

Fuegos sagrados, cosmogonías solares e integración conceptual en la Amazonía andina

Fernando Santos Granero
Smithsonian Tropical Research Institute
santosf@si.edu

Resumen

Las primeras referencias a la adoración de fuegos sagrados entre los yáneshas y ashánincas, pueblos de habla arahuaca de la Selva Central del Perú, provienen de fines del siglo XIX. Estas referencias vinculan este tipo de ritual a las cosmogonías solares de estos pueblos, las cuales giran en torno al nacimiento y las hazañas de los dioses solares Yompor Ror (yáneshas) y Pabá (asháninca). Las fuentes coloniales confirman la existencia de estas cosmogonías, pero no la del culto a fuegos sagrados. Esto ha llevado a algunos estudiosos a preguntarse si este tipo de ritual realmente ha existido o es un invento de los misioneros franciscanos que lo reportaron por primera vez. En este artículo presento un panorama general de las cosmogonías solares yáneshas y asháninca, analizo la información que existe acerca de este tipo de ritual en ambos pueblos e indago acerca del posible origen de este tipo de culto que en un trabajo anterior atribuí a un proceso de “apropiación mimética” de los fuegos que se veneran en la fiesta de San Juan Bautista, pero que ahora pienso responde a un proceso mucho más complejo de “integración conceptual” de elementos culturales amazónicos, andinos y europeos.

Palabras claves: Amazonía, asháninca, yánesha, rituales, cosmogonías, fuegos sagrados

Abstract

The first references to the veneration of sacred fires among the Arawak-speaking Yanesha and Ashaninka of Peru's Selva Central region date from the late 19th century. Such references associate this kind of ritual with their solar cosmogonies, which revolve around the birth and deeds of the solar divinities Yompor Ror and Pabá respectively. Colonial sources confirm the existence of such cosmogonies but contain no evidence of the adoration of sacred fires. This has led some scholars to ask whether this kind of ritual really existed or was an invention of the Franciscan missionaries who first reported them. In this article, I present a general overview of the Yanesha and Ashaninka solar cosmogonies, analyze the available data on the veneration of sacred fires among both peoples, and inquire as to the possible origin of this kind of cult, which in an earlier work I attributed to the "mimetic appropriation" of the fires venerated during the feast of St. John the Baptist, but which I now believe is the result of a much more complex process of "conceptual integration" of Amazonian, Andean, and European cultural elements.

Keywords: Amazonia, Ashaninka, Yanesha, rituals, cosmogonies, sacred fires

"Oh Dios, oh Dios, a nuestro Padre Dios,
Oh Sol, oh Sol, la muerte está en mí,
Oh Dios, oh Dios, escucha tú mi voz,
Oh Sol, oh Sol, ayúdame a vivir".

Plegaria de Juan Santos Atahualpa antes de morir
(Macera y Casanto 2009: 68)

Uno de los aspectos menos conocidos de la vida ritual de los pueblos arahuacos preandinos es el del culto a los fuegos sagrados. A los efectos de este artículo, entiendo por arahuacos preandinos a los yáneshas (antiguamente amueshas) y a sus vecinos del conjunto asháninca (antiguamente campa), a saber, los ashánincas, ashénincas y nomatsiguengas. Dejo de lado a los yines y machiguengas, por cuanto entre dichos pueblos nunca se ha reportado este tipo de culto (Peter Gow y Dan Rosengren, comunicación personal). La mención más antigua a la adoración de fuegos sagrados en la Selva Central del Perú es de fines del siglo XIX, cuando Carranza (1894: 30) reporta que los "salvajes" de Chanchamayo "alimentan

fogatas constantemente como especie de culto a su divinidad”. Algunos años más tarde, en 1902, Bailly-Maitre (1902: 415) confirma este dato, señalando que en el adoratorio yánasha de Palmazú no solo se veneraban y hacían ofrendas a tres grandes divinidades de piedra, sino que: “Día y noche se conserva en este lugar [un] fuego sagrado”. En relación a los ashánincas, la referencia directa más antigua proviene del franciscano Manuel Navarro (1924a: 19), quien, a comienzos de la década de 1920, reporta que:

Los de Satipoqui y Pangoa materializan sus dioses en el fuego, en la luz y en todo lo que brilla. El brujo (*machi*) recoge de la selva con gran cuidado y sigilo... el fuego sagrado que Pahuá hace descender del cielo a la tierra por medio del rayo y lo guarda y mantiene vivo en su casa, exhibiéndolo en el día de su fiesta.

A pesar de estas referencias documentales, los primeros antropólogos en estudiar las prácticas culturales de los arahuacos preandinos se mostraron renuentes a aceptar la existencia de este tipo de rituales. Steward y Métraux (1948: 549) pusieron en duda las afirmaciones de Navarro, afirmando que su referencia a fuegos sagrados mantenidos por shamanes parecía ser “imaginaria” (*fanciful*). Algunos años más tarde, Weiss (1975: 469-470) afirmaba que, aunque Navarro reportó la existencia de fuegos sagrados entre los ashánincas, en la década de 1960 él no encontró evidencia de ellos. Agrega, sin embargo, que, como resultado de los datos proporcionados por algunos de sus informantes, se ha visto obligado “a conferir nueva credibilidad a la descripción del P. Navarro” (Weiss 1975: 470). Por su parte, tras citar a Carranza y Bailly-Maitre sobre la existencia de fuegos sagrados entre los yáneshas, Smith (1977: 236) concluye afirmando que: “Ninguno de mis informantes ha podido confirmar estos reportes. Ni yo he podido observar que el fuego desempeñe un papel ritual importante en ningún contexto”.

Desde entonces ha surgido nueva información oral que no deja lugar a dudas de que los fuegos de origen divino ocuparon un lugar central en la vida ritual de los yáneshas y ashánincas, por lo menos desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX. En este artículo me propongo, primeramente, presentar algunos rasgos generales de las cosmogonías solares de los yáneshas y ashánincas, las cuales proporcionan las bases teológicas que dan sustento al culto a los fuegos sagrados. Seguidamente, analizaré la información disponible sobre el culto al fuego entre los yáneshas y ashánincas, a fin de identificar tanto sus similitudes como sus diferencias. Este análisis servirá, a su vez, como base para indagar acerca del posible origen de este tipo de culto, que en un trabajo anterior (Santos-Granero 2007) atribuí a un proceso de apropiación mimética de los fuegos que se veneran en la fiesta de San Juan Bautista con ocasión del solsticio de invierno

(24 de junio), pero que ahora pienso que responde a un proceso de “integración conceptual” mucho más complejo, que se nutre de las tradiciones culturales amazónicas, andinas y europeas.

Las cosmogonías solares yáneshas y ashánincas

Cuando Carranza (1894: 30) menciona la existencia de fuegos sagrados entre los arahuacos preandinos, agrega que estos “adoran el Sol como los Incas”. Esta es la primera referencia que asocia el culto de fuegos sagrados a la adoración de una divinidad solar. Que los yáneshas y ashánincas rendían culto al Sol es un hecho que se conocía desde épocas coloniales. En 1682, el franciscano Manuel Biedma (1981: 148) reportaba haber presenciado un ritual matutino de adoración al sol entre los quientimiris, una parcialidad asháninca del río Ene. Algunos años más tarde, otro franciscano, Francisco de San Joseph (1716: f. 14v), informaba a sus superiores que los “caciques” y “encantadores o brujos” del Cerro de la Sal se habían coaligado para impedirle el paso a los misioneros por cuanto estos les predicaban que no adorasen ni hiciesen sacrificios al Sol. Lo que llama la atención de estos reportes es que, habiéndose percatado de que los yáneshas y ashánincas adoraban y le hacían sacrificios al sol, los misioneros franciscanos no se hayan dado cuenta de algo mucho más visible, tal como es el caso de los fuegos sagrados. En efecto, no existen referencias a este tipo de fuegos en las fuentes franciscanas coloniales. Esto sugiere, como plantearé más adelante, que esta práctica cultural se desarrolló en épocas postcoloniales.

Los franciscanos son pocos en cuanto a las cosmogonías solares de los yáneshas y ashánincas. Por ello, para tener un mejor conocimiento sobre estas, se hace necesario recurrir a documentación etnográfica mucho más tardía; por lo general, mitos recogidos a partir de la década de 1920 (p. ej. Tello 1923), pero con más frecuencia a partir de la década de 1950 (Fast 1953, ILV 1963, Varese 1969, Kindberg 1972). Cabe aclarar, sin embargo, que en este cuerpo de mitos no hay referencia alguna al culto de fuegos sagrados, lo cual sugiere que estos no constituyen una adaptación posterior a la adopción de dicho culto por parte de los arahuacos preandinos, sino que más bien proporcionan las bases teológicas que facilitaron su adopción. Esto no significa, sin embargo, que este cuerpo de mitos haya permanecido inalterado a lo largo de los siglos. Por el contrario, es posible ver en ellos adiciones foráneas que nos hablan de la larga historia de contactos entre estos pueblos y sus vecinos andinos y españoles. No obstante, un análisis comparativo entre este cuerpo de mitos y las mitologías andina y cristiana demuestra que el primero se distingue por tener estructuras y contenidos claramente amazónicos.

