a cobrar su luz, decían que convalecía de su enfermedad, porque el Pachacamac que era el sustentador del Universo, le había dado salud y mandádole que no muriese porque no pereciese el mundo; y cuando acababa de estar del todo clara, le daban la norabuena de su salud y muchas gracias porque no se había caído. Todo esto de la luna ví por mis ojos. » (Garcilaso I, libro II, cap. 23).

Por los detalles que da el padre Dobrizhoffer <sup>2</sup> resulta que los ha tomado de Garcilaso cuando, con respecto a los antiguos Peruanos, escribe lo siguiente: « Cuando la luna fué privada de su luz, creían que estaba enferma. Temían siempre que cuando muerta, cayera sobre la tierra y matara con su cuerpo pesado a todos los habitantes. Cuando el astro recuperó la luz, creían que había sanado, curado por Pachacamac, el conservador del mundo; pues éste no quiso que muera para que no pereciese el mundo destrozado por la caída de la luna ».

Los informes de los otros cronistas, comparados con el que acabamos de reproducir, son mucho menos extensos, pero se confirman mutuamente; escribe el padre Joseph de Arriaga (p. 38) y lo copia de él el doctor Pedro de Villagomez (*Exortaciones*, etc., p. 174):

<sup>1</sup> Esta fábula no fué transmitida por los cronistas. Se refiere tal vez a una lucha de los perros contra el tigre cuando éste atacó la luna para devorarla; o de los perros contra el zorro cuando éste quiso cometer un acto de violencia contra la señora Luna, cuya cara manchara para siempre en esta oportunidad.

<sup>2</sup> DOBRIZHOFFER, *Geschichte der Abiponer...*, II, p. 108, Wien, 1783.

« Lo que usaban antiguamente en los eclipses de la Luna que llaman *quillamhuañun*, la Luna se muere, o *quillatutayan*, la Luna se escurece, usan tambien ahora, azotando los perros, tocando tambores y dando gritos por todo el pueblo para que resucite la Luna. »

La traducción del padre Arriaga es acertada; *quilla huañun*, como debe leerse, significa: la luna (*quilla*) se muere (*huañun*, 3<sup>a</sup> persona sing. del presente del verbo *huañuy*, morir); y *quilla tutayan*, la luna obscurece, siendo *tutayan*, la 3<sup>a</sup> persona singular del presente del verbo *tutayay*, volverse noche (*tuta*, la noche). El último término describe, pues, simplemente, el fenómeno tal cual se observa; el otro lo interpreta.

Una compulsa de los vocabularios, también confirma la interpretación de los eclipses como enfermedad respectivamente, muerte inminente de la luna: *quilla guañuni*, eclipsarse la luna (S. Thomas, p. 169, verso), *quillap guañunic*, eclipse de la luna (*ibidem*, p. 49, 169 verso); *huañum quilla*, eclipse (Holguin, p. 129 <sup>1</sup>); *huañuni*, eclipsarse la luna (Mossi, I, n° 120); *killa huañu*, eclipsarse la luna (Tschudi, p. 310), *quilla huañuy*, eclipsarse la luna (Middendorf, p. 435); en el Vocabulario políglota (p. 172), *quilla huañuy* está traducido, en un artículo, por: « eclipsarse la luna », en el siguiente, por « eclipse total », mientras que « eclipse parcial », en el dialecto del Cuzco, es *quilla onccoy*, o sea « la luna se enferma ».

En el dialecto del Cuzco se distingue pues entre eclipse parcial o sea « enfermedad de la luna », y entre eclipse total, o sea « muerte de la luna » <sup>2</sup>.

En los vocabularios se halla también el término descriptivo: « obscurerse la luna » que carece de interés mitológico; Holguin, p. 371: *quilla tutayani*, eclipsarse [la luna]; Mossi, II, n° 123: *quillap tutaynin* eclipse de luna; Voc. pol., p. 281: *quilla tutayay* (Cuzco), *quilla tutayai* (Ayacucho), *quilla tutapalussa* (Junín), eclipse de luna (en la p. 172, hay más componentes con el verbo *tutayai* que deriva de *tuta*, noche).

También el término *llantuy tucuyñin*, indicado por Mossi, II, n° 123, para decir eclipse de luna, es descriptivo, pues *llantu*, es sombra (I, n° 152), y *tucuni*, hacerse, convertirse, *tucuy*, todo (I, n° 246) <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem* « *huañuc quilla*, conjunción »; es difícil creer que el novilunio haya sido considerado también como muerte del astro; ha de tratarse de un error.

<sup>2</sup> Lo mismo se dice con motivo de un eclipse solar, substituyéndose entonces la voz « luna », con la que dice « sol » (*inti*), cf. Voc. pol., p. 172: Eclipse parcial [del sol], *inti onccoy* (= el sol [está] enfermo) (dialecto del Cuzco); eclipse total [del sol], *inti huañuy* (= el sol [ha] muerto (dialecto del Cuzco, Ayacucho y Junín); *rupay huanun* (dialecto de Ancash); *rupay* = calor del sol, lumbre.

<sup>3</sup> El mismo término se aplica a un eclipse solar, cf. Voc. pol., p. 172: eclipse parcial [del sol], *inti tutayay* (dialectos de Ayacucho y Junín), *rupay tutuyan* (dialecto de Ancash). Mossi, II, n° 123 da para eclipse parcial solar: *asnillan llantuy tucuyñin*, para el total, *intip tutayayñin*.

El padre agustino que ha quedado anónimo, narra lo mismo que Garcilaso, pero en forma abreviada <sup>1</sup> :

« Es cosa de espanto el ruído y vocerías y llantos que hacen cuando la Luna o Sol se eclipsa, que cierto la primera vez que lo ví, pensé quel mundo se hundía, y llorando y dando grandes gritos dicen a la Luna, que como dije llaman ellos *quilla* : « *A mama quilla* (madre luna), para qué te mueres, vuelve a vivir! »; y sale toda la gente a estas voces; aquí no hacen sacrificio sino es superstición porque piensan que con las voces hacen vivir la Luna. »

Eso de la muerte de la luna, consta también del siguiente párrafo de Calancha (p. 378) :

« Cuando se eclipsa el Sol o la Luna, o parece un cometa o resplandor en el aire, dan gritos y lloran, y hacen que griten y lloren otros, y dan golpes a los perros para que aullen creyendo que murió la Luna o el Sol, y les ha de venir algun gran mal. »

Influenciado por las creencias eclesiásticas de un fin del mundo, y por consiguiente alterado en su concepto verdadero, es un párrafo de López de Gomara que dice como sigue <sup>2</sup> :

« También creen la fin del mundo; empero que precederá primero grandísima seca y se perderán el sol y la luna que adoran; y por aquesto dan grandes alaridos y lloran cuando hay eclipse, mayormente del sol, temiendo que se van a perder él y ellos y todo el mundo. »

Copia del mismo párrafo, o basándose en la misma fuente es un informe de Morúa (p. 208) : « Dicen que en aquel tiempo hubo un muy grande diluvio, y creían que era el fin del mundo, empero que padecerían primero grandísima seca, y se perdería el Sol y la Luna que adoraban, y por esto suelen estos indios llorar y dar grandes gritos y alaridos cuando había eclipse, mayormente del Sol. »

Polo de Ondegardo (p. 198) se limita a describir las consecuencias de un eclipse entre los indígenas del Perú : « Cuando se eclipsa el sol o la luna o parece algun cometa o resplandor en el aire, suelen gritar y llorar y hacer que otros griten y lloren, y que ladren los perros o aullen, y para esto los aporrean. Suelen cercar sus casas en procesión de noche con ha-

<sup>1</sup> *Relación de la religión y ritos del Perú*, etc., p. 42, Madrid, 1865. *Ídem*, en *Colección de libros y documentos*, etc., XI, p. 40, Lima, 1918.

<sup>2</sup> LÓPEZ DE GOMARA, *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*, en *Biblioteca de autores españoles...* XXII, p. 233, Madrid, 1858. Este párrafo fué copiado por Juan de Velasco (como éste mismo lo dice) en la página 105 : « Les peuples disaient que le monde finirait et que cet événement serait annoncé, suivant les uns, par une grande sécheresse et la disparition du soleil et de la lune; suivant les autres par la chute de la lune sur la terre. C'est pour cela que, lorsque quelque éclipse avait lieu, ils étaient saisis d'une grande crainte et élevaient jusqu'au ciel leurs cris et leurs clamours. »

ces de fuego y hacer otras ceremonias para que no les venga el mal que temen y que tienen por agüero malo ».

Respecto a las creencias modernas corrientes en la ciudad del Cuzco, el doctor Luis Ochoa G., con fecha octubre 13 de 1924, me comunicó lo siguiente:

«Los eclipses actualmente se consideran como enfermedades del Sol o de la Luna; por eso encienden fogatas y soban a los niños y animales para que griten y hagan bulla, para que de ese modo despierten, tanto el Sol como la Luna, del estado de aletargamiento en que les ha sumido la fiebre, y llaman *inti huañuy* o *quilla huañuy* cuando el eclipse es total, e *inti onccoy* o *quilla onccoy* cuando el eclipse es parcial. »

Ésta, la segunda interpretación de los eclipses lunares, también se compone de dos secciones: la enfermedad de la luna y las medidas tomadas contra ella; estas últimas son las mismas que se emplean cuando la Luna es atacada por un felino (interpretación primera). Para el criterio de muchos, en los casos de la segunda interpretación, no hay correlación lógica entre causa y medidas, y, efectivamente, también el anónimo padre agustino se extrañó de esto, pues escribe que los indios «piensan que con las voces hacen vivir la Luna». Debemos, pues, recordar que, según las ideas primitivas, cualquiera enfermedad es producida por el ataque de un espíritu malo que se ha posesionado del cuerpo del enfermo respectivo; el tratamiento terapéutico consiste, pues, en medidas, dirigidas contra ese espíritu intruso, con la intención de expulsarlo; así que, para los casos en que la luna esté enfermándose, es decir, atacada por un espíritu malo, las medidas han de ser las mismas que en los casos que esté agrredida por un felino; por las medidas de hacer ruídos, llorar, gritar, etc., el hombre primitivo desea ahuyentar ya el felino, ya el espíritu malo.

Costumbres análogas se observan hoy todavía en el noroeste argentino, en la frontera boliviana (Carahuasi, distrito de Rinconada, Jujuy). Entre el gran material folklórico, recogido en 1921 a iniciativa del Consejo Nacional de Educación de Buenos Aires, por el personal docente de su dependencia, hay un interesantísimo informe manuscrito de la señora Elvira Castañeda de González, directora de la escuela (nº 22) de aquella localidad, del cual copio los párrafos siguientes:

«Al iniciarse un *eclipse solar*, cree la gente que el astro está enfermo y que los hombres van a morir. Por consiguiente, juntan bastante leña, la colocan en la parte más alta del terreno, escogiendo un morro de tierra, y la prenden lenta, que debe arder muy alto y durante un rato. Si en este tiempo el eclipse no ha pasado, aumentan la leña, escondiéndose todos en la casa; y calculando que el fuego ha concluído, salen todos a observar el cielo. Cuando ven que el sol alumbría bien, dicen: «ya ha sanado»; rezan y se persignan en silencio.

