

Sofia Venturoli

LE RELIGIONI DELL'ANTICO PERÚ

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,

00187 Roma,

telefono 06 42 81 84 17,

fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>



Carocci editore

Indice

Introduzione	9
Brevi cenni storici	9
Gli studi sulle religioni andine	11
1. Antichi etnologi	17
Le cronache spagnole e la ricostruzione del mondo	17
Le fonti scritte: problemi e rivelazioni	23
Le fonti archeologiche	30
2. Gli Inca, figli del Sole	33
Il modello dell'universo andino	33
I miti delle origini e la creazione del mondo	38
Inca figli del Sole	49
3. Le principali divinità andine	53
Il culto del felino, <i>axis mundi</i>	53
Il <i>Dios de las Varas</i> , vessillo dei re	61
L'oracolo di <i>Pachacamac</i> : il potere della parola	65
<i>Viracocha</i> : dio creatore?	70
Il culto della <i>Pachamama</i> e le altre divinità femminili	74

1ª edizione, settembre 2006
© copyright 2006 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel settembre 2006
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 88-430-3890-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

4.	I <i>topoi</i> della spiritualità andina	79
	Il concetto di <i>huaca</i> : paesaggio sacro e culto degli antenati	79
	Il <i>camac</i> , principio creatore	83
	Da Kotosh a Cuzco: dualismo andino	86
	Animali e piante sacre	91
5.	“Scrittura sacra”	97
	I <i>quipu</i> e l'organizzazione della realtà	97
	Il sistema di <i>ceques</i> del Cuzco, città sacra	101
	Le linee di Nasca	105
	Da Huaca Prieta agli Inca: i tessuti andini come immagine del potere e del culto	107
6.	I tempi e i modi del sacro: la dimensione rituale	111
	Grandi cerimonie statali: il potere del culto	111
	Nutrire le <i>huacas</i> : i sacrifici rituali	120
	Il paesaggio sacro e i culti moderni	125
	Bibliografia	131
	Indice dei nomi e dei luoghi	137

Introduzione

Verso una comprensione delle religioni andine

Brevi cenni storici

Quando parliamo di “area andina” ci riferiamo ad un’area geografica che comprende gli attuali Stati dell’Ecuador, del Perù, della Bolivia, il nord del Cile e il nord dell’Argentina, e a due zone topografiche coinvolte: la costa per lo più desertica sull’Oceano Pacifico e la regione montagnosa attraversata dal massiccio delle Ande. La storia delle popolazioni che hanno abitato l’area andina nelle epoche precedenti alla conquista spagnola (1533) è fatta quasi esclusivamente su dati archeologici. Consiste un’eccezione solo l’ultimo periodo interessato dal dominio incaico (1470-1533) per il quale possiamo disporre di fonti cronachistiche spagnole.

Verso l’inizio degli anni sessanta l’archeologo John Rowe definì una periodizzazione per i secoli che precedono l’arrivo degli spagnoli in Orizzonti e Periodi Intermedi (Rowe, 1963). Le due definizioni individuano momenti diversi della storia andina in cui si evidenziano fenomeni culturali differenti: si considera Orizzonte un periodo in cui esiste una più o meno forte diffusione di alcuni caratteri culturali comuni nella zona andina, o comunque in cui esiste un’influenza di una cultura più forte sopra le altre. Si considera Periodo Intermedio un’epoca durante la quale si evidenziano marcate differenze regionali, in cui si sviluppano culture che presentano caratteristiche specifiche senza che una predomini sull’altra. Per quanto riguarda l’epoca precedente alla data decisa per indicare l’inizio dell’Orizzonte Antico (1000-0 a.C.) si sono formulate altre definizioni che sono quelle di Prececeramico Inferiore (9000-5600 a.C.), Prececeramico Medio (5600-2700 a.C.) Prececeramico Tardo (2700-1500 a.C.), Periodo Iniziale (1500-900 a.C.).

Senza dimenticare l’esistenza di diverse culture minori che costellano i secoli dell’epoca preispanica e che lungo il cammino della trat-

tazione verranno citate per comprendere meglio il nostro argomento, vediamo ora di delineare brevemente quali sono le civiltà principali che segnano ciascun momento della storia andina.

L'Orizzonte Antico (1000-0 a.C.) è caratterizzato dalla presenza di una tradizione, nelle Ande centro-settentrionali, che sviluppa la sua importanza e predominanza culturale a partire dalla religione e dalla creazione di un centro cerimoniale che diventa luogo di pellegrinaggio e punto di contatto e scambi per un'ampia zona: il centro di Chavín de Huantar. Nell'ambito di questa forma di culto strutturato e gerarchizzato, si presentano esempi di specializzazione di alcuni strati elitari della società, espressi nella capacità di dialogo con il sovrannaturale, che formano una classe "sacerdotale" in grado di esprimere il proprio potere anche su altri ambiti sociali ed economici grazie alla legittimazione derivata dal dominio spirituale. La cultura chavín produce il culto di una divinità dalle sembianze feline – collettore di diverse esperienze e che secondo recenti scoperte era addirittura precedente alla cultura chavín e forse si esprime per la prima volta sulla costa – che avrà grande influenza sia in ambiti contemporanei che in civiltà successive e che, nonostante le reinterpretazioni, sembra, per certi aspetti, unificare la cultura religiosa di questo momento sotto l'idea di una divinità orrorifica che riflette la paura cosmica dell'uomo nell'accostarsi al sovrannaturale.