De acuerdo con la mitología yánesha, Yompor Ror, la presente divinidad solar, no fue el primer sol que iluminó esta tierra. En tiempos antiguos, la tierra estaba iluminada por Yompor Rret, una divinidad solar maligna que gozaba tirándoles piedras a los yáneshas desde el cielo (ILV 1963). A fin de socorrer a sus criaturas, Yato' Yos, el dios creador, impregnó a una joven yánesha a través de una flor. De ella nacieron los mellizos Yompor Ror, Nuestro Padre Sol, y Yachor Arrorr, Nuestra Madre Luna. Sol y Luna continuaron viviendo en esta tierra durante algún tiempo hasta que Yompor Ror, compadecido por los sufrimientos de los yáneshas, decidió ascender al cielo a fin de deponer y reemplazar al maligno Yompor Rret. Para subir al cielo Yompor Ror les pidió ayuda a las aves, que en ese tiempo aún eran humanos. Tras muchos intentos, en que las aves más grandes intentaron en vano subir al Sol, Peñellac, un pequeño colibrí de pico recto (no identificado), logró subirlo, pero lo subió demasiado alto. Estando ya en el cielo, Yompor Ror depuso a Yompor Rret, desterrándolo al nivel más alto del cosmos yánesha (Santos Granero 2004: 296).

Tras la ascensión del Sol y de las demás divinidades superiores al cielo, los yáneshas comenzaron a experimentar los sufrimientos de la condición humana: enfermedad, dolor y muerte. Desde entonces, esta tierra pasó a llamarse *añe patsro*, la “tierra donde la gente muere”. Peor aún, las divinidades ascendieron tan alto que sus criaturas humanas ya no podían oírlas. Por esta razón, la principal función de los líderes sacerdotales yáneshas era la de restaurar la comunicación perdida con la divinidad solar. El único consuelo que les quedó a los yáneshas es saber que, desde su ascensión, Yompor Ror ilumina esta tierra brindándoles a sus habitantes su luz, calor y vitalidad. Sin su poder divino (*parets*), su aliento vital (*pa ñoreñ*) y su fuerza vital (*po huamenc*) no habría vida en esta tierra. También les quedó la esperanza de que un día Yompor Ror retornará a esta tierra o enviará un emisario para restaurarles la inmortalidad que perdieron en tiempos míticos.

A diferencia de los yáneshas, los ashánincas conciben a Pabá, la divinidad solar, como hijo de Kashiri, la Luna, una divinidad caníbal que antiguamente vivía en esta tierra, y de una joven asháninca (Weiss 1975: 369-375, Varese 1969: 167-169). Tras su nacimiento, Pabá se fue a vivir al cielo (Weiss 1975: 375-389). Durante su ascensión, Pabá fue transformando en animales y plantas tanto a quienes se negaron a seguirlo como a los guerreros que querían matar a sus seguidores (Weiss 1975: 389-397). Como resultado, se produjo la diferenciación entre los humanos y los demás seres vivientes: animales, plantas y algunos objetos. Pero también se produjo una separación entre los mortales y los inmortales, ya que los que acompañaron a Pabá devinieron inmortales como los dioses, mientras que los que quedaron atrás comenzaron a sufrir enfermedad y muerte. A partir de ese evento, la tierra y las plantas dejaron de comunicarse con la gente y esta tierra pasó a llamarse *kamabeni* o “tierra de la muerte” (Laos Ríos 2000: 58, Weiss 1975: 407).

Otros pensadores afirman que, en tiempos míticos, los ancestros de los ashánincas podían visitar al Sol en su mundo celestial, a fin de festejar y regocijarse junto a las divinidades. Pero cuando la maldad de la gente y las fuerzas malignas del mundo subterráneo comenzaron a contaminar esta tierra y amenazaron con penetrar el cielo, Pabá cortó la comunicación entre el cielo y la tierra (Elick 1970: 202) o se retiró a un plano más elevado (Laos Ríos 2000: 59). Fue así como surgió la muerte. Los ashánincas anticipan un tiempo en que Pabá retornará a esta tierra para transformarla en un nuevo mundo. De acuerdo a Weiss (1975: 407), cuando esto ocurra, la tierra y el cielo estarán nuevamente cerca, la tierra volverá a hablar y sus habitantes volverán a ser inmortales y nunca más deberán trabajar.

Como veremos, tanto entre los yáneshas como entre los ashánincas, el culto al fuego está estrechamente conectado a estas cosmogonías solares, teniendo por objetivo restablecer la comunicación entre los seres humanos y la divinidad solar, así como acelerar el retorno de esta última y el restablecimiento de la inmortalidad perdida.

Los fuegos solares en la tradición yánেশa

La evidencia documental y oral confirma que entre los yáneshas se rendía culto al fuego (*ts'*) en al menos tres lugares (ver Cuadro 1 y Mapa 1). Dicha evidencia indica que estos fuegos eran venerados en centros ceremoniales y estaban bajo el cuidado de especialistas religiosos. Al describir el más famoso de estos centros –el adoratorio de Palmazú–, Bailly-Maitre (1902: 414-415) afirma que en él se adoraban tres grandes piedras y se mantenía un fuego sagrado alimentado por tres grandes troncos asentados en el suelo y tocándose en las puntas en forma de estrella. Sabemos por la tradición oral que estas piedras eran las divinidades Yompor Yomperé (Nuestro Padre Yomperé), Yachor Mamas (Nuestra Madre Masato) y Nemo'nasheñ Senyac (Nuestro Hermano Santiago), hermano, cuñada y sobrino de Yompor Ror, a quienes este último transformó en piedra antes de subir al cielo (Santos Granero 1998: 133-134). Bailly-Maitre (1902: 414) afirma que a este adoratorio llegaban peregrinos yáneshas desde muy lejos, trayendo ofrendas y elevando plegarias y danzando en honor de las divinidades de piedra y el fuego sagrado. Dice, además, que rinden culto al Sol “en honor del cual parece que celebran una fiesta cada año en el Gran Pajonal”.

Cuadro 1: Ubicación de los sitios en los que se rendía culto a fuegos solares en la Selva Central.

Etnia	Ubicación	Años (*)	Oficiante	Fieles	Referencia
Yánesha	Palmazú	1890s 1910s	Tsachopeñ	Yánesha y asháninca	Carranza 1894: 30; Navarro 1924b: 16-17; Santos Granero 1983a; Veber 2009: 131
Yánesha	Metraro	1910s	Santiago (Senyacshopañ)	Yánesha y asháninca	Mihas 2014: 143-144; Santos Granero 1986
Yánesha	Yuncullmaz	1920s	Sebueshñano	Yánesha y Asháninca	Santos Granero 1983b
Asháninca	Azupizú	1910s	Iromano	Asháninca	Barclay 1988
Asháninca	Nazarateki	1910s	Tasorentsi	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Alto Omaiz	1910s	Miguel Jeñari	Asháninca	Santos Granero 1983a
Asháninca	Satipo	1920s	s/i	Asháninca	Navarro 1924a: 19
Asháninca	Pangoa	1920s	s/i	Asháninca	Navarro 1924a: 19
Asháninca	Alto Aruya	1920s	s/i	Asháninca	Bodley 1966a
Asháninca	Bajo Marankiari	1920s	s/i	Asháninca	Mihas 2011: 13-16
Asháninca	Churingabeni	1920s	s/i	Asháninca	Bullón Páucar 1976: 121
Asháninca	Alturas Perené	1940s	Simón	Asháninca	Bodley 1966b
Asháninca	Río Berta	1940s	Chairongari	Asháninca	Fernández 1986: 75
Asháninca	Yurinaki	1940s	Shinonkama	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Chunchuyacu	1940s	s/i	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Villa Perené	1940s	s/i	Asháninca	Mihas 2011: 121-122
Asháninca	Mariscal Cáceres	1940s	s/i	Asháninca	Veber 2009: 131; Plasencia et al. 2009

(*) Estas fechas corresponden solo a la década o décadas en que se reportó que un determinado fuego sagrado estaba activo. Esto significa que el culto a los fuegos que aparecen en este cuadro puede haberse iniciado mucho antes y terminado mucho después que la fecha en la que fueron reportados.

s/i = sin información

Navarro (1924b: 15-17), por su parte, reporta que hasta comienzos de la década de 1920 había habido en Palmazú una “gran casa a guisa de templo” dentro de la cual se albergaba a dos de los dioses de piedra “en gran veneración y respeto”. Agrega que este templo estaba a cargo de un especialista (*cornishá* o *cornesha*)

“quien desempeña entre ellos el oficio de sacerdote, preside las ceremonias y ritos, [y] celebra las fiestas y reuniones”. También informa que en esta casa “día y noche conservan los brujos el fuego sagrado” al cual “consideran como una divinidad, hijo del sol, desprendido de su disco por medio del rayo, que los brujos recogen del bosque y guardan con gran misterio y secreto”. Las divinidades de piedra y el fuego sagrado atraían a un gran número de peregrinos quienes, según Navarro, venían “en romerías de los lugares más remotos de la tribu a ofrecerles yuca, maíz, carne, pescado, coca y masato que ellos mismos juntamente con los brujos consumían”.