« Al empezar un *eclipse lunar*, creen que nuestro trabante está enfermo y que deben morir las mujeres. Ponen en medio del patio de la casa un platito blanco, limpio y lleno de agua, con una o dos monedas de plata de uso antiguo llamadas «real», y otras más grandes llamadas «peruanos» y «fernandinos». Una vez que la luna está «sana» vuelven a guardar muy bien estas monedas que sirven exclusivamente para este fin y por ser el remedio para el eclipse de la luna. »

La misma práctica con un plato limpio y una moneda es seguida, en Lagunillas, Jujuy (informe de la escuela nº 78, *ibidem*), durante un eclipse solar; al mismo tiempo prenden fuego a un montón de leña, creyendo que la calor hará bien al enfermo.

Durante un eclipse *lunar*, suelen tomar, en Lagunillas, las mismas medidas que en Carahuasi arriba descritas.

La *interpretación tercera*, limitada, como ya fué dicho, al astro solar, consta de un párrafo de Garcilaso, quien escribe (I, libro II, cap. 23): « El sol estaba enojado por algún delicto contra él, pues mostraba su cara turbada como hombre airado, y pronosticaban (a semejanza de los astrólogos) que les había de venir un grave castigo ». Es este párrafo el que habrá servido de base a Dobrizhoffer, cuando dice <sup>1</sup>: « Es increíble la ignorancia de los indios del Perú tan civilizados por lo demás, que creían que el sol durante los eclipses estuviese enojado contra ellos y diera vuelta la cara porque se hubiesen hecho culpables de un crimen. Consideraban por consiguiente los eclipses solares como agüero de graves vejaciones que les esperaban » <sup>2</sup>.

La *cuarta y última interpretación* de los eclipses dada por los antiguos peruanos, sólo puede comprobarse por un párrafo de Fernando de Santillán, quien escribe (p. 31): « Cuando había eclipses de sol y luna, tenían que se juntaban a tener aceso » <sup>3</sup>. Ya hemos explicado detenidamente,

<sup>1</sup> DOBRIZHOFFER, *Geschichte der Abiponer*, etc., II, pp. 107-108.

<sup>2</sup> Interpretación análoga fué descubierta últimamente entre los Bororós de Matto Grosso, para quienes « l'eclisse di luna è segno dell'ira dei maeréboe ». « L'eclissi di sole l'attribuiscono ai maeréboe adirati contro gli uomini ai quali nascondono la loro faccia ; di qui l'angosciosa paura che questo fenomeno produce su di essi » (COLBACCHINI, *I Bororos orientali « Orarimugudoge » del Matto Grosso (Brasile)*, p. 81, Torino [1926]). Los maeréboe son una especie de espíritus que habitan el cielo y presiden los fenómenos celestes (*ibidem*, pp. 79 y 80). Respecto a las medidas que toman en estos casos, el misionero salesiano escribe en la página 212: « Il fumare è usanza comune a tutti gli uomini ed è anche atto religioso. Fuma l'aroettawarari quando evoca gli spiriti ; fuma il bari quando esorcizza le frutta e le carni degli animali reservati ai maeréboe ; anzi in circostanze speciali, p. es., quando fa gli scongiuri per la caduta d'un bolide o per l'eclisse di sole o di luna, porta alla bocca un mazzo di sigari ».

<sup>3</sup> Este párrafo es el único, que yo sepa, que afirma la existencia de idea tan bizarra en la mitología, no solamente del antiguo Perú, sino de Sudamérica en gene-

unas páginas antes (ver pág. 225), que eso de «eclipsi», ha de ser confusión o error, debiéndose sustituir esta palabra por «conjunción.»

### *Las estrellas en general*

Cuatro son las ideas de los antiguos peruanos respecto a las estrellas en general, a saber:

Según la *primera* interpretación, antes estaban en la tierra, creadas por Viracocha, pero el autor del párrafo respectivo, debe estar bajo la influencia de la tradición mosaica cuando escribe (Cr. de Molina, edición peruana, p. 7):

«Dicen que al tiempo que el Hacedor estaba en tierra Huanaco, porque dicen que aquel era su principal asiento..., era de noche y que allí *hizo* el Sol y la Luna y estrellas y que mandó al Sol, Luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí cerca, y que desde allí subiesen al cielo...». (La *bastardilla* de *hizo*, es nuestra.)

Otro de los autores es menos categórico, pero debe suponerse que la frase «formó todas las cosas», también ha de referirse a los astros; he aquí lo que escribe el padre Cobo (III, pp. 123-124):

«Cuando el Criador del Mundo (que en su lengua llaman de dos maneras, conviene a saber, *Ticceviracocha* y *Pachayachachic*) formó todas las cosas en Tiaguanaco, donde fingían que residía, mandó al Sol, Luna y estrellas irse a la isla de Titicaca que está en la laguna deste nombre, y que desde allí se subiesen al cielo...» (Hemos marcado *formó* con otro tipo.)

Sarmiento de Gamboa, al fin, narra (p. 23) que los astros faltaban en la época de la primera creación, «antediluvial»:

«Dicen los naturales desta tierra que en el principio o antes quel mundo fuese criado, hubo uno que llamaban *Viracocha*. El cual crió el mundo obscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron *Viracocha Pachayachachi* que quiere decir Criador de todas las cosas. Y después de criado el mundo formó un género de gigantes disformes en grandeza, pintados o esculpidos, para ver si sería bueno hacer los hom-

ral. Creía, pues, en un principio, que se trataba de un error cometido por Santillán o de un *lapsus calami*, pero a las puertas del continente sudamericano, en el Darién, hay otro comprobante, pues de aquellos indígenas, al comienzo del siglo XVII, Adrián de Santo Thomas refiere la siguiente creencia picaresca: «Acordándose el sol haber sido la luna hembra, quitándole los trapos para descubrir el sexo femenil, para retozar con ella, lo que en esto tarda afirman ser la causa del eclipse». (SANTO THOMAS, *Reducción del Guaymi y el Darién y sus Indios*, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, VIII, pp. 128-129, Madrid, 1908). El asunto debe pues ser investigado nuevamente.

bres de aquel tamaño. Y como le pareciesen de muy mayor proporción que la suya, dijo: no es bien que las gentes sean tan crecidas; mejor será que sean de mi tamaño. Y así crió los hombres a su semejanza como los que ahora son. Y vivían en obscuridad. »

Recién en la época de la segunda creación, « postdiluvial », son creadas « las luminarias » (p. 26):

« Pasado el diluvio y seca la tierra, determinó el *Viracocha* de poblarla segunda vez, y para hacerlo con más perfección determinó criar luminarias que diesen claridad, y para lo hacer, fuése con sus criados a una gran laguna que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca que quiere decir: montes de plomo [gran equivocación de Sarmiento] del cual tratamos en la primera parte. A la cual isla se fué *Viracocha* y mandó que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo; y así fué hecho. »

Como se ve, eso de « criar luminarias que diesen claridad », es copia inconsciente del texto bíblico (Génesis, I, 15), como también el fin: « y así fué hecho » (Génesis, I, 11). Lo que consta, es que los antiguos peruanos consideraban la tierra como asiento primitivo de los astros.

Según la *segunda* interpretación, las estrellas, en general, son hijas del padre Sol y de la madre Luna, véase Cobo, III, p. 324:

« Pintábanlo [el sol] en su imaginación como si fuera hombre, y convenientemente decían que la Luna era su mujer y las estrellas hijas de entrabmos. »

Según la *tercera* interpretación, las estrellas, en general, son las almas de los muertos, que habían llevado una vida honesta (Cobo, III, pp. 317-318):

« Algunos creían que, salida el alma del cuerpo, si había vivido bien, se hacía estrella, y que de allí procedían todas [p. 318] las del cielo, y que allí gozaban de gloria. Y si la vida había sido mala, iba a cierto lugar donde tenía pena perpetua; la cual dónde y cómo se la daban, también discrepan, y cada uno fingía lo que quería; porque no tenían en esto cosa fija ni asentada ni obligatoria, sino que, como gente sin lumbre, andaban vacilando e inventando cada día cosas nuevas, conforme a la flaqueza humana. »

Según la *cuarta* interpretación, las estrellas eran « damas y criadas de la casa y corte de la Luna » (Garcilaso, I, libro I, cap. IV), detalle explicado por el mismo historiador con mayor detención en otro párrafo (I, libro III, cap. 21):

« A las estrellas tenían por criadas de la luna, y así les dieron [en el templo] el aposento cerca del de su señora porque estuviesen más a mano para su servicio; porque decían que las estrellas andan en el cielo con la luna como criadas suyas, y no con el sol, porque las ven de noche y no de día. »

Es más probable que eso de las criadas de la Luna, no ha de referirse a las estrellas en general, sino a aquel planeta que precisamente se halla en conjunción con nuestro trabante, o que se refiere solamente a las estrellas más cercanas.

El respeto supersticioso ante los astros, entre los antiguos peruanos destácase también del párrafo siguiente :

« Por las influencias de las estrellas Manco Capac Amauta dijo a los suyos que había de haber grandes novedades en el Perú; prevíoles que avisasen de esto a sus descendientes para que todos velasen, que invocasen el Ilatici Huiracocha y pusiesen por sus intercesores al Sol y a la Luna sus padres y para esto les ofreciesen muchos sacrificios. » (Montesinos, cap. X).

Recuerdo, como final de este capítulo, la bonita historia de aquel par de estrellas que « estaban en ayuntamiento y consulta sobre que se había de acabar el mundo con agua ». Observaban esto las llamas, se pusieron tristes y lo referían a su amo que se fugó, acompañado de su familia, a un cerro alto (Cobo, III, pp. 314-315). Parece que aquel « ayuntamiento » revela que una de aquellas dos estrellas era un planeta.

#### *La estrella « El Matricida »*

Esta estrella de significado tan curioso es citada por los cronistas y lexicólogos; los primeros escriben:

« De cada especie de animales conocían una estrella en el cielo, por donde son muchas las que adoraban y tenían puestos nombres y aplicados sacrificios, cuales son las que llaman *Topatorca, Chacana, Mirco Mamana...* » (Cobo III, p. 330).

