

**MEMORIA Y REPRESENTACIÓN DE LA ILLA ANDINA
EN LOS DOCUMENTOS DE LA COLONIA**

**MEMORY AND REPRESENTATION OF THE ILLA ANDINA
IN THE COLONY DOCUMENTS**

**MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO DA ILLA ANDINA
EM OS DOCUMENTOS DE COLÔNIA**

Alejandro Giancarlo Mautino Guillén*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
amautinog@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo
amautinog@unasam.edu.pe

ORCID: 0000-0002-8457-4743

Recibido: 20/02/21

Aceptado: 8/03/21

* Profesor de Literatura en la Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo, miembro de la Asociación Peruana de Retórica y del Consejo Editorial de la *Revista Metáfora*, investigador externo en el Grupo de investigación Retórica, literatura y cultura en la Universidad de Lima y del Grupo de investigación ESANDINO (Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Participa como ponente en diversos eventos académicos en el país y el extranjero. En poesía ha publicado: *Breve anatomía de la sombra* (2012) *Diálogo de los silencios* (2013) y *Para ahorcar pájaros con tu cabello* (2015). En investigación: *Poéticas discursivas andinas. Desplazamiento, escisión y racionalidad mítica* (2018).

Resumen

Esta investigación aborda la representación cósmica de la illa andina y sus discursos en diversos documentos de la colonia. El marco teórico que empleamos es interdisciplinario, pues utilizamos la teoría literaria (vinculada a la categoría de representación) y la antropología (vinculada a la naturaleza del concepto de illa en el mundo prehispánico). Nuestra metodología empleará un análisis textual integrador que subraye la función del elemento lingüístico, cultural y social del texto. Así, desarrollamos tres secciones fundamentales en nuestro artículo: en primer lugar, indagamos sobre el concepto de representación para posteriormente concentrarnos en los textos coloniales; en segundo lugar, nos detenemos en las dinámicas de tensión de la illa andina a partir de estos documentos y, finalmente, observaremos la noción de la memoria comunicativa y la memoria cultural en los documentos de la colonia donde aparece representada la illa andina.

Palabras clave: illa, representación, discursos coloniales, memoria comunicativa, memoria cultural.

Abstract

This research addresses the cosmic representation of the Andean island and its discourses in various documents of the colony. The theoretical framework that we use is interdisciplinary, as we use literary theory (linked to the category of representation) and anthropology (linked to the nature of the concept of illa in the pre-Hispanic world). Our methodology will employ an integrative textual analysis that emphasizes the role of the linguistic, cultural and social element of the text. Thus, we develop three fundamental sections in our article: first, we inquire about the concept of representation to later focus on colonial texts; secondly, we will stop at the tension dynamics of the Andean illa from these documents and, finally, we will observe the notion of communicative memory and cultural memory in the documents of the colony where the Andean illa is represented.

Keywords: illa, representation, colonial discourses, communicative memory, cultural memory.

Resumo

Esta pesquisa aborda a representação cósmica da ilha andina e seus discursos em diversos documentos da colônia. O referencial teórico que utilizamos é interdisciplinar, visto que utilizamos a teoria literária (ligada à categoria da representação) e a antropologia (ligada à natureza do conceito de illa no mundo pré-hispânico). Nossa metodologia empre-

gará una análise textual integrativa que enfatiza o papel do elemento lingüístico, cultural e social do texto. Assim, desenvolvemos três seções fundamentais em nosso artigo: primeiro, indagamos sobre o conceito de representação para posteriormente enfocar os textos coloniais; em segundo lugar, pararemos na dinâmica de tensão da illa andina a partir desses documentos e, por fim, observaremos a noção de memória comunicativa e memória cultural nos documentos da colônia onde a illa andina está representada.

Palavras-chave: illa, representação, discursos coloniais, memória comunicativa, memória cultural.

1. Introducción

La noción de “illa” tiene en el mundo prehispánico y poshispánico una presencia importante. Anterior a la llegada de los españoles, y al denominado imperio de los incas, esta se vincula a una antigua deidad poderosa en el centro y norte del país (denominado como Libiac, Pariacaca, Chuqui illa, Yllapa, etc.), siempre vinculada a la lluvia, al rayo y luz no solar; capaz de provocar la fertilidad de la tierra con sus aguas, pero también de causar destrucción con su rayo y con el granizo. Tras la expansión del “imperio” de los incas, pasó a ser una deidad menor, por debajo del sol y de la luna tal como lo grafica Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

El presente trabajo aborda la representación cósmica de la illa andina en algunos documentos de la colonia que serán nuestras fuentes inmediatas: lexicones, manuscritos, relaciones, instrucciones, etc. Estos, por un lado, están emparentados a la representación del universo cósmico prehispánico y; por otro, a una visión cuestionadora vinculada al mal como la idolatría o vinculada a lo bélico, pues illa e illapa también son entendidas en la colonia como “arcabuz”.