Mapa 1: Ubicación de los sitios en los que se rendía culto a fuegos solares en la Selva Central, siglos XIX-XX.



En 1983 entrevisté a Pedro Ortiz, uno de los hijos de Tsachopeñ, el último *cornesha'* activo del centro ceremonial de Palmazú (Santos Granero 1983a). Su relato acerca de las celebraciones que se llevaban a cabo en el templo de su padre complementa las fuentes documentales y contribuye a un mejor entendimiento del culto yánesha del fuego. De acuerdo con Pedro, en el pasado, todos los templos o *puerahua* tenían su propio fuego sagrado, conocido como Yompom Po'tsom (el Fuego de Nuestro Padre), Yompom Camañter (Nuestro Padre Camañter) o Yompom Cantell (Nuestro Padre Candela). Según Pedro, estos fuegos eran la manifestación visible de la fuerza vital y el poder de la divinidad solar. Pero también se los consideraba la manifestación del poder de cualquiera de las divinidades que se venerasen en una determinada *puerahua*, tal como era el caso en el templo de Palmazú, en donde se decía que el fuego que allí se adoraba era una manifestación de Yompom Yompere, aunque también de Yompom Parehuan –Nuestro Padre Padre-Juan– o de Yompom Creshtohuall –Nuestro Padre Cristóbal. La invocación a santos de la iglesia católica no eran las únicas adiciones cristianas al culto del fuego de Yompere. De acuerdo con Bailley-Maitre (1902: 415), uno de los oficiantes del adoratorio de Palmazú –probablemente Tsachopeñ, el padre de Pedro Ortiz–, había pasado un año con los misioneros franciscanos de Quillazú, al cabo del cual:

se retiró después a practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta simular con gran compunción la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros, ayudado por otro que hacía de sacristán, para sucederle después de muerto.

Como veremos, estas adiciones cristianas contribuyen a desentrañar el origen del culto yánesha al fuego solar.

Según Pedro, los fuegos sagrados aparecían en el monte como una pequeña llama sin intervención humana y eran recogidos por los *cornesha'* para venerarlos en sus *puerahua*. En otras ocasiones, eran encontrados por un lego y entregados a un *cornesha'* para su cuidado. Con frecuencia, los *cornesha'*, que mantenían un fuego sagrado en sus templos, lo pasaban a otros que no lo tenían. De este modo, el culto de Nuestro Padre Candela se fue extendiendo por todo el territorio yánesha e incluso más allá. Los líderes sacerdotales yáneshas afirmaban que estos fuegos no solo eran una manifestación del poder de la divinidad solar, sino también una señal de la inminencia del *mellapo* o fin del mundo. Por esta razón, a estos fuegos también se los denominaba Yompom Poyorochen. El adjetivo *yorochen* alude a algo espantoso o temible, mientras que el sustantivo *yorochenñats* hace referencia a un “poder temible” (Duff-Tripp 1998: 395). Yompom Poyorochen significaría, por lo tanto, “el poder temible de Nuestro Padre”. Pero dado que este poder se manifiesta en la ocurrencia de catástrofes naturales que anuncian el fin del mundo –terremotos,

inundaciones, incendios, eclipses de sol y de luna, vientos fuertes, muerte de las plantas y malas cosechas–, el nombre Yompor Poyorochen también podría ser traducido como el Portento de Nuestro Padre, entendiendo por portento un “hecho prodigioso o milagroso”.

Según Pedro, el fuego de Palmazú se mantenía permanentemente encendido dentro del templo. En toda *puerahua* había una o dos personas especialmente encargadas de cortar leña y mantenerlo vivo. Solo se usaban troncos grandes de madera dura para alimentarlos. En dichos fuegos no se podía cocinar ni quemar desperdicios, ya que una profanación de ese tipo habría causado que el fuego se apagase y la divinidad solar abandonase el templo. Los sacerdotes afirmaban que los fuegos sagrados eran el medio a través del cual Yompor Ror se comunicaba con los yáneshas. Cuando el fuego ardía bien e iluminaba todo, los *cornesha'* decían: “Ha llegado Nuestro Padre”. Y cuando chisporroteaba o explotaba súbitamente se decía que anunciaba la llegada de visitantes. La mayor parte de estos eran yáneshas, pero sabemos que también acudían peregrinos ashánincas, tal como lo consignan fuentes yáneshas y ashánincas (Santos Granero 2004: 262, Veber 2009: 131). De acuerdo con Pedro, los visitantes le rendían culto (*chore'teñets*) a Nuestro Padre Candela, elevándole oraciones (*ma'yocheñets*) y cantando y danzando (*coshame'tampeñet*) en su honor. En ocasiones, sin embargo, si el *cornesha'* oficiante o los peregrinos cometían algún acto inmoral, la divinidad presente en el fuego abandonaba el centro ceremonial y el fuego se apagaba solo. Esto marcaba el fin de una *puerahua*.

La segunda *puerahua*, en la que se veneraba un fuego sagrado, estaba localizada en Yuncullmaz, un afluente del río Cacazú. Margarita López, quien visitó dicha *puerahua* siendo niña, afirmaba que este centro ceremonial estaba a cargo del *cornesha'* Sebueshñano (Santos Granero 1983b). En él había una gran casa de culto de dos pisos de alto. El fuego se mantenía en el segundo piso sobre una tarima recubierta de tierra y allí era donde la gente se reunía para cantar y danzar en su honor. Este fuego nunca se apagaba porque constantemente cortaban y traían leña para alimentarlo. A esta *puerahua* llegaban yáneshas de diversas zonas, así como ashánincas de las cabeceras del Yuncullmaz y de la zona del Azupizú. El número de visitantes aumentaba en tiempos de catástrofes naturales, cuando llovía mucho o había crecientes y la gente tenía miedo. En dichas ocasiones el *cornesha'* Sebueshñano mandaba preparar mucho masato e invitaba a sus seguidores a reunirse en la *puerahua* para adorar al fuego sagrado y pedirle que compusiera el tiempo. Según Margarita, apenas llegaban, los visitantes le oraban al fuego sagrado. En sus oraciones decían: “Permítenos, Nuestro Padre, escuchar tu palabra, la que nos va a contar tu seguidor [el *cornesha'*]. Permítenos regresar a nuestra tierra y protégenos en el camino. También danos tu fuerza y protección”.

Según Margarita, en el patio de la *puerahua* había una gran cruz. Al pie de ella había una canoa grande orientada hacia donde nace el sol en donde se ponía el

masato dedicado a la divinidad solar. También había muchos cuencos. Cuando los visitantes terminaban de adorar al fuego sagrado, el *cornesha* les daba permiso para beber el masato consagrado al que llamaban Yompor Pa'moñes, las Lágrimas de Nuestro Padre, en una referencia indirecta a la actitud de la divinidad solar, que "sufre por amor" (*a'muerochterra*) de sus afligidas criaturas humanas. En palabras de Margarita: "así era como en aquellos tiempos escuchaban a Yompor; así decían que hablaba Yompor".