« Le Soleil était le plus puissant de tous les êtres... Le second rang fut acordé au Tonnerre, nommé *Chuqui-illa* ou *Intillapa*; puis à la Terre, *Pacha-mama*; après ceux-ci venaient diverses constellations, dont les principales étaient *Collca* (les Pléiades) *Urcuchillay, Chacana, Mi-quiquira, Topatorca, Mirco et Mamana...* » (Cabello Balboa, p. 58);

« Tenían cuenta con diversas estrellas, como las que llamaban *Chacana, Topatorca, Mamana, Mirco...* » (Acosta, II, p. 12; Calancha p. 369, también escribe: *Mamana, Mirco*);

« Tenían cuenta con diversas estrellas como las que llamavan, *Chacana, y Topatorca, Mamana, y Mirco...* » (Polo de Ondegardo, p. 5).

Se ve que los cronistas no están de acuerdo respecto al orden de los dos componentes del nombre en cuestión; pero es más importante que uno sólo (Cobo), los cita sin separación alguna, mientras que los otros, o ponen una coma (Acosta, Calancha), o la partícula de conjunción *y* (Polo) respectivamente *et* (Cabello Balboa). Esto quiere

decir que Cobo se refiere a *una sola estrella*, los otros autores, *a dos*<sup>1</sup>.

Consultando los diccionarios, el problema está aclarado: es una sola. He aquí los comprobantes:

« *Mamaí mirku*, unas estrellas en el crucero » (Holguín, p. 207);

« *Maman mirkuc kuyllur*, estrella que persigue a los que comen al padre o a la madre » (*Ibidem*, p. 223);

« *Mirkuni*, verbo comer a su padre o madre; por ser un pecado tan horrendo, le dieron vocablo propio; también fingieron en el cielo una estrella contraria a los que cometían este delito » (*Ibidem*, p. 223).

Los lexicólogos posteriores, se refieren todos a los párrafos de Holguín recién transcriptos, cambiando un poco la redacción de las frases (Mossi, I, nº 165, 178; Tschudi, p. 388). Tschudi, en esta oportunidad, está en un error cuando dice que los criminales de esta categoría, según la opinión de los antiguos peruanos, estaban bajo la *influencia* de la estrella respectiva; Holguín escribe bien claro que fueron *perseguídos* por ella; pero resulta interesante lo que Tschudi pone al fin del artículo respectivo: « Aunque el crimen del parricidio difícilmente debe ser cometido por los indios ahora civilizados, hoy todavía la estrella *Maman mircuk coyllur* es bien conocida a todos los indios de sangre pura, y yo me la he hecho mostrar varias veces ». ¡Qué lástima que Tschudi no la haya determinado! Middendorf, que reproduce, según Holguín, únicamente el verbo *mirkuy* (« comer a sus padres », p. 590), lo marca como anticuado. De este verbo, el participio del presente, es: *mirkuk* (ortografía de Tschudi) o *mirkuj* (ortografía de Middendorf). En nuestro caso es usado como substantivo; una sola vez (Holguín) como adjetivo, combinado con *kuyllur*, estrella.

El nombre quichua *Maman mirkuj* se traduce entonces con: el matricida.

Observamos todavía que los pocos párrafos referentes al asunto no comprueban con claridad, si se trata de una sola estrella o de una constelación; Holguín habla de ambas, aunque su indicación « en el crucero » no merece confianza.

El significado curioso de *Maman mirkuj*, ya ha llamado la atención de Holguín; según él, esa estrella « persigue a los que comen al padre o a la madre » (p. 223); Tschudi (p. 388) también habrá encontrado algo

<sup>1</sup> V. F. López, que se basa en Acosta, no consultó los diccionarios y nos presenta, por consiguiente, dos constelaciones distintas, alterando las palabras quichuas a su gusto (S. A. pp. 334-335, 327-330; R. A. pp. 139-140, 134-136): la primera constelación, para él, es = *Mama-Hana*, « la madre divina, la madre celestial », o sea, la Virgen del zodíaco; la segunda *Mirku-Keoyllur*, traduce con « estrellas juntas, astros de la reunión o unidos » que, para él, son los Gemelos de zodíaco. H. H. Urteaga (notas *ad Polo*, pp. 5-6), transcribe las interpretaciones de López aceptándolas, pero agrega, por lo menos, el párrafo respectivo del padre Holguín.

curioso en ese nombre, pues opina que los criminales de tal categoría, « estaban bajo la influencia de la estrella respectiva »; Tschudi, en la subconciencia, atribuye entonces conceptos europeos a los antiguos peruanos. Para nosotros, ninguna de las dos explicaciones es acertada; se trata solamente del resto de un mito, tal vez cosmogónico, según el cual un héroe o una heroína mata y come a sus padres para trasladarse en forma astral, al cielo; la gente terrestre le dió entonces el nombre de « matricida ».

Escrito lo que antecede en 1918, tuve la suerte de conocer, en noviembre de 1923, en la misma ciudad de La Plata, al distinguido quichuista y hombre de letras doctor Luis Ochoa, de Cuzco, que accediendo gentilmente a mis consultas hechas a base del manuscrito, confirmó plenamente mi suposición recién expuesta, hasta referir y dictarme el respectivo mito que había oído en Urubamba. Hélo aquí:

« Salieron del tampus tres hermanos con su madre. Atravesaron unos desiertos y les faltó alimento, y se propusieron buscar en diversos lugares alimentos, y se esparcieron en diversas direcciones, dejando a la madre en el mismo lugar. Uno de los hermanos, que le entró la pereza, se fué a una pequeña distancia, y de allí regresó y encontró a su madre que estaba pereciendo de hambre, y como él también estaba de hambre, la mató y empezó a comerla. Entonces, desde esa vez anda maldecido, y comparan con él una estrella fugitiva que hay en el cielo. »

Resta, pues, solamente aclarar el carácter de la respectiva estrella. Según las explicaciones que me dió el doctor Ochoa, se trata de meteoros cuando atraviesan, con gran rapidez y en dirección más o menos horizontal, el espacio del universo; un meteorito de esta clase es aquel hijo matricida que huye perseguido por los remordimientos de la conciencia, apareciendo en su fuga, por un breve momento, ante la vista de la gente para esconderse enseguida en las tinieblas de la noche.

Según Tschudi, el hijo criminal fué trocado en una estrella que puede observarse con regularidad, pues no debe dudarse que, en el caso de un meteorito, lo hubiera declarado expresamente; y como lo que caracteriza al matricida maldecido, es la fugacidad, aquella estrella mostrada a Tschudi por los indios de sangre pura, no ha de ser estrella fija, sino un planeta, tal vez Saturno.

#### *La estrella (o constelación) « La Higrófora »*

Citada sin detalle alguno en la lista de los astros con los cuales « tenían cuenta » los antiguos peruanos. Cobo, III, p. 330, Polo, p. 5, Acosta, II, p. 12, Calancha, p. 369, escriben *Miquiquiray* (con y al fin); en la traducción francesa de Cabello Balboa (p. 58), hay *Miquiquira* y « constelación », en vez de « estrella ».

La traducción de este nombre ya fué acertada, en parte, por V. F. López (S. A., p. 336, R. A., p. 141): «estas palabras quieren decir: parte, rama o época (*kkiray*) de las aguas (*miki*); tenemos pues a enero-febrero bajo el mismo signo de Acuario que en el zodíaco clásico domina la posición del sol en ese mismo punto.»

Horacio H. Urteaga está influenciado por este párrafo cuando escribe (*ad Polo*, p. 6, nota 6): «*Miquiquiray* = cuna de la humedad, origen de la lluvia. *Miqui* = humedad, y por latitud, agua o cosa humedísima, y *quiray*, variación de *quirau* = cuna, quizá sí representó la constelación que brillaba en el cielo en la estación de las aguas, y corresponde al signo del *Acuario* del zodíaco».

No perdemos tiempo en rechazar la identidad de nuestra estrella (o constelación) con el *Acuario* del zodíaco clásico; lo único exacto es que *miqui* significa húmedo, humedad: «*miquimiqui*, cosa blanda, o humida» (S. Thomas, p. 151, verso); «*miquui*, nom. la humedad = adj. cosa húmeda» (Holguín, p. 222); «*miki*, adj. húmedo» (Tschudi, p. 383); «*mik'i*, adj. húmedo» (Middendorf, p. 583), etc. Importante es la indicación de Mossi (II, nº 152) que el verbo compuesto con *miquui*, o sea *miquichani*, *miquiyachani*, significa humedecer sin mojar; la voz *miquui* misma, es interpretada por Mossi (I, nº 177) con: humedad de la ropa. La palabra en cuestión no significa, pues: lluvia, sino: humedad, y es usada, en el presente caso, como substantivo.

El segundo componente de *miquiquiray*, o sea *quiray*, *quiraj*, deriva del verbo *quira*, arrimar: cf. arrimar algo, *quiráycuchini* (S. Thomas, p. 51); *qquirani*, *qquirakuni*, verb., arrimarse a algo (Holguín, p. 307, Mossi, I, nº 223); *kira*, arrimar (Tschudi, p. 199); Middendorf, p. 315, marca esta palabra como poco usada. *Quira*, *id est*, *quiraj*, significa, pues, «el arrimante». Esta forma final puede considerarse como partícula del infinitivo, pero parece mejor tomarla por la *j* del participio presente; así que preferimos la ortografía *quiraj* y traducimos: el arrimante.

*Miquiquiray*, o mejor, *miquiquiraj*, significa, pues, «el que arrima la humedad», «el higróforo».

No conocemos el cuerpo astral a que se refiere este término; tampoco sabemos si se trata de una sola estrella o de una constelación, como se lee en Cabello Balboa. En nuestro caso, *miquiquiraj*, arrima la humedad, no la lluvia; pero, según las condiciones climatéricas de muchas partes del Perú, la lluvia es acontecimiento rarísimo, siendo reemplazada, para su efecto fisiológico sobre plantas y animales, por la humedad nocturna del aire, etc.

#### *Las constelaciones en general*

Reunidas ciertas estrellas a constelaciones que se asemejaban a animales y objetos familiares y de importancia para los peruanos, gozaban

de veneración especial, tanto en el altar de Coricancha (y seguramente de otros templos) como en los adoratorios (*guacas*) de los cuatro caminos que partían del Cuzco. Las causas para tales conceptos religiosos están explicadas magistralmente en el siguiente párrafo del padre Cobo (III, p. 329) cuya reproducción nos ahorra tratar de los datos análogos y menos precisos de los Acosta (ver p. 4) y Polo (ver p. 15); helo aquí:

«La adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado, y como substituído, una causa segunda; en cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerio a varias constelaciones de estrellas».