De otro lado, la metodología que emplearemos se detendrá en un análisis textual integrador: los elementos culturales que

subrayen la función del elemento lingüístico, cultural y social del texto. En este sentido, nos interesa el método comparativo para observar las variantes del concepto illa y sus discursos culturales en diferentes textos coloniales.

Este trabajo indaga en el concepto de representación desde la perspectiva de la retórica cultural de Albaladejo para posteriormente concentrarse en los textos coloniales; asimismo, sistematiza la noción de la illa andina a partir de los documentos mencionados y, finalmente, observa la noción de la memoria comunicativa y la memoria cultural en los documentos de la colonia donde aparece representada la illa andina.

2. Discusión

2.1. La noción de “representación”, una mirada a la illa andina desde la retórica cultural

Abordar cómo es que se ha representado a la illa andina en diversos documentos de la colonia resulta ser el objetivo medular de este artículo. En este sentido, antes de revisar estos documentos, conviene evidenciar y ampliar cuál es la noción de representación con la cual partimos y emplearemos a lo largo de este artículo. A continuación, desarrollamos el concepto de “representación” vinculado a otros aspectos como la representación de la realidad, la cultura, el cosmos y el lenguaje.

Uno de los conceptos fundamentales dentro de la teoría de la literatura o teoría literaria es el de “representación”, pues existe una copiosa bibliografía desde Platón y Aristóteles hasta autores como Albaladejo dentro el marco de la neorretórica de la segunda mitad del siglo XX. Es así que el concepto de representación ha estado vinculado a la noción de imitación, ficcionalidad, modelización secundaria, mundos posibles, etc., dando como resultado un conjunto de reflexiones sobre la “mimesis” en su sentido diacrónico.

Al respecto, el planteamiento que empleamos deviene de la noción de representación de Albaladejo (2016), quien sostiene, a través del carácter inclusivo de la retórica gGeneral textual, la necesaria recuperación de los planteamientos de la retórica clásica para incorporarlos como base en los aportes de la retórica moderna. En efecto, el autor revisa el planteamiento de Platón sobre la “mimetés”, como imitación que, desde la perspectiva del teórico español, es transartístico pues refiere a varias artes vinculadas al carácter estético en general. A su vez, observa en la *Poética* aristotélica una diferenciación entre las artes “según los medios con que imitan o los modos de imitación” (2016, p. 50). De esta forma, Aristóteles manifestaría en la *Poética* su visión sobre la caracterización de la poesía que “indica la mimesis como lo propio y diferenciador de la poesía frente a otras construcciones lingüísticas” (2008, p. 255).

En consecuencia, Albaladejo (2009) subraya la importancia de la representación en la construcción de textos, que son a su vez modelos o secciones de mundos, pues la representación “es uno de los fundamentos de la literatura y del lenguaje en general. La construcción de textos en los que se representan secciones del mundo, de su realidad” (p. 5); asimismo, de sus componentes imaginarios.

De esta manera, el autor resaltará que la representación no incluye únicamente a la figuración, sino a la “estilización e incluso la abstracción como formas de creación artística y literaria” (Albaladejo, 2016, p. 50); de tal modo que la obra literaria conduce a una edificación imaginaria que está en la base de su origen. Es así que la representación es importante porque permite construir un espacio, un mundo, una realidad, etc., diferenciada del mundo natural o empírico. Si bien la representación es un fundamento valioso dentro de la teoría literaria, esta también ayuda a entender sus propias dinámicas con lo imaginario. Es así que hay una “modelización” y “estilización” de ese espacio o ese mundo representado y que nos interesará ampliar en los textos de la colonia. De este modo, este segundo

aspecto de Albaladejo es importante, pues vincula la noción de representación con el lenguaje en la literatura. Efectivamente, el lenguaje también se representa, sufre una modelización y una estilización.

En esencia, el planteamiento central sobre el lenguaje literario tiene que ver con que “el lenguaje literario se construye sobre el lenguaje natural, sobre las lenguas naturales, extrae de ellas determinados rasgos que incorpora a su sistema artístico” (Albaladejo, 2013, p. 8); evidentemente aquello posibilita un sistema de modelización secundario.

Efectivamente, para Albaladejo, la retórica y la literatura, es decir, el lenguaje retórico y el lenguaje literario operan culturalmente sobre el conocimiento del lenguaje natural y sobre el sistema específico de este conocimiento, pues refieren a una de modelización del sistema primario sobre el que se estructuran ambos lenguajes (Albaladejo, 2013).