De acuerdo con una fuente asháninca, la tercera *puerahua* en la que se mantenía un fuego sagrado era la de un yáneshas llamado Santiago en el alto Perené (Mihas 2014a: 143-144). De acuerdo con Cristóbal Jumanga, su padre, cuando era joven, así como muchos otros ashánincas y yáneshas, llegaban a esta *puerahua* para adorar al fuego solar y a un conjunto cercano de piedras sagradas –probablemente las tres formaciones pétreas conocidas como Mapinini, Pabá Paatsiri y Pabá Yompiri, que se encuentran en la zona del bajo Yurinaki (Plasencia & Sánchez 2009: 39-40, Mihas 2014b: 47, 79 y 2011: 121-122). Cristóbal no especifica dónde exactamente estaba ubicado este centro, pero es probable que estuviera en la zona de Metraro, ya que, de acuerdo con fuentes yáneshas, a comienzos del siglo XX, allí funcionaba el centro ceremonial de un *cornesha* llamado Senyacshopañ o Santiago "el barbudo" (Santos Granero 1986: 128-129). Según Cristóbal, Santiago les preguntaba a los visitantes si habían venido a escuchar la voz del dios fuego con buenas intenciones. Cuando estos respondían que sí, los hacía arrodillar por largo rato para adorar el fuego mediante cantos y oraciones. Tras dos días de ceremonias, el *cornesha* Santiago enviaba a los visitantes de regreso a sus casas diciéndoles: "Muy bien, ya le hemos rendido culto. Ahora regresarán a sus casas. El dios del fuego soplará sobre ustedes y llegarán a sus casas sanos y salvos".

Aunque las referencias son escasas, queda claro, a partir de estos testimonios, que el culto al fuego solar se encontraba presente a lo largo y ancho del territorio yáneshas. Concebidos a la vez como "hijos del sol", manifestación del poder divino de Yompor Ror y mensaje del dios solar (Navarro 1924b: 17, Wise 1958: 8), estos fuegos solares no solo se guardaban en los centros ceremoniales, sino que, con frecuencia, eran también venerados en el ámbito familiar (Santos Granero 1983b).

Los fuegos solares en la tradición asháninca

Entre los ashánincas, las fuentes documentales y orales indican la existencia de catorce sitios en donde se rendía culto al fuego (*paamari*) (ver Cuadro 1). Aquí solo nos detendremos en aquellos sobre los cuales hay mayor información. La mayoría de estos sitios, tal como se desprende del Mapa 1, colindaban con el territorio yáneshas o se encontraban cerca de él, mientras que en las zonas más alejadas no hay referencias a este tipo de culto, así como tampoco entre los yines o machiguengas, cuyos territorios

no limitan con el yánesha. Esto coincide con lo que el shamán Shariti le informara a Weiss (1975: 470), a saber, que antiguamente “había fuegos sagrados por todas partes”, pero especialmente en la región del Perené, y sugiere –aunque no de manera concluyente– que esta práctica se difundió desde el territorio yánesha.

Las referencias más tempranas corresponden a la década de 1910 y es sobre las que tenemos menos información. Para esa época se mencionan tres sitios en donde se rendía culto a fuegos solares: en el río Nazarateki, afluente del Pichis (Mihás 2016, Santos Granero 2018: 67); en la zona del río Azupizú (Barclay 1988); y en el alto Omaiz, un afluente del río Palcazu (Santos Granero 1983a). Los dos primeros sitios estaban a cargo de especialistas: los jefes-shamanes Tasorentsi e Iromano. El tercer sitio estaba a cargo de un lego asháninca de nombre Miguel Jeñari, quien lo adoraba en la “casa de hombres” (*carapa*) adjunta a su residencia familiar.

Para la década de 1920, la referencia más importante es la de Navarro (1924a: 19-21), que reporta que los ashánincas veneraban fuegos solares tanto en Satipo como en Pangoa. Los shamanes tabaqueros o *sheripiari* que los atendían, afirmaban que estos fuegos los había enviado Pabá, el dios solar, a través de un rayo y que ellos los habían encontraban en el monte. Mantenían estos fuegos permanentemente encendidos en sus casas, exhibiéndolos en los días de fiesta. Navarro afirma que las fiestas en honor al sol se realizaban en tiempos de luna nueva o luna llena. En esos periodos, los hombres, vestidos con sus mejores ropas y adornos, chacchaban coca, tomaban masato muy fermentado y chupaban esencia de tabaco. Cuando el sol estaba por ponerse en el horizonte, los hombres se alineaban en semicírculo, de cara al sol, y le elevaban oraciones y hacían ofrendas de masato y coca presididos por el *sheripiari*.

Al terminar esta ceremonia, los participantes, “inspirados del fuego divino”, daban inicio al baile al son de las antaras y los tambores cantando: “¡Pahuá!... ¡Pahuá!... *piníro yurabé*... ¡Pahuá!”. Pahuá es otra forma de escribir el nombre del dios solar Pabá; el término *piníro* significa “tu madre”; mientras que *yurabé* (forma correcta de *yurabé*) es un término que se utiliza para llamar la atención hacia algo que está lejos.¹ El verso puede ser traducido, entonces, como: “¡Pabá!... ¡Pabá!... tu madre allá a lo lejos... ¡Pabá!”. Dado que algunos mitos ashánincas afirman que la madre de Pabá es Mamantsiki, la diosa tierra, el verso sería una forma de llamar la atención del dios solar hacia la tierra; una manera indirecta de rogarle que no se desentienda de ella y continúe dispensando su luz, calor y vitalidad sobre la tierra y sus habitantes.

Para la década de 1920, se reportan otros tres lugares donde se adoraban fuegos sagrados: en las actuales comunidades de Bajo Marankiari (Mihás 2011: 13-16) y Churingabeni (Bullón Paucar 1976: 121), ambas a lo largo del río Perené, y en el alto Aruya, un afluente del alto Ucayali (Bodley 1966a). Para este último sitio es sobre el que tenemos más información. De acuerdo con el testimonio de Mario Amempori recogido por Bodley (1966a) en la década de 1960, este fuego fue traído desde Cuzco por un jefe-shamán del Gran Pajonal. Este dato, que discutiremos más adelante, es

crucial para entender el origen del fuego sagrado entre los arahuacos preandinos. Según Mario, este jefe-shamán era un gran “curaca” con autoridad sobre otros jefes menores que invitaba periódicamente a sus seguidores a visitar su casa de culto para orarle al fuego solar. El 24 de junio, día del natalicio de San Juan Bautista, hacía una fiesta aún más grande a la que invitaba a todos los ashánincas de la zona. Para esta fiesta, el shamán oficiante recibía a los visitantes vestido con una *cushma* blanca, nueva, con plumas entretrejidas en la espalda, una corona de plumas y una capucha de algodón con una orla de plumas de guacamayo detrás. Según Mario, cuando el misionero adventista Fernando Stahl llegó a la Selva Central en la década de 1920, el shamán del alto Aruya, así como otros jefes-shamanes, creyeron que Stahl había bajado del cielo y abandonaron sus casas de culto para unirse al misionero.

A pesar de que muchos centros ceremoniales asháninka fueron abandonados como resultado de la prédica adventista, otros muchos continuaron activos hasta bien entrada la década de 1940. De los seis centros reportados para esta década, uno se mantuvo activo hasta por lo menos 1948, cuando Rebeca Casanto, una joven de 23 años, visitó la casa de culto de un shamán llamado Simón, ubicada en las alturas entre el río Perené y Satipo (Bodley 1966b). Según su testimonio, la casa en la que se guardaba el fuego sagrado era muy grande y con techos muy altos. Simón afirmaba que el fuego se había originado en un rayo enviado por la divinidad solar y que, por lo tanto, era un fuego de Pabá. Según él, el dios solar “hablaba a través del fuego”. Al igual que otros especialistas yáneshas y ashánincas, Simón había incorporado algunas prácticas cristianas a las ceremonias que realizaba en su centro. De acuerdo con Rebeca, Simón había sido criado por un sacerdote católico y sabía leer y escribir. Más tarde se convirtió en un poderoso shamán. La primera vez que Rebeca visitó el centro, era un viernes por la noche. Simón había tomado ayahuasca y les leyó a los presentes los versículos de la Biblia sobre la creación. Luego los hizo arrodillar alrededor del fuego y les pidió que orasen. Los hombres comenzaron a bailar tomados de las manos dando vueltas y vueltas alrededor del fuego. Las mujeres, sentadas aparte, oraban y daban gracias a Pabá por haberles dado abundante yuca. Según Rebeca, cerca del fuego, que se encontraba en el suelo, había una tarima de chonta encima de la cual colgaba un amplio mosquitero. Simón entraba de rato en rato al mosquitero para orar y comunicarse con Pabá. Sus seguidores también entraban al mosquitero para orar y “confesar sus pecados”. También oraban para encontrar cosas que se les habían perdido y, poco después, estas aparecían en los lugares más inesperados. Los participantes siguieron danzando toda la noche hasta las 4 o 5 de la mañana. Al día siguiente, terminada la ceremonia, guardaron reposo durante el Sabbath, tal como suelen hacerlo los adventistas.