Il Periodo Intermedio Antico (0-600 d.C.) è dominato dallo sviluppo di alcune grandi civiltà costiere, in particolar modo di quella nasca (200 a.C.-600 d.C., costa sud) e quella mochica (0-900 d.C., costa nord). Entrambe le civiltà producono una società che sembra abbastanza stratificata, in particolare quella mochica, con una notevole specializzazione del culto religioso, messo in atto da sacerdoti ad esso preposti. Sia nella cultura nasca che in quella mochica la gerarchizzazione della società evidenzia una grande ingerenza della religione negli affari socioeconomici e individua una stretta relazione tra potere temporale e potere spirituale. I Moche esprimono un'alta complessità rituale nelle bellissime rappresentazioni ceramiche, tessili e architettoniche, evidenziando una grande ritualizzazione della società e una grande importanza e preoccupazione per il momento della morte, sviluppando un culto dei morti e degli antenati molto complesso. La cultura nasca presenta anch'essa un evidente interesse per la morte e per i rituali ad essa connessi, oltre ad una notevole specializzazione per i culti al paesaggio e agli elementi naturali. Un'altra cultura importante si sviluppa in questo momento nella zona della sierra: la civiltà recuay (Ande centro-settentrionali, 0-700 d.C.). Meno studiata e meno conosciuta delle altre due, la civiltà recuay presenta caratteristiche proprie che sembrano ripercorrere per certi aspetti l'eredità di Chavín, essendo oltretutto geografica-

mente molto vicina. I Recuay producono un'arte che probabilmente è meno fine e spettacolare di quella mochica o nasca – anche se con la prima hanno relazioni e contatti – che identifica una religione fortemente legata al potere temporale e una chiara divinizzazione dei personaggi di rango, attraverso l'uso di attributi animali come quelli felinoidi e aviformi giustapposti a raffigurazioni antropomorfe.

L'Orizzonte Medio (600-900 d.C.) è segnato da un altro grande culto "unificatore" disseminato da un centro cerimoniale di importanza fondamentale anche per tutte le civiltà successive, compresa quella incaica: il centro cerimoniale di Tiahuanaco, sito sull'attuale altipiano boliviano vicino alle sponde del lago Titicaca. Da questo centro, culla di una classe sacerdotale probabilmente molto potente anche a livello sociale ed economico, si diffonde una religione che ha come emblema fondamentale il *Dios de las Varas*, una divinità solare rappresentata con due bastoni nelle mani, centro iconografico della *Puerta del Sol*, emblematico elemento architettonico del sito di Tiahuanaco. Questa ideologia religiosa sembra presentare caratteristiche nuove rispetto alle precedenti soprattutto per quanto riguarda l'organizzazione della classe preposta al culto e la conseguente diffusione di esso anche attraverso missionari e pellegrini. La religione di Tiahuanaco sarà cuore filosofico della civiltà wari sorta nelle Ande centrali quasi in parallelo al grande sviluppo del culto di Tiahuanaco e ne sarà fondamento del potere e dell'espansione militare.

Il Periodo Intermedio Tardo (900-1470 d.C.) vede il declino del dominio politico di Wari e lo sviluppo di altre culture regionali tra cui si distacca la cultura costiera chimú che, erede della mochica, ne raffina alcuni tratti e delinea alcune divinità che perdono definitivamente i tratti orrorifici delle epoche precedenti, identificando un culto strettamente legato al potere temporale e alla divinizzazione delle stirpi al potere, preannunciando quello che tra gli Inca (Orizzonte Tardo, 1470-1533 d.C.) diventerà elemento portante di tutta la gerarchizzazione sociale: la divinizzazione del sovrano.

Gli studi sulle religioni andine

Un'analisi della religione andina deve forzatamente partire da una revisione degli studi precedenti che hanno segnato in modo particolare il tentativo di comprensione di questa. Certo è che per quest'area non disponiamo di tante fonti dal momento che, come abbiamo già accennato, solo l'archeologia e l'etnistoria (per l'epoca incaica) possono fornire informazioni che siano base di studio e analisi sulla reli-

gione. Inoltre, in comparazione con l'area mesoamericana, che per certi versi soffre delle stesse lacune, anche le indagini archeologiche e la produzione cronachistica spagnola sono decisamente limitate sia a livello di quantità che a livello di qualità; cosicché per l'area andina gli studi si sono incentrati in modo particolare sul periodo della cristianizzazione e del contatto tra spagnoli e indigeni, trascurando grandemente le analisi sulle epoche preincaiche.

L'interesse per lo studio sulle religioni autoctone nasce in Perù con il riconoscimento politico delle comunità indigene nella Costituzione nel 1920, ed è un interesse che ha basi fortemente politiche; lo stato della religiosità delle aree a popolazione indigena mosse la curiosità di alcuni tra i più importanti intellettuali peruviani tra cui Carlos J. Mariátegui e Luís Valcárcel. La religione divenne uno dei tanti parametri per analizzare la società peruviana dall'interno e per interrogarsi sulla presenza, nella stessa nazione, di due realtà molto lontane: gran parte della popolazione indigena della sierra e l'élite spagnola della costa. Mariátegui in particolare mette in evidenza la giustapposizione del cristianesimo sulle religioni autoctone che, secondo la sua analisi, sotto espressioni rituali cattoliche nasconde una religiosità legata non tanto alle grandi costruzioni cosmologiche statali svanite con la conquista spagnola, ma ai riti agricoli indigeni relazionati ad una visione panteistica della religione.

