

LA PIEDRA DEL CIELO: ALGUNOS ASPECTOS DE LA EDUCACION E INICIACION RELIGIOSA DE LOS PRINCIPES INCAS

Mariusz S. Ziolkowski

En este artículo el autor trata de determinar cual fue el carácter específico de la "información" que poseía el Sapan, Inka, esta calidad, le valía su alta posición en la jerarquía religiosa y estatal inca.

El principal sistema mágico-religioso en el Tawantinsuyu incaico era el "culto imperial al sol", que servía de base ideológica para el funcionamiento del Estado inca.

Según la taxonomía evolutiva de los sistemas mágico-religiosos de Wierciński, el "culto imperial al sol" pertenece al grupo de los sistemas "astro-biológicos" (1), desempeñando varias funciones de carácter directivo y organizador dentro de la sociedad incaica. Para cumplir con estas funciones, un sistema mágico-religioso, como cualquier otro sistema cibernético, necesita 3 componentes siguientes (2):

—La materia, representada en este caso por los feligreses, los templos u otros edificios ceremoniales, la indumentaria religiosa, etc.,

—la energía, que se manifiesta en las actividades ceremoniales y religiosas, por ejemplo en las ofrendas, ceremonias,

(1) Junto con, por ejemplo, los sistemas mágico-religiosos meso americanos de la época. El autor de la mencionada taxonomía evolutiva es el antropólogo polaco Andrzej Wierciński; acerca de la definición de las religiones astro-biológicas véase Wierciński, 1977, pp. 88-90; 1981, pp. 146-153.

(2) Para las aplicaciones de la metodología y terminología cibernética véase, e.o. Kossecki, 1975, pass.; Wierciński, 1981, pp. 20-50, 130 y ss.

—la información, representada en la estructura misma del culto, en los reglamentos del ritual, en los textos sagrados, en los mitos y profecias, etc.

Entre estos tres elementos, la información ocupa una posición privilegiada; por esto la “producción”, la “conservación” y la “transmisión” de las informaciones fue la más importante de las tareas de los funcionarios mágico-religiosos.

I. En una sociedad tan compleja como la del Tawantinsuyu incaico, existía una jerarquía sacerdotal bien especializada, por consiguiente el proceso de “producción y distribución” de las informaciones era sometido a dos reglas generales (3):

—a una reglamentación en la transmisión, las informaciones siendo distribuidas conforme al grado ocupado por los funcionarios del culto en la jerarquía sacerdotal; lo que supone la existencia de un sistema de enseñanza e iniciación religiosa de varias etapas. Los grados superiores del “saber” eran accesibles solo a los supremos funcionarios del culto, y en última instancia al sumo sacerdote y al Sapan Inka (4).

(3) En las sociedades menos desarrolladas /por ejemplo de cazadores-recolectores con organización tribal/ la función informativa puede ser cumplida por un solo funcionario mágico-religioso, el shaman - brujo, que actúa sin apoyo de parte de una organización religiosa jerarquizada. Por lo tanto, el shaman tiene que cumplir, él mismo, varias funciones, que, en las sociedades como la incaica eran distribuidas entre un numeroso grupo de especialistas.

(4) El “culto imperial del Sol” era una astuta remodelación de los antiguos conceptos mágico-religiosos, elaborada para justificar la supremacía militar y política de los Incas, y para servir de instrumento de unificación ideológica a escala pan-andina (véase por ejemplo Demarest, 1981, pp. 43-49). Este culto estatal requería una organización sacerdotal más compleja y estructuralizada que las que existían —precedentemente o simultáneamente— al nivel de los ayllukuna, curacazgos o estados regionales. A mi parecer, un tema-clave, esencial para entender la historia política del Estado Inca, son las relaciones (y frecuentes conflictos) entre los sacerdotes y el Sapan Inka. En líneas generales hubo una continua disminución del poder sacerdotal en provecho del Sapan Inka, especialmente desde el reinado de Pachakuti Inka Yupanki (claro, a condición de aceptar la existencia histórica de este soberano inca). Véase al respecto Jesuita Anónimo 1968, p. 167; Cabello Valboa, 1951, p. 289. Este proceso tocó también al sumo sacerdote Willaq Umu, que perdió su independencia, convirtiéndose en un funcionario nombrado y destituido por el Sapan Inka, el cual podía hasta asumir ambos cargos (Betanzos, 1968, p. 33; Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 260, 264).

Quisiera subrayar que, aunque el presente estudio es un análisis de carácter estructuralista, y por lo tanto un poco “ahistórico”, no olvido ni menosprecio el muy importante aspecto evolutivo de los sistemas mágico-religiosos del Tawantinsuyu pre-hispánico.

—la misma jerarquía se manifestaba en el proceso de “producción” de las informaciones, cuya “calidad” y referencias dependían del grado en la jerarquía sacerdotal, ocupado por el “productor”. Una visión o sueño del Sapan Inka eran mucho más importantes /pues referentes a los asuntos del Estado entero/ que los de un sacerdote de baja categoría; lo dice de una manera bien clara Garcilaso de la Vega: “...fueron muy agoreros, y particularmente miraron mucho en sueños, y más si los sueños acertaban a ser del rey o del príncipe heredero, o del sumo sacerdote, que estos eran tenidos entre ellos por dioses y oráculos mayores” (Garcilaso, 1963, p. 144).

El fin del presente estudio es precisamente el de determinar el carácter específico de la “información” tenida por el Sapan Inka, que le valía su posición suprema en la jerarquía religiosa y, por consiguiente, en el Estado inka (5).

Para lograr este fin, hay que contestar a las preguntas siguientes:

—¿Cuáles eran las calidades “sobrenaturales” requeridas para asumir el cargo de Sapan Inka?

—¿Cómo un futuro soberano conseguía estas “calidades” / “informaciones” y quien/es era/n su/s tutor/es sobrenatural/es?

