

16. NOTA SOBRE LOS DIOS ANDINOS, SUS ATRIBUTOS Y VARIANTES

16.1. RELIGION CELESTE EN LOS ANDES

Esbozada una hipotética interpretación de la serie de placas complejas del Período Medio en base a la comparación con la imagen de una de las deidades solares incaicas más importantes, buscadas las similitudes con otras expresiones arqueológicas similares de la región circuntitica, pueden hacerse algunos comentarios y adiciones tanto sobre los atributos básicos como de los rasgos acompañantes de la deidad (figura humana y agregados, felinos y reptiles). La perduración post-conquista y folklórica de muchas ideas religiosas del panteón precolombino, también puede orientar en este difícil problema.

La mayoría de los investigadores coinciden en que Viracocha fue una deidad cuyos orígenes deben buscarse en el área Titicaca. Quizá fue un dios creador en sus comienzos, que luego fue reemplazado por el sol, que era una de sus manifestaciones. Esto parece ocurrió también en la Sierra Central según Cock y Doyle (1979, 57 s.). «La imagen del creador —en gran medida también por ordenación— más definida en la Sierra Central y en el Norte del Arzobispado de Lima (Ancash-Huánuco) es la de Guari, quien posee rasgos asimilables a Viracocha, que inclusive permitía una identificación con él a pesar de lo que podrían denominarse «variantes regionales». Lo que habría que analizar detenidamente es si, tanto Wirakocha como Guari, poseen atributos celestes».

Según los mismos autores la imagen de Punchao (Punchao-Girca) como monolito antropomorfo está testificada en documentos coloniales (op. cit. 59). Su identificación como deidad solar queda manifiesta en su expresión cültica en la época de la siembra. Toda la religión solar andina, según los mismos autores, está ligada íntimamente con el ciclo agrario: siembra, cosecha y defensa de las mieses (ídem 61, 63).

Es muy importante la perduración del culto solar andino en el mundo colonial y hasta nuestros días, demostrando su indudable arraigo. Cock y Doyle (1979, 54) han encontrado y analizado numerosos documentos de los Andes en que se pone de relieve las distintas modalidades del culto solar en el Área Andina ya conquistada (op. cit. 56).

Por lo general el culto solar se liga al maíz, pero en algunos casos también al cultivo de la papa (op. cit. 63). El ceremonial incluía la aspersion de sangre sacrificial (llama, cuyes, etc.). El cuy estaba muy ligado al sol y era «... vínculo mediador y comunicante entre el ser humano y la divinidad» (op. cit. 68).

Para nosotros resulta de gran interés que hayan persistido representaciones escultóricas de piedra de Punchao hasta la época colonial. Esto refuerza la interpretación de la litoescultura Yaya-Mama. Además este culto agrario incluía las ofrendas de sangre tal como aparece en el Noroeste Argentino.

Muchos investigadores del Área Andina Central han insistido en la oposición entre una deidad solar de los pueblos de agricultores serranos (Waris) y el culto al rayo, más típico de los pastores de la Puna (Llakwsh). La interrelación de ambos grupos de creencias y prácticas religiosas fue producto de un largo proceso. Lo más interesante es que ambos remontarían sus orígenes tradicionales a la región del altiplano y su periferia.

Parte del proceso original de cambio de las imágenes que representaban al sol quedaría manifiesto en las diferentes figuras solares que existieron en el Coricancha; esto se habría cumplido, según Don Juan de Santa Cruz Pachacuti a partir de Manco Capac (Santa Cruz Pachacuti 1950, 217; ver 13.5.).

Las imágenes solares parecerían ser múltiples, en el momento de la llegada de los españoles y podrían reproducir diferentes momentos del nacimiento, llegada al cenit y declinación del sol en su curso

diario como también diversas manifestaciones de la deidad a través de las diversas épocas del año (ver Demarest 1981). Pero también podrían tratarse de cambios en el proceso histórico.

Punchao es concepto del día como Inti es una versión final ya más compleja de la deidad solar; Demarest 1981, 22 y ss.); con todos sus atributos ancestrales, y que llegó por proceso evolutivo, religioso y socio-político, a dominar a las otras deidades y símbolos anteriores del panteón andino. Uhl creía ya a comienzos del siglo que Viracocha, representado por el personaje de los dos cetros en la puerta del sol de Tiahuanaco, había reemplazado a Tonapa (Uhle 1912a, 306-307). Harris y Bouysse-ideas religiosas de un vencedor sobre el vencido.

El dios principal de los Aymara puede haber sido originalmente Tunupa, dios del trueno y el rayo según La Barre, quien tampoco duda del sincretismo religioso de estas deidades con otras especialmente incaicas, las que oscurecieron el significado de Tunupa al mezclar diferentes conceptos (La Barre 1948, 170-171). La relación de Viracocha-Tunupa fue resumida por el mismo autor en su clásico trabajo sobre los Aymara: «The least common denominator of the versions of the chief god in the highlands appear to be a sky-god who ist not the sun, but who controls lightning, thunder, rain, hail and all that appertains to the region where the clouds are formed; his major symbols are the puma and the snake» (La Barre 1948, 203).