Con la nascita delle scuole antropologiche ed etnografiche, intorno agli anni quaranta, si iniziano ad individuare i fenomeni di continuità culturale dall'epoca preispanica e a cercare risposte nelle cronache e nell'archeologia; si evidenziano, da un lato, la negoziazione tra le due realtà religiose messa in atto dalle popolazioni indigene; dall'altro, le reinterpretazioni attuate sulla tradizione cristiana attraverso la cosmologia autoctona. Gli studi di José M. Arguedas sono, a livello etnografico e antropologico, tra i primi nell'area peruviana sviluppati in concomitanza con il progetto degli *Handbooks of South America Indians* della Smithsonian Institution, al quale partecipano più di cento scienziati sociali per sistematizzare tutte le conoscenze sugli indigeni del Sud America. Arguedas affronta la realtà religiosa attraverso lavori sul campo presso alcune comunità indigene; in particolare evidenziamo l'analisi della comunità di Puquio (Arguedas, 1975), dove l'autore ripercorre venti anni di cambiamenti culturali e conclude che le due forme di religiosità – quella cristiana e quella autoctona particolarmente legata agli elementi naturali – non sono assolutamente l'una in contrapposizione con l'altra e fanno parte di una cosmologia integrata in secoli di riformulazioni. La scuola antropologica diventa alla fine degli anni quaranta, con la fondazione dell'Istituto de Etno-

logía y Arqueología all'Universidad Nacional Mayor de San Marcos di Lima, parte essenziale del movimento intellettuale peruviano, e gli studi sulla religione entrano a pieno titolo in quasi ogni lavoro etnografico, ma sempre incentrati sulla modernità, anche se lo sguardo spesso viene volto alle cronache spagnole per giustificare e capire il presente.

L'analisi delle religioni preispaniche, che solo l'archeologia può indagare, è argomento più problematico e meno considerato di quanto non siano le epoche moderna e coloniale. Il contributo dell'archeologia (cfr. il CAP. 2) ha inizio con Julio C. Tello, padre dell'archeologia peruviana, che interpreta i fenomeni religiosi attraverso un approccio duplice che comprende anche studi etnografici. La sua allieva Rebecca Carrión (1959) studia i fenomeni religiosi preispanici partendo dalla teoria di una spiritualità panandina, individuando analogie e continuità tra epoche e zone geografiche talvolta molto lontane, in maniera forse azzardata e forzata. Dagli anni sessanta e settanta l'influenza della *New Archaeology* statunitense si fa sentire fortemente in Perù – dove per altro lavorano per lo più archeologi statunitensi – e una visione funzionalistica, che vuole individuare le ragioni ecologiche ed economiche delle civiltà preispaniche, relega gli studi sulla religione a piccoli ambiti. Un importante contributo avviene solo nel 2000 con la pubblicazione di due volumi dal titolo *Dioses del antiguo Perú* dove archeologi ed etnostorici si cimentano in un tentativo di ricostruzione delle cosmologie preispaniche “leggendo” le iconografie e i resti architettonici delle grandi civiltà andine.

Le cronache spagnole – analizzate nel CAP. 1 di questo volume – rimangono probabilmente la fonte primaria degli studi religiosi e alcune costituiscono già di per sé un'analisi della situazione religiosa postconquista, con tutte le problematiche derivate dal loro scopo evangelizzatore (cfr. il CAP. 2). L'incontro tra il cattolicesimo e le religioni andine è forse una delle tematiche più sviscerate sia attraverso le discipline storiche sia mediante l'etnologia; è di questo che si occupano studiosi come Manuel Marzal in *La transformación religiosa peruana* (1983) e Nathan Wachtel nel famoso *La vision des vaincus: les indiens du Péron devant la conquête espagnole*, pubblicato nel 1971. Altri si inseriscono in un filone ancora più specifico: quello della ricostruzione storica della caccia alle idolatrie da parte della Chiesa coloniale e della conseguente evangelizzazione. Pierre Duviols in *La lutte contre les religions autochtones dans le Péron colonial* (1971) traccia una storia delle tappe e dei metodi della estirpazione dell'idolatria nel vicereame del Perù esponendo il clima ideologico e gli interessi creati intorno ad essa (Marzal, 2004). Con Duviols hanno grande sviluppo

gli studi sui documenti che registrano i processi contro le idolatrie dei primi secoli della colonia, i quali diventano strumento fondamentale per la comprensione delle continuità rituali e dell'atteggiamento indigeno verso l'evangelizzazione forzata (cfr. P. Duviols, *Cultura andina y represion*, M. Polia, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*).

Dal momento che le cronache, oltre alla situazione contingente, ricostruiscono anche la storia incaica, ad esse guardano con particolare interesse storici importanti che segnano gli studi sulla civiltà incaica, preoccupandosi di comprendere la religione in quanto strettamente legata a tutte le altre forme di espressione sociale e culturale. Tra questi ricordiamo in particolare gli studi di Maria Rostworowski che si dedica ad uno studio a 360 gradi sulla società e la cultura incaiche dando grande risalto alla religione nel libro *Estructuras andinas de poder* (1988), nel quale la cosmologia e le entità divine vengono analizzate attraverso i dati forniti dalle cronache spagnole. In un continuo confronto tra più fonti, la studiosa tenta una sintesi sui principali principi religiosi incaici. Tom Zuidema, etnostorico e antropologo, in *The Ceque System of Cuzco* (1964) coadiuva il lavoro di campo etnografico con lo studio delle fonti cronachistiche per la ricostruzione del sistema di parentela incaico che risulta essere in diretta correlazione con il sistema di *ceques*, serie di linee immaginarie che congiungono i luoghi sacri dell'impero incaico (cfr. il CAP. 5).