II. Hagamos primero una corta revisión de las “técnicas de producción” de las informaciones, especialmente de las de carácter predictivo-profético, empleadas en el Tawantinsuyu incaico. Los procedimientos se pueden dividir en dos categorías:

1. — De las técnicas de observación e interpretación de los fenómenos, naturales o no, del mundo circunstante con el fin de sacar agüeros, como:

a) los fenómenos astronómicos, considerados como reguladores de los procesos biológicos y sociales; lo que Pedro de Cieza de León resume en una corta pero bien explícita frase: “... estos Incas miraban mucho en el cielo y en las señales del, lo cual

(5) Véase la nota anterior.

también pendía de ser ellos tan grandes agoreros" (Cieza, 1967, cap. XXVI, p. 90) (6).

b) otros eventos y ciclos naturales, por ejemplo los fenómenos meteorológicos, el vuelo de los pájaros, etc. (7).

c) varios eventos intencionalmente provocados, como ofrendas, diversas técnicas de echar suerte y también, probablemente, los juegos y peleas rituales. El método de adivinanza el más difundido consistía en mirar las entrañas de los animales inmolados en ofrenda; hay muchas referencias etno-históricas acerca de este procedimiento "predictivo", de las cuales escogí al testimonio proporcionado por Cieza de León: "...habían traído al Cuzco mucha suma de corderos y de ovejas y de palomas y cuis y otras aves y animales, los cuales mataban para hacer sacrificio; y habiendo degollado la multitud del ganado untaban con la sangre dellos las estatuas y figuras de sus dioses o diablos y las puertas de los templos y oráculos a donde colgaban las asaduras; y después de estar un rato, los agoreros y adivinos miraban en los livianos sus señales, como los gentiles, anunciando lo que se les antojaban, a lo cual daban mucho crédito". (Cieza, 1967, cap. XXX, p. 104). El asunto de los varios métodos de echar suerte para adivinar es bien conocido y tiene una numerosa literatura, por esto no le consagro aquí más tiempo; en cambio vale la pena mencionar la posible función predictiva de algunos juegos rituales, como el de ayllu, y de las peleas rituales, organizadas en ciertos periodos del año (8).

2. — La segunda categoría de métodos de "producción" de las informaciones, mucho más importante para el curso del

(6) Hablando de la "IV edad de los indios", o sea la anterior a los Incas, Guamán Poma dice: "Y aci conocian por las estrellas y cometas lo que auian de suseder. Parecian en las estrellas y tenpestades, ayre, bientos y aues que buelan y por el sol y luna y por otros animales sauian que auia de suseder guerra, hambre, sed, pistelencia y mucha muerte que auia de enbiar Dios del cielo, Runa Camac" (Guamán Poma, 1936, fol. 68; 1981, p. 55). Véase también: Garcilaso, 1963, Libro V, cap. XXVIII, p. 189, Libro IX, cap. XV, p. 354; Cobo, 1964, Libro XIII, cap. V, VI, pp. 158-159; Jesuita Anónimo, 1968, p. 161, 164; Lope de Atienza, 1931, p. 151; Oliva, 1895, p. 68, y otros.

(7) Hablan de esto, entre otros, Garcilaso, 1963, Libro V, cap. XXVIII, p. 189, Libro IX, cap. XIV, XV, pp. 352-354; Cieza, 1967, cap. XLIII, p. 210; Jesuita Anónimo, 1968, p. 164.

(8) Varios cronistas mencionan los juegos y las peleas rituales, pero sin mencionar directamente la eventual función adivinatoria: Cobo, 1964, Libro XII, cap. XIV, XV, pp. 86-87; Gutiérrez de Santa Clara, 1963, Libro III, cap. LXV, p. 256; Pachacuti Yamqui, 1968, p. 302.

presente estudio que la precedente, eran las diversas técnicas de "introspección", que culminaban en sueños o estados extático-visionarios. Para lograr tal fin, se necesitaba una "preparación" previa del sujeto, para ponerlo en un estado sicofísico adecuado; mediante varios procedimientos de privación sico-sensorial como ayunos difíciles —por ejemplo en despoblados—, exposición a la actividad del frío o del calor excesivo, esfuerzo físico prolongado —adopción de una posición incómoda, danza, etc.—, mutilaciones —azotamiento—, etc. Fray Martín de Murúa menciona la existencia de tales procedimientos: "...tenían juntamente estos Ingas unos médicos o filósofos adivinos que dicen Guacacue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región, y por esta razón se llaman así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. ...y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hieren de calor, y no sienten dolor; también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves ...". (Murúa, 1946, Libro III, cap. I, pp. 155-156).

Preparado de una manera parecida (9), el sujeto era listo para la "introspección" —utilizando la terminología psicológica: para subir la descarga del subconciente en el conciente— lo que se realiza, de la manera más simple y común, en forma de sueños. Vale la pena subrayar la importancia de los sueños "proféticos", citando otra vez a Garcilaso de la Vega "Dicen los indios que como este Inca [Viracocha] después del sueño de la fantasma quedase hecho oráculo de ellos, los amautas, que eran los filósofos, y el sumo sacerdote, con los sacerdotes más antiguos del templo del Sol, que eran los adivinos, le preguntaban a sus tiempos lo que había soñado..." (Garcilaso, 1963, Libro V, cap. XXVIII, p. 188). Se podía citar varios otros testimonios referentes a la función profética de los sueños, hasta la bien conocida obra colonial "Tragedia de la muerte de Atawallpa".

Había además otros dos métodos de "introspección:

—mediante la absorción de sustancias alucinógenas o/y embriagantes: la coca, algunas variedades de chicha, etc. (10).

- (9) No considero el relato de Marua de receta, seguidol "a la letra" por los príncipes incas, ya que un ayuno más o menos rigurosos, la abstención sexual (más, a veces, la prohibición de hablar) eran considerados como suficientes, en la mayoría de los casos. El repertorio citado por Murúa parece referirse a las actividades meditativas de un grupo de sacerdotes, "especializados" en las experiencias místicas.
- (10) Uso de la coca como alucinógeno (Guamán Poma, 1936, fol. 278); de alguna varie-

—el otro método, menos documentado en las fuentes, eran algunos procedimientos meditativos, hasta uno tan extremo: “Desde que salía el sol hasta que se ponía [los filósofos adivinos] miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos...” (Murúa, 1946, loc. cit., p. 15). Para fines meditativos menos peligrosos que el descrito anteriormente, se utilizaba las llamadas “piedras celestiales” —posiblemente el cristal de roca— (11); probablemente mediante tal tipo de meditación Pachakuti Inka Yupanqui logró su famosa visión en Susurpuquio.