Uhle escribía a comienzos del siglo que Viracocha reemplazó a Tonapa (Uhle 1912a, 306-307). Harris y Bouysse-Cassagne creen que Tunupa fue un «...dios celeste y purificador relacionado con el fuego y las erupciones volcánicas», perteneció a los Pukinas, Collas y Uro-Collas y se habría superpuesto a un antiguo culto del rayo (Harris Bouysse-Cassagne 1987, 12-17). Gisbert (1980, 35 y ss.), lo mismo que Ponce, cree que Tunupa fue un dios aymara, celeste y purificador, relacionado con el fuego y el rayo, al que se superpuso, posteriormente la imagen de Viracocha. Este a su vez fue desplazado por el sol. Ponce cree que Tunupa se relaciona con Tiahuanaco V (700-1200; op. cit. 37).

Nosotros creemos que si realmente la serpiente y el felino son atributos simbólicos de Tunupa, su culto debió ser muy temprano, pues estas figuras aparecen en el Noroeste Argentino con la cultura Tafi cuyos comienzos son anteriores al comienzo de la era cristiana.

Rowe después de destacar la importancia del rol religioso tanto en el estado Inca como en Huaritiahuanaco, señala que en Huaritiahuanaco representadas tres divinidades principales: el sol, la luna y «una que es la de las plantas cultivadas de la Sierra» (Rowe 1976a, 7), mientras que en Tiahuanaco aparecen: «el sol, la madre tierra, una diosa del agua y varias otras divinidades todavía no identificadas» (ídem 8-9).

Ya hicimos referencia a la interpretación de Demarest (1981, 22 s.) acerca del panteón incaico y de las clásicas deidades andinas —creador, sol, trueno y rayo— integrantes de un conjunto de deidades celestes con nominaciones múltiples y diferentes manifestaciones. Pero las creencias originales andinas, de un dios celeste, relacionado con la fertilidad y a veces, creador, parece haber tenido una dispersión casi universal, según los especialistas en historia de las religiones. No existen muchos estudios comparativos sobre este tema y creemos que aún es necesario mucha elaboración del mismo, pero su gran extensión es puesta de manifiesto por Mircea Eliade (Eliade 1981), en su referencia a las «hierofanías Uranias»; en éstas el sol, la luna, el rayo, el viento y el arco iris serían expresiones de un ser supremo celeste que se personifica sobre todo en el rayo (op. cit. 59). El autor citado proporciona muchos ejemplos universales a este respecto y apunta a un proceso que parece ser similar al ocurrido en los Andes: el reemplazo de esas hierofanías primigenias por el culto solar, en buena parte debido a la aparición de la agricultura y las religiones agrarias (op. cit. 121), pero contrariamente a las primeras, verdaderas religiones solares se hallan en pocos lugares de la tierra (op. cit. 124).

Pese a su aspecto polisémico y polifacético, la idea central es la de una gran divinidad celeste de carácter dinámico (Demarest, op. cit. 39). Este esquema aparentemente facilitaría los intentos de identi-

ficar los símbolos de la religión andina. Pero el problema subsiste cuando intentamos hacer identificaciones específicas de la deidad, sobre todo a través de sus expresiones en una secuencia arqueológica de larga duración y distribuida en una gran amplitud geográfica. Creemos que el problema así planteado es uno de los grandes desafíos que deben encarar los arqueólogos del Area Andina y éste es el que afrontamos cuando queremos conocer algo sobre el significado del simbolismo de las placas metálicas del Noroeste Argentino.

Retomando este tema, entre los atributos importantes de Punchao según surge de la reconstrucción de Duviols y según el relato de los cronistas, se halla la serpiente de dos cabezas o anfisbena. Ya hemos hecho referencia a la interpretación estructural de Zuidema de la serpiente en los ritos de fertilidad e iniciación en un capítulo anterior (13.2.). De cualquier manera algunos creemos que sobre este elemento simbólico se pueden ampliar algunos detalles en el contexto de las culturas andinas.

Sarmiento de Gamboa menciona la anfisbena en un párrafo que no resulta del todo claro y donde parecen mezclarse el relato de la aparición del sol en Susurpuquio y el emblema del rayo. De cualquier manera la mención es de interés. Sarmiento dice al referirse a la remodelación de la «Casa del Sol» por Pachacuti Inca Yupangui: Después de ordenar los cuerpos de los Incas muertos «... hizo dos ídolos de oro. Y al uno le llamó Viracocha Pachayachachi, que representase su criador que ellos dicen y púsole a la diestra del ídolo del Sol. Y al otro llamó Chuquiuylla, que representase el relámpago; y púsole a la siniestra del bulto del Sol; al cual ídolo veneraban sumamente todos. El cual ídolo tomó Inga Yupangui por ídolo *guaquí*, porque decían que se habían topado y hablado con el en un despojado y que le había dado una culebra con dos cabezas, para que trajese siempre consigo, diciendo, que mientras la trajese, no le sucedería cosa siniestra en sus negocios» (Sarmiento de Gamboa 1942, 108).