Este curioso concepto ha tiempo tiene ocupados a los especialistas en el estudio de las religiones y sociedades primitivas como, por ejemplo, a J.-G. Frazer. El conocido etnólogo (por no haberse publicado todavía, en aquella época, la obra de Cobo) sale del párrafo análogo de Acosta, que dice (II, libro 5, p. 10): Los antiguos peruanos, «generalmente, de todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que hubiese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento». Basándose en este dato, Frazer opina <sup>1</sup> que, tanto en el presente como en otros casos (que enumera), «el punto de vista estrictamente totémico es abandonado. El totemismo puro es democrático; es una religión de igualdad y fraternidad; cada individuo de la clase totémica vale lo mismo que otro. Cuando, por consiguiente, un individuo de la clase es elevado a la dignidad de hermano mayor o espíritu de la guardia, cuando ocupa un rango de dignidad superior a todo el resto, el totemismo, prácticamente, es abandonado y la religión se acerca, al mismo tiempo que la sociedad, al monarquismo».

#### *La constelación «La Serpiente»*

Esta constelación es mencionada únicamente por la siguiente noticia de los cronistas, breve e insuficiente (claro que no se trata de una estrella aislada, sino de una constelación):

«También tenían gran cuenta con venerar a otra [estrella] llamada *Machacuay*, que pensaban entendía en la conservación de las culebras, serpientes y víboras... Veneraban a esta estrella, por la misma razón que a las otras, porque las serpientes y víboras no les hiciesen daño» (Cobo, III, p. 330);

«Adoran otra [estrella] que llaman *Machacuay* a cuyo cargo están las

<sup>1</sup> FRAZER, *Le totémisme. Étude d'ethnographie comparée*. Traduit de l'anglais... p. 128, París, 1898.

serpientes y culebras, para que no les hagan mal» (Polo de Ondegardo, p. 5);

«Otros adoraban una estrella que llaman *Machacuay*, a cuyo cargo están las serpientes y culebras para que no les hagan mal» (Acosta, II, p. 12);

«[También adoraban] otra [estrella] que llaman *Machacuay* a cuyo cargo están las serpientes y culebras para que no les hagan mal» (Calancha, p. 369); «A otras estrellas, como diversos signos del zodíaco, daban diversos oficios, para que criasen, guardasen y sustentasen, unos el ganado ovejuno, otros a los leones, otros a las serpientes, otros las plantas, y así las demás cosas... En cada uno de estos dioses o estrellas había las ideas y modelos de aquellas cosas que tenían por cuidado y oficio; y así decían que tal estrella tenía figura de... serpiente» [porque era su oficio guardar y conservar las serpientes] (*Relación anónima*, p. 139).

La traducción de la palabra indígena se halla en cualquier diccionario quichua: significa «culebra, serpiente», y así la traduce H. H. Urteaga en nota *ad* Polo, p. 5. La ortografía, se entiende, siempre es algo diferente: «culebra, *machacuay*» (S. Thomas, p. 36); «*machhakhuay*, culebra, serpiente» (Holguín, p. 205); «*machhakhuay*, culebra boba» (Mossi, I, nº 163); «*machakuay*, culebra» (Mossi, II, nº 95); «*machakuay*, serpiente, culebra boba» (Tschudi, p. 364); «*mach'ajhuai*, culebra» (Middendorf, p. 559); «*machak-huay* (dialecto del Cuzco), *macháccuai* (*idem* de Ayacucho), *machacuy* (*idem* de Ancash) = culebra» (*Vocabulario políglota*, p. 130).

La voz que nos ocupa es, sin duda, substantivo compuesto, tal vez con *machay*, etc., cueva, caverna, ver los diccionarios, p. ej. Middendorf, p. 558: *mach'ai*, la cueva natural en la roca, un cerro que sirve de abrigo contra la intemperie; *mach'a-cuy*, abrigarse en una cueva<sup>1</sup>.

La correspondiente constelación nos es desconocida.

#### *La constelación «El Venado que embiste»*

Los antiguos cronistas mencionan en la lista de estrellas y constelaciones, conocidas a los peruanos, algunas que no detallan; entre ellas hay la siguiente:

«De cada especie de animales conocían una estrella en el cielo, por

<sup>1</sup> El nombre *machacuay*, para V. F. López (S. A., p. 325, R. A., p. 132), se separa en *machak* y *huay*: «*machak* es una raíz quichua que significa borrachera, caída, vacilación, sopor, inercia, retrogradación, decrepitud; *machu* quiere decir viejo, *machak*, hombre ebrio que vacila de lado al marchar»; la interpretación de *huay*, empero, le ha quedado en el tintero. No obstante, nuestra constelación es, para López, el Escorpión del zodíaco!

donde son muchas las que adoraban y tenían puestos nombres y aplicados sacrificios, cuales son las que llaman *Topatorca, Chacana, Mirco, Mamana, Miququiray, Quiantopa...*» (Cobo, III, p. 330);

«Tenían cuenta con diversas estrellas como la que llamaban *Chacana*, y *Topatorea...*» (Polo, p. 5);

«Tenían cuenta con diversas estrellas como la que llamaban *Chacana, Topatorea...*» (Acosta, II, p. 12); y leemos *Topatorca*, también en el párrafo respectivo de Cabello Balboa (p. 58) y Calancha (p. 369).

Recién en las *Memorias* de Montesinos, encontramos algunas veces la forma *Topacorca*, pero los párrafos respectivos de Montesinos varían un poco, según las distintas ediciones (ver p. 12), así que es imprescindible reproducirlos para su comparación.

En la edición auténtica de 1882, leemos en la página 72: «Sucedíole [a Huanacauri] Toca Corca Apu Capac, que fué cuadragésimo rey peruan. Fué éste muy sabio y gran astrólogo. Halló los equinoccios, que los indios llaman *illaris*, y por su causa llaman al mes de mayo *Quilla Toca Corca*; como si dijéramos, equinoccio vernal; y al de setiembre *Camay Tupac Corca*, que es equinoccio autunmal. Asimismo partió el año común en cuatro partes y tiempos, conforme a los cuatro puntos de los solsticios y equinoccios».

La palabra *illaris*, está comentada por Jiménez de la Espada con la siguiente nota: «De *illarini*, resplandecer (?). En el original *iglales*».

En la edición de 1869-70, hecha según una copia *arreglada* del original, el mismo párrafo dice como sigue (XXII, p. 56-57): «Sucedíole [a Huana Cauri] Toca Corca Apucapac, grande astrólogo. Halló los equinoccios que los indios llaman *Iglades*, nombraron por él al mes de mayo *Quira Topa Corca*, esto es equinoccio vernal, y a setiembre *Camay Topa Corca*, esto es equinoccio autunmal; partió el año en cuatro estaciones y tiempos conforme a los solsticios y equinoccios».

La traducción francesa de este párrafo, hecha por Ternaux-Compans, dice en la página 99, suprimiendo eso de *Iglales* o *Iglades*: «Toca-Corca-Apu-Capac monta ensuite sur le trône. Il était grand astronome et découvrit les équinoxes; il nomma le moi de mai *Quira-toca-corca* ou équinoxe du printemps, et celui de septembre *Camay-topa-corca* ou équinoxe d'automne; il divisa l'année en quatre saisons d'après les solstices et les équinoxes».

Comparando todo esto opinamos que las palabras quichuas que nos interesan, deben leerse: *Topac orca, id est: Topac orco*; *orco* es macho de animales, ver arriba página 78; y el doctor Luis Ochoa G., nos hizo saber que *Topac orco* debe ser idéntico con *Tupak<sup>j</sup> taruka*, quiere decir: el venado que embiste. Esta constelación es bien conocida en el Cuzco de hoy, pero, hasta este momento, no conozco las respectivas estrellas.

La primera palabra también está escrita con *u* en vez de *o* (*camay tu-*

*pac*), lo que corresponde perfectamente a las indicaciones de Middendorf sobre esas vocales (Runa Simi, p. 38): «También la *u* y la *o*, amenudo se confunden, así que se oye decir: *oma* en vez de *uma* y *urko* en vez de *orko*. El sufijo del plural, *cuna*, amenudo se pronuncia *cona*. Parece que el oído del indio peruano no sabe distinguir bien ni la *e* y la *i*, ni la *o* y la *u*, siendo difícil decir cuál habrá sido la pronunciación originaria de muchas palabras, y cuál entonces debe preferirse». Tomando esto en consideración, y siguiendo a la mayoría de los autores que hablan de un «*Tupak Amaru*», etc., emplearemos en lo sucesivo la ortografía con *u*; escribiremos, pues: *Tupak*.

El primer componente de nuestra palabra es participio presente del verbo «*topani*, afilar, raer» (S. Thomas, p. 175); «*ttupani*, amolar, limar, raspar, alisar, ladir» (Holguín, p. 376; copiado por Mossi, I, nº 248, con ortografía *thupani*; por Tschudi, p. 506, con la ortografía *tupa*); Middendorf, p. 836, escribe: «*tupay*, limar, raer, bruñir». El participio, empero, tiene sentido intransitivo, así que significa «*thupac*, cosa resplandeciente» (Mossi, I, nº 248; Tschudi, p. 506; el participio es substantivado); «*tupaj*, bruñido, lustroso» (Middendorf, p. 837). Para una estrella, el término más adecuado es: «brillante».

El segundo componente, *taruka*, significa «venado»<sup>4</sup>. Tschudi, en sus *Contribuciones* (orig. pp. 135-137; trad. II, pp. 58-61), lo llama científicamente *Cervus antisensis* y le dedica una bonita descripción. Es animal típico de las altas punas del Perú. «Su rasgo característico es la cornamenta que tiene en cada lado, un tronquito corto y dos puntas, una hacia adelante y otra hacia atrás; la primera es algo convexa para atrás, levantándose después derecha».

El nombre *Tupak Corca* i. e. *Tupakj taruka*, se halla *apud* Montesinos combinado con dos palabras ind. *as*, *camay* y *quilla* resp. *quira*.