Questo volume si occupa di percorrere un cammino attraverso i principali concetti cosmologici andini, cercando di ricostruire un discorso coerente attraverso fonti che purtroppo non lo sono affatto. Per questo motivo si è scelto di non seguire un filo prettamente cronologico, in quanto i dati sono assolutamente incompiuti e frammentari per poter svolgere la materia dalle epoche più antiche fino all'epoca della conquista, così come forse si è più abituati nella storiografia europea. Un'interpretazione che attraversasse la cosmologia andina per gruppi concettuali si è ritenuta più comprensibile per il lettore e anche più veritiera. Si sono così affrontati i macrotemi della religiosità andina e le loro espressioni rituali, attraverso il tempo e lo spazio, ascoltando le voci dei cronisti e dando voce agli oggetti archeologici che diventano, nel mondo andino preispanico, veicolo di ideologie e di conoscenze. Sempre per motivi di mancanza di dati e di fonti abbiamo ritenuto inevitabile sviluppare maggiormente la parte incaica, sulla quale le fonti sono più esaustive; considerando questa epoca come il frutto di una elaborazione di concetti già esistenti nelle culture precedenti, pur senza dimenticare le originalità e i processi di cambiamento.

Considerando la religione come uno dei mezzi attraverso i quali l'uomo spiega gli eventi che gli accadono intorno nel mondo fisico e nella vita sociale e politica, è necessario evidenziare la difficoltà e forse l'impossibilità di giungere a definizioni nette, in questo caso non solo a causa dei dati lacunosi sul mondo andino, ma anche per la natura di questa cultura, nella quale nessun attributo e nessuna caratteristica sono realmente esclusivi di un concetto o di una divinità (Makowski, 2000). L'ideologia religiosa, come si vedrà, permea ogni ambito della vita sociale, economica e culturale del mondo andino; da strumento per spiegare avvenimenti incomprensibili altrimenti diventa strumento per fondare la società e crearne le basi. I concetti religiosi assumono così una rilevanza che va oltre la ricerca spirituale umana e acquisiscono valenze di tipo politico e identitario. La religione diventa un mezzo per spiegare e gestire il presente anche attraverso il legame con il passato, poichè il vincolo con il passato e con gli antenati diventa dialogo con il sovrannaturale. Nel mondo andino, il sentimento religioso implica un sentimento identitario nei confronti di un gruppo e, come vedremo, di un luogo. Talvolta, nelle civiltà più complesse, questo sentimento identitario si estende al riconoscimento di una gerarchia statale. In questo senso la religione è strettamente legata al potere e le élite dominanti necessariamente associate a forze sovrannaturali per legittimare e rendere assolute le contingenze sociali. Vedremo dunque come nel corso del tempo e delle situazioni culturali i protagonisti del mondo sovrannaturale assumano caratteristiche differenti a seconda della realtà storica, del contesto culturale e delle necessità politiche; come alcuni concetti fondamentali della cosmologia andina attraversino popolazioni ed epoche mantenendo un nucleo immutato, pur passando per varie interpretazioni e rielaborazioni fino a quelle compiute dalle influenze cristiane arrivate da Oltreoceano.

Antichi etnografi

Le cronache spagnole e la ricostruzione del mondo

Quando, attorno al 1526, l'ultimo grande imperatore inca Huayna Cápac morì di una violenta febbre causata da un morbo sconosciuto e inguaribile, il mondo intero cessò di essere quello che era stato fino a quel momento: anche l'ultima grande civiltà in terre americane era stata raggiunta. Le epidemie di vaiolo, e di altri virus anche più banali per gli europei, avevano raggiunto la catena delle Ande decimando migliaia e migliaia di Americani prima ancora delle spade dei *conquistadores* spagnoli. Il grande impero inca stava per essere raggiunto dalle armi del comandante spagnolo Francisco Pizarro e di una «flottiglia di aspiranti conquistatori» (Hemming, 1997, p. 20) che, agevolati dalla morte di Huayna Cápac che aveva lasciato il trono vacante e due figli a contendersi l'impero, ben presto avrebbero messo le mani sulle immense ricchezze della cultura andina e sui misteri della sua esistenza. La morte dell'ultimo imperatore inca segnò il destino del Sud America, in quanto lasciò un impero – che comprendeva gli attuali territori dell'Ecuador, del Perú, della Bolivia, parte del Cile e dell'Argentina – indebolito e lacerato dalle lotte intestine tra i due fratelli aspiranti successori. Quello che avvenne dopo è storia: l'incontro tra Atahualpa, figlio di Huayna Cápac, e Pizarro consacrò la fine di un mondo e l'inizio di un altro, così come già era avvenuto nella terra dei Mexica; definì la nascita di una nuova civiltà sorta da un incontro-scontro, la creazione di una nuova cultura nata dall'unione e dalla assimilazione di due grandi civiltà, quella europea cattolica e quella andina “pagana”.

La scoperta dell'“altro” per eccellenza, la scoperta di civiltà di cui non si pensava esistesse nemmeno la terra su cui abitavano è la “scoperta dell'America”. Una scoperta che venne definita e contrassegnata in maniera ineluttabile dalla violenza, violenza in tutte le forme: cul-

turale, sociale, umana ed economica. La superiorità in guerra divenne superiorità in ogni campo e fornì le premesse per giustificare l'esistenza di una cultura e civiltà, quella europea, a scapito di tutte le altre, giustificare l'esistenza di una religione, quella romana cattolica, sopra tutte le altre. Gli europei scoprirono per la prima volta la totalità di cui facevano parte, totalità di terre e di popoli, ma fu una scoperta che non permise di vedere le differenze e riconoscere la dignità di una cultura diversa, l'approccio all'esistenza fu assicurato solo in un particolare concetto di uguaglianza: identificazione dei propri valori con "i valori". E così ogni elemento estraneo a questo contesto dovette essere eliminato, radicalmente spazzato via e velocemente sostituito con ciò che si conosceva, ciò che si comprendeva e si dominava.