III. Volviendo al tema principal de este estudio, analicemos ahora un componente especial y muy importante del sistema mágico-religioso de los Incas, o sea las visiones y/o sueños ocurridos a los candidatos al cargo de Sapan Inka. El propósito de este análisis es el de contestar a la primera de las preguntas, mencionadas en la parte I: ¿Cuáles eran las calidades sobrenaturales” requeridas para asumir el cargo de Sapan Inka?

Veamos primero la visión atribuida a Pachakuti Inka Yupanqui, en la versión propuesta por Cristóbal de Molina, “El Cuzqueño”: “Dicen que antes que [Pachakuti] fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Inca que estaba en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vio caer una tabla de cristal en la misma fuente, dentro de la cual vio una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del Sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cabeza un llauto como Inca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca. Salíale la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas, otro león, los brazos del cual parecían abrazar el un hombro y el otro, y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, echó a huir Inca Yupanqui, y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole: “Vení acá hijo, no tengáis te-

dad de dicha para fines similares (Guamán Poma, 1936, fol. 278; Cabello Valboa, 1951, p. 208).

- (11) Las piedras transparentes y/o relucientes, especialmente el cristal de roca, forman parte del “equipo” mágico-religioso de los shamanes y sacerdotes de varios sistemas religiosos, sirviendo frecuentemente para las experiencias meditativo-visionarias.

mor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que habéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mí”, y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y guardó; en el cual dicen después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto...” (Molina “El cuzqueño”, 1916, pp. 17-18. Bernabé Cobo relata este evento de una manera casi idéntica (Cobo, 1964, Libro XII, cap. XII, p. 78), mientras Sarmiento de Gamboa da una versión parecida, pero con algunos cambios significativos: “Mientras... los Chancas se venían acercando al Cuzco, Inga Yupanqui hacía grandes ayunos al Viracocha y al Sol, rogándoles mirasen por su ciudad. Y estando un día en Susurpuquio en gran aflicción, pensando en modo que tendría para contra sus enemigos, le apareció en el aire una persona como Sol, consolándole y animándole a la batalla. Y le mostró un espejo, en que le señaló las provincias que había de sujetar; y que el había de ser el mayor de todos sus pasados; y que no dudase tornase al pueblo, porque vencería a los Chancas que venían sobre el Cuzco. Con estas palabras y visión se animó Inga Yupanqui, y tomando el espejo, que después siempre trajo consigo en las guerras y en la paz, se volvió al pueblo... (Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 232). Existen otros relatos, referentes a las visiones y/o sueños proféticos, ocurridos a, por ejemplo Lluqi Yupanki, Sinchi Ruqa o a Wirakucha Inka. La de este último es muy parecida —quizás confundida con— a la visión de Pachakuti Inka Yupanki (12). Señalando de paso que estas similitudes no son casuales, volveré al relato de Molina. El elemento principal de la visión de Pachakuti Inka es la tabla-espejo de cristal, cuyas características son las siguientes:

—Es una piedra transparente, que se vuelve luminosa y encendida gracias a acción del dios, que aparece en ella,

—procede del cielo, cae en el agua: su trayectoria arriba-abajo simboliza la comunicación entre Hananpacha y Kay Pacha,

—sirve de medio de contacto “directo” con los moradores del Hanan Pacha, siendo a la vez una lente del mundo-tiempo y la fuente del “saber” del Inka —entre otros de su don de profetizar—.

(12) Por consiguiente, lo mismo ocurría con la atribución del mérito de la victoria sobre los Chancas /Cobo, 1964, Libro XII, cap. X, p. 74; Sarmiento de Gamboa, 1965, pp. 232 y ss/.

—es de cierta manera vinculada con los asuntos de la guerra —véase al respecto la arriba citada versión de Sarmiento de Gamboa—.

Las piedras cristalinas reaparecen en otra visión, pero esta vez como proyectiles de honda: “[Sinchi Roca] dijo a los suyos como había tenido, estando durmiendo, una aparición de su padre el sol, en que le mandaba dar batalla y aseguró la victoria, para lo cual le dió tres varas doradas y cinco piedras cristalinas con una muy hermosa honda... El Inga... disparó las tres varas, y puesto una piedra cristalina en la honda, la tiró con todo brío a los enemigos, y luego sus soldados hicieron lo mismo...” (Montesinos, 1930, p. 94). De esta manera la función militar de las piedras “procedentes del cielo —o consideradas como tales— se ve confirmada y precisada; y más aún, si comparamos el relato propuesto por Montesinos con una aventura guerrera de Wiraqucha Inka, descrita por Cieza de León: “Y como pasase el río Viracocha Inca, dicen que mandó poner en un gran fuego una piedra pequeña y como estuviese bien caliente, puesta en ella cierta mestura o confación para que pudiese en donde tocase emprender la lumbre, la mandó poner en una honda de hilo de oro... y con gran fuerza la hechó en el pueblo de Caitamarca; y acertó de caer en el alar de una casa que estaba cubierta con paja bien seca y luego con ruido ardio de tal manera que los indios acudieron..., preguntándose unos a otros que había sido aquello y quien había puesto el fuego a la casa. Y salió de traves una vieja, la cual dicen que dijo: “Mira lo que os digo y lo que os conviniere sin haya puesto fuego a casa, antes creed que vino del cielo, porque yo ví en una piedra ardiendo que, cayendo de lo alto, dio en la casa y paró como la veis”. Pues como los principales e mandones con los más viejos del pueblo aquello oyeron, siendo, como son, tan grandes agoreros y hechiceros, creyeron que la piedra había sido enviada por mano de Dios para castigarlo porque no querían obedecer al Inca...” (Cieza, 1967, cap. XXXIX, p. 133). Pero, ¿quién era este supuesto lanzador celestial que servía de prototipo al Inka-hondero? Pasandopués de Kay Pacha a Hanan Pacha, encontramos allá un hondero divino, que lanza proyectiles, lo que provoca un resplandor: “Buscando estos indios... la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era el trueno, y que el tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía... Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo, formado de estrellas con una maza en la mano derecha, vestido de lúcidas ropas, las cua-

les 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" (Cobo, 1964, p. 160). Este personaje era estrechamente vinculado con Pachakuti Inka Yupanki, lo que se ve confirmado por otro dato, sacado de la obra de Cobo: "Tenía también 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 Pachacuti en honor del trueno, y la llamó Intillapa; a la cual tomó por hermano y mientras vivió la trajo consigo en la guerra" (Cobo, loc. cit.).