La primera combinación, *Camay Tupak Corca*, deriva del verbo *camani*, «eriar, o hacer algo de nuevo» (S. Thomas, p. 114 verso), «llevar frutos, producir, crear» (Holguín, p. 49), verbo escrito por los lexicólogos modernos sin el sufijo *ni* (*camá*, producir la tierra, Mossi, II, nº 199;

<sup>4</sup> También para V. F. López, *topatorca* debe leerse: *Topa Tarhucca* (S. A., pp. 323-325; R. A., pp. 129-131). El primer componente, para él, corresponde a «la raíz *top*, *tap*, *tup*», «el esplendor del fuego llevado a su último grado»; el componente segundo significa (y esto es cierto, R. L. N.), ciervo; de ahí entonces: «el ciervo ardiente, quemante», o sea; el Capricornio del zodíaco! H. H. Urteaga, en nota 6 *ad* Polo, p. 5, acepta esta interpretación, pues escribe: «*Topatorca*, síncopa alterada de *Tupac taruka* o *Tupac Taruga*, que equivale a El *Toruga* o ciervo brillante; *Tupac* = brillante, esplendoroso; *Taruga* = ciervo o especie de venado de alta y enramada cornamenta. Segundo López, corresponde a la constelación de Capricornio del zodíaco ario». Ya Tschudi, en la segunda parte de su artículo sobre el *taruca* ha criticado el «raro vuelo de imaginación» del señor F. V. López.

criar, dar el ser, producir, animar, sustentar, Tschudi, p. 116; *camay*, producir, crear, animar, sostener, Middendorf, p. 169). El participio presente de este verbo es *camak*, o *camaj*, usado muchas veces como substantivo (= El Criador) en el sentido de *Dios* y muy conocido en la combinación *Pachacamak*, *Pachacamaj* = Creador del Mundo, deidad suprema de los antiguos peruanos. Antepuesto a *Tupak Corca* (= *Taruka*) quiere indicar que este venado sideral tiene el poder de crear y sustentar las especies terrestres de su categoría; llegamos a saber así, respecto a los cérvidos, lo mismo que el padre Acosta dice de la fauna terrestre en general (II, p. 12), a saber: «Generalmente, de todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que hubiese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su *procreación y aumento*». Pues bien: la voz *camak* o *camaj* tiene estas dos acepciones. En nuestro caso, combinada con el nombre de una constelación, no es más que un epíteto, algo como un título de respeto usado al hablar de aquella divinidad astral; nada tiene que ver con el «equinoccio autunnal» o con el «mes de setiembre».

La segunda combinación es *Quilla Toca Corca*, i. e. *Tupak Taruka* o *Quira Tupak Taruka*. La variante *quilla*, no da sentido alguno; significa «luna», pero no se entiende esa yuxtaposición: «luna — macho brillante». Preferimos, pues, la otra forma: *quira*, no obstante de hallarse en el códice, «aderezado» por un copista (ver p. 12); *quira*, empero, no es otra cosa que *quiraj*, componente del nombre de una estrella (o constelación) recién tratada (ver p. 242) que debe traducirse con: el arrimante; pero esta forma transitiva del participio, tampoco da sentido satisfactorio; es arriesgado proponer *quiracuj* (el que se arrima) en vez de *quiraj*, como dice el texto. Se trata probablemente de una confusión por parte de Montesinos, quien, al consultar una lista con los nombres quichuas de constelaciones, etc., es decir, con las designaciones de Miquiquira, Topatorca, etc., tal vez las ha separado mal, leyendo *quira topatorca*. Es inútil insistir en este detalle insignificante; pero no creemos que los peruanos hayan sabido determinar los equinoccios y que, por consiguiente, la constelación *Tupak Orko* tenga algo que ver con el «equinocio vernal» o con «el mes de setiembre», por lo menos en la forma que afirma Montesinos.

*Quiantopa*, en fin, es nombre de una constelación, según Cobo (III, p. 330, ver el párrafo reproducido en la p. 10), el único que la cita. Supongo qué es corruptela de la designación recién tratada.

#### *Constelaciones indeterminadas*

Conocían los Aimarás dos constelaciones o grupos astrales que menciona Bertonio como sigue: «*mucchu vel vicchu*, estrellas que llaman ca brillas» (Bertonio, II, p. 226). *Mucchu* significa, seguramente en primera

acepción (Bertonio, *ibidem*), «niño o niña que aún no tiene discreción». *Vicchu*, es «la canilla de la pierna hasta el pie, y del codo hasta la mano» (Bertonio, II, p. 384); cf. «*viechutha*, apretar bien los hilos de la trama cuando tejen las indias; *vicchuña*, el instrumento con que esto hazen, que es un hueso de la pierna del carnero», *ibidem*.

No sabemos de qué estrellas se trata; ¿serán nuestras pléyadas? Bertonio lo afirma, pues, eso de «que llaman cabrillas», ha de decir que dicha designación es corriente entre los españoles.

El término primero, *mucchu*, bien puede referirse al grupo tan popular; no así el segundo.

#### *Los cometas*

Tratados ya, en las páginas 159 y 179, ciertos términos indígenas referidos a cometas «que se esparcen por el aire» y «que no se esparcen», debe agregarse que los antiguos lexicólogos, etc., no habrán distinguido entre cometas, en el sentido moderno del término, y meteoros; sus informes quedan, pues, muchas veces más que dudosos.

Acerca de los cometas (en sentido moderno), recordamos la aparición de dos, «en forma de león o sierpe», que tanto asustaron a Huayna Capac (ver arriba p. 195)<sup>1</sup>, y quiso la casualidad que la muerte de su hijo, el malogrado Atahuallpa, coincidiera también con la presencia de un cometa, episodio mencionado por muchos cronistas, de los cuales Garcilaso lo narra como sigue (II, lib. I, cap. 34):

«Atahuallpa, preso de los españoles, estaba con gran temor de su muerte. Aumentaba su sospecha «el no responder los oráculos a sus preguntas y demandas. También se añadió a esto que supo de sus indios que de noche corrían muchas estrellas grandes y chicas; en las cuales y en otras cosas menores aquella gentilidad en tiempos menos calamitosos que los presentes miraba muy mucho para decir las supersticiones y portentos que a cada uno se le antojaba agorear».

«A lo último para su total desesperación le dijeron que entre otras señales que el cielo mostraba, era una gran cometa verdinegra poco menos gruesa que el cuerpo de un hombre y más larga que una pica, que de noche parecía, como la que vieron poco antes de la muerte de su padre Huayna Capac. Atahuallpa se escandalizó mucho de oírlo; y habiéndose certificado de los españoles (que también hablaban sobre ella) les pidió licencia para verla; y como la hubiese visto y notado, se puso muy

<sup>1</sup> Siento que no he podido consultar el artículo de F. VILLARREAL, *Los cometas en tiempo de Huaina Capac*, en *Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, IV, p. 268 y sig., Lima 1894. Según Garcilaso (I, lib. IX, cap. 15), en aquella época «aparecieron en el aire cometas temerosas, y entre ellas, una muy grande de color verde, muy espantosa».

triste y no habló ni conversó más con nadie como solía. Don Francisco Pizarro le importunó muchas veces le dijese la causa de su tristeza. Atahualpa, porque no le importunase más, y porque no sospechase que era otra cosa, le dijo: Apu (que es capitán general), yo estoy certificado que mi muerte será muy presto, que así me lo ha dicho esta cometa, porque otra como ella se vió pocos días antes que mi padre muriese. Y de ver y entender que he de morir tan presto sin haber gozado de mis reinos estoy triste; porque estas señales no se muestran sino para anunciar grandes calamidades, muertes de reyes, destrucción de imperios<sup>1</sup>. Todo lo cual sospechaba yo antes viéndome en cadenas de hierro, más ahora me lo ha certificado de veras la cometa. Habrás entendido la causa de mi tristeza y la razón que tengo para tenerla...

«Atahuallpa conforme a sus pronósticos perdió del todo la esperanza de su libertad y se certificó en el temor de su muerte; lo cual sucedió dentro de quince días después que vió la cometa.»

#### *La Vía láctea*

Tratada en la «digresión uranológica I», la terminología de la Vía láctea entre los indígenas de lengua quichua (ver arriba, pp. 156-157), conviene completarla con los conceptos que de ella se hacían los Aimaráes. Hemos visto que por la gente de aquella habla, la grandiosa formación cósmica fué llamada de dos maneras distintas, a saber: *\*Hanac pacha mayu*, simplemente *mayu* (\*«*El río celestial*», «*el río*»); o *Hanac pacha ñan*, vel *ñan* («*El camino celestial*», \*«*el camino*») (van marcados con un asterisco los términos que no pueden comprobarse directamente por los diccionarios). Veremos los idénticos conceptos que corrían entre los Aimaráes:

La identificación de la vía láctea con un río celeste, está comprobada también para los indios Aimaráes (véase Bertonio, I, p. 469): «*Via lactea* o *camino de Santiago* que llaman: *laccampu hauira*»; tomo II, página 185: «*laccampu hauira*: la via lactea o el que llaman camino de Santiago». El mismo dato se halla también, tomo I, página 113. *Laccampu*, significa cielo (II, p. 184) y se compone de *lacca*, *id est*: *laka*, «tierra material como un puñado della, etc.» (I, p. 448), y *ampu* que debe ser: arriba, pues, *amputa*, dice: cuesta arriba (II, p. 16). *Hauira* es: río (I, p. 415; II, p. 125). *Laccampu hauira* se traduce, pues, con: el río de la tierra de arriba, el río del cielo. En el Aimará se usa también la abreviación *hauira* = río en la acepción de Vía láctea, véase Bertonio,

<sup>1</sup> A este párrafo debe referirse Dobrizhoffer, cuando escribe (ob. cit., II, p. 108): «Los peruanos siempre creían que los cometas significaban, o la muerte de sus reyes o el ocaso de sus reinos y provincias.»

II, p. 125: «*Hauira*: la vía lactea o camino de Santiago que llaman en el cielo.» Se ve, pues, la coincidencia de los términos, tanto para el cielo cuanto para la Vía láctea en los dos idiomas hermanos, el quichua y el aimará.

Del mismo modo que los Quichuas, también sus vecinos los Aimaráes dieron a la Vía láctea el nombre de «camino», véase: «camino del cielo, *alakhpacha thaqui*» (Bertonio, I, p. 113); *thaqui*, es: «camino, senda, atajo, etc.» (II, p. 345), *alakhpacha*, «el cielo, morada de los santos», II, p. 9). La última palabra se compone de: *pacha*, que antiguamente también en el Aimará debe significar tierra, como en el Quichua, aunque Bertonio solamente dice (II, p. 242): «*pacha*, si se pospone a *alakh* o a *aca* o a *mancea*, significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede.» Respecto a *alakh*, véase «*alakharana*, vel *alaarana*, la parte cercana a la cumbre» (II, p. 8). Hay, pues, analogía absoluta entre el término aimará (escrito en el *Vocabulario políglota*, p. 95, *alajj pacha thaqui*) y el quichua; ambos se traducen con: el camino de la tierra de arriba.