Pero la representación simbólica de un reptil monstruoso, poco definido zoológicamente, reaparece en otros mitos incaicos. Por ejemplo un animal no conocido es el que aparece a Viracocha Inca como acompañante de la imagen antropomorfa del dios Viracocha. La deidad «traía atado por el pectus un animal no conocido» (Garcilaso 1943, IV, cap. 21). Parece tratarse aquí de una variante de los acompañantes del sol de otras versiones, en las que se puntualiza que estos animales eran felinos o serpientes.

Se describe la aparición de una serpiente monstruosa en el momento del nacimiento de un hijo de Pachacutec llamado Amaru-Yupanqui o Amaru Topa Inca. En versión también debida de don Juan de Santa Cruz Pachacuti se establece que era: «... muy fiera bestia legua de largo y grueso de dos braças y media de ancho, y con orejas y colmillos y barvas...» (Pachacuti 1950, 242). Ya hemos citado la descripción de Molina de la culebra que apareció en Susurpuquio (Molina 1943, 20).

El amaru como una gigantesca sierpe bicéfala que personifica al rayo o al arco iris y actúa como auxiliar de Wallalo Carhuincho, figura en uno de los mitos recogidos por Avila (Avila 1966, cap. 16, 96). La relación de la serpiente con el relámpago y el rayo la establecen los cronistas en diversas oportunidades. Cobo lo expresa específicamente: «También tenían con gran cuenta con veneración otra llamada Machacuy que pensaba entendía en la conservación de las culebras serpientes y vivoras; principalmente porque cuando truena el relámpago, parece aquella figura; además de esto los Incas las tenían por armas, y aún las cuidaban y tenían así por guacas...» (Cobo 1980-93, XII, cap. 6).

Fuentes etnográficas y folklóricas muestran que la serpiente y el felino se utilizaron asociados, representando al rayo y su culto más que al sol (ver Demarest 1981, 51 s.). En las prácticas actuales de los Aymara se supone que la serpiente es enemiga del rayo «... so that occasionally the lightning-talisman in Aymara houses are a crudely crossed pair of snakes cut out of sheet metal from a tin can» (La Barre 1948, 171).

Sin embargo, ya vimos en el capítulo precedente que tanto la serpiente como el puma juegan un rol fundamental en los ritos de fertilidad de la naturaleza y se relacionan igualmente con el sol. El puma se representa por su piel y por su cráneo y la serpiente por una gran sogá simbólica hecha de lana y con cuatro colores (Zuidema 1974, 209).

La importancia del felino como atributo acompañante de la deidad ha sido objeto de muchos trabajos que señalan su importancia en este sentido. Tello le dedicó un largo estudio donde queda de manifiesto este aspecto tan importante de la simbología del culto solar (Tello 1923), nosotros le dedicamos un trabajo en su relación con el proceso de transformación del shamán en el Noroeste Argentino (González 1974), proceso que ahora creemos íntimamente ligado al culto celeste de la fertilidad.

El uso de los atributos felínicos y serpentiformes como emblemas solares aparece en el nombre de *otorongo-amaru* del «sexto Capitan» mencionado por Guaman Poma (Guaman Poma 1936, 153 s.). Esta designación tenía signos emblemáticos tangibles en el palacio real: Morúa (citado por Tello 1923, 236) dice que en el de Inka Roca «Las armas y escudos que tenían por insignias a la puerta de este gran palacio eran una corona real, que los inkas traían puesta a la cabeza, que es como a la manera de una borla, llamada entre ellos *masca paicha*, y un pájaro o ave llamado *kori kenti* y un tigre en un marmol grande, atravesado con la lengua afuera, llamado *Tomi Corongo* (Otorongo), y dos culebras grandes llamadas *Muchacay* como armas fueron de estos reyes señores Inkas».

La importancia del felino en la religión inca se reafirma con la existencia dentro del mismo Coricancha de dos imágenes felínicas «leones apuntando el sol» según la referencia de Guaman Poma (1936, 263).

La arqueología, la etnohistoria y la etnografía muestran con frecuencia la extensión desde Mesoamérica a los Andes del Sur, de esta asociación entre el culto solar, sus emblemas o atributos del águila, el jaguar y la serpiente, el uso de alucinógenos en el ritual y los sacrificios humanos. Sin dejar de considerar que todos estos elementos pueden integrarse contextualmente de muy diversa manera en lo simbólico y funcional y de hecho presentar infinitas variantes, no se puede dejar de tener en cuenta su vínculo estructural lleno de interesantes sugerencias.