Desde esta perspectiva, existen rasgos diferenciales en el lenguaje literario, precisamente por su carácter autónomo y privado en función del lenguaje: es así que este lenguaje literario posee rasgos semánticos intencionales específicos y rasgos semánticos extensionales que dependen del contexto cultural. En consecuencia, los fundamentos sobre la especificidad del texto literario son en gran medida lingüístico contextuales y, asimismo, semántico extensionales; de esta manera el lenguaje literario posibilita una representación semántica del mundo a partir de una modelización secundaria con autonomía.

Es así que, a partir de un enfoque emparentado con la retórica cultural (el lenguaje literario y/o retórico y sus categorías de “representación” vinculadas a la lengua y a la cultura), indagaremos los matices de los documentos de la colonia vinculados al discurso retórico-literario a partir de las representaciones discursivas de la illa andina en estos documentos y cómo varían, según sus dinámicas, las nociones conceptuales sobre esta.

2.2. Hacia una sistematización de la illa andina en los documentos de la colonia

La illa andina es un concepto cósmico que aparece en la filosofía andina y tiene sus referentes en el periodo prehispánico de nuestra historia. Forma aún parte del pensamiento andino y de sus prácticas culturales; evidentemente su “representación” en diversos documentos de la colonia nos arrojará importantes hallazgos iniciales de su “modelización”, pues esta también aparecerá en la tradición literaria peruana (mitos, leyendas, cuento, novela y poesía).

Uno de los primeros autores que refiere sobre la illa andina es Pedro de Cieza de León (2005), en *La crónica del Perú* (“El señorío de los incas”, 1553). En este se menciona cómo en diversas festividades de los incas se sacaban a los reyes antiguos ya muertos mostrando todas sus riquezas. A veces se presentaban momificadas o en otros casos algunos huesos de estos:

[L]llaman ellos a esta manera de canonizar illa, que quiere decir “cuerpo del que fue bueno en la vida”; o en otro entendimiento illapa significa trueno o relámpago: y así llaman los indios a los tiros de artillería illapa por el estruendo que hace. (p. 369)

La referencia anterior muestra el culto a los muertos, particularmente a los reyes incas buenos, valerosos y piadosos como subraya Cieza, y cómo estos eran considerados illas. Por otro lado, se menciona otro concepto como illapa, que refiere a los tiros de artillería al igual que el rayo del que procede como nombre originario. Desde la perspectiva de este cronista español hay una distancia entre ambos conceptos, sin embargo, llama la atención como illa significa sacar de lo escondido o guardado algo sagrado o de culto en una festividad pública, visible en la plaza del Cuzco. Asimismo, nos interesa observar cómo la violencia bélica que ejerce el arcabuz se vincula al sonido del rayo (yllapa). De esta manera, en esta crónica, la illa está vinculada

a lo guardado y oculto de gran valor, y al sonido estridente del rayo que genera destrucción.

Otro autor que incorpora en su lexicón el concepto de illa es Fray Domingo de Santo Tomás (2003), un misionero dominico y quien fue uno de los primeros que introdujo y escribió la gramática quechua a través de textos como *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1560) y el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560). Particularmente en este segundo texto observamos el uso del concepto de illa (o ylla) en múltiples palabras quechuas. Por ejemplo, este conjunto de palabras guarda estrecha relación entre sí: “yllapa” (trueno), “yllapa” (artillería o tiro), “yllapacamayoc” (artillero que la tira), “yllapacamayoc” (artillero maestro), “yllarini” (alumbrar con claridad), “yllarij” (claridad), “yllarisca” (cosa esclarecida con claridad) e “yllari” (claro lo que se trasluce). Como podemos observar, la relación entre estas está en función de la luz y el sonido. Por un lado, el trueno (yllapa) se relaciona con el sonido del arcabuz en similitud; por otro lado, los demás conceptos tienen que ver con la luminosidad no solar de la ylla de yllapa. De esta manera, a partir del sonido, está vinculado con el castigo divino, la muerte y, asimismo, con la luz de la vida, posibilitando así su doble naturaleza.

Asimismo, Cristóbal de Molina (2010) en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (¿1575-1583?) se refiere a la luminosidad no solar, el trueno, como chuqui illapa. En esta Relación se alude al culto que se tenía al trueno, pues este era capaz de hacer llover y no enviar granizo que afectara las cementeras. Es así que la chuqui illapa posee una doble naturaleza, pues genera el bien y el mal, la abundancia y la destrucción: “que enbiase sus aguas con que se criase y no embiase graniço” (p. 51). Es por ello que se le rendía culto junto al sol, además, en este texto se menciona que incluso tenía templo y sacerdotes para su adoración. Igualmente, más adelante, se menciona que dentro de las festividades se llevaba una figurilla que representa a la chuquilla, que era testigo de las festividades y traería

buenos tiempos de abundancia y por el contrario se alejaba a las personas nacidas bajo la luminosidad de la chuquilla, pues eran condenadas y desdichadas: “todos los que tenían las orejas quebradas, y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas” (p. 52).