La "vuelta" iniciada con la visión de Susurpuquio y terminada con el wawqi, "hermano", de Pachakuti Inka, proporciona datos, que permiten formular la interpretación siguiente de la visión que tuvo el joven Pachakuti en Susurpuquio:

1. — La caída del espejo de cristal en la fuente representa el golpe del Rayo, siendo el espejo el proyectil, lanzado por el Dios del Trueno con su honda. Recordaremos al respecto que hasta la fecha los campesinos andinos después de una tempestad buscan piedras u otros objetos de forma poco común, considerados como los restos tangibles del Rayo (13).

2. — Es un mensajero, y medio de "contacto directo" del Inka con el Hanan Pacha, y, más precisamente, con "su padre, el Sol", lo que daba al joven Inka el acceso al "saber supremo".

3. — En efecto de la visión, el Inka se convierte en el "hermano del Trueno", y esta "alianza" le vale —entre otros— sus sucesos militares. Este "poder destructor" sobre los enemigos fué simbolizado tanto por la figura del wawqi, llevada a la guerra, como por la actitud del Inka, que imitaba a su "hermano celestial" — hondero, lanzando piedras encendidas de su honda (véase la actitud de Wiraqucha frente a Caitamarca).

Ya señalé el estrecho parentesco entre la visión de Pachakuti y la visión, o sueño, de Wiraqucha Inka —y también de

(13) "[...] si alguna cosa se descubría con el agua, cuando llovía, que fuese diferente de las otras de su género, como piedra o metal, tenían por averiguado que se la enviaba el trueno para que la adorasen" (Cobo, 1964, Libro XIII, cap. VII, p. 161). Era esto una creencia pan-andina, lo que prueba el compendio de referencia etnohistóricas, elaborado por Yaranga Valderrama, 1968, pp. 138-148.

otros príncipes Incas—, lo que supone que no se trata, en este caso, de eventos casuales y aislados, sino de una situación que ocurría repetidamente, en condiciones similares:

—generalmente antes del acceso al trono de los príncipes, los cuales, después del “contacto”, cambiaban de nombre (14),

—era un evento crucial en la vida de los sujetos, que iniciaba, y predicaba, sus victorias militares.

—ocurría, por lo menos en el caso de Wiraqucha Inka y Pachakuti Inka Yupanki, en un lugar relacionado con el culto del Sol (15).

En base al análisis presentado más arriba, quisiera formular la siguiente hipótesis:

1.— Tanto las visiones y/o sueños, como los eventos precedentes: estadía en un lugar sagrado, ayunos, ofrendas, etc., y sucesivos: elaboración de las figuras de los wawqi, cambio de nombre, representaban las etapas de un proceso de enseñanza e iniciación religiosa de los príncipes incas, pretendientes al cargo de Sapan Inka.

2.— Lo que diferenciaba la enseñanza del futuro soberano de la seguida por otros adolescentes de sangre real, era el resultado final, o sea el contacto “directo” con el Hanan Pacha, obtenido por medio de una visión o sueño: este evento marcaba el acceso del elegido al “saber supremo” (16).

(14) Como lo hicieron Wiraqucha Inka y Pachakuti Inka Yupanqui (véase la nota 12). Generalmente, cada individuo era nombrados dos veces: “El rutuchico es quando la criatura llega a vn año, ora fuese hombre ora muger, le dauan el nombre que auia de tener hasta que fuese de hedad; si era hombre quando lo armauan cauallero y le dauan la guaraca, entonces les dauan los nombres que auian de tener hasta la muerte, [...]” (Molina “El Cuzqueño”, 1916, p. 87). ¿Significaría esto que los dos Incas mencionados —y quizás, los otros—, tuvieron sus visiones antes de ser armados caballeros? O como me lo ha sugerido J. Szemiński, quizás los futuros soberanos eran nombrados por tercera vez, después de la visión.

(15) Por seguro lo era Susurpuquio (Zuidema, 1974-76, p. 210); Wiraqucha Inka tuvo su visión, siendo, por orden de su padre, pastor del ganado del Sol (Garcilaso, 1963, Libro IV, cap. XX, XXI, pp. 142-143). El lugar más común de los contactos (“charlas”) con el Sol, era Qurikancha (Guamán Poma, 1936, fol. 113; 1981, p. 93); Murúa, 1946, Libro I, cap. V, VI, p. 57.

(16) Véase la nota 30.

3. — La visión —o el sueño— era probablemente obtenida gracias a algunas técnicas meditativas, que necesitaban varios preparativos, e.o. una estadía en un lugar sagrado, dedicado al Sol, vinculada con procedimientos de privación sico-sensorial, p. ej. ayunos, abstinencia sexual, prohibición de hablar, etc., con ofrendas, etc. (17).

4. — Pasando a la visión misma, tropezamos con un problema muy difícil de resolver: ¿Quién era el ser divino que aparecía al joven Inka? ¿Se trataba en cada caso de la misma o de distintas divinidades? Los cronistas mencionan con mayor frecuencia al "Padre Sol", en un caso a Wiraqucha (18); pero las dudas persisten a pesar de las acertaciones de los cronistas, y, por ejemplo Tom Zuidema sostiene que a Pachakuti Inka le apareció en Susurpuquio Ticci Viracocha Pachayachachi y no el Sol (Zuidema, 1974-76, p. 216). ¿Y cual era el papel del Dios del Trueno? Según la interesante, y verosímil, tesis de Arthur A. Demarest, todas las divinidades enumeradas no serían más que distintos "aspectos funcionales" de un solo Dios de los Cielos (Demarest, 1981, pass.); entonces, a mi parecer, hay que for-

(17) En los creencias indígenas, se nota una estrecha relación entre la "posesión del saber" y las privaciones sico-sensoriales, lo que demuestra el siguiente fragmento, sacado de la crónica de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: "Dizen que el dicho Maytacapaynga era gran sabio, que abia conocido todas las medicinas, assi como todos los venideros y tiempos futuros [...] dizen que se ponía al ayuno en Toco-cachi con gran llanto, comiendo vna renglira de maçorca de maiz en vn día; y assi dizen que pasaba vn mes entero con sus noches el ayuno de entre año" (Pachakuti Yamqui, 1968, p. 291). Además, los ayunos del sabio Mayta Qhapaq tenían lugar en "Ttoco-cachi", o sea probablemente en el templo dedicado al trueno...