Es lógico que el más grande e imponente de los felinos americanos —el jaguar— aparezca en la mitología y religiones de los pueblos que habitaron esta región de la tierra. Otra cosa es la frecuencia con que este felino se asocia a la religión solar o adquiere caracteres antropomorfos, hecho por demás frecuente en la iconografía precolombina. La primera puede encontrarse en los datos etnográficos y etnohistóricos, la segunda aparece más fácilmente en las evidencias arqueológicas.

Varios autores han hecho recopilaciones sobre el felino y sus mitos y las religiones solares (Hultkrantz 1979, cap. 11; Tello 1923, etc.) Hoy habría que estudiar en conjunto otros aspectos más complejos de este problema: como la existencia a lo largo de la región y sobre todo de los Andes del jaguar y de la *Anadenanthera*, y la relación entre el culto sangriento y la floración de las mieses y los cultivos, etc.¹

En el cap. 15.5 mencionamos una investigación que pone de manifiesto que la religión de los Mochicas estuvo centrada en sus orígenes también en una religión solar. Los mochicas son en gran medida herederos de la cultura Chavin, y ésta según opinión de Helms debió tener, también, una religión solar (Helms 1981, 231). Si aplicáramos estrictamente los conceptos que hemos utilizado para proponer la hipótesis de la existencia de una religión solar en el Noroeste Argentino en el Período Medio, seguramente otras culturas del Area nuclear Andino mostrarían su parecido o iguales elementos. Este estudio general comparativo de las religiones e iconografía americana, está aún por hacerse.

No deja de ser interesante que pueblos periféricos del Area Central Andina conserven entre sus mitos principales la figura del jaguar; entre ellos es de particular interés la existencia en un mito Chané de un felino de dos cabezas (Lehmann-Nitsche 1928, 169). El interés radica en la frecuencia con que en la alfarería y tejidos Recuay y de la cultura de La Aguada aparece un felino de doble cabeza. Por otro lado, los pueblos del grupo Chané estuvieron en íntimo contacto con las culturas andinas. Más alejados del Area nuclear Andina los Tukanos asocian la idea del jaguar a la deidad solar.

¹ No puede dejar de recordarse que en aymará, el nombre del sol y de la *Anadenanthera* es el mismo: *Vilka*, ni tampoco el hecho de que las plantas cultivadas, en mitos andinos, surgen de los miembros despedazados de seres humanos.

Caben algunos comentarios y anotaciones sobre el culto sangriento a las deidades agrícolas del Noroeste Argentino, según vimos en el capítulo respectivo (13.1.).

En Perú sacrificios sangrientos aparecen profusamente ilustrados en la alfarería mochica, en la que la deidad solar aparece en los comienzos como la deidad principal, siendo después reemplazada por una diosa lunar (ver *cap. 15.5.*).

Los sacrificios humanos practicados por los Incas en relación con las diferentes deidades de su panteón, son ampliamente conocidos y reaparecen en el mito y el folklore, y seguramente sus raíces proceden de las más viejas culturas agrícolas andinas. María Rostworowski ha compilado algunos de esos mitos. En uno, narrado por Calancha, una mujer es fecundada por el sol dando a luz un niño que es despedazado por Pachacamac y de sus restos brotan las plantas cultivadas «gracias a este sacrificio se inició la abundancia en los llanos» (Rostworowski 1985, 34). Por intervención del sol el niño es luego resucitado. El origen de la coca también está relacionado con el descuartizamiento de una muchacha (idem 35). «El sol está estrechamente unido a los ritos y ciclos agrarios, no es de extrañar que el sacrificio de Vichama o sea del sol, fuera necesario para que surgieran de las profundidades de la tierra las indispensables plantas. Este mito agrícola es también un mito solar» (idem 35). En los Andes como en Mesoamérica, prima la idea que «...la muerte y la violencia han permitido al hombre gozar de la abundancia» (idem 35; ver *cap. 16 nota 1*). «En algunos lugares en el folklore andino actual (pueblo de Pampas), perdura la idea de que los mellizos sagrados fueron divididos en pedazos o de que de ellos surgieron las plantas cultivadas» (idem 36).

El sacrificio de niños entre los Incas, como rito propiciatorio en diversas circunstancias está atestado por la Capac Ucha. Es una práctica ritual muy antigua en la región andina. En el Noroeste Argentino nosotros hemos excavado evidencia de estos sacrificios en la cultura de La Candelaria, con fechadas entre el 550-600 d.C. Sin desmedro de su sentido de ofrenda a diferentes deidades esta costumbre practicada por los jefes era una forma de demostrar total vasallaje al Inca, sacrificando sus propios hijos.