De otro lado, Cristóbal de Albornoz (1967), en la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas* (¿1580?), señala que en el mundo andino existen diversas formas de guacas:

Hay otros géneros de guacas que se llaman illapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados: suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. [...] De este nombre de illapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que la casa en que da el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della / /. También llaman illapa a los niños geminos que salen dos o más de un vientre y los suelen sacrificar a los rayos y truenos diciendo son sus hijos. Y a todas las criaturas que nascen con alguna monstruosidad o diferenciado a los demás las suelen sacrificar a sus guacas, aunque la diferencia sea sólo en tener muchos remolinos en la caveça; que si nacen con los ojos travados, o las manos o pies con más o menos dedos o con otra lesión en los demás miembros, hazían e creo hazen el dicho sacrificio dellos a los dichos rayos llamado(s) illapa; y los he yo castigado en mis visitas a muchos. (p. 19)

Cómo podemos advertir, hay un elemento que vincula a las illas y a las illapas, y es que no solo tiene que ver con la raíz “illa” entre ambos conceptos sino la familiaridad semántica entre estos, vinculadas a la luz no solar y a la noción de anormalidad o extrañeza motivada por la “ilicidad”.

También en el *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú* (1586), lexicón escrito en la Colonia y de carácter anónimo, se advierte la noción de la illa andina vinculada a otros con-

ceptos que la incorporan, por ejemplo: “ylla, yllatupa” (dotado de incas señores), “yllapa” (rayo, arcabuz, artillería), “yllapani” (tirar arcabuz, tiro), “yllarini” (resplandecer, relumbrar, relucir) e “yllaric” (cosa resplandeciente). Como se puede evidenciar, existe nociones como sonido y luz que vinculan la noción de illa, y es que illa es también illapa, es decir, una luminosidad carente de luz solar, sin embargo, nótese cómo este concepto se halla vinculado a conceptos como bélico, las armas y la muerte a través de la presencia del otro, es decir, del invasor. De esta manera, la noción de la illa andina se halla vinculada a la luminosidad de la vida, al surgimiento, al nacimiento, pero también a lo malo, la muerte a través del arcabuz.

Igualmente, José de Acosta (2008), jesuita español, en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) refiere que son tres las deidades principales de los incas: Viracocha, el Sol y el trueno (Chuquilla, Catuilla e Intiillapa). Sobre este último vinculado a la illa andina se menciona que “es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire” (p. 156). Para Acosta esta deidad integra la triada más importante y representa no solo la lluvia, la fecundidad a través del agua, sino el castigo a través del granizo y el sonido del trueno, posibilitando así su doble discurso, pues representa vida y muerte y nacimiento y destrucción.

Otro de los importantes documentos de la Colonia es sin duda el de Francisco de Ávila, me refiero a *Ritos y tradiciones de Huarochirí* ([¿1598?] 2008) en la edición de Gerard Tylor o *Dioses y hombres de Huarochirí* ([¿1598?] 1966) en la traducción de José María Arguedas. En este texto el concepto de illa está vinculado a la naturaleza de anormalidad o extrañeza, cuando un niño nace con una parca en el cabello: “por illa entendemos exactamente lo mismo que por ata” (p. 51). De esta manera, al celebrarse el ritual del corte del cabello del “illa” se hace reverencia señalando que “es el ata, es la illa de Pariacaca, lo es también de Tutayquire” (Ávila, 2008, p. 51). Es así que podemos

advertir que la presencia de la illa, vinculada a un ritual particular, el corte de cabello en función de la ata o illa (cabello enredado del niño o niña), se vincula a un carácter mágico, pues ser o tener ata es ser illa, pero sobre todo es estar protegido por las deidades, debido a su naturaleza rara.

Igualmente, en el lexicón *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inca* (1608) de Fray Diego González Holguín (2007), se puede advertir múltiples conceptos sobre la illa andina. Es así que aparece recurrentemente en la formación de múltiples palabras que guardan relación unas con otras, pues al ser el quechua un idioma aglutinante en su integración lleva la raíz illa. Si bien en el lexicón se define a la ylla como “piedra vezar grande, o notable como un nuevo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para serricos y venturosos” (p. 237), también aparecen otras palabras que refieren la noción de illa: “yllayoc runa” (hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro), “yllayoc” (el que se enriquecía presto o tenía gran ventura), “ylla huaci” (casa rica, abundante y dichosa, que tiene ylla), “ylla” (todo lo que es antiguo, de muchos años guardado), “yllappa” (rayo arcabuz, artillería), “yllappa kari” (los famosos en valentía), “yllappani” (“tirar el arcabuz”, o tiro), “yllarini” (resplandecer, relumbrar, relucir y alumbrar), “yllaririk” (cosa resplandeciente) y “yllarircupun” (tornar o aclarar el tiempo). Es así que en este lexicón se observa cómo la raíz ylla tiene que ver con la luminosidad no solar, el sonido, su carácter mágico y el valor como objeto.