(18) "El Padre Sol" apareció a Sinchi Ruka (Montesinos, 1930, p. 94), Lluqui Yupanki (Cabello Valboa, 1974, p. 283), Pachakuti Inka Yupanki (Molina "El Cuzqueño", 1916, pp. 17-18; Cobo, 1964, Lib. XII, cap. XII, p. 78; Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 232). Este aspecto solar del Dios de los Cielos era estrechamente relacionado con la dinastía de los Incas (Demarest, 1981, p. 43-49), pues, entre otros, nombraba a los soberanos incas (Guamán Poma, 1936, fol. 289; 1981, p. 263). Por esto la nominación del futuro Wiraqucha Inka por el dios Wiraqucha era un tanto excepcional y extraordinaria, hasta cuestionable, pues Wiraqucha necesitó una confirmación y un apoyo por parte de los sacerdotes, para asumir el poder. ¿Como interpretar estos datos?

Hay que subrayar que en la visión, el dios Wiraqucha con singular insistencia habla de su suprema posición en el panteón y del carácter subordinado de otras divinidades; de lo que resulta que sus mandamientos y decisiones eran mucho más importantes que las del Sol o del Trueno. ¿Quizás el joven Inka tenía un rival, ya nombrado por el "Padre Sol", y el futuro Inka Wiraqucha tuvo que presentar un "mandato" otorgado por una autoridad divina superior, para justificar sus derechos? Estos son consideraciones hipotéticas, pero, a mi parecer, bastante probables, ya que en una sociedad regida por un sistema ideológico de carácter mágico-religioso, las visiones, profecías, etc., sirven de instrumentos en la lucha política.

mular el problema de una manera un poco distinta: ¿Cuáles de los "aspectos funcionales" del Dios de los Cielos actuaban en las sucesivas etapas de la educación mágico-religiosa de los príncipes? Se distinguen claramente las siguientes fases del ciclo educativo:

—fase preparatoria, llevada a cabo durante la adolescencia similar para todos los jóvenes de "sangre real" (19).

—la visión/sueño, con dos sub-fases:

a) El establecimiento del contacto con el Hanan Pacha, gracias a un mensajero-mediador divino,

b) la transmisión del mensaje divino, por parte de otro "aspecto funcional" que en la sub-fase a), y la subsiguiente obtención del don de profetizar por el joven Inka.

—alianza /hermandad/ con otra divinidad, "aspecto funcional" fuente de otras características "sobrenaturales" del Inka, simbolizada por la figura del wawqi (20).

Empecemos con la "fase preparatoria": ¿Quién era el "tutor" y guardián divino de los adolescentes? Guamán Poma de Ayala le nombra sin vacilar: "Otro templo del luzero Chas-

- (19) "Dice [el Padre Blas Valera] que fue [Inka Ruqa] el primer que puso escuelas en el Cuzco para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real, y a los de su Imperio; [...] para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión [...]; para conocer los tiempos y los años [...]" (Garcilaso, 1963, Lib. VI, cap. XIX, p. 140).
- (20) El wawqi era propiedad exclusiva del Sapan Inka; a mi parecer, todos los wawqikuna representaban las manifestaciones del Trueno, o, mejor dicho, del "Señor de los fenómenos meteorológicos". Es esto un hipótesis de trabajo, no más, sin embargo tiene cierto apoyo en las fuentes, pues por lo menos los wawqikuna de tres soberanos llevaban nombres relacionados con los aspectos, o atributos, del Trueno:
- el de Sinchi Ruka-Huara Chiri Amaru (Cobo, 1964, Lib. XII, cap. IV, p. 68).
 - el de Wiraqucha Inka - Inca Amaru (Cobo, 1964, Lib. XII, cap. XI, p. 77; Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 230).
 - el de Pachakuti Inka Yupanki-Intillapa (Cobo, 1964, lib. XII, cap. XI, p. 82; Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 253) o Chuqui ylla (Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 237).
- Merecen atención los otros wawqikuna conocidos:
- Cuxi churi [hijo venturoso, o hijo celestial?] de Tupaq Inca Yupanki (Cobo, 1964, Lib. XII, cap. XV, p. 88; Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 259).
 - Guaraqui inga [Hondero Inka] de Wayna Qhapaq (Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 264; Cobo, 1964, Lib. XII, cap. XVI, p. 94).
 - "Ticci Capac que significa señor del mundo" de Atahuallpa (Sarmiento de Gamboa, 1964, p. 270).

ca Cuyllor, Chuqui Ylla, uaca billcacona. Que entrauan a sacrificar los auquiconas y nustaconas, prinsepes, que eran dioses de ellos de los menores (Guamán Poma, 1936, fol. 263; 1981, p. 236).