De cualquier manera todo parecería indicar que el culto a las deidades agrarias andinas fue un culto con ofrendas de víctimas humanas. En la cultura de La Aguada abundan sus evidencias, las que se ligán una vez más al área circuntica por un lado y al resto del Área Andina por el otro.

16.2. RELIGION SOLAR EN OTRAS CULTURAS AMERICANAS

Creemos que después de los comentarios precedentes la hipótesis sobre la existencia de un antiguo culto andino de origen agrario centrado en una deidad solar principal y otra secundaria, con sacrificios cruentos, queda asentada sobre bases aceptables, pero esta religión y culto no fue patrimonio exclusivo de los Andes Centrales sino de muchos otros pueblos de América.

En Mesoamérica se ha discutido y se discute aún si existe una sola religión común o se trata de religiones múltiples. En el primer grupo habría que considerar a Caso y a Willey (Caso 1971, 2); en el segundo se alinean una serie de importantes investigadores (ver Kubler 1972, 1-4), como Jiménez Moreno (1972, 31), el mismo Kubler (op. cit.) y Pedro Armillas (Kubler, op. cit. 5).

El resumen de Caso es muy claro sobre la existencia de algunos principios fundamentales de la religión mesoamericana «...Por lo que sabemos de Nahuas, Zapotecas, Mayas y Tarascos, había un dios principal que se concibe superior a otros dioses...», y siempre se lo concibe relacionado con el cielo diurno, el sol, y el fuego» (Caso 1971, 190). Otro rasgo es que «Este dios único, generalmente se transforma en la pareja creadora y entonces se les concibe como cielo y tierra, pero también como los dioses «de nuestra carne o nuestro sustento» o sea como los engendadores y los señores del ali-

mento» (op. cit. 190; ver las referencias del *cap. 16.1.*). Estos dioses tienen generalmente, hijos gemelos.

Otros aspectos de la cosmogonía son: la estructura del universo en diferentes niveles, la visión cuatripartita del espacio; las creaciones múltiples, después de otras tantas destrucciones, y los sacrificios sangrientos para alimentar a los dioses: «...la sangre es el factor por el que el hombre se vuelve colaborador de los dioses en el mantenimiento del orden del universo...» (idem. 190-192).

Claro está que el complejo ritual del Calendario Mesoamericano, no se halla en Sudamérica y ésta es una de las grandes diferencias entre las dos áreas.

Pero no sólo es en el momento de la conquista que se pone de relieve la importancia de la religión y el culto solar en Mesoamérica, sino también su proyección arqueológica, y su perduración hasta los pueblos vivientes. Entre los Totonacas Ichon encuentra que en las deidades actuales la jerarquía máxima corresponde a las «Madres» y los «Padres» y luego viene el Sol (Dios del Maíz). «El sol es el gran dios totonaca, el creador asimilado a Cristo... Si el sol crea el mundo, el dios del maíz en su calidad de civilizador, lo organiza...» y agrega una serie de elementos que luego vemos repetirse en el Área Andina: «...Hay una íntima relación entre el sol, el maíz, la serpiente y el relámpago...» (Ichon 1973, 104s.). «...el jaguar, ocelotl, representaba el cielo nocturno constelado de estrellas...», causa de su piel manchada...» (op. cit. 112).

Esta asociación del jaguar con el cielo nocturno, el inframundo y las cavernas, estuvo muy extendida en el área maya (Thompson 1979, 355). Según Krickeberg, el dios del cielo Itzamná, entre los Mayas Yucatecos se acompaña de una pareja de jaguares (Lavallée 1979, 91), y tanto en La Venta como en Monte Albán, el cielo y el inframundo se representan en las fauces del jaguar (op. cit. 105).

Es una combinación del jaguar con la serpiente la que origina al dios de la lluvia (Kubler 1972, 4). Esta asociación jaguar, serpiente, pájaro, debió ser muy antigua y habría transmutado su significado de un cruce mitológico entre hombre y jaguar, al de un espíritu trascendental con los poderes de varios animales. Los nuevos creyentes con el tiempo adoptaron los atributos que quisieron... (Kubler 1972, 5).

No deja de ser de gran interés la conjunción del jaguar con el hombre, existente prácticamente desde México al Noroeste Argentino.

Esta conjunción debe ser la expresión de ideas míticas o religiosas muy antiguas, lo que explicaría su gran difusión. Snarkis cree que el «dios hacha» de Costa Rica se relaciona con el maíz y el agua y que quizás puede trazar su origen a la tradición olmeca de ideas similares junto con el uso ceremonial del jade (Snarkis 1985, 23). El mismo autor apunta que el oro representa en la misma región al sol y que entre los Cunas las vestiduras doradas tienen una connotación solar (idem 26).