De otro lado, Ludovico Bertonio (1993), sacerdote jesuita y lexicógrafo, nos ofrece en el *Vocabulario de la lengua aimara* (1612) información relevante sobre la illa andina. Por ejemplo, sobre la noción de illa encontramos: “Illa” (cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa: chuño, maíz, plata, ropa y joyas), “illa manq'a” (provisión de comida o comida guardada), “illa isi” (ropa guardada), “illa qullqi” (plata o dinero), “illa tanka” (sombrero guardado de sus antepasados), “illachasiña” (guardar), “illa” (piedra bezar grande que se halla dentro de las

vicuñas o carneros), “illapu” (rayo o trueno), “illapuña” (caída del rayo), “illapunaqaña” (caer en muchas partes), “illapujaña vel illapuña” (herir o dar el rayo en alguna parte, persona), “illapuwaña” (enviar el rayo del cielo, hacerle caer es propio de dios), “illapa q'axcha” (arcabuz o artillería) y “illapaña, q'axchaña” (disparar). Si bien existen diferencias entre el quechua y el aimara, hay relaciones semánticas evidentes en este léxico. Precisamente se asoma una línea conceptual vinculada a lo guardado, oculto y de gran valor. Si bien en los anteriores lexicones se coincide en que la illa deviene de la luz no solar, el sonido del rayo y las figuras sagradas de la fertilidad y abundancia aquí aparecen conceptos vinculados a lo oculto (guardado) y de gran valor. De esta manera se colige que lo illa no solo tiene que ver con lo revelado por la luz no solar, sino también a lo oculto o escondido.

Asimismo, el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1992) en su *Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú* (1613) hace una minúscula referencia de la illa en su famoso dibujo del Retablo del Coricancha. En este podemos observar a la illa andina a través de chuqui illa o illapa (rayo). Efectivamente, la representación del rayo está en función a aquello que no proviene de la luz solar; así se observa su lugar en un espacio superior al de la pareja hombre-mujer. Y es que dentro de la estructuración de la religión indígena, este cumple un rol como mediador de las aguas y las personas. En la tradición sobre la chuqui illa también se reconoce la vida, es decir, de los nacidos bajo la luz no solar del rayo, y este lo elige para ser su illa, su encargado en la tierra.

Por su parte, el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala (1969), en su *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), al referirse sobre los indios antiguos (anteriores a los incas) señala que estos tenían conocimiento de un solo dios, pero que eran a su vez tres: yllapa, chaupichurin yllapa y sullca churin yllapa. Los tres a su vez eran uno, pero vinculados a los rayos y las aguas; una deidad que posteriormente los incas también te-

mían. Por ejemplo, se menciona a las huacas de los incas, hace alusión al templo del lucero chasca cuyllor chuqui ylla, como templos donde se hacían sacrificios y se elevaban oraciones. En estos rituales se hacían ofrendas con coca, chicha y comidas; asimismo, no dormían juntos un hombre y una mujer después la festividad. Posteriormente al rayo se le llamó Santiago como anota el cronista. La referencia a este santo está en función a su aparición mítica en el cerco al Cuzco cuando Manco Inca rodea la ciudad y aparece Santiago con el rayo llevando la destrucción: “desbarató todo el cerco de los indios a los cristianos que (h)avía ordenado Mango Ynga y que llevaba el santo mucho ruido y de ello se espantaron los indios” (p. 87). Esta referencia resulta interesante, pues revela cómo el concepto de yllapa e illa se vinculan al concepto de sonido estridente del rayo en relación al arcabuz y cómo este sonido (“yllapa”) genera muerte y destrucción. Otra acepción interesante que refiere Guamán Poma de Ayala es que el inga al morir era vestido y enjoyado como si viviese, se convierte en yllapa, por tanto, es illa también, en cambio, los demás muertos, sus sirvientes son únicamente “aya”, difuntos. De esta manera podríamos señalar que la illa andina está estrechamente vinculada con yllapa y tiene un lugar importante en la cultura inca, pese a que esta existió en los indios antiguos. De otro lado, el concepto aparece vinculado a la muerte, a la destrucción por medio de Santiago el arcabucero, como también refiere al inca muerto y tenido como ídolo y deidad ylla. En este sentido observamos cómo posteriormente (tras la imposición del dominio colonial) este concepto ha desarrollado un doble discurso.