Fu per queste ragioni che la comprensione delle culture "altre" servì quasi esclusivamente alla loro eliminazione. La comprensione non si accompagnò al riconoscimento dell'"altro" come soggetto degno di una propria identità e coscienza, ma servì all'annientamento dettato dalla paura e dalla necessità di dominazione e sfruttamento.

Queste furono le premesse e le ideologie di base di una serie di cronache che accompagnarono la conquista di Francisco Pizarro e dei suoi compagni, e di altre che vennero in seguito per lo più scritte per mano di uomini di Chiesa. Si tratta di un *corpus* di scritti che raccontano le imprese delle guerre in terra andina e che raccolgono informazioni, talvolta quasi in maniera etnografica, sulle popolazioni indigene: sui loro costumi, sulle loro usanze e credenze religiose, sulle strutture di potere, sulla società e sulla loro storia. La maggioranza di esse fu scritta da preti e frati inviati in quelle terre lontane per compiere una delle più grandi imprese della cristianità: l'evangelizzazione delle popolazioni americane.

La stessa conquista spagnola avvenne attraverso un "atto di fede", giustificato e sancito dalla Chiesa cattolica attraverso quello che fu chiamato il *Requerimento*. Il documento, scritto nel 1514 dal giurista regio Palacios Rubios, è un testo che, si stabilì, doveva essere letto prima di iniziare ogni guerra di conquista per dare alle popolazioni incontrate la possibilità di sottomettersi in pace; sanciva il dominio della Spagna sulle terre e sui loro abitanti, dando una base legale alle prevaricazioni. Nel caso in cui gli indigeni non avessero riconosciuto il diritto dei regnanti spagnoli alla sovranità su quelle terre e la superiorità della religione cattolica, ma avessero voluto ribellarsi e scendere in guerra, veniva loro letta la fine dello stesso testo che li avrebbe messi al corrente di ciò che sarebbe potuto accadere:

Se non lo fate o allungate con malizia i tempi della vostra decisione, vi dichiaro che, con l'aiuto di Dio, vi invaderò con potenti forze, vi farò la guerra da ogni lato e con ogni mezzo, e vi assoggetterò al giogo e all'obbedienza della Chiesa e delle Loro Altezze. Vi prenderò, insieme alle vostre mogli e ai vostri figli, e vi ridurrò in schiavitù. Vi venderò come schiavi e disporrò di voi secondo gli ordini delle Loro Altezze. Mi impadronirò dei vostri beni e vi farò tutto il male e tutto il danno possibile, come si conviene a dei vassalli che non obbediscono al loro signore, non vogliono riceverlo, gli resistono e lo contraddicono (Todorov, 1992, p. 178).

Inutile dire che la lettura del *Requerimento* non prevedeva alcuna traduzione nella lingua indigena. D'altronde con la bolla *Inter Coetera* del 1493 il papa aveva donato le terre americane ai re di Spagna e Portogallo con l'obbligo di evangelizzarle. Cosicché l'evangelizzazione cattolica divenne uno dei principali obiettivi e giustificazioni della conquista e dei primi anni della colonia, sotto il cui nome si mascheravano bramosie di ricchezze e violenze inaudite. I domenicani, i primi a metter piede in terra andina, seguiti dai francescani, dai gesuiti e da quasi tutti gli ordini monastici, arrivarono sulle coste peruviane per poi disperdersi tra le vette più alte delle Ande e nel folto della selva amazzonica, con l'unico intento di portare la parola del dio cattolico a genti che ne erano totalmente all'oscuro. I monaci e gli uomini di Chiesa furono i primi a imparare le lingue indigene, a trascriverle nell'alfabeto romano, a compilare vocabolari e grammatiche; furono i primi ad insegnare a leggere e a scrivere agli indigeni per poi in seguito tradurre in quelle lingue il catechismo cattolico. Sempre gli stessi furono coloro i quali si installarono tra le popolazioni appena conquistate allo scopo di apprendere le antiche religioni: interpretare i gesti e comprendere sotto quali forme si celasse l'"idolatria" fu necessario per sostituire ad essa i precetti di Cristo.

Presto si comprese che le antiche religioni non rappresentavano una minaccia solo dal punto di vista della diffusione del credo cattolico: le religioni autoctone rappresentavano l'intero quotidiano delle popolazioni americane; quello che ora veniva definito "idolatria" era un modo di affrontare la realtà, un insieme di pratiche e nozioni che davano senso al mondo e servivano a comprenderlo. Questa totalità delle religioni preispaniche, il fatto che fossero il principale elemento di coesione e di sopravvivenza dei grandi imperi americani, le rese il primo obiettivo della ricostruzione culturale che fu attuata nelle Americhe dopo la conquista spagnola. Questa ricostruzione culturale necessitava di una previa conoscenza di ciò che si andava a combattere. A questa necessità, in Perù, fu data risposta esplicita e ufficiale attra-

verso le *Relaciones geográficas Vicereino de Perú*, che tra il 1582 e il 1586 servirono a compilare una notevole serie di dati riguardanti tutti gli ambiti della società andina: l'economia, la religione, la scienza, le pratiche di vita quotidiana, la storia, la geografia. Queste *Relaciones* furono redatte attraverso inchieste basate su questionari che vennero sottoposti a un'innomerevole quantità di persone, cui venne imposto di ricostruire un'intera cultura attraverso schemi assolutamente estranei ad essa.