Es muy importante no sólo la asociación entre el sol, el jaguar, y animales acompañantes sino la práctica casi permanente de sacrificios rituales a la deidad, especialmente sacrificios humanos: «El sacrificio humano en Mesoamérica, tiene como fin alimentar al sol, proveyéndolo de la energía suficiente para la luz y el calor necesario para la vida...» (González Torres 1985, 73). Entre los Mayas, también el sacrificio humano fue práctica corriente y de antigua raíz (Thompson 1979, 221).

El culto con sacrificios sangrientos aparece en toda América personificado en la figura del «sacrificador», especialmente con la idea de la decapitación. Su enorme extensión y presencia no significa una igual distribución sobre la existencia de una religión solar agraria. Moser estudió meticulosamente la decapitación ritual en Mesoamérica según la iconografía, desde épocas pre-clásicas hasta tiempos históricos, y comprobó su extensión en toda el área (Moser 1973, 49). Su documentación es muy completa. Aparte de muy antigua la decapitación ritual parece ligada a deidades diferentes, en distintos apuntes de su historia (véase cuadro I; Moser, op. cit. 65). Sólo en algunos casos específicos apuntes rece asociada al dios solar (Tezcatlipoca) (véase op. cit. pl. 3), aunque con gran frecuencia se relaciona con el cielo agrícola y la fertilidad como en los casos en que se asocia a Xipe y al juego de pelota (op. cit. 46). La decapitación debió servir para reafirmar la cohesión del grupo y el poder del jefe (idem

47). El sentido de fertilidad está claramente expresado en el códice Vidobonensis en un «arbol de la vida» que surge de una cabeza cercenada (idem 40; ver. cap. 13 nota 11).

Con frecuencia a lo largo de la América Andina se encuentra la asociación ritual del culto sangriento y la religión solar, esté originada ya en forma independiente o bien enraizada en iguales cultos agrarios de fertilidad muy antiguos, desarrollados posiblemente en Mesoamérica, donde se asocian culto y rito también al uso de alucinógenos (Thompson 1979, 232).

Hace años Imbelloni había indagado (1979) en forma comparativa algunos aspectos significativos referentes a la cosmovisión general y distribución de deidades americanas en espacio y tiempo. Las hipótesis de Imbelloni están signadas por un hiperdifusionismo universal, producto de su adhesión a la escuela de Viena, enfoque hoy totalmente superado. Con todo es necesario tener en cuenta que algunas de sus comparaciones, como las relacionadas con las «edades del mundo» y algunos mitos con ellas vinculadas son de interés y deben ser analizadas a la luz de los conocimientos actuales de la arqueología, la que en vez de rechazar afianza los posibles vínculos y relaciones históricas entre Mesoamérica y Sudamérica. Entre estas similitudes debemos considerar el mito de la «rebelión de los instrumentos» a sus amos, el que encontramos en la cosmología mejicana y peruana, y del que hay testimonios en la iconografía arqueológica (Imbelloni 1979, 60-67). La coincidencia de este mito ya había sido señalada por Krickeberg muchos años antes. También Spinden señaló parecidas similitudes en un trabajo que no pudimos consultar (citado por La Barre 1945, 203). Notables semejanzas entre las ideas religiosas entre Incas y Aztecas han sido apuntadas recientemente por Demarest. Las coincidencias en las etapas del proceso de desarrollo en esos pueblos junto con «raíces conceptuales comunes» explicarían esas similitudes (Demarest 1981, 72).

Es indudable que en el Área Andina Septentrional es donde se hallan las mayores similitudes entre las culturas Meso- y Sudamericanas. Hipótesis de Uhle y Jijón y Caamaño formuladas a comienzos del siglo, se ven confirmadas hoy por decenas de estudios arqueológicos modernos y son recogidas en las síntesis etnográficas (Steward/Faron 1959, 202).

Entre los Kogi de habla chibcha y tradición tairona, Reichel-Dolmatoff (1965, 159) anota una larga lista de más de veinte rasgos mesoamericanos. Los elementos arqueológicos prueban que no fueron rasgos aislados los que se difundieron (op. cit. 158) «... in the case of the kogui we find the survival of an essentially Mesoamerican pattern in a still functioning culture of the mountain region». Pero esta influencia mesoamericana parecería ser muy tardía. En cambio las primeras manifestaciones de esas influencias parecen estar ya presentes por lo menos mil años a. C. en restos arqueológicos de la cultura Chorrera de Ecuador (ver cap. 13.8.).

Volviendo a los Kogi, la religión se centra alrededor de ritos de fertilidad en la que el sol no parece tener un rol demasiado importante, pero es de interés señalar que el jaguar representa al sol, se asocia al día y al sol naciente (Reichel-Dolmatoff I 1985, 230).