Asimismo, Pablo Joseph de Arriaga (1920) en la *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621) se refiere sobre la deidad no solar de Libiac (el rayo), también llamado hillapa como una deidad menor al sol y la luna, pero que era muy popular, pues muchos llevaban el nombre y apellido de este. Otro concepto importante que vincula a la illa o a su condición es “villac”: “auquilla” (padre o viejo hechicero, quien es el sacerdote o un hombre viejo

y conocedor), “huacapvilla” (el que habla con la huaca), “malquipvillac” (el que habla con los malquis), “liviapvillac” (el que habla o se entiende con el rayo), “punchauvillac” (el que habla con el sol). Como se puede proponer, la raíz illa en este conjunto de palabras está vinculada al conocimiento, al saber, a la revelación y al pacto dialógico del hombre con el cosmos, y por tanto posibilita su conexión con este. Asimismo, en la parte final añadida como edictos contra idolatría se lee en el ítem 4 que serán castigadas aquellas personas que rindiesen culto a la ylla, que era tenida como una piedra bezar que generaba abundancia; asimismo, en el ítem 5 se refiere que está prohibido al culto al rayo llamándole Libiac, pues también serían castigados. Como se advierte, en estos últimos ítems del edicto sobre *Extirpación de la idolatría del Perú* se deja constancia de la práctica cultural vinculada a la relación entre el hombre y el cosmos (los villac) y las prácticas cotidianas de la vida agraria y ganadera vinculadas al rito y cultos andinos.

Finalmente, Rodrigo Hernández Príncipe (1923) en su *Mitología andina* (1622), referida a las idolatrías en Recuay, Huaylas, sobre la illa andina vinculada al rayo, refiere que en este sector se adoraba al rayo considerado como una triada: “Lliviac, del Rayo; Ñámoc, la de su padre; Uchu Lliviac, la del hijo” (p. 26), particularmente sobre este último el autor sostiene que los indios parecieran sentirse hijos de este. De ahí la importancia de la deidad en en la zona Huaylas; asimismo, para que este procure abundancia se le ofrendaba piedras bzares que eran tenidas en la illa huasi. Más adelante se agrega que en las huacas se “adoraban al rayo por decir tener su origen dél, cada cual tenían en sus lugares diputados donde adorarle y sacrificarle llamas y a sus ídolos menores” (p. 29).

En la revisión diacrónica del concepto de illa, esta aparece y ya era muy conocida dentro del periodo prehispánico proyectándose incluso en el denominado imperio de los incas; extendiéndose también en la denominada imposición del dominio colonial español a través de formas que denominaban entonces

como “idolatrías”. De esta manera, los documentos de la colonia abordados representan secciones modelizadoras del mundo no solo prehispánico, sino del contacto de dos mundos que pueden clasificarse de la siguiente forma, teniendo en cuenta los campos semánticos vinculantes a los discursos de la illa andina:

a) La illa andina deviene del carácter luminoso no solar del hanan pacha; por ejemplo, el rayo, illapa o chuqui illa, u objetos relucientes de gran valor (Santo Tomás, González Holguín, Santa Cruz Pachacuti).

b) La illa andina es identificada con objetos o elementos sonoros; por ejemplo, la relación del sonido del rayo y el arcabuz (Molina, González Holguín).

c) La naturaleza illa es ser aquello que desborda la normalidad, por lo tanto, es lo raro, extraño, monstruoso, anormal e inexplicable; también puede haber múltiples formas de illa (personas, plantas, animales, cerros, personajes mágicos, etc.) (Molina, Albornoz, Ávila).

d) Lo illa también está vinculado a lo oculto, lo guardado y escondido, pero de gran valor; por ejemplo, los objetos u elementos mágicos que yacen o vienen de lo oscuro, o el culto a los nobles muertos (Cieza de León, Albornoz, Bertonio).

e) La illa andina también refiere a objetos ritual vinculados a la abundancia; por ejemplo, piedras bezares, amuletos de roca caídos del espacio, etc. (Molina, Albornoz, González Holguín, Bertonio).

f) La raíz illa está vinculado, semánticamente, a la luz, al conocimiento, a la revelación mágica y a la sabiduría de los ancianos y mayores; por ejemplo, el concepto *villac*, el que conversa y trae conocimientos de los dioses, guarda en su interior el concepto de illa (Joseph de Arriaga).

g) La illa manifiesta un doble discurso: el castigo o el perdón, el de la abundancia y la carencia, el de la creación y la destrucción, pues deviene de la cosmología prehispánica a través del culto al rayo y sus nombres: illapa, Libiac o chuqui illa, etc.,

esta (Molina, Acosta, Santa Cruz Pachacuti, Guamán Poma de Ayala, Joseph de Arriaga, Hernández Príncipe).

h) El concepto de illa refiere a la abundancia, al poder económico, la ventura y las comidas en provisión (González Holguín, Bertonio).

i) Lo illa se vincula a lo tensional a través de la referencia al arcabuz, a la artillería o al apóstol Santiago, quienes refieren violencia y muerte (Cieza de León, Santo Tomás, González Holguín, Bertonio, Guamán Poma de Ayala).