Le cronache, quelle ufficiali e quelle non ufficiali, prodotte da questa necessità di descrizione e di comprensione, anche se volte all'eliminazione delle pratiche descritte, divennero, alcuni secoli dopo, la base principale su cui costruire un tentativo di analisi e di ricostruzione storica di quello che furono le civiltà preispaniche, data la mancanza di un sistema di scrittura alfabetico del mondo andino. Proprio a causa dello scopo per cui vennero scritte, queste fonti presentano, a chi vuole utilizzarle come dati storici, problemi di interpretazione molto evidenti. I cronisti furono per lo più tutti spagnoli – a parte alcune eccezioni di cui parleremo in seguito – e descrissero ciò che videro dal loro punto di vista, attraverso i loro costrutti mentali e fisici, schematizzando una realtà mediante griglie non compatibili con essa, interpretando una cultura partendo dai presupposti di un'altra assolutamente lontana e diversa.

In questo modo le cronache tracciano un quadro della civiltà andina ben comprensibile ai nostri occhi, riducono arbitrariamente a modelli europei tutto ciò che esce dalle definizioni conosciute, etichettano con nomi o spiegazioni cattolici tutti i concetti che sfuggono dai confini consueti, talvolta restringono il campo di ciò che ha valore in base ai valori della religione cattolica, evidenziando ciò che ne esce come manifestazione del demonio.

Oltre alle cronache, in campo religioso si produssero dei veri e propri manuali di "caccia alle idolatrie"; ricalcando i manuali dell'Inquisizione spagnola che elencavano gli accorgimenti per riconoscere un eretico – il modo di camminare, il colore dei capelli, il modo di vestire e le pratiche rituali –, questi compendi servivano all'evangelizzatore in terra americana per riconoscere un atto idolatrico e il suo autore; indispensabili per l'eliminazione di tali pratiche e per l'evangelizzazione, indicavano anche quali fossero gli oggetti o i luoghi che dovevano essere distrutti in quanto zone di culto o strumenti di adorazione del demonio. Oggi, anche questi trattati si rendono paradossalmente indispensabili per lo studio delle religioni preispaniche e talvolta per la comprensione di dati che derivano dall'archeologia o dalla etnografia.

All'interno di questo gruppo di cronache e trattati ve ne sono alcuni che furono redatti da cronisti indigeni o meticci, che appresero la scrittura e fecero propri alcuni strumenti culturali europei. Questi testi godono sicuramente di un'attenzione particolare da parte degli storici poiché scritti da voci interne alla cultura di cui trattano; in essi in effetti sono meno forti i rischi di un'interpretazione sbagliata di concetti andini attraverso precostrutti europei, d'altro canto è anche vero che bisogna tenere presente le singole motivazioni per le quali questi testi vennero scritti. Gli scopi da raggiungere attraverso la scrittura di un testo nell'Europa del XVII secolo potevano essere di varia natura: politica, religiosa, diffamatoria, apologetica ecc.; nelle Americhe, ormai colonia spagnola, esponenti delle "nobiltà" autoctone utilizzavano per lo più strumenti europei per evidenziare la loro appartenenza ad una classe sociale ed economica e per cercare di acquisire e mantenere legalmente alcuni privilegi che il dominio spagnolo per lo più aveva cancellato tra le popolazioni indigene. Uno di questi mezzi era appunto la scrittura: il saper leggere e scrivere non solo serviva a redigere atti e a interpretare documenti che potevano legittimare proprietà e posizioni sociali, ma poteva essere uno strumento utilizzato per comporre testi di tipo commemorativo, che avrebbero potuto mostrare al mondo, e soprattutto ai reali di Spagna, la grandezza di una cultura e di una civiltà che stava piano piano scomparendo sotto i colpi della ricostruzione spagnola. Assimilare certi aspetti della società preispanica a quella spagnola, accomunarli, renderli simili e spiegarli attraverso paragoni ed esempi europei poteva servire a dimostrare che, in fondo, la civiltà andina non era poi così lontana e diversa da quella spagnola, che nell'ambito della religione andina esistevano *in nuce* delle premonizioni della religione cristiana, e che quindi, in fondo, anche gli indigeni andavano trattati come esseri umani, ed ancora che la nobiltà indigena avrebbe dovuto godere degli stessi privilegi di cui godeva quella spagnola.

Oltre a scopi di arricchimento personale, il "programma" di alcuni cronisti, per lo più indigeni o meticci ma non solo, era spiegare la religione andina come prefigurazione di quella cattolica: la stirpe degli Inca diventava strumento della provvidenza divina che aveva purificato la primitiva idolatria e preparato le popolazioni autoctone alla diffusione della religione cattolica. La religione incaica, presentata erroneamente come monoteista, diveniva premonizione di quella cristiana, così come aspetti della classicità greca e romana erano stati interpretati come figure premonitrici della cristianità.

In questo modo, da un lato per inconscia incapacità di traduzione e comprensione delle nozioni filosofico-religiose preispaniche, dall'al-

tro per una precisa volontà di presentare la realtà sotto luci diverse, la religione e la cultura andina furono riscritte attraverso significati e significanti nuovi, si volle a tutti i costi ritrovare e scoprire analogie e figure della religione e della cultura spagnola.