El primer nombre citado por Guamán Poma "luzero Chasca Coyllur" se refiere a Venus en su aspecto de "Lucero de la Mañana"; analicé detalladamente el papel de este astro, en el ciclo de iniciación de la juventud incaica, en otro trabajo mío (21); por lo tanto no le consagraré ahora más tiempo, tratando solo de interpretar la relación entre Chasca Coyllur y el otro "dios de los menores", mencionado por Guamán Poma, o sea Chuqui ylla. Según el mismo Guamán Poma, y también en otras crónicas, Choque —o Chuqui— ylla era uno de los tres principales aspectos del Dios del Trueno (22). En la obra de Poma, este nombre aparece frecuentemente junto al de Chasca Coyllur, lo que permitió a Tom Zuidema suponer la existencia de un estrecho parentesco entre estas dos divinidades (23): Pero, de que carácter era este parentesco? El problema se vuelve aparentemente más confuso, al observar que los nombres mencionados aparecen no solamente emparejados, sino son también intercambiables; en el capítulo referente a las "ordenanzas", Guamán Poma dice: "...Mandamos en este nuestro rreyno que nenguna persona blasfemie al sol mi padre y a la luna mi madre y a las estrellas y al luzero Chasca Cuyllor, uaca billcaconas y a los dioses guacas y que no me blasfemie a mi mismo, Ynga, y a la coya" y después de la versión qichwa de esta "ordenanza": "Ama nacaconquicho yntiman quillaman chuqui ylla uaca uillcaconaman ñoca yncayquitapas coyatauanpas ..." (Guamán Poma, 1936, fol. 187; 1981, p. 161). No se trata en este caso de un error del cronista, pues observamos el mismo intercambio de nombres en otros fragmentos de la crónica de Guamán Poma; en los dibujos que representan las "Armas propias" de los Inka, y las "Guacas principales" (Guamán Poma, 1936, fol. 79, 264, 265). En ambos aparecen el Sol, la Luna,

(21) Se trata de un estudio intitulado: M.S. Ziolkowski, "El papel de los planetas en los rituales y la mitología andina" en: M.S. Ziolkowski, R.M. Sadowski, 1981, cap. V.

(22) "[...] el trueno: al qual llamauan por tres nombres Chuquilla, Catu illa, Intuillapa [...]" (Polo de Ondegardo, 1906, p. 208). Véase también: Demarest, 1981, pass.

(23) Incluso habla de una "dentificación" entre estas divinidades (Zuidema, 1974-76, p. 222), pero sin investigar detalladamente el problema. A. Demarest, basándose sobre las mismas fuentes que yo, dice "[...] Venus and the most important constellations are also aspects of Illapa [...]" (Demarest, 1981, p. 38), pero tampoco precisa cual de los aspectos de Illapa era representado por Venus.

Wanakauri y una estrella; pero esta última es llamada "choqui-ylla" en el dibujo de "las armas", y "chasca coyllur en el de las "guacas" —ídolos (24). De lo expuesto arriba podemos sacar la conclusión que tanto Chasca cuyllor como Chuqui ylla son nombres de "estrella" —en el sentido qichwa de la palabra (25) y, más aún: son términos referentes al mismo astro o sea de Venus (26). Como Chasca Cuyllor se refiere al aspecto matutino de Venus "Lucero de la mañana" (27) esto supone que el nombre de Chuqui ylla designaba a Venus vespertina "Lucero de la noche", pero a la vez a un aspecto o atributo del Dios del Trueno (28). Ya mencioné que, según los conceptos incaicos, el Dios del Trueno era representado como "un hombre ... formado de estrellas" (Cobo, 1964, p. 160) que tiraba con su honda para causar la lluvia. Lo que faltaba en esta descripción, era el proyectil de la honda, o sea el Rayo del Hanan Pacha: a mi parecer Chuqui ylla era precisamente el nombre de este proyectil, representado astronómicamente por Venus en su aspecto de "lucero de la noche". Hay que subrayar que el movimiento de Venus vespertina cuadra perfectamente con su supuesta función de proyectil; el astro aparece después del ocaso del Sol en el cielo occidental, y se pone, efectuando una trayectoria de arriba hasta abajo (29).

Resumiendo los argumentos presentados más arriba, podemos decir que durante la fase preparatoria de su iniciación religiosa, los adolescentes incas eran puestos bajo la protección y "tutela" de Venus, en sus dos aspectos: Chasca coyllur relacionado con el Sol, y Chuqui ylla, con el Trueno.

-
- (24) En el ya citado fragmento de esta crónica (Guamán Poma, 1936, fol. 265), que sirve de comentario al dibujo del folio 264, en referencia a la "estrella" aparecen junto los nombres de Chasca coyllur y Chuquiylla.
- (25) Como lo he probado en otro texto mío (véase la nota 21) en los diccionarios quichwa aparece un solo nombre, que designa tanto las estrellas y constelaciones, como los planetas y cometas - "coyllur" (qhuyllur).
- (26) La suposición de Urioste, acerca de que Chuqui ylla era posiblemente el nombre de Marte (Guamán Poma, 1981, p. 272), carece de apoyo en las fuentes.
- (27) Claro, a condición de aceptar que el término español "Lucero" se refiere únicamente a Venus...
- (28) Véase la nota 20.
- (29) Además Venus, como todos los planetas, se mueve a través de las constelaciones, y este movimiento sobre un "fondo" compuesto de estrellas es otra característica parecida a la de un proyectil. Merece también interés el mismo nombre de Chuqui ylla que significa "resplandor de oro" (Cobo, 1964, Lib. XIII, cap. VII, p. 160); el Inka, imitando en la guerra la actitud de su "hermano", el "Hondero celestial", tiraba también proyectiles dorados: "Como el Ynga pelea con su enemigo de encima de las andas. Tira con piedras de oro fino de su pillco ranpa [andas de color rojo] a su contrario [...]" (Guamán Poma, 1981, p. 304, fol. 334).

Pasemos ahora a la fase, que, probablemente, era accesible a un número muy restringido de individuos (30), o sea a la visión —contacto con el Hanan Pacha. Distinguí dos sub-fases: la primera de ellas era el establecimiento del “canal de información”, por medio de un mensajero-mediador; El candidato que, a mi parecer, desempeñó esta función en caso de la visión de Pachakuti Inka, y probablemente en la enseñanza de otros príncipes, era el Rayo, en su aspecto “terrestre”, tal como se manifestaba en Kay Pacha (31). En apoyo a esta identificación hay que recordar que, según algunas creencias de alcance pan-andino vigentes hasta la fecha, el principal medio de conseguir el “saber supremo” para asumir la función de adivino o curandero o es de sobrevivir a un golpe, real o simbólico, del Rayo: “Un hombre puede ser mago únicamente después que ha sido tocado por el Rayo. Dios está en la luz del rayo, si no fuera por Dios, el rayo lo mataría... Por eso es que decimos que un mago es un hombre escogido por Dios” (Tschopik, 1968, p. 194). Por medio del choque del Rayo, se realizaba la transmisión del “saber divino” al elegido (32).