Diversos pueblos chibchas tuvieron —como es sabido— una organización militar de grandes señores y clases sociales, junto con un sacerdocio organizado y practicaron corrientemente sacrificios humanos de adultos y niños en sus templos especiales (Steward/Faron 1959, 215). La religión de los Chibchas según las fuentes históricas, se centraba alrededor de una deidad solar con intenso uso de alucinógenos y sacrificios de prisioneros al sol. También se sacrificaban niños, cuyos corazones y vísceras eran despedazados para nutrimento de la deidad y haciendo aspersion de sangre. Los sacrificios de niños también se hacían para provocar lluvias (Reichel/Dolmatoff 1965, 160).

En otros lugares de América volvemos a encontrar la misma asociación ritual del culto sangriento y la religión solar. En el Noroeste de Venezuela se practicaba el sacrificio humano a la deidad solar y para obtener lluvias (Steward, Handbook, v. V, 21). Pero en todos estos casos tendríamos que analizar qué es lo que se debe a similitudes en el proceso de desarrollo o a reinvención.

Información etnográfica más concreta sobre culto y religión solar en Colombia la encontramos, curiosamente, hacia las regiones del oriente, en culturas de las florestas tropicales, pero con indudables

vínculos andinos. Se trata de los Tukanos asentados en la cuenca del río Papuri, en los límites con Brasil, tribus de horticultores, con cultivo de mandioca amarga pero con prácticas paralelas importantes de caza y recolección. Una descripción muy cuidadosa de los Tukanos con énfasis en los aspectos estructurales de su cultura, se halla en un trabajo — hoy ya clásico— de Reichel/Dolmatoff (1971), trabajo del que glosaremos los capítulos dedicados al estudio de la religión, la que se centra alrededor de una deidad solar. El sol y la luna son hermanos mellizos o bien forman un solo ser andrógino (op. cit. 24 nota 1); el sol es el creador del universo, de los animales y de las plantas, incluidos el tabaco y alucinógenos como el cebil (*Piptadenia* o *Andenanthera*), vegetales que juegan un importante papel en el ritual (idem 27. 36). El sol creó no sólo el principio del bien sino también el del mal (idem 28).

Hay una serie de animales que se relacionan o representan al sol o se asocian a él como el gallo de las rocas, la perdiz, el guacamayo (macaw), la ardilla y la abeja (op. cit. 98). El animal más importante de todos es el jaguar, representante del sol en la tierra, pues tiene su color y es, además, la voz del trueno, expresión celeste relacionada con el sol (idem, 28). El jaguar tiene un vínculo protector con la humanidad y gran poder fertilizante; es «a phallic solar animal that takes the place of the sun that is to say it represents its fertilizing energy» (idem, 78). Al jaguar a veces se lo llama abuelo y se lo asocia al fuego (idem 79. 100). El arco iris es también un representante del sol y se lo relaciona con la anguila.

Algunos de los atributos solares son: el escudo, una maraca, un «stick rattle» y una azada que el sol lleva sobre su hombro izquierdo (idem, 36). La relación del sol con la *Anadenanthera* es muy estrecha, su polvo estaba en el ombligo del sol (idem, 36), fue creada del dedo quebrado de una nieta suya, lo mismo que la coca. El sol padre es considerado como un ser antropomorfo, que sufre una serie de transformaciones de las cuales una es el astro tal como lo conocemos y a través de quien el creador ejerce su poder (idem, 42. 45). Otro aspecto importante es que la hija del sol aparece como héroe civilizador (idem 35).

El rayo está íntimamente ligado al sol, se lo considera como su eyaculación, la que fertiliza la tierra (idem 49), por lo tanto se lo asocia a la lluvia y se lo interpreta como «glance from the sun» (idem 78); el cantarran o bull-roar o churinga, es la voz del sol y por lo tanto un objeto sagrado (idem, 59). Los atuendos cefálicos plumarios usados en las danzas representan al sol (idem, 98). El fuego es parte del dios padre, símbolo de la vida y la transformación (idem, 109).

El Payé (shamán) es una figura solar (p. 127) representante del creador, tiene capacidad de convertirse en jaguar. El nombre de éste y el del jaguar se confunde en un solo término y tiene connotaciones fálicas (p. 127-129). La relación del sol con el felino y un reptil y elementos asociados se asemeja, aún en sus detalles, a las religiones andinas. A las similitudes anteriores habría que agregar el mito del dueño de los animales, personificado en un enano de costumbres lúbricas (idem, 80), el que se halla aún en nuestra región puneña. Este último parece tener una dispersión quizá continental.

El Kumú es una especie de sacerdote, representante del sol y está encargado de preservar la tradición (idem, 16), diferente del Payé, no se dedica a curar sino que está en contacto con el sol y practica ritos de fertilidad, solicitando cosechas abundantes. Es además depositario y trasmisor de las tradiciones tribales. En sus ritos utiliza figuras antropomorfas que representan al sol y que en el pasado se las fabricaba en piedra (idem, 137). El Kumú es enterrado en una urna.