La illa andina posee, al igual que muchos conceptos, categorías y símbolos quechuas, una carga semántica amplia que se traduce en múltiples expresiones de la lengua quechua, así como en textos de tradición oral e incluso en la literatura peruana, en la obra de José María Arguedas, por ejemplo, a través de la figura del opa como illa. Como hemos podido observar, a través de estos documentos, la illa andina está presente en la formación de muchas palabras del mundo andino quechua-aimara que refieren a las dinámicas cósmicas, a la ritualidad, y a procesos de tensión y de simbolismos culturales.

2.3. La memoria comunicativa y la memoria cultural en los documentos de la colonia

Como observamos con anterioridad, la illa andina ha sido representada en diversos soportes físicos como los documentos de la colonia, asimismo. Hemos evidenciado que existen relaciones semánticas en las diversas formas de representación: lingüística, mágica, religiosa, cultural, etc. En esta sección nos concentramos en la naturaleza de la illa andina a partir de la noción de memoria comunicativa y memoria cultural, pues creemos que la representación de esta nos ofrece una información sociocultural arraigada en la memoria colectiva.

En este sentido, Astrid Erll (2012) entiende a la memoria como una construcción discursiva vinculada a una memoria colectiva muy amplia y que depende del contexto de produc-

ción. Naturalmente, la memoria es un elemento importante dentro los discursos de la oralidad registrados en los documentos de la colonia (a través de la oralidad), y esta también se deja observar en el elemento lingüístico representado. Erll desarrolla los planteamientos del antropólogo alemán, Jan Assmann, quien distingue dos tipos de memoria: la cultural y la comunicativa.

Por un lado, la autora subraya que la memoria cultural cumple una función de almacenamiento social, vinculada al recuerdo “presente” a través de objetivaciones fijas que se sostienen en una dimensión temporal. Es así que podríamos señalar que los documentos de la colonia que abordamos cumplen, indirectamente —y de modo disímil al cual orientaban su intención en su trabajo documental—, una función de almacenamiento social. Por ejemplo, muchos de estos documentos tenían la finalidad de argumentar, a partir de la descripción de los ritos, la condición de “idólatras” de los indios; y por tanto, justificar la extirpación de la idolatría, la Santa inquisición y la catequización. Sin embargo, pese a esta orientación, se puede advertir en estos documentos cómo un autor a veces desarrolla una mirada apasionada de la vida, las costumbres y los ritos andinos; aunque a veces también sale a relucir la finalidad de algunos autores quienes sostienen expresiones como esta “y los he yo castigado en mis visitas a muchos” (Albornoz, p.19), precisamente para hacer notar cómo, tras la imposición del dominio colonial (García-Bedoya, 2000), continuaban ciertas prácticas que se debieran desterrar. De esta manera se puede sostener que los documentos de la colonia como las crónicas, las relaciones, las instrucciones, los lexicones, los manuscritos, los documentos de extirpación, etc., que, en nuestra investigación están referidas a la illa andina, muestran información importante que deviene de la memoria cultural de un pueblo. En este sentido esta memoria cultural ha sido evidenciada por medio de diferentes fuentes como la oralidad, el testimonio, la observación,

la participación en rituales, para luego ser representada en otro soporte: la escritura y el papel. En este sentido, en los documentos se muestra (se representa, se modeliza, se estiliza) el recuerdo presente a través de objetivaciones fijas que se sostienen en una dimensión temporal: la illa desde un periodo anterior a la llegada de los españoles que se colige de los múltiples documentos de la colonia.

Por otro lado, la memoria comunicativa, que realiza la función de una memoria de todos los días y que se sitúa en una actualidad a través de la interacción cotidiana y cuyo contenido refiere a la historia limitada. En este sentido, interesa observar los tipos de documento de la colonia y la funcionalidad de estos a nivel administrativo, jurídico y testimonial. Particularmente estos textos se centran en el sistema comunicativo de la época; es decir, de su “actualidad”. Verbigracia, en los textos que refieren a la illa andina observamos que estos documentos dan fe de la práctica de adoración o del uso de elementos illas en rituales religiosos. Entonces, si por un lado los documentos de la colonia contienen una memoria cultural, depositaria de saberes y cosmovisiones, por otro, posibilitan una memoria comunicativa, pues registra un sistema que actualiza en la comunicación a la cultura observada desde la perspectiva del “otro” (en el caso de los cronistas españoles, sacerdotes, soldados, etc.) o desde la perspectiva del yo indio (cronistas indígenas, lexicógrafos, etc.). Sobre estos últimos, la memoria cultural y comunicativa de Guamán Poma de Ayala en la *Nueva corónica y buen Gobierno*, de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua en *Relación de las antigüedades del reyno del Perú* y de Titu Cusi Yupanqui en *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, dan cuenta de documentos repositorios de la cultura; asimismo, dan cuenta de documentos comunicativos precisamente por su intención de publicación o de dirección administrativa como diálogo (con el gobernador, virrey, el rey, etc.).