El que transmitía este saber al príncipe /o sea el, que le aparecía en la visión era el Dios de los Cielos en su aspecto de “Padre Sol” —protector de la dinastía de los Incas (33), y el “saber supremo” le valía al joven Inka su don de profetizar: “Dicen los indios que como este Inca después del sueño de la fantasma quedase hecho oráculo de ellos...” (Garcilaso, 1963, Libro V, cap. XXVIII, p. 188).

Queda todavía para analizar la tercera, y última, fase de la iniciación religiosa de un príncipe Inka, simbolizada por

- (30) Sabemos que los sueños o visiones —interpretados como agüeros— ocurrían a muchas personas, incluso a funcionarios religiosos de baja categoría. Pero la jerarquía religiosa suponía que sólo pocas [¿tres?] personas podían de esta manera comunicarse con las supremas divinidades para conseguir informaciones [profecías] acerca de los asuntos los más importantes para el Estado; y estos pocos eran considerados “oráculos mayores” (Garcilaso, 1963, Lib. IV, cap. XXI, p. 143).
- (31) Pues el Rayo del Cielo —él que actuaba en Hanan Pacha—, era, como lo intenté probar, Chuqui ylla representado por Venus, sirviendo también de “prototipo celestial y protector” de los rayos que actuaban al nivel de Kay Pacha. Tal interpretación concuerda con la conocida creencia andina acerca de que cada cosa del Kay Pacha tenía su prototipo en forma de estrellas (Polo de Ondegardo, 1906, pp. 207-208).
- (32) El rayo era un “canal de información” por medio del cual llegaba la instrucción (Tschopik, 1968, pp. 194 y ss.). Véase también: Yaranga Valderrama, 1968, pp. 138-148.
- (33) Habría que aclarar este asunto, pues Demarest dice que los protectores solares de la dinastía inca eran Inti Guauque y, a veces, Punchau (Demarest, 1981, p. 44).

la elaboración de la figura del wawqi; a esta fase llegaba solo el futuro Sapan Inka, pues se trataba de una alianza, hermandad con una de las manifestaciones del Dios del Trueno, para conseguir otras calidades sobrenaturales, propiedades exclusivas del soberano (34).

La primera de estas características era el poder destructor sobre los enemigos", ya mencionado anteriormente pues el Sapan Inka como "hermano del Hondero celestial", imitaba en Kay Pacha, con igual suceso, la actitud de su pareja del Hanan Pacha (35).

Otra calidad muy importante, obtenida gracias a esta alianza era el dominio sobre el Agua, y, especialmente, sobre la lluvia. El tema "El Inka, proveedor del agua" merece una monografía aparte, por esto en el presente artículo mencionaré solamente algunos aspectos referentes a la relación entre el Sapan Inka, la lluvia, y el Trueno.

Es otra vez Guamán Poma, quién proporciona la solución del problema, atribuyendo a las momias de los Incas el nombre del Trueno-Illapa: "Como fue enterrado el Ynga y le balsamaron cin menealle el cuerpo y le pusieron los ojos y el rostro como si estuviera bibo y le bestian rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa que todos los demás defuntos le llamauan aya..." (Guamán Poma, 1936, fol. 288; 1981, p. 263) (35). Esta relación permite entender un mito para atraer la lluvia, que consistía en llevar por los campos a la momia de Inka Ruqa (Cobo, 1964, Libro XII, c. p. IX, p. 73); aunque muerto, el Inka seguía siendo el "hermano del Trueno", y su momia guardaba los poderes sobrenaturales sobre los eventos meteorológicos (según las creencias populares, los cuerpos de los "hijos del Rayo" —chuchu, curi y chacpa (36)— conservan un poder similar).

(34) Véase la nota 20.

(35) Véase la nota 29 y el párrafo IV del presente trabajo.

(36) Cristóbal de Albornoz dice que los indios llamaban "illapa" a las momias de "sus principales" (Albornoz, 1967). La creencia referente a la supuesta existencia de una estrecha relación entre los huesos de los "gentiles" y los eventos meteorológicos persiste hasta hoy día; tuve la oportunidad de averiguarlo personalmente en la comunidad de Huacho sin Pescado —parroquia de Churin, distrito de Pachangara, prv. de Cajatambo, dep. de Lima— donde estuve en octubre-noviembre de 1978, participando a los trabajos de campo de la Expedición Científica Polaca a los Andes. Algunos comuneros —tanto ancianos como gente de edad madura— temían que el desentierro de los huesos "de los gentiles" —sacados durante las exca-

V. Conclusiones

La base ideológica del funcionamiento del estado Incaico, era el "culto imperial del Sol"; esto suponía que el supremo dirigente, o sea el Sapan Inka detenía un mandato divino, un "saber supremo" y algunas calidades sobrenaturales, consideradas como sus características exclusivas. Como lo intenté probar en este artículo, el futuro Sapan Inka obtenía estos poderes mágico-religiosos en un contacto directo con el Hanan Pacha, mediante una visión o sueño, y la subsiguiente alianza con el Trueno.

Los "poderes sobrenaturales" los más importantes del Sapan Inka eran el don de profetizar, el poder sobre los enemigos y del dominio sobre el agua, especialmente sobre la lluvia.