#### *Fenómenos atmosféricos. La tormenta*

A parte del dios de la tormenta <sup>1</sup>, armado con maza y honda (ver arriba, página 149), ha existido entre los peruanos — seguramente en otra zona mitológica a donde no llegara el poder de *Haucha* — una bonita y poética interpretación del notable fenómeno atmosférico. Anotada por el padre Blas Valera, fué salvada por Garcilaso de la Vega (I, libro II, cap. 27):

«Dicen que el hacedor puso en el cielo una doncella, hija de un rey, que tiene un cántaro lleno de agua para derramarla cuando la tierra la ha menester, y que un hermano della lo quiebra a sus tiempos, y que del golpe se causan los truenos, relámpagos y rayos. Dicen que el hombre los causa, porque son hechos de hombres feroces, y no de mujeres tiernas. Dicen que el granizar, llover y nevar lo hace la doncella, porque son hechos de más suavidad y blandura, y de tanto provecho; dicen que un Inca poeta y astrólogo hizo y dijo los versos [referentes al asunto], loando las excelencias y virtudes de la dama, y que Dios se las había dado para que con ellas hiciese bien a las criaturas de la tierra. La fábula y los versos dice el P. Blas Valera que halló en los nudos y cuentas de unos anales antiguos que estaban en hilos de diversas colores, y que la tradición de los versos y de la fábula se la dijeron los indios con-

<sup>1</sup> Suplemento a la página 155:

«Cuando nacen dos de un vientre (que en otras provincias llaman *Chuchu*, como ya digimos), el uno dicen que es hijo del marido y el otro hijo del trueno, y a esto llaman *Curi*» (Calancha, p. 384).

tadores que tenían cargo de los nudos y cuentas historiales, y que admirado de que los amautas hubiesen alcanzado tanto, escribió los versos y los tomó de memoria para dar cuenta dellos».

El original quichua (con otra canción de cuatro versos salvada de idéntica manera), representa el fragmento más antiguo de poesía incáica que nos fué transmitido. Consta de 19 versos de cuatro sílabas cada uno; Blas Valera le agregó una traducción latina y Garcilaso otra en español. Tschudi (II, pp. 68-69) y Vienrich, en sus *Azucenas* (pp. xxvi-xxxii), han reproducido el original, agregando el primero la versión latina de Valera y otra moderna en alemán; y ampliándolo el segundo con una transcripción analítica y comentarios lexicológicos. Dada la escasez de datos concretos es difícil, mejor dicho, imposible, relacionar el poético mito de la *ñusta*, que derramando su cántaro hace llover, con la figura del *Haucha* furioso; ¿será éste el hermano de la doncella, el que le quiebra el cántaro? Y esta última, ¿toma el agua, como el dios del trueno, del «río muy grande» que atraviesa el cielo? (ver arriba, p. 144). Es indudable que entre ambos mitos existen ciertos puntos de contacto. La dueña del cántaro, como este mismo, ¿acaso, será una constelación astral?

He aquí la poesía incaica, en nueva versión española, para que cierre, cual broche de oro, las exposiciones, ya demasiado largas, sobre Coricancha y el cielo maravilloso del antiguo Perú, ofrecidas a la paciencia de los lectores por un *amauta caruruna*:

Niña bella, tu hermano  
Quiébrate la jarra tuya:  
Causa ésto de los truenos,  
De los rayos.  
Tú, infanta, ¡aguas lindas  
Das lloviendo!, y a veces  
Das granizos, das nevadas.  
Para esto Pacharurac  
Pachacamac Viracocha  
Destinóte, dióte alma!

#### ÍNDICE ASTRONÓMICO

Cielo («La tierra de arriba»), quichua, pp. 156-157, 216. — Cometas, quichua, pp. 159, 179, 248-249. — Constelaciones, en general, pp. 242-243. — Constelaciones indeterminadas, aimará, pp. 247 — Constelación (protectora) del Granero (= Pléyadas), quichua, pp. 191-194. — Constelación de la madurez (= Pléyadas), quichua, pp. 130-133. — Constelación de la malaria (= Pléyadas), quichua y aimará, pp. 124-130. — Constelación «La Calabaza para sacar agua» (= *la Nube Magallánica*?), quichua, pp. 144, nota. — Constelación «La Chacra», «Toda la Chacra» (=  $\alpha$ ,  $\gamma$ ,  $\beta$ ,  $\zeta$  *Oriónis*?), quichua y aimará, pp. 128, nota 1; 196-198. — Constelación «El Felino de

oro» (= *Scorpius*, etc.), quichua y aimará, pp. 158, 164, fig. 12. — Constelación «El Fogón con la Olla de maíz y con la Olla de Coca» (= Cruz del Sud; la olla de maíz =  $\alpha$  *Crucis*; la olla de Coca =  $\gamma$  *Crucis*), quichua, pp. 106-109, fig. 7-8. — Constelación «El Granero» (= Híadas), *colca*, quichua y aimará, pp. 194-197, fig. 13-14. — Constelación «El Granero» (= Híadas), *pirua*, quichua y aimará, pp. 198-202. — Constelación «El Hombre furioso» (= Osa mayor, probablemente), pp. 148-151, fig. 11. — Constelación «La Llama silvestre macho» (= *Lyra* + *Hercules*), quichua, pp. 134-139, fig. 9. — Constelación «La Llama silvestre hembra con su corderito» (= *Cygnus*?), quichua, pp. 139-142, fig. 10. — Constelación «La Manada de llamas machos» (= Cinto del Orión), quichua, pp. 77, fig. 6. — Constelación «Los Ojos del dios Iaimana» (= Pléyadas), quichua, pp. 186-191. — Constelación «El Puente grande» (= rombo de la Nave), quichua, p. 110, nota. — Constelación «La Serpiente» (= ?), quichua, pp. 243-244. — Constelación «La Tierra atigrada» (= región del Orión y alrededores), quichua, pp. 178-179. — Constelación «El Venado que embiste» (= ?), quichua, pp. 244-247. — Eclipses, pp. 179-180, 228-237. — Eclipse, ataque del astro por un monstruo, pp. 228-231. — Eclipse, enfermedad del astro, pp. 231-236. — Eclipse, enojo del astro, pp. 236. — Eclipse, cohabitación de los astros, pp. 236-237. — Estrellas en general, pp. 237-239. — Estrella «La Higrófora», p. 241. — Estrella «El Matricida», pp. 239-241. — Fenómenos atmosféricos (tormenta), quichua, pp. 148-151, 250-251. — Júpiter, pp. 198-207. — Luna, pp. 111-113, 218. — Luna, fases, — pp. 225-228. — Luna, manchas, pp. 219-224. — Marte, pp. 199, 207. — Mercurio, pp. 199, 207. — Saturno, pp. 199, 207-208. — Sol, pp. 111, 216. — Venus matutina («La estrella crespa»), quichua, pp. 115-122. — Venus vespertina («La estrella aurífera»?), quichua, pp. 115, 122-123. — Venus matutina («El Abuelo madrugador»), aimará, pp. 115, 123-124. — Venus vespertina («La Abuela que come a boca llena»), aimará, pp. 115, 124. — Venus matutina («El Viejo»), quichua, p. 124, nota. — Vía láctea («El Río», «El Río del cielo»), quichua y aimará, pp. 156, 249. — Vía láctea («El Camino», «El Camino del cielo»), quichua y aimará, p. 157, 250.

#### RESUMEN <sup>1</sup>

Entre todos los monumentos arquitectónicos de la Sudamérica precolombina, por cierto, no hay ninguno que tanto haya agitado la fantasía del mundo como el templo del Sol en el Cuzco. Por un lado, el culto netamente pagano de adorar al Sol, tuvo que escandalizar a los conquistadores españoles, muy cristianos y muy católicos; más tarde, la curiosidad humana, bien explicable cuando se trata de cosas nunca vistas,

<sup>1</sup> Parte de esta sinopsis, bajo el título: *El altar mayor del templo del Sol en el Cuzco. Informe preliminar*, fué presentada al Congreso internacional de historia de América que se celebró en Río de Janeiro en 1922, y publicada en la *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*, tomo especial — Congresso internacional de historia da America (1922), I, pp. 851-862, Río de Janeiro, 1925.

Conforme a ciertas modificaciones del trabajo definitivo, el resumen que va en las siguientes líneas tuvo que ser rectificado; la respectiva parte no es pues simple reproducción del artículo publicado en Río de Janeiro en 1925.

preparó el espíritu para la investigación científica y objetiva. Por otra parte, y éste era el factor decisivo, los tesoros del precioso metal encontrados en Coricancha — así se llamó el templo del Sol — habían excitado la avaricia de los conquistadores, y la fama de tanta riqueza, abultada y multiforme, se difundió por el orbe. Como consecuencia de todo esto, se llegó a considerar al edificio mismo del templo como obra maestra del arte arquitectónico, imaginándose, al mismo tiempo, que la abundancia de oro y piedras preciosas había superado las fastuosas descripciones del lujo oriental, que la fantasía de Scheherazada supiera presentar a la credulidad de los epígonos.

El examen científico empezó a ocuparse del asunto relativamente tarde. La tarea resultó difícil, pues los invasores habían saqueado el templo, los monjes destruído el edificio y hecho de las ruinas la casa de su propio Dios. En las antiguas crónicas, por cierto, hay numerosas descripciones de tanto brillo desaparecido; pero todos esos informes deben ser consultados con reserva, pues sus autores, tanto españoles como indios, conocedores del idioma de sus opresores, se basaban a menudo en lo que habían oido decir, y al cotejar esas antiguas fuentes, tropezamos con varias contradicciones. Importancia especial alcanzó la obra de Garcilaso de la Vega, descendiente, según afirma, de los Incas, el único de los cronistas que pudo ser consultado durante largos lustros, pues sus *Comentarios Reales*, fueron publicados ya en aquella época y reeditados varias veces, lo que no sucedió con otras crónicas no menos importantes. Consiguieron así gran influencia, mientras que los manuscritos de otros autores, ante todo los de Cobo y Cieza de León, hasta hace muy poco tiempo, no han podido ser aprovechados por la investigación científica. Pero, aún así, queda mucho por hacer todavía, sobre todo cuando sus autores eran indios, como Pachacuti Salecamayhua, de quien hablaremos todavía más adelante; pues, en este caso, la redacción estilística y fraseológica tiene que ser juzgada desde el mismo punto de vista que una leyenda en su texto original, que abunda en anticipaciones y anacronismos.

Así se explica que Juan Jacobo von Tschudi, sólo insuficientemente consiguiera cumplir su tarea cuando dedicara, en el año 1891, en sus *Contribuciones culturohistóricas y lingüísticas para el conocimiento del antiguo Perú*, un capítulo especial al templo del Sol en el Cuzco.