Por esta misma época existía una casa de culto en la actual comunidad de Mariscal Cáceres, cerca de Metraro. De acuerdo con el relato de Miqueas Mishari (Veber 2009: 131-132), en esa zona había un *sheripiari* que adoraba al fuego en su

carapa, o casa de los hombres, donde se recibía a los visitantes para realizar diversas actividades rituales (Mihás 2014b: 39). Este fuego se había originado por un rayo que había golpeado una palmera seca de ungrahui. Se le alimentaba permanentemente con grandes troncos de madera dura. A veces se necesitaban 10 o 20 hombres para cargar uno de estos troncos. Las ceremonias se llevaban a cabo a la medianoche, cuando “la candela quiere hablar y ellos escuchan”. Los hombres se reunían en la *carapa* con el *sheripiari* y las mujeres se mantenían en un grupo aparte, bajo las órdenes de la esposa del shamán, esperando para servirles masato a los hombres. Los hombres comenzaban a cantar y hacer ofrendas en honor al fuego solar mientras esperaban que el *sheripiari* se comunicara con la divinidad. Según Miqueas, este era el “encargado de recibir el mensaje y las recomendaciones emitidas por las voces del Dios de la Candela”. Mientras los hombres escuchaban lo que decía el shamán, las mujeres esperaban aparte para oír su mensaje.

Además de las ceremonias periódicas, una vez al año, el *sheripiari* organizaba una gran celebración en honor al Padre Candela que duraba tres días. Miqueas no dice en qué época del año se realizaba esta fiesta, pero es posible que haya sido para la celebración del nacimiento de San Juan Bautista, el 24 de junio, tal como ocurría en el alto Aruya. En cualquier caso, según Miqueas, en esa ocasión los visitantes veneraban al Dios de la Candela “con mucha reverencia y ordenadamente”, mientras que los *sheripiaris* y los “elegidos” consagrados al dios “escuchaban los mensajes del fuego”. Estos mensajes eran esperados con mucha impaciencia, ya que, a través de ellos, el dios solar anunciaba si ese año iba a haber una buena o mala cosecha y si la caza y la pesca iban a ser abundantes. Miqueas afirma que la ceniza que se sacaba del fuego era depositada en un gran montículo que hasta hoy existe. Esto se ve confirmado por un relato recogido por Plasencia y Sánchez (2009), en el que se dice que este montículo de ceniza se guardaba en una casa especial y era objeto de gran veneración. Lo mismo sucedía en la casa de culto de Bajo Marankiari mencionada arriba, en la que se veneraba una “estatua” hecha con la ceniza del fuego sagrado (Mihás 2011: 14).

En los otros cuatro lugares donde se veneraban fuegos solares en la década de 1940 –Río Berta (Fernández 1986: 75), la actual comunidad de Villa Perené (Mihás 2011: 121-122), Chunchuyacu y Yurinaki (Mihás 2016)– las prácticas rituales eran semejantes a las descritas para los anteriores centros. Cabe destacar, sin embargo, que en Yurinaki, donde oficiaba el shamán Shinonkama y su discípulo Shamiriki, la gente solía reunirse a adorar el fuego sagrado para rogarle que los protegiese de las catástrofes naturales y las enfermedades. En dichas ocasiones, las mujeres preparaban mucho masato y cuando el dios del fuego hablaba, “jeh, jeh”, las mujeres decían: “Pabá está hablando. Debemos tomar, de otro modo no nos bendecirá y podemos enfermarnos”.

* * *

Existen muchas similitudes entre las prácticas yáneshas y ashánincas de adoración del fuego. Sin embargo, también existen algunas diferencias importantes que vale la pena mencionar. Mientras que entre los ashánincas los fuegos eran atendidos por shamanes, entre los yáneshas eran cuidados por líderes sacerdotales, cuyas funciones diferían de las de los shamanes curanderos (*pa'llerr*). En segundo lugar, mientras que entre los ashánincas los fuegos sagrados eran adorados mayormente en las *carapas*, o casas masculinas de los shamanes o individuos legos, entre los yáneshas eran siempre adorados en las *puerahua*, grandes edificaciones especiales de hasta dos y tres pisos de altura, ubicadas lejos de los asentamientos yáneshas. La tercera diferencia es que, mientras que el culto al fuego parece haber sido practicado en todo el territorio yáneshas, en el caso asháninca parece haberse circunscrito al río Perené y al alto Pichis, en zonas colindantes al territorio yáneshas. Finalmente, mientras que a las casas de culto asháninca solo asistían peregrinos ashánincas, todos los sitios yáneshas en los que se practicaba este tipo de actividad ritual atraían a peregrinos yáneshas, ashánincas e incluso conibos (Santos Granero 2004: 262). Los elementos que distinguen el culto yáneshas al fuego –sacerdotes especializados, grandes edificios religiosos, presencia en todo el territorio y feligresía multiétnica– apuntan a que el culto a los fuegos solares se desarrolló primero entre los yáneshas y que de allí fue difundiendo entre los ashánincas más cercanos. Esto, sin embargo, no resuelve el tema del origen de estos fuegos, tema que abordaré en la próxima sección.

Origen de los fuegos solares arahuacos

Hasta donde sabemos, no existen indicios en las crónicas franciscanas de que los arahuacos preandinos hubieran rendido culto a fuegos solares durante la época colonial. Esto llama la atención, ya que los franciscanos de los siglos XVII y XVIII recorrieron los mismos lugares en los que se reportaron fuegos sagrados, posteriormente, en los siglos XIX y XX. Si estos fuegos se adoraban en grandes casas de culto y eran objeto de ceremonias colectivas periódicas, es de suponer que los misioneros hubieran mencionado su existencia en alguno de sus escritos, pero no han dejado ningún testimonio salvo que los yáneshas y ashánincas adoraban al Sol. Teniendo esto en cuenta, en un trabajo anterior propuse que era probable que el culto a estos fuegos se hubiera originado en un proceso de apropiación mimética de los fuegos que solían encenderse para celebrar el nacimiento de San Juan Bautista, el 24 de junio (Santos Granero 2007: 60-61). Esta es una fiesta universal de la iglesia católica, instituida en el siglo IV y que hasta el siglo XVIII tenía tanta importancia como la Navidad (Catholic Encyclopedia 2018). Mientras que en el hemisferio sur

la fiesta de San Juan marcaba el solsticio de invierno (el día más corto), la Navidad marcaba el solsticio de verano (el día más largo). Desde por lo menos el siglo XII, las autoridades eclesiales reportaban que un aspecto central de la fiesta de San Juan era el de encender grandes fuegos en espacios abiertos, tales como calles, plazas y campos. Se creía que estos fuegos tenían el poder de proteger la tierra del mal, incrementar las cosechas, garantizar la salud y fertilidad de los animales, evitar las enfermedades y proporcionar buena suerte todo el año (Daniels y Stevans 2003: 1547, Frazer 1950: 723). Esto coincide en gran medida con el culto arahuaco a los fuegos solares, a los que se les pedía abundancia, vitalidad y salud, lo cual reforzaría la hipótesis de que se originaron en los fuegos de San Juan.

Sabemos que, durante la época colonial, la fiesta de San Juan se celebraba en toda la sierra, incluyendo las zonas andinas aledañas a la Selva Central (Amich 1975: 166). Aunque no existe evidencia documental de que esta fiesta se celebrara en las misiones de la Selva Central, esto es más que probable, ya que estas se regían por el calendario universal de festividades católicas. Sabemos, además, que, por lo menos en el alto Aruya, la fiesta de San Juan Bautista se festejaba en conexión con el culto al fuego solar (Bodley 1966a). Sin embargo, hay varios aspectos de esta práctica arahuaca, tales como la asociación entre el fuego y la divinidad solar, su origen sobrenatural, su carácter permanente y el hecho de que sirvieran como medio de comunicación con las divinidades, que la distinguen de los fuegos de San Juan y que parecen apuntar a otros posibles orígenes.

En el testimonio de Mario Amempori ya citado, este afirma que los ashánincas obtuvieron los fuegos sagrados de manos de los Incas (Bodley 1966a). Según su relato, en tiempos antiguos los ashánincas y los incas peleaban entre sí. Más tarde comenzaron a intercambiar plumas y carne de monte por hachas de piedra y bronce hechas por los incas. Como resultado de este contacto, los ashánincas aprendieron a hilar el algodón y tejer cushmas. Más adelante, comenzaron a trabajar en las minas de oro de los incas. De acuerdo con Mario, fue en este contexto y antes de que llegaran los españoles que:

un jefe asháninca del Gran Pajonal trajo del Cusco un fuego sagrado. Hizo que sus seguidores construyeran una gran casa abierta para guardarlo y designó una persona para cuidarlo. Decían que Pabá estaba en el fuego. El fuego permanecía permanentemente encendido. El hombre que lo cuidaba vestía una cushma blanca y una corona de plumas. Los seguidores del jefe entraban a la casa y oraban en asháninca.