I precetti e le nozioni fondamentali della religione cattolica vennero a forza inseriti in concetti andini che dovevano rappresentarli e prefigurarli: la trinità, la Vergine e i santi, la confessione, il battesimo, il digiuno rituale, il diavolo, il dio creatore, l'immortalità dell'anima, il paradiso e l'inferno e perfino la resurrezione dei corpi dopo il giorno del giudizio vennero individuati tra le tante pieghe e sfumature delle religioni preispaniche. Tutto ciò fu dettato, per alcuni, dalla volontà di presentare l'idolatria americana sotto una luce meno violenta e oscura, per altri fu semplicemente un modo di tradurre in termini quechua – la lingua indigena scelta dagli spagnoli come *lengua general* – e in concetti andini l'insegnamento del catechismo cattolico, per una più efficace e diffusa evangelizzazione. Ne conseguirono incredibili sbavature, errate interpretazioni e presentazioni delle religioni andine.

Uno dei casi sicuramente più significativi e più chiari è la ricerca da parte degli evangelizzatori spagnoli di una parola e di un concetto che potessero esprimere l'idea cattolica del demonio. Questo problema si propose nell'immediato quando gli evangelizzatori si trovarono a dover definire le pratiche religiose indigene come pratiche rivolte al demonio, quando dovettero spiegare alle popolazioni autoctone che erano state ingannate dal demonio e che tutte le divinità o esseri soprannaturali che loro adoravano e onoravano non erano altro che espressioni del diavolo cristiano. Il diavolo europeo fu il primo a sbarcare in America insieme ai conquistatori; non vi è dubbio che il demonismo fosse la tendenza teologica più diffusa tra i conquistatori e i colonizzatori del Perù, perché «dopo l'arrivo di Cristo e della espansione della Chiesa nel Vecchio Mondo, il demonio si rifugiò nelle Indie, dove ha regnato come padrone assoluto fino all'arrivo degli spagnoli» (Duviols, [1971] 1977, p. 25). Nei trattati spagnoli contro le idolatrie il diavolo venne considerato come «il vero e unico principio animatore della religione indigena, parla attraverso gli idoli, può apparire e sparire a piacimento, compiere metamorfosi; si presenta nei sogni, tormenta gli indios si appropria delle loro anime e dei loro corpi» (*ibid.*). Questo vedere e incontrare il diavolo in ogni dove, nel Perù appena conquistato, creò immediatamente la necessità di trovare una parola quechua per definirlo. Non ci si pose il problema dell'esistenza o meno di un concetto di questo tipo nella religione andina, in quanto agli occhi degli spagnoli la risposta a questa

domanda era evidente. Il termine scelto fu *cupay, zupay, supay*, che il primo vocabolario quechua del 1560 definisce «angelo, buono o cattivo» (Santo Tomás, [1560] 1951, cit. in Taylor, 2000, p. 20). Il termine quechua utilizzato originalmente per indicare uno dei tanti spiriti o esseri immateriali che popolavano le credenze indigene – che può castigare ma anche essere generoso e fornire ricchezze e prosperità a seconda del trattamento ricevuto dagli esseri umani – venne assimilato, in seguito alle campagne di evangelizzazione, al concetto cattolico di anima errabonda, anima condannata, anima morta nel peccato, anima che aveva contratto patto con il diavolo; in questo modo, per analogia, divenne espressione del diavolo in persona, dell'angelo decaduto, inesorabilmente negativo.

Lo stesso problema si ebbe con altre nozioni fondamentali del catechismo cattolico, come quella di trinità o di dio creatore; questi furono altri due concetti base di cui gli evangelizzatori ebbero bisogno per spiegare la “vera” religione ai “peruviani”. Per farlo attribuirono ad alcune divinità indigene le funzioni cattoliche di cui dovevano far comprendere il significato, falsando in questo modo la percezione della religione indigena; ma soprattutto restituendoci nelle cronache, nei vocabolari, nei catechismi, nei trattati contro le idolatrie una versione di quella cultura assolutamente deformata dalla lente cattolica che aveva bisogno di comprendere e farsi comprendere.

In questo modo iniziò l'evangelizzazione e la riscrittura della cultura andina, attraverso una traduzione che non fu solo trasposizione di concetti da una lingua all'altra, ma fu più che altro trasposizione di concetti da una cultura all'altra, che si portava dietro una lunga serie di equivoci e cattive interpretazioni, consce e inconsce, che cambiarono la faccia a una civiltà.

Le fonti scritte: problemi e rivelazioni

Quando parliamo di fonti scritte per lo studio della cultura andina, come è evidente dal paragrafo precedente, ci riferiamo alla serie di cronache e trattati scritti in epoca coloniale, durante la conquista e nei secoli successivi. Le problematiche principali nell'uso di queste fonti, come già evidenziato, risultano dalla difficoltà di traduzione culturale che gli spagnoli ebbero nell'incontro con il mondo americano. Questa difficoltà di interpretazione dei dati fornitici dalle cronache non può e non deve essere un ostacolo insormontabile nell'approccio alle fonti scritte di epoca coloniale. Il *corpus* di cronache rimane in ogni caso una miniera importantissima per la conoscenza e