Los ensayos para reconstruir el plano de Coricancha o «Patio de oro», son difíciles y, por parte, imposibles, pues, desde el año 1533, en que fué conquistada la ciudad, el templo fué destruído en gran parte, y sufrió una serie de transformaciones por los cambios sucesivos. Al repartirse los terrenos de la ciudad entre los conquistadores, le tocó a don Juan Pizarro, hermano del capitán don Francisco, y éste se lo regaló a la orden de los padres dominicos, en cuya propiedad ha quedado hasta la

fecha. Desde aquel tiempo, su transformación, seguramente, se continuaría incesantemente, cambiándose muchas de las antiguas murallas. Squier, por cierto, se ha empeñado en reconstruir la arquitectura original, basándose en los actuales edificios del convento, pero sin tomar en consideración ciertas fuentes literarias de gran importancia, así que su ensayo tuvo que quedar incompleto. Lo que se ha conservado del templo, quiero decir, lo que intencionalmente fué conservado, son los fundamentos ciclópeos que se levantan unos cuantos metros sobre el nivel del suelo; se componen de bloques enormes de traquita cuyas superficies están cuidadosamente pulidas y agregadas una a la otra, a veces con tanta exactitud, que no es posible introducir en las junturas una hoja de cuchillo, técnica arquitectónica que puede observarse muchas veces en construcciones de la época incáica. Encima de esos bloques, la construcción se continuó con adobes, por su propia naturaleza poco resistentes y fáciles de destruir. Lastimosamente, hasta la fecha no se ha hecho un relevamiento de los fundamentos por un arquitecto experto y arqueológicamente preparado. Los techos de los edificios del templo como de éste mismo, eran de dos aguas, cubiertos de paja de totora.

Según Squier, el templo, propiamente dicho, ocupaba por sí solo todo el costado de un rectángulo que medía en su largo más o menos 300 pies, y en su ancho 50. Delante de la portada del recinto principal había una plaza de 400 pies de longitud y de 100 pies de latitud, llamada Intipampa, es decir, Plaza del Sol, y circundada por una fuerte muralla de piedras, talladas y adornadas con víboras esculpidas. En esta plaza se celebraban fiestas con sacrificios de animales.

El santuario principal del templo era del Sol, con su altar mayor y una famosa imagen del astro, hecha de oro macizo; ésta miraba al oriente, así que, «saliendo el Sol, hería en ella». Cuatro capillas estaban dedicadas a la Luna, a ciertas estrellas, al dios de la tormenta y al arco iris, respectivamente, agregándose una sacristía para el uso que le es propio. Las murallas de estas construcciones encerraban un claustro, famoso por un jardín con fuentes artificiales. De éstas, existe todavía una gran pila de piedra que servía de bañadera a la esposa del inca durante el ceremonial de la boda.

Continuando el conjunto de todas esas construcciones y bajando hacia el río Huatenay, en terrazas, estaba el famoso «Jardín de oro», más o menos de 600 pies de largo y 300 de ancho. En él había, colocados como ofrendas, innumerables objetos de oro, como ser: plantas de maíz con choclo, pastores con la llama madre y los corderos, tinajas de oro y de plata, «vasos, ollas y todo género de vasijas, todo de oro fino».

Algunas de las murallas y puertas del templo estaban revestidas con láminas de oro, que fuéreron fijadas, probablemente, en las junturas por medio de espinas o palitos de madera; hanse conservado fragmentos de

esas láminas que no son más gruesas que papel de cartas; en ciertas murallas también estaban fijados listones de oro.

Con todo esto, el aspecto de los edificios sagrados no debe haber sido muy impresionante. Con sus techos de dos aguas cubiertos de totora, en realidad deben haberse asemejado a «galpones», término usado por el mismo Garcilaso al describir las capillas y la sacristía.

Mis propios estudios se basaban al principio en los documentos literarios de los cronistas. Entre ellos es notable un dibujo a pluma agregado por el *yamqui* Pachacuti a su *Relación* sobre las cosas del antiguo Perú. Esta lámina representa una pared lateral del famoso templo, vista de adentro y arreglada para altar mayor. Vemos un pentágono que corresponde a los contornos de esa pared; los objetos e imágenes en ella fijados fueron explicados con una leyenda por el mismo Pachacuti y más tarde por Ávila, que poseyó cierto tiempo el precioso manuscrito. Descubierto por nosotros el verdadero significado de la lámina, es posible revelar muchos de los detalles que ofrecía el altar a la llegada de los españoles (para seguir nuestras interpretaciones, téngase a la vista la plancha al fin de estas líneas).

En el altar mayor pueden distinguirse tres secciones perpendiculares: una central y dos laterales. Bajo la cumbre, en la punta más alta de la pared, estaban representadas las tres estrellas del Tahalí (Cinto de Orión), llamadas «La Manada de llamas machos»; las dos estrellas al lado, Rigel y Betelgeuze, parece han de representar los arrieros o propietarios de la tropilla. Inmediatamente debajo de estas representaciones siderales estaba la pieza principal del altar, la famosa imagen del Sol, de oro macizo. Ha sido hecha tres veces, en tres ediciones distintas, a saber: la primera, por orden de Manco Capac, el edificador legendario del templo; la segunda, por orden de Mayta Capac; y la tercera y última, por el inca Huascar, hermano y adversario de Atahualpa. La segunda edición tenía un contorno netamente ovalado, y puede dudarse si debía representar al Sol; más bien al huevo cósmico, de oro, que en la religión india de Brahma, etc., desempeña rol tan importante, pues algunas leyendas peruanas demuestran semejanzas con las asiáticas. La tercera edición de la famosa imagen central, otra vez era redonda y tan grande «como la rueda de un carro»; no es ésta la imagen que, en el saqueo del santuario por los españoles, llegó a manos del soldado Mancio Sierra de Leguizamo, quien la perdió en el juego la misma noche; esta imagen era aquella que servía en el ceremonial de la pila de piedra, ubicada en la huerta del templo. La leyenda quichua, agregada por Pachacuti, afirma que el disco central no representaba al Sol, sino al Ser Supremo de los peruanos, y en este sentido, dice:

«Viracocha, maestro perpetuo y por cierto señal del mundo. Fundamento continuamente poderoso y por cierto señal. Tunapa que llega

a ser el capitán y el estandarte. ¿Es él varón? ¿es él mujer? Él, la flor, señala; él hará recordar; él es el sol del sol! Él es el creador de todo el mundo!»

Si hemos acertado en considerar la edición segunda de la imagen central como Huevo cósmico, debe haber sucedido, a la mitad del siglo XIV de nuestra era, una verdadera reformación religiosa, desaparecida muy pronto por la vuelta del Sol al trono del panteón peruano.

A los dos lados de la citada pieza principal del altar había, a la derecha, una imagen del Sol de tamaño pequeño, con cara y corona de rayos, hecha de oro; a la izquierda otra más sencilla de plata, representando la Luna, hermana y mujer del Sol, según la creencia de los peruanos. Bajo la imagen del Sol estaba el lucero de la mañana, llamado: en quichua «la estrella crespa o enmarañada»; en lengua aimará, «el viejo (abuelo) que madruga». Bajo la imagen de la Luna estaba la estrella de la tarde, cuya identidad con el lucero es desconocida de la mayoría de los pueblos primitivos; fué llamada: en quichua, «la estrella que esparce oro», si es que acerté a traducir el respectivo término; en idioma aimará fué designada «la vieja (abuela) que come a boca llena», comparación muy bonita para caracterizar el centelleo del planeta.

La región mediana del altar, bajo el famoso disco principal, fué ocupada por una constelación llamada «El Fogón», que corresponde a las cuatro estrellas principales de nuestra Cruz austral. Las dos estrellas en los extremos de la piedra que regulariza la intensidad del fuego, se llamaron respectivamente «La Olla de maíz» y «La Olla de coca». A la derecha del citado grupo hay un cúmulo de estrellas que se refieren al cielo claro del verano; a la izquierda vense las mismas, cubiertas por las nubes del invierno. El número de trece estrellas dificulta la identificación, pero debe ser la constelación de las Pléyadas, señora de la matria y de la madurez de las frutas, respectivamente.

Abajo, y algo al lado del cúmulo recién mencionado, hay una estrella designada con el nombre de *catachillay*, quiere decir «llama salvaje hembra». Pude comprobar que se trata de una constelación, probablemente nuestro Cisne, ideada por los peruanos como una llama con su corderito. Es probable que al lado había el compañero macho, *urcuchillay*, nuestra constelación de la Lira, encargado de vigilar por el bienestar de las auquideas terrestres; parece que Pachacuti se haya olvidado de indicarla en su lámina.

Bajo la constelación del Fogón hay una pareja humana cuyo significado es del todo enigmático. A la derecha de ella queda representada *Pacha Mama*, la divinidad de la tierra, dibujada en perspectiva primitiva como horizonte con tres puntas de montaña y un río. Encima hay un arco iris que, probablemente, nada tiene que ver con la imagen anterior, pues parece estar relacionado con el dios de la tormenta, de quien

7 criaturas, mas al sol, como a los hombres  
y sol-<sup>luz</sup> que lo pintate como estabas pas-  
to, habla lo tanto a Pedro el obispo  
solo, presidente de la villa cosa pendiente  
es porque el que sea y sea lo a otra no se lo  
recuerde, <sup>que no se lo</sup> otra persona recordar  
como a sol como rayos, y con todo eso. de dia  
todo dia estabas puestos en sus lares a des-  
la y mayor del sol que a dia presto, may-  
ta capaz, que es como este <sup>que</sup> estabas dazo. <sup>que</sup>