Desde entonces, según Mario, los ashánincas comenzaron a rendirle culto al fuego en el Gran Pajonal y el alto Aruya.

Dejando de lado, por el momento, el problema de la inconsistencia cronológica,

ya que, si los ashánincas comenzaron a rendir culto al fuego en épocas prehispánicas, debiera haber algún indicio de ello en las crónicas coloniales, ¿qué evidencia histórica existe que permita conectar los fuegos solares amazónicos con las prácticas rituales incaicas? De hecho, la evidencia es numerosa. Ya en 1551, menos de treinta años después de iniciada la conquista, el cronista Juan de Betanzos (1987: 51) informaba que, cuando el Inca Pachacuti Yupanqui ordenó que se construyese el templo del Sol en el Cusco, mandó que se hiciera un gran fuego donde se pudieran realizar sacrificios a Inti, el dios solar. Este fuego se mantenía en “un ara a manera de altar” que había dentro del templo del Sol (Sarmiento de Gamboa 1988: 103). Pachacuti también ordenó que se hiciera una efigie del dios solar bajo la forma de un niño de un año de edad (Betanzos 1987: 70). Según Valera (1968: 158), este “ídolo de oro pintado como el sol con sus rayos” se encontraba en una hornacina detrás del altar donde se mantenía el fuego sagrado. Murúa incluye en su crónica un dibujo del Inca Pachacuti venerando a este ídolo en el Coricancha (ver Figura 1).

El Inca Pachacuti dio instrucciones de que el fuego sagrado “siempre estuviese ardiendo de noche y de día” y que la leña que se usara para encenderlo “fuese labrada” (Betanzos 1987: 51). Otros cronistas reportan que la leña que se utilizaba para alimentar el fuego sagrado era de *quishuar*, un árbol andino que los incas consideraban sagrado. Con esta madera olorosa se tallaba un gran número de efigies a las que se pintaba y vestía ricamente para quemarlas en los sacrificios al Sol (Ondegardo 1906: 215 y 1990: 88, Murúa 2001: 438-439). El Inca Pachacuti también ordenó que el fuego solar fuera atendido por mujeres vírgenes, *acllas* o *mamaconas*, quienes actuaban como servidoras y esposas del Sol (Murúa 2001: 383, Valera 1968: 158). Las *mamaconas* también estaban encargadas de tejer ropas finas de *cumbi* y preparar una chicha especial para sacrificar en honor al sol. Todos los días, de mañana y de tarde, debían darle de “comer” al Sol, sacrificando en su fuego pajarillos, granos de maíz, chicha consagrada y manjares guisados (Betanzos 1987: 70, Sarmiento de Gamboa 1988: 103). Además, de estas ofrendas de comida y bebida, las *mamaconas* y los sacerdotes del templo del Sol realizaban sacrificios diarios al dios solar, quemando en el fuego sagrado una llama blanca vestida con una camiseta colorada y algunos cestitos de coca (Murúa 2001: 418). Huamán Poma presenta una imagen del tipo de sacrificios que se hacían en estos fuegos solares (ver Figura 2).



Figura 1: El Inca Pachacuti adorando al Sol en el Coricancha (Fr. Martín de Murúa)

Cuando la luna estaba en cuarto menguante, el Inca y los señores principales, tras haber ayunado y confesado sus malas acciones, hacían sacrificios al fuego solar, quemando llamas, plumas rojas de *pillku*, conchas molidas y chaquiras de *Spondylus*, ropa de *cumbi* y hojas de coca (Murúa 2001: 407). En dichas ocasiones, el sacerdote principal elevaba una plegaria al Sol en la que decía:

Señor, acuérdate de nosotros que somos tuyos, danos salud, concédenos hijos y prosperidad, para que tu pueblo se aumente. Danos agua y buenos temporales para que con ellos nos mantengamos y vivamos bien. Oye nuestras peticiones, recibe nuestras plegarias. Ayúdanos contra nuestros enemigos y danos holganza y descanso (Murúa 2001: 417).

En tiempos de pestilencias, hambre o gran mortandad también sacrificaban al Sol niños menores de diez años en un ritual que se llamaba *capacocha* (Murúa 2001: 408, Betanzos 1987: 51, Poma de Ayala 2001: 249).



Figura 2: Sacrificio en honor al Sol para garantizar buen tiempo y buenas cosechas (Huamán Poma de Ayala)

Aparte de estas ofrendas y sacrificios periódicos, dos veces al año los incas realizaban importantes ceremonias en honor del dios solar. La primera de estas ceremonias se realizaba en el mes de marzo durante el equinoccio de primavera. Estaba dedicada a la renovación del fuego sagrado y se llamaba Mosoc Nina o Fuego Nuevo (Molina 1916: 212-213). En dicha ocasión, el Inca, acompañado de los sacerdotes y señores principales, encendía en la entrada del templo del Sol un fuego nuevo, concentrando los rayos del sol sobre una mota de algodón bien escarmenado con un espejo metálico llamado *Inca rirpu* o “espejo del Inca”. Este fuego nuevo era llevado primero al altar del fuego dentro del templo y luego se repartía a todas las casas. La fiesta, según Molina (1916: 213) concluía “con danzas, músicas y regocijo general”.

La segunda y más importante celebración en honor al dios solar era el *Inti Raimi* o Fiesta del Sol (Ondegardo 1906: 215, Poma de Ayala 2001: 249, Murúa 2001: 438-439, Garcilaso 1963: 259-264). Al igual que la fiesta de San Juan Bautista, esta celebración se realizaba a fines de junio, con ocasión del solsticio de invierno y tenía por objeto agradecer al dios solar “que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra” (Garcilaso 1963: 260). La fiesta estaba precedida por tres días de ayuno riguroso en los que se apagaban todos los fuegos de la ciudad (Garcilaso 1963: 261-262). El día de la fiesta, el Inca y su parentela le ofrecían al Sol naciente un vaso de chicha consagrada y sacrificaban una llama para que los sacerdotes pudieran leer en sus pulmones lo que depararía el año siguiente (Garcilaso 1963: 264) (ver Figura 3). El fuego donde se realizaba este sacrificio también debía ser nuevo o, como informa Garcilaso (1963: 264), “dado de la mano del Sol”. El fuego nuevo se llevaba al templo del Sol, donde se conservaba todo el año, y era considerado de muy mal agüero el que, por cualquier razón, se apagase.



Figura 3: El Inca ofrendando chicha al Sol durante el Inti Raimi (Huamán Poma de Ayala)

* * *

Las similitudes entre el culto arahuaco a los fuegos solares y el culto al fuego entre los incas son lo suficientemente numerosas como para conferir credibilidad a la tradición que afirma que el fuego solar fue traído desde el Cusco a tierra asháninca por un jefe-shamán del Gran Pajonal. Estas similitudes, sin embargo, no responden enteramente la pregunta de cuándo se originaron los fuegos solares entre los arahuacos preandinos, asunto que me propongo discutir en las conclusiones.

Conclusiones

Si confiamos en las fuentes documentales, resulta claro que en la época colonial los yáneshas y ashánincas adoraban a una divinidad solar, pero no rendían culto a ningún tipo de fuego. En este contexto, por época colonial debemos entender el período que va desde fines del siglo XVI, cuando se hicieron las primeras entradas a la Selva Central, y 1742, cuando los yáneshas, ashánincas, yines y conibos, bajo el mando del líder carismático Juan Santos Atahualpa, expulsaron a los españoles de la región. Durante los siguientes cien años, la Selva Central quedó libre de presencia española y peruana. Recién en 1847, el Estado peruano emprendió la reconquista de la región y recién a partir de entonces aparecen las primeras referencias al culto de fuegos solares. Es de suponer, sin embargo, que dicho culto comenzó mucho antes de la reconquista de la Selva Central. Sugiero que su origen data de 1742, momento en que Juan Santos Atahualpa se erigió en jefe máximo de los pueblos indígenas de la región. Con un discurso de carácter mesiánico y anticolonial, este líder carismático logró lo impensable: persuadir a los pueblos indígenas de la Selva Central de deponer sus enemistades para unir fuerzas y expulsar a los invasores (Santos Granero 1992).