El acceso al "saber supremo" significaba también que el candidato podía valerse del apoyo divino para asumir el cargo de Sapan Inka (38), Guamán Poma subraya la importancia primordial de esta elección divina: "Ci es un hijo o dos o tres o cuatro hijos del dicho Ynga Capac para que sea elexido por el sol para ver a quien le elige y le llama el Sol al menor o al mayor. Ci le llama al menor aquel alsa la borla; es señor y rrey Capac Ynga. Y los otros que queda quedan por auquiconas, prinzipte, y subrinos y nietos son principes. Obedese al elexido sus ermanos y los demas señores del reyno" (Guamán Poma, 1936, fol. 289; 1981, p. 263). Pero el factor "humano" no era ausente en este nombramiento sobrenatural, el cual, para adquirir una validez e importancia práctica, necesitaba una confirmación por parte de las autoridades religiosas competentes; a Wiraqucha Inka no le bastó declarar que tuvo una visión, para alcanzar el poder político y militar necesitó también la confirmación y el apoyo de los sacerdotes: "...los sacerdotes, como tan grandes agoreros, en confianza della [de la visión—MZ] exhortaron al pueblo y persuadieron a que obediese al principe Viracocha y le siguiese en esta empresa contra los

vaciones arqueológicas— provocase fenómenos meteorológicos maléficos como lluvias diluviales, granizos, etc., y dañase las sementeras. Por esto insistían que se enterrase inmediatamente a los huesos. De otro lado sabemos que durante la Epoca Colonial, los sacerdotes indígenas de esta región seguían pidiendo lluvia, buenas cosechas, protección contra el granizo, etc., a sus "mallqui" (Huertas, 1981, pass.).

(37) Véase el compendio de referencias reunido por Yaranga Valderrama, 1968, pp. 138-148.

(38) Y viceversa, la "elección" divina suponía la subsiguiente transmisión de los poderes mencionados, sin los cuales el soberano no pudiese regir.

Chancas" (Cobo, 1964, p. 75) (39). Esto significa que incluso el nombramiento divino era cuestionable y la existencia de otros candidatos al "saber" /y poder supremo provocaban que la posición del Sapan Inka era, por lo menos en el inicio de su reinado, precaria o inestable.

La inseguridad del elegido salta a la vista en el fragmento de la crónica de Guamán Poma, referente al nombramiento de Wayna Qhapaq o, mejor dicho, de un Wayna Qhapaq, pues es esto un título y no un nombre personal: "... entraron al templo del sol para que lo elejieran el sol su padre por rrey, Capac Apo Ynga. En tres uestes que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol y dixo Guayna Capac. Entonces tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego. Y luego le mandó matar a dos ermanos suyos y luego le obedecieron" (Guamán Poma, 1936, fol. 113; 1981, p. 93). Aunque mandatario divino, el joven soberano no olvidaba algunas precauciones bien al nivel humano, sabiendo que las visiones y profecías son armas de dos filos...

(39) De aquí la posible causa de conflictos entre los pretendientes y de la tendencia de liberar el poder del Sapan Inka de la demasiado influente tutela sacerdotal (véase la nota 4).

BIBLIOGRAFIA CITADA

Abreviaturas

BAE — Biblioteca de Autores Españoles.

JSA — Journal de la Société des Américanistes.

ALBORNOZ, C. de

1967 Véase DUVIOLS, P.

BETANZOS, J. de

1968 "Suma y narración de los Incas", en: BAE, t. 209, Madrid.

CABELLO VALBOA, M.

1945 "Miscelánea antártica", en: Obras, t. I, Quito.

1951 "Miscelánea antártica. Una historia del Perú Antiguo", UNMSM. Fac. de Letras. Instituto de Etnología, Lima.

CIEZA DE LEON, P.

1967 "El señorío de los Incas", Lima.

COBO, B.

1964 "Historia del Nuevo Mundo, t. II", en: BAE, t. 92, Madrid.

DEMAREST, A. A.

1981 "Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God", Peabody Museum Monographs N° 6, Harvard University, Cambridge, Mass.

DUVIOLS, P.

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Piru...", en: JSA, vol. LVI - 1, París.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

1963 "Comentarios reales de los Incas". Primera parte, en: MAE, t. 133, Madrid.

- GUAMAN POMA DE AYALA, Ph.**
 1936 "Nueva Corónica y buen gobierno". Institut d'Ethnologie, Paris.
 1981 "Nueva Corónica y Buen Gobierno", Siglo XXI Editores, México.
- GUTIERREZ DE SANTA CLARA, P.**
 1963 "Quinquenarios e historia de las guerras civiles del Perú", en BAE, t. 166, Madrid.
- HUERTAS, L.**
 1981 "La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- JESUITA ANONIMO**
 1968 "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú", en: BAE, t. 209, Madrid.
- KOSSECKI, J.**
 1975 "Cybernetyka społeczna", PWN, Warszawa.
- LOPE DE ATIENZA**
 1931 "Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú..." en: J. Jijon y Casmaño. "La religión del Imperio de los Incas. Apéndices, vol. I", Quito.
- MOLINA "EL CUZQUEÑO", C. de**
 1916 "Relación de las fábulas y ritos de los Ingas...". Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, t. VI, Lima.
- MONTESINOS, F. de**
 1930 "Memorias antiguas historiales y políticas del Perú", Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, t. VI, 2a. serie, Lima.
- MURUA, M. de**
 1946 "Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú", Biblioteca "Misionaria Hispánica", vol. II, Madrid.
- OLIVA, A.**
 1895 "Historia del Perú y varones insignes en sanidad de la Compañía de Jesús", Lima.
- PACHACUTI YAMQUI, J. de Santa Cruz**
 1968 "Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú", en: BAE, t. 209, Madrid.
- POLO DE ONDEGARDO, J.**
 1906 "Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo", en: Revista Histórica, vol. I, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, P.

1965 "Historia Indica", en: "Obras del Inca Garcilaso de la Vega, vol. IV", BAE, t. 135, Madrid.

TSCHOPIK JR., H.

1968 "Magia en Chucuito", Instituto Indigenista Interamericano, México.

WIERCINSKI, A.

1977 "Time and space in the Sun Pyramid from Teotihuacan", en Polish Contributions in New World Archaeology, Polska Akademia Nauk — Oddzial Krakowie, Prace Komisji Archeologicznej 16, Kraków.

1981 "Antropogeneza — ewolucja cywilizacji", Warszawa.

YARANGA VALDERRAMA, A.

1968 "La religion andine précolombienne", Thèse pour le doctorat du III-eme cycle, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. Manuscrito.

ZIOLKOWSKI, M.S. y SADOWSKI, R.M.

1981 "La arqueoastronomía en la investigación de las culturas andinas", Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo. Manuscrito para publicar en la serie: Pendoneros, vol. IX, 10A, Otavalo.

ZUIDEMA, R.T.

1974-1976 "La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco", en: JSA, vol. LXIII, Paris.