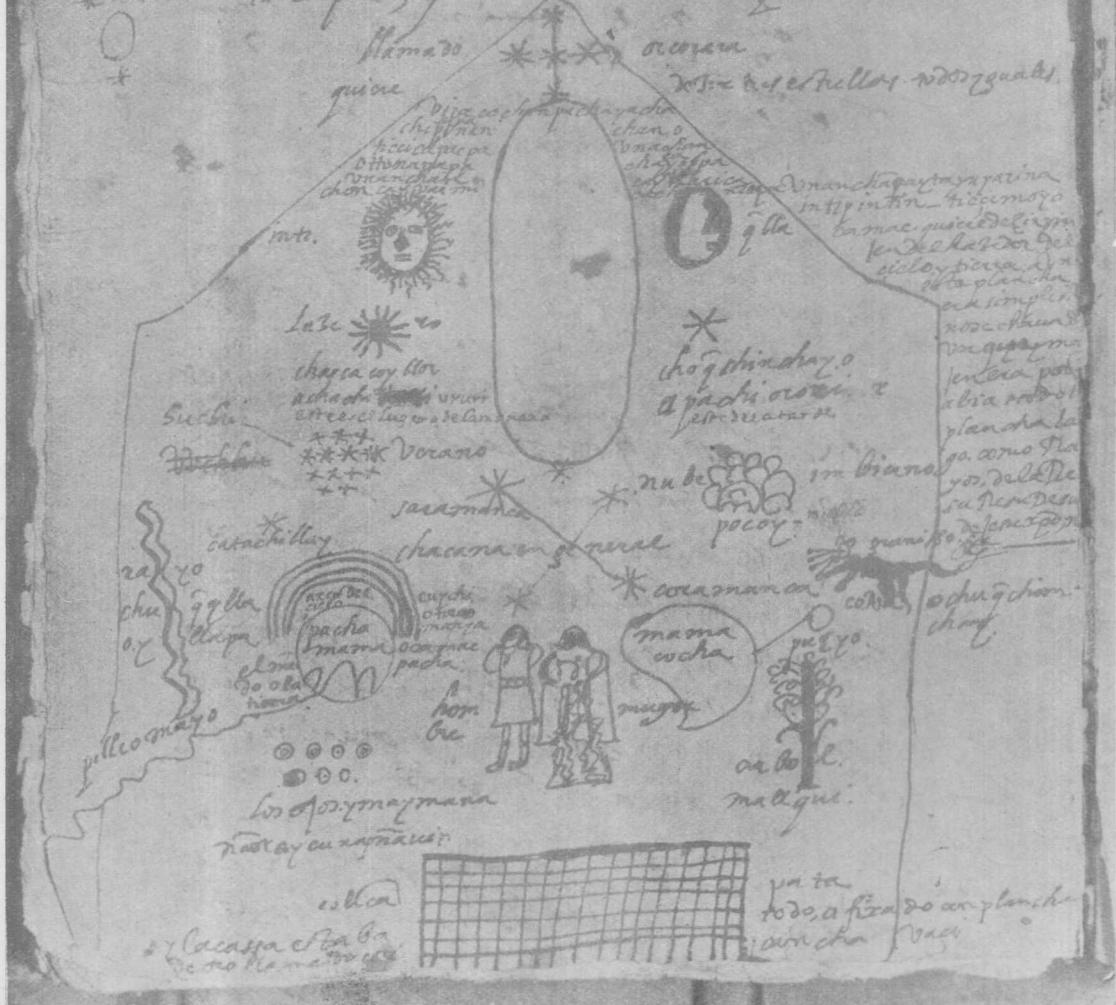


Fig. 15. — Página del manuscrito de Pachacuti con el dibujo del altar mayor del templo del Sol en el Cuzco. Algo reducido

en seguida trataremos. A la izquierda de la citada pareja humana, un contorno, en forma de corazón bastante grande, significa *Mama Cocha*, la divinidad del mar, es decir, del lago Titicaca, que queda combinado con un lago más pequeño (tal vez el Poopó).

Al lado de la Pacha Mama arriba tratada, hay un relámpago como símbolo del respectivo dios. Este dibujo, sin embargo, no debe ser la representación indígena de ese dios, sino ilustración europea de la palabra relámpago, como la hay en los libritos que sirven a nuestros hijos para aprender el arte de leer y escribir. Garcilaso afirma que «el aposento» del relámpago era simplemente un fondo de oro, y como los antiguos peruanos consideraban a una constelación, que debe ser nuestra Osa mayor, como dios del trueno, armado con maza y honda, no se comprende que, como tal, no figure en el altar mayor; puede ser que Pachacuti haya olvidado este detalle y puesto en su lámina un relámpago a la europea. El compañero del trueno, en el otro lado del altar, era el dios del grani-zo, representado como felino cuyos ojos despedían cuatro rayos brillantes. Este curioso monstruo, en aimará fué llamado «El reluciente», en quichua «El tigre de oro»; y como los antiguos lexicólogos afirman que la respectiva palabra quichua es nombre de una constelación, la busqué en el cielo, para hallarla en nuestro Escorpión y algunas estrellas adyacentes.

Finalmente, en la base del altar, a la izquierda, hay un árbol que, probablemente, representa la flora terrenal. A la derecha, siete círculos con un punto en el centro, son siete bulbos ópticos, como explica la leyenda, añadiendo que se trata de «Los ojos de todas las cosas de toda laya»; y como el término «Todas las cosas de toda laya» era el nombre de un dios, probablemente uno de los tantos epítetos de Viracocha, resulta que éste fué imaginado como ser con siete ojos. Repasando el cielo y teniendo presente que las Pléyadas fueron veneradas especialmente por los antiguos peruanos (como también por otros pueblos primitivos), llegamos a la conclusión que esa constelación fué considerada como los siete ojos del dios Viracocha. Era éste la divinidad suprema en el antiguo Perú e hizo competencia al Sol, del cual se jactaba descender la dinastía reinante. El nombre entero dice: *Koñi Tijsi Huira Kocha*, y significa, según Middendorf: «Lago caliente de lava»; refiérese al volcán de Cacha en el valle del río Huilcanota, imaginado como ser vivo y terrible, cuyas desastrosas erupciones hoy todavía se notan en los alrededores.

El concepto de las siete estrellas que componen el cúmulo de las Pléyades, como ojos de la divinidad suprema, debe haber llegado de Asia, pues en el mismo testamento antiguo el profeta Zacarías (4,10) habla de los siete ojos del Señor que repasan todos los países; esta idea no es genuina de los hebreos.

Al lado del dibujo de esos ojos parece que falta una constelación, nuestras Híadas, llamadas (ellas, y no las Pléyadas), «El Granero», a causa de su forma característica; este granero sideral era representante de la riqueza terrestre, y Viracocha tuvo que vigilarlo con sus siete ojos, como también la «Chacra» astral, representada por el rectángulo del Orión. Recién ahora comprendemos la designación *Colca pata*, es decir, «Escalera del granero», la que se ve dibujada, en perspectiva primitiva, al pie del altar. Como las Pléyadas, o sean los siete ojos de Viracocha, y las Híadas son constelaciones vecinas, fácilmente pudo formarse un concepto tan original.

Vense, pues, en el altar mayor del templo del Sol en el Cuzco, representaciones de todas aquellas cosas y aquellas divinidades cuyos protegidos terrestres eran importantes para la vida del indio: arriba, su manada de llamas machos; en el medio, la llama hembra, probablemente con su corderito; abajo, los ojos del dios del granero (y tal vez éste mismo). Sol y Luna, como padres del linaje real, gozaban de la veneración debida; ante todo el dios Sol, que tenía en medio del altar su representación especial. Como la tormenta y el granizo tienen gran influencia sobre la cosecha, claro es que las respectivas divinidades tuvieron que hallar su sitio correspondiente.

He aquí los detalles más importantes que he podido aclarar del altar mayor del famoso santuario del Cuzco pagano. Como se ve, el cielo nocturno, con su belleza tropical, ha ocupado la mente del aborigen y hecho surgir sentimientos religiosos. Con el hombre de la civilización moderna pasa lo mismo, y nuestro filósofo Kant ha sabido hallar la fórmula cuando afirmó que, fuera del cielo estrellado, encima de nosotros, hay algo más, dentro de nosotros: la ley moral. ¡Recién la conciencia de ésta, alza al hombre de la tierra, y le lleva a los astros!

#### MATERIAS CONTENIDAS EN LA PRESENTE MONOGRAFÍA

Introducción .....	1
Preliminares bibliográficos .....	1
El templo del Sol en el Cuzco .....	21
Descripción general .....	21
Historia del templo .....	24
Carácteres generales del templo .....	29
El santuario del Sol .....	32
El altar mayor .....	34
La imagen central .....	35
Las cuatro capillas y la sacristía .....	43
La primera capilla o de la Luna .....	44
La segunda capilla o de las estrellas .....	45
La tercera capilla o del relámpago, trueno y rayo .....	46

La cuarta capilla o del arco iris.....	47
La sacristía.....	47
El claustro.....	48
La plaza del Sol.....	51
El jardín de oro,.....	53
El altar mayor del templo.....	56
Descripción especial.....	56
Bibliografía e interpretaciones de una lámina ilustrativa.....	56
Digresión mitológica : El huevo cósmico.....	67
Descripción de las imágenes del altar.....	76
Grupos centrales (impares).....	77
§ 1. Grupo central (impar) número 1 : La constelación « La Manada de llamas machos ».....	77
§ 2. Grupo central (impar) número 2 : El gran disco de oro, imagen de Viracocha resp. del sol.....	80
Digresión etimológica : Viracocha y Tunapa.....	84
§ 3. Grupo central (impar) número 3 : La constelación « El Fogón con la Olla de maíz y con la Olla de coca ».....	106
§ 4. Grupo central (impar) número 4 : Representación de una pareja „humana».....	110
Grupos laterales (pares).....	111
§ 5. Grupos laterales (pares) número 1.....	111
§ 5 a. Sección izquierda : El sol.....	111
§ 5 b. Sección derecha : La luna.....	111
§ 6. Grupos laterales (pares) número 2.....	113
§ 6 a. Sección izquierda : Venus matutina.....	113
§ 6 b. Sección derecha : Venus vespertina.....	114
§ 6 a. Sección izquierda : Voz <i>chasca coyllor</i> .....	115
§ 6 b. Sección derecha : Voz <i>choquechinchay</i> .....	122
§ 6 a. Sección izquierda : Voz <i>achachi ururi</i> .....	123
§ 6 b. Sección derecha : Voz <i>apachi ocori</i> .....	124
§ 7. Grupos laterales (pares) número 3.....	124
§ 7 a. Sección izquierda : La constelación de las Pléyadas, en verano (visible), señora de la malaria.....	124
§ 7 b. Sección derecha : La constelación de las Pléyadas, en invierno (nublada), señora de la madurez.....	130
§ 8. Grupos laterales (pares) número 4.....	133
§ 8 a. Sección izquierda : « La llama silvestre hembra ».....	133
§ 8 b. Sección derecha : Falta.....	133
§ 9. Grupos laterales (pares) número 5.....	142
§ 9 a. Sección izquierda : El rayo.....	142
Digresión uranológica I : La Vía láctea.....	156
§ 9 b. Sección derecha : El felino de oro.....	157
Digresión uranológica II : La constelación « La Tierra atigrada ».....	178
Digresión uranológica III (sinopsis) : Los eclipses.....	179
§ 10. Grupos laterales (pares) número 6.....	181
§ 10 a. Sección izquierda : El panorama del mundo.....	181
§ 10 b. Sección derecha : El mar y la fuente.....	184
§ 11. Grupos laterales (pares) número 7.....	186
§ 11 a. Sección izquierda : Los ojos del dios Imaimana Ñaorai Viracocha .....	186

§ 11 b. Sección derecha : El plantón.....	202
La base.....	210
Suplemento astronómico.....	211
El cielo.....	216
El sol.....	216
La luna.....	218
Los eclipses.....	228
Las estrellas en general.....	237
La estrella « El Matricida ».....	239
La estrella (o constelación) « La Higrófora ».....	241
Las constelaciones en general.....	242
La constelación « La Serpiente ».....	243
La constelación « El Venado que embiste ».....	244
Constelaciones indeterminadas.....	247
Los cometas.....	248
La Vía láctea.....	249
Fenómenos atmosféricos. La tormenta.....	250
Índice astronómico.....	251
Resumen .....	252