Tal como se desprende del detallado estudio de Zarzar (1989), el discurso de Juan Santos Atahualpa se nutría del milenarismo cristiano, la utopía andina y la mitología amazónica. Así, a comienzos de la sublevación, Juan Santos proclama que es hijo de Huayna Capac y, por lo tanto, descendiente del dios Sol; que Dios creó a Huayna Capac y le infundió el corazón con el Espíritu Santo a fin de sustituir a Jesucristo; que él heredó el corazón y los poderes de su padre; y que Cristo lo envió a esta tierra a pedido de la Virgen María para que se coronase como rey del Perú y restaurase la ley divina. Igual combinación de elementos indígenas y cristianos se encuentra en la plegaria que Juan Santos supuestamente elevó poco antes de morir y que reproduzco en el epígrafe, en la que invoca indistintamente a Dios y al Sol para que lo ayuden en dicho trance. Esto indica que, en tanto procesador de múltiples tradiciones, Juan Santos se convirtió en un innovador cultural, introduciendo nuevas ideas y prácticas, repensando y dándoles nuevos sentidos a viejas costumbres, y combinando lo nuevo y lo viejo de maneras insospechadas. Esto se ve confirmado

por el mito yánesha de Yompor Santo, el personaje mítico contraparte del Juan Santos histórico, en el que el narrador afirma que: “Allí donde llegaba Yompor Santo enseñó nuevas formas de cómo hacer las cosas” (Santos Granero 1983c).

Sugiero que el culto arahuaco a los fuegos solares debe ser visto como producto de esta especial coyuntura de recreación cultural y, especialmente, como resultado del proceso cognitivo que los psicólogos Gilles Fauconnier (2001a y b) y Mark Turner (2013) denominan “mezcla conceptual” (*conceptual blending*) o “integración conceptual” (*conceptual integration*). Según estos autores, la integración conceptual constituye una poderosa operación mental que juega un papel central en los procesos cognitivos y creativos de los seres humanos. Definido como la habilidad de combinar dos matrices conceptuales diferentes de modo de producir un nuevo resultado, este proceso mental “permite mantener simultáneamente dentro de una única construcción mental varios espacios mentales heterogéneos pero interconectados” (Fauconnier 2001a: 2495-2498). Sugiero que este tipo de operación, que es una constante de los procesos cognitivos, juega un papel especialmente importante en contextos de encuentro o choque entre tradiciones culturales y sistemas de pensamiento diferentes. En dichos contextos, este tipo de operación permitiría, según Fauconnier y Turner (2004: 57), la formulación de “nuevos significados, percepciones globales y comprensiones conceptuales [que son] útiles para la memoria y la manipulación de rangos difusos de significado”. De acuerdo con esta perspectiva, el proceso de integración conceptual se ve facilitado en situaciones de “redes espejo” (*mirror networks*), es decir, situaciones en las que dos o más espacios mentales o construcciones conceptuales comparten la misma estructura o marco esquemático (Fauconnier 2001b: 259-260). En su forma más básica la red de integración conceptual consiste de cuatro espacios mentales interconectados: dos espacios originales parcialmente conectados, un espacio genérico constituido por la estructura común de los espacios originales y el espacio integrado resultante.

Propongo que esta perspectiva supera a otras nociones derivadas del campo de los estudios religiosos, lingüísticos o botánicos, tales como “sincretismo”, “creolización” o “hibridación”, por cuanto en lugar de poner el énfasis en el resultado –la “mezcla”– se centra en el proceso –el “cómo” y “por qué” se da la mezcla o la integración. Mientras que las anteriores nociones presuponen que el proceso de integración es aleatorio y se basa simplemente en la absorción y combinación de elementos inarmónicos tomados de otras tradiciones (Seymour-Smith 1986: 274, Flew 1984: 347), la perspectiva cognitiva detalla el mecanismo mediante el cual se da la integración y permite entender por qué se incorporan unos elementos y no otros. Más importante aún, esta perspectiva evita el etnocentrismo característico de estas otras nociones, que surgieron como un modo de explicar los procesos culturales derivados de la expansión colonial euroamericana. Así, por ejemplo, la noción de sincretismo ha sido fuertemente criticada por cuanto no solo hace referencia

“objetiva” a la mezcla de elementos de tradiciones culturales o religiosas diferentes, sino que lleva implícito un juicio de valor acerca de las prácticas de los dominados, las cuales son percibidas como una versión contaminada, distorsionada y poco coherente de la cultura o religión dominante (Droogers 1989: 7). Esta forma de pensar se percibe claramente en los comentarios de los historiadores tradicionales sobre *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Huamán Poma de Ayala, para quienes esta obra trasunta “ingenuidad”, “ánimo infantil” y “ausencia de abstracciones” (Vargas Ugarte 1952: 279) o constituye simplemente “una behetría mental” (Porrás Barrenechea 1986: 615). En contraste con estas posiciones, que parecen sugerir que el sincretismo, la creolización y la hibridación son procesos que derivan de una cierta incapacidad mental de los pueblos no occidentales para advertir las contradicciones entre sistemas de pensamiento antitéticos, la perspectiva cognitiva entiende la integración conceptual como una capacidad intrínseca de los seres humanos puesta constantemente en funcionamiento para conferir sentido a una variedad de ideas en una diversidad de situaciones.

Sugiero, de acuerdo con esta perspectiva, que el culto arahuaco a los fuegos solares surgió en una situación de “red espejo” propiciada por la convergencia de las cosmogonías solares amazónicas con el culto incaico al Sol y al fuego solar, y con la celebración cristiana –pero de origen pagano– de los fuegos de San Juan. Esta convergencia solo pudo haberse dado tras la sublevación de Juan Santos Atahualpa, cuando el líder carismático y los shamanes andinos y amazónicos que lo rodeaban, crearon a través de su interacción nuevos significados a partir de viejas construcciones conceptuales.

El marco esquemático común entre las tradiciones amazónica e incaica se sustenta en dos elementos. Por un lado, el considerar a la divinidad solar como la divinidad más poderosa y fuente de toda vida; por otro, el afirmar que era indispensable mantener y renovar la comunicación con la divinidad solar mediante ofrendas de comida, bebida y coca. Por su parte, el marco esquemático común entre las tradiciones amazónica y cristiana se basa, primeramente, en el carácter milagroso del nacimiento de los dioses solares y de San Juan Bautista. Yompor Ror y Pabá nacieron de mujeres fecundadas por una divinidad; San Juan Bautista nació de una mujer vieja y estéril, Santa Isabel, luego que el Arcángel Gabriel le hubiera anunciado a su esposo, Zacarías, que iban a tener un hijo que estaría lleno del Espíritu Santo y sería el precursor del Mesías (Lucas 1: 5-20). El segundo elemento en común es que tanto a las divinidades solares como a San Juan Bautista –a quien la Iglesia católica considera “el mayor de los santos”, “príncipe poderosísimo en el cielo” y “lucero hermoso del mejor Sol”– se les atribuye el poder de alejar los peligros, quitar la maldad, conferir salud y garantizar la prosperidad (Oración 1 y 2). En este sentido, no resulta casual que se afirmase que el fuego solar de Palmazú era, entre otras, una manifestación del poder de Yompor Parehuanch o Nuestro Padre Padre-Juan.

La integración de estos elementos se vio reforzada por la existencia de marcos esquemáticos comunes entre las tradiciones incaica y cristiana. En efecto, ambas tradiciones están conectadas por dos elementos comunes. El primero es que ambas consideran que los fuegos solares y los fuegos de San Juan tienen el poder no solo de infundir vida, garantizando la fertilidad de los animales, la abundancia de las cosechas, el buen tiempo y la salud de los humanos, sino también de proteger o librar a la tierra del mal. El segundo es que en ambos casos la más importante celebración en torno a estos fuegos –el aniversario del nacimiento de San Juan Bautista y el *Inti Raimi*– tenía lugar a fines de junio con ocasión del solsticio de invierno.

Sugiero que la convergencia e integración conceptual de elementos de estas diversas tradiciones durante los años posteriores a la sublevación de Juan Santos Atahualpa favorecieron la adopción del culto a los fuegos solares por parte de los arahuacos preandinos. El hecho de que el líder carismático apareciera como la cristalización simbólica de estos elementos, en la medida que se presentaba como hijo del Sol, descendiente de los Incas y homónimo de San Juan, debe haber facilitado aún más este proceso. Dado que Juan Santos estableció su cuartel general en Metraró, en territorio yánesha, y que su lugarteniente era Mateo de Assia, un prominente jefe yánesha (Santos Granero 1980: 33-36), no es de sorprender que el culto al fuego solar haya prendido primeramente entre los yáneshas para posteriormente difundirse, de manera gradual, entre los ashánincas convecinos. Cabe aclarar, sin embargo, que, aunque el origen del culto arahuaco a los fuegos solares es resultado de la incorporación de elementos de las tradiciones incaica y cristiana, dicha práctica aparece como una amalgama única y distintiva. En breve, si bien el culto arahuaco a los fuegos solares puede considerarse como una “invención cultural” producto de un complejo proceso de integración conceptual en una coyuntura de profundos cambios sociales y políticos, quiere decir que está fuertemente anclado en concepciones cosmogónicas y mitológicas claramente amazónicas. Lo que este caso pone de relieve es que la ritualidad de un pueblo –incluidos los pueblos de la tradición occidental, grecolatina y judeocristiana– no es nunca un fenómeno puro, homogéneo y monolítico, sino que está permanentemente cambiando y reinventándose en respuesta al devenir de los procesos históricos.