3. Conclusiones

La noción de “representación” de Albaladejo, vinculada a la representación de la realidad (mundo) y el lenguaje (estilización y modelización), nos permitió observar los fundamentos sobre la especificidad del texto (como documento de la colonia); es decir, los elementos lingüístico contextuales de la época desarrollados en el trabajo y los elementos semánticos extensionales de la illa andina desarrollados en la segunda parte del trabajo.

En los documentos de la colonia se observó cómo el lenguaje documental posibilita una representación semántica del mundo a partir de una modelización secundaria del lenguaje (la retórica documental de la época). La illa andina es un elemento importante en el mundo andino y está presente en la cosmovisión a partir de múltiples simbolizaciones y a través de muchas palabras del mundo andino quechua-aimara, donde existen múltiples relaciones de familiaridad semántica: un concepto referido a lo luminoso no solar, a objetos o elementos sonoros, a aquello que desborda la normalidad, vinculado a lo oculto, lo guardado y escondido, a objetos con carácter “illico”, al conocimiento cosmológico, a la revelación mágica y un carácter tensional a partir de un doble discurso, el de la abundancia y la carencia y el del bien y el mal.

Los documentos de la colonia, en donde indagamos la illa andina, plantean una doble memoria. 1) La memoria cultural está conformada por la tradición, las costumbres, los ritos, la racionalidad, etc., y vinculados a una representación colectiva; en este sentido, los documentos de la colonia, pese a sus imprecisiones y vacíos, son fuentes imprescindibles para acercarnos a una cultura. 2) La memoria comunicativa se centra en el sistema comunicativo de la época, de tal forma que los documentos de la colonia buscan comunicar el significado de esta nueva lengua (lexicones), la idolatría de los indios (y así justificar la evangelización y la necesidad de un sistema inquisidor para garantizar la imposición colonial), la nueva y

verdadera historia (la crónica de Guamán Poma, por ejemplo), etc. Los documentos de la colonia también posibilitan en la ciudad letrada un espacio tensional, donde no solo intervienen el autor y lo referido, sino la tensión cultural por medio de las lenguas en encuentro, y con estas, las múltiples imaginaciones lingüísticas representadas. De esta manera, en un documento de la colonia, en su “representación”, quiero enfatizar, aparecen representadas múltiples dinámicas: lingüísticas, culturales, filosóficas e imaginativas.

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. de. ([1590] 2008). *Historia Natural y Moral de Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Albaladejo, T. (2008). Poética, Literatura Comparada y Análisis interdiscursivo. *Acta Poética*, 29(2), 245-275.
- . (2009). La poliacroasis en la representación literaria un componente de la retórica cultural. *Castilla. Estudios de Literatura*, 0, 1-26.
- . (2013). Retórica cultural, lenguaje retórico y lenguaje literario. *Tonos digital. Revista de estudios filológicos*, 25, 1-21.
- . (2016). Teoría de la literatura y estética. *Laocoonte. Revista de estética y teoría de las artes*, 3, 49-58.
- Albornoz, C. de (1967). *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (pp. 7-39). Introducción de Pierre Duviols. En *Journal de la Société des Américanistes*, T 56, 1.
- Anónimo. (1586). *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Antonio Ricardo, impresor.
- Arriaga, P. J. de (2002). *Extirpación de la idolatría del Piru*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/>>
- Ávila, F. de. ([1598?]2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición de Gerard Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos- Fondo Editorial de la UNMSM – IEP.

- Bertonio, L. (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Ama-zónicas (ILLA-A).
- Cieza de León, P. (2005). *La crónica del Perú. El señorío de los incas*. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía de Franklin Pease. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Erl, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo. Estudio introductorio*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales.
- González Holguín, F. D. ([1608]1958). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hernández Príncipe, R. ([1621] 1923). Mitología andina. Idolatría en Recuay. *Revista Inca* 1 (I), 25-78.
- Molina, C. de. ([1573] 2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción de Paloma Cuenca Muñoz y coordinación de Esperanza López Parada. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.
- Poma de Ayala, F. G. (1969). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. de. ([1613] 1992). *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. En H. Urbano y A. Sánchez (eds.), *Antigüedades del Perú* (pp. 173-269). Madrid: Información y Revistas.
- Santo Tomás, D. de. ([1560] 2003). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: INC.