lo studio dell'epoca, non solo spagnola ma anche preispanica. Certo è che vi sono metodi e conoscenze che chi intende utilizzare una cronaca come fonte deve considerare previamente. In primo luogo è necessario avere un quadro abbastanza completo di quali siano gli scritti fondamentali e quali tra questi scritti siano i più attendibili, secondo le correnti etnostoriche. Uno dei metodi più comuni ed immediati per la selezione delle fonti scritte è quello della datazione: normalmente si considera che una cronaca troppo tarda, ossia troppo lontana dal momento della conquista spagnola, non possa facilmente fornire dati più di tanto attendibili per quanto riguarda l'epoca preispanica, dunque i cronisti più antichi, che scrivono durante o a ridosso della conquista sono generalmente, e teoricamente, quelli più autorevoli per quanto riguarda i dati che si riferiscono alla storia, alla cultura e alla società incaica. I cronisti più lontani da questo periodo tendono ad avere informazioni di seconda mano e fornite da persone che, anche se indigene, non hanno conosciuto l'impero inca prima della conquista. Altri elementi fondamentali da considerare e da tenere sempre presenti sono l'influenza e la sovrapposizione di notizie e dati che si hanno tra un cronista e l'altro, i quali spesso, invece di utilizzare fonti originali e di prima mano, si basano sugli scritti precedenti per completare argomenti, attraverso citazioni ma anche copie. Dunque per lo studio di una tematica culturale, storica o sociale, sia del periodo coloniale, sia dell'epoca preispanica, è necessaria un'opera di collazione tra almeno alcune opere ritenute fondamentali dagli studiosi, processo normale in qualsiasi ambito storico.

Nonostante si proceda in questo senso, è comunque sempre importante tenere presente che abbiamo a che fare con scritti complessi per le difficoltà interpretative di cui abbiamo già parlato. Questo tipo di problematiche può essere in parte risolto da una previa conoscenza degli studi sulla cultura andina, di tipo antropologico, etnologico, etnostorico, archeologico, per poter maneggiare con una certa familiarità alcune tematiche socio-storico-culturali. Tale "familiarità" potrà essere la base per evitare di cadere nei "tranelli" tesi dai cronisti spagnoli e dai Padri della Chiesa che, come sappiamo, avevano precisi intenti nel momento in cui si mettevano a compilare i trattati. In questo modo diventerà anche possibile, ma non facile, provare a compiere quella operazione di interpretazione che gli autori non fecero, o fecero nel modo sbagliato, estrapolando alcuni dati dal contesto o dai commenti e giudizi per potercene servire nella ricostruzione storica e culturale.

Considerando quanto detto, è necessario compiere poi una differenziazione tra quelle che fino ad ora abbiamo considerato in maniera

generale "cronache". Come accennato nel precedente paragrafo esistono scritti che, nell'accezione della storiografia occidentale, si possono definire propriamente cronache, ossia libri scritti con presunti intenti storiografici che raccontano un periodo storico e il relativo ambito culturale. Ad esse si aggiungono i cosiddetti "trattati contro le idolatrie", che si dirigono ad un pubblico ecclesiastico specializzato, nei quali si compilano vere e proprie liste e descrizioni delle credenze e dei rituali considerati idolatrici dalla Chiesa cattolica spagnola del XVI e XVII secolo, e dei luoghi preposti ad essi. Come in qualsiasi caso, il pubblico cui sono diretti gli scritti determina molte scelte dell'autore e soprattutto definisce il taglio fondamentale dell'opera, conseguente ad un preciso scopo o effetto che si voglia sortire attraverso la lettura. Per questo motivo le cronache si differenziano notevolmente dai trattati contro le idolatrie: *in primis* il linguaggio risulta molto diverso, per lo più semplice e divulgativo nelle cronache, tecnico e ricco di termini in lingua quechua nei trattati. Le cronache, più o meno interessanti e complete, hanno sempre uno stile narrativo che si basa su una ricostruzione cronologica dei fatti nelle Americhe e mirano quasi sempre o alla glorificazione degli spagnoli e delle loro imprese sul Nuovo Continente, presentando le guerre di conquista come epopee vittoriose governate dalla mano di Dio; oppure tendono alla esaltazione del periodo inca descrivendo una società giusta, retta da un'élite benevola e illuminata, a capo di un impero immenso dominato da una giustizia terrena basata su una moralità che già esprime premonizioni dell'etica cristiana. L'impero inca, la sua storia, la sua organizzazione sociale, le sue rappresentazioni culturali, sono infatti l'oggetto principale delle cronache; questo rappresenta un'altra problematica che si pone nell'utilizzo delle fonti scritte per lo studio e la comprensione della cultura andina preispanica. La centralità della cultura inca fa sì che le culture sviluppatesi prima della dominazione incaica, così come le civiltà non incaiche contemporanee all'impero, rimangano spesso in ombra e siano relegate a piccoli paragrafi o a cronache secondarie: tutto viene livellato e generalizzato nel nome dell'impero inca, poche sono le cronache che si preoccupano di compiere distinzioni e delineare caratteristiche tipiche delle varie regioni.

A questo punto risulta necessario presentare qualche fonte e operare una differenziazione tra i pochi scritti indigeni, quelli redatti da meticci e quelli spagnoli.

L'unico testo interamente redatto in quechua, nella zona della sierra nord dell'attuale Perù, sotto il coordinamento di un frate, Francisco de Ávila, si intitola *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, e fu scritto probabilmente a più mani, all'inizio del Seicento, da indigeni

acculturati alla scrittura alfabetica, cui era stato ordinato di ricompilare le proprie credenze e saperi sulla storia e sulla religione. *Ritos y tradiciones de Huarochiri* è un'opera molto importante perché fornisce forse l'espressione più vicina alla mentalità indigena dell'epoca sulle tematiche citate, senza neanche l'adattamento nella lingua spagnola. Si tratta per lo più di materia religiosa, di una regione specifica nell'ambito dei domini incaici, il *repartimiento di Huarochiri* di cui i Checa facevano parte ed erano il gruppo più importante. Il protagonista di questi racconti è Pariacaca, eroe culturale, antenato mitico e divinità principale dei Checa