Notas

1. Agradezco a Lucy Trapnell y a Elena Mihás por su ayuda en traducir este verso. Cabe anotar, sin embargo, que cualquier error en su interpretación es mío.

BIBLIOGRAFÍA

- AMICH, José
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.
- BAILLY-MAITRE, Luis
1902 *Viaje de Estado Mayor, 18 de marzo-25 de junio, 1902*. Lima: Oficinas Tipográficas y Litográficas de la Escuela Militar.
- BARCLAY, Frederica
1988 Entrevista a Alejandro Calderón (asháninca, 50 años) en Puerto Bermúdez (Río Pichis).
- BETANZOS, Juan de
1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- BIEDMA, Manuel
1981 [1682] *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- BODLEY, John H.
1966a Entrevista a Mario Amempori (asháninca, 30 años) del alto Aruya (Río Ucayali) 7 de agosto de 1966. Notas de campo, pp. 51, 54, 56.
1966b Entrevista a Rebeca Casanto Cárdenas (asháninca, 41 años) de Shahuaya (Río Ucayali), 18 de agosto de 1966. Notas de campo, pp. 61-62.

- BULLÓN PÁUCAR, Alejandro
1976 *Él nos amaba: la aventura misionera de Stahl entre los Campas*. Lima: Asociación Peruana Central de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- CARRANZA, Albino.
1894. "Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 4(1-3), 1-32.
- CATHOLIC ENCYCLOPEDIA
2018 "St. John the Baptist", (<http://www.newadvent.org/cathen/08486b.htm>).
- DANIELS, Cora Linn y C.M. STEVANS
2003 *Encyclopedia of Superstitions, Folklore, and the Occult Sciences of the World, Vol. III*. Honolulu: University Press of the Pacific.
- DROOGERS, André
1989 "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem". En: J.D. Gort, H.M. Vroom, R. Fernhout y A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Amsterdam: Editions Rodopi, 7-25.
- DUFF-TRIPP, Martha
1998 *Diccionario yánesha (amuesha)-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- ELICK, John W.
1970 *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- FAST, Peter
1953. "Un cuento amuesha". *Perú Indígena* 5(12), 113-122.
- FAUCONNIER, Gilles
2001a "Conceptual Blending". En: N.J. Smelser y P.B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 2495-2498.
2001b "Conceptual Blending and Analogy". En: D. Gentner, K.J. Holyoak y B.N. Kokinov (eds.), *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press, 255-285.
- FAUCONNIER, Gilles y Mark TURNER
2004 "Conceptual Blending, Form, and Meaning". En: P. Fastrez (ed.), *Cognitive Semiotics*, número especial de *Recherches en Communication* 19, 57-86.
- FERNÁNDEZ, Eduardo
1986 *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los asháninca y nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

- FLEW, Antony
1984 *A Dictionary of Philosophy*. Londres: Pan Books Ltd.
- FRAZER, James G.
1950 *The Golden Bough*. New York: Touchstone.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 [1596] *Comentarios reales de los Incas*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
- ILV
1963 *Una leyenda de cómo se formaron el Sol y la Luna*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- KINDBERG, Will
1972 *Campa Folklore*. Lima: Centro Amazónico de Lenguas Autóctonas Peruanas “Hugo Pesce”.
- LAOS RÍOS, Eusebio
2000 “Aliento del sol vivo.” En: G. Landolt (ed.), *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Lima: Programa de Formación de Maestros Bilingües/AIDSESP/ Fundación Telefónica, 57-63.
- MACERA, Pablo y Enrique CASANTO
2009 *El poder libre asháninca: Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- MIHAS, Elena
2011 *El idioma del alto Perené*. Milwaukee: Clarks Graphics, (http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2011-anaani/mihas_2011_anaani.pdf).
- 2014a *Upper Perené Arawak Narratives of History, Landscape, and Ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 2014b *Diccionario temático ilustrado alto Perené ashéninka-castellano*. Milwaukee: Clark Graphics, (http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2014-diccionario/mihas_2014_diccionario.pdf).
- 2016 Entrevista a Aurora Quinchori Julio (asháninca, residente de Ciudadela, La Merced, 77 años) en Bajo Marankiari, mayo de 2016.
- MOLINA, Cristóbal de
1916 [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cia.
- MURÚA, Martín de
2001 [1611] *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin Historia.
- NAVARRO, Manuel
1924a *La tribu campa*. Lima: Imp. del Colegio de Huérfanos “San Vicente”.
- 1924b *La tribu amuesha*. Lima: Escuela Tipográfica Salesiana.

- ONDEGARDO, Polo de
1906 [1559] “Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”. *Revista Histórica* 1(1), 207-231.
- ORACIÓN 1
2018 Oración a San Juan Bautista para abrir los caminos, (<https://www.aciprensa.com/recursos/oracion-a-san-juan-bautista-para-abrir-los-caminos-2612>).
- ORACIÓN 2
2018 Oración a San Juan Bautista para peticiones urgentes. (<https://www.aciprensa.com/recursos/oracion-a-san-juan-bautista-para-peticiones-urgentes-2610>).
- PLASENCIA SOTO, Rommel y Melisa SÁNCHEZ VÁSQUEZ
2009 “Cuentos asháninka del río Perené”. *Gazeta de Antropología* 25(2), Artículo 44, (http://www.ugr.es/~pwlac/G25_44Rommel_Plasencia-Melisa_Sanchez.html).
- POMA DE AYALA, Huamán
2001 [1614] *El primer nueva corónica y buen gobierno*, (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idp23904>).
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Banco de Crédito del Perú/Ministerio de Educación.
- SAN JOSEPH, Francisco de
1750 “Informe del P. Fr. Francisco de San Joseph, comisario de misiones del Cerro de la Sal, al P. Fr. Joseph Sanz, comisario general de Indias. Cerro de la Sal, 24 de enero de 1716”. En: J. de San Antonio (comp.), *Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid.
- SANTOS GRANERO, Fernando
1980 *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha, siglos XVII-XIX*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1983a Entrevista a Pedro Ortiz (yánesha, 79 años) de la Comunidad Centro Esperanza (Río Chispa), 26 de octubre de 1983.
1983b Entrevista a Margarita López (yánesha, 75 años) de la Comunidad de Yuncullmaz (Río Cacazú), 26 de noviembre de 1983.
1983c Mito de Yompor Santo contado por Pedro Ortiz de la Comunidad Centro Esperanza (Río Chispa), 21 de octubre de 1983.
1986 “The Moral and Social Aspects of Equality amongst the Amuesha of Central Peru”. *Journal de la Société des Americanistes* 72, 107-131.
1992 “Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII”. En: F. Santos Granero (comp.), *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 103-134.
1998 “Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2), 128-148.

- 2004 "Los yánesha". En: F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta Amazonía, Volumen IV: Matsigenka, Yánesha*. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos, 159-359.
- 2007 "Time is Disease, Suffering, and Oblivion: The Struggle against Temporality among the Yanesha". En: C. Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 47-73.
- 2018 *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1988 [1572] *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano Ediciones/Ediciones Polifemo.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Londres: The Macmillan Press Ltd.
- SMITH, Richard Chase
1977 *Deliverance from Chaos for a Song: Preliminary Discussion of Amuesha Music*. Tesis doctoral, Cornell University.
- STEWART, Julian H. y Alfred MÉTRAUX
1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". En: J. H. Stewart (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington DC, Vol. II, 535-656.
- TELLO, Julio C.
1923 "El mito de los amuesha". En: *Wiracocha [Revista Inca 1(1, 3), 36-39]*. Lima.
- TURNER, Mark
2010 "Blending Box Experiments, Build 1.0.",
<http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1541062>.
- VALERA, Blas
1968 [1590] *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. En: Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas. Tomo 209: 151-190.
- VARESE, Stefano
1969 "Dos versiones cosmogónicas campá: esbozo analítico". *Revista del Museo Nacional* 36, 164-177.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1952 *Manual de estudios peruanistas*. Lima: Ediciones Librería Studium.
- VEBER, Hanne (comp.)
2009 Entrevista a Miqueas Mishari Josafat. En: *Historias para nuestro futuro: narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Lima: TAREA, pp.126-173.

WEISS, Gerald
1975

Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America. New York: The American Museum of Natural History.

ZARZAR, Alonso
1989

"Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado": mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.