Los Tukanos debieron estar en contacto o muy relacionados con las culturas andinas, pues tienen palabras para designar los diferentes metales (idem, 253). No hay duda de que la religión de los Tukanos presenta algunas notables coincidencias con las de las culturas de los Andes. La relación entre el creador y el sol se asemeja a la existente entre éste y Viracocha, y ésto es aún perceptible pese a la diferencia que existe entre la información etnográfica, obtenida por un destacado antropólogo y los datos dispersos y difusos de las crónicas andinas transmitidas por los cronistas. Las relaciones del sol, el rayo, el fuego, el arco iris, como parte de un panteón celeste, es semejante entre esos grupos amazónicos actuales de Colombia y los altiplánicos del Titicaca de la época de la conquista. En alguno de los

casos apuntados la difusión de ideas parece ser bastante clara. En otros, las semejanzas bien pueden deberse al paralelismo del proceso de desarrollo. Lo más probable es que en el desarrollo de las culturas andinas haya ocurrido la interacción de ambos mecanismos.

17. RESUMEN Y CONCLUSIONES

En este trabajo se describen 409 placas metálicas que se guardan en diferentes Museos públicos o privados, de América y Europa. La gran mayoría de ellas se hallaron en el Noroeste Argentino, pero otras lo fueron en países vecinos como Chile, Bolivia y Perú, siempre dentro de la Subárea Andina Meridional.

Definimos como placa metálica una simple lámina de oro, plata, cobre, bronce u otros metales y aleaciones, cuyo contorno afecta forma oval, circular, rectangular u otras, y cuyas caras pueden ser lisas, planas o cóncavas, o bien presentan motivos geométricos o figurados en relieve. Las láminas fueron vaciadas —por lo general— en molde compuesto, pero otras se fabricaron por simple martillado y las menos por el procedimiento de la cera perdida. Sus medidas oscilan entre 30 y 350 mm de diámetro.

Son características fundamentales de las placas metálicas la gran dispersión geográfica de alguna de sus variedades, las que abarcan la región de la selva en Bolivia, el altiplano circuntitica, el Norte de Chile y casi todo el Noroeste Argentino. También es notable su persistencia en el tiempo por casi dos milenios. A estas características de por sí sugestivas se agrega la pareja evolución experimentada por las placas en el correr de las centurias, de manera que es posible trazar su proceso evolutivo, observar sus cambios temporales, junto con los espaciales, sin que se pierda el hilo conductor de algunos rasgos básicos mantenidos con cierta constancia. En el largo lapso de tiempo en que las placas evolucionaron es posible observar sólo una sensible ruptura formal y figurativa importante en la secuencia, la que sin embargo, pareciera no interrumpir por completo cierto grado de continuidad significativa.

La continuidad tipológica y espacio-temporal se debió, creemos, al alto valor simbólico — religioso representado por las placas, según tratamos de demostrar en este trabajo. Con su contenido básico común las placas formaron una gran «familia» con significado, uso y función muy específica, que permitió vincular entre sí especímenes de apariencia formal tan distinta como las placas circulares lisas-planas y cóncavas con piezas de rica iconografía, al mismo tiempo que algunas de tamaño muy diferente.

A estas similitudes habría que agregar la constancia de la materia prima, ya que es conocido el profundo significado simbólico que el metal — sobre todo el oro — tuvo en los Andes.

Estas consideraciones permitieron incluir en nuestras descripciones, series bastantes numerosas, que no habían sido descritas hasta ahora, tales como los discos cóncavos y planos, los que presentan un interés análogo al de los otros especímenes. Es cierto que con una definición tan amplia como la que hemos dado y en la imposibilidad de determinar en algunos casos, significado simbólico y uso precisos, nos queda la duda si algunos especímenes y aún tipos, deben o no ser incluidos entre los que fundamentan este estudio. Ante la duda que se expresa en la parte pertinente preferimos incluirlos dentro del conjunto.

Si bien el punto de partida del trabajo es netamente arqueológico, la mayor parte de la búsqueda se centró en la interpretación significativa de las placas y sus conclusiones más amplias quedan expresadas en el subtítulo del libro. Es de hacer notar que en general los trabajos que tratan específicamente sobre religiones precolombinas de América del Sur, fueron escritos en base a las crónicas históricas, y en mucho menor grado se ha usado la información arqueológica y etnográfica; pero es evidente la necesidad de utilizar ambas disciplinas.

En la gran mayoría de los trabajos que tratan del tema como en las clasificaciones museísticas, las placas se clasifican con el rótulo de «objetos de adornos». Su verdadero significado simbólico queda oscurecido totalmente bajo el título más general que puede proporcionar nuestro desconocimiento del significado real, aparejado con una típica interpretación etnocéntrica.

Nuestras conclusiones se basan en el estudio tipológico e iconográfico comparativo, en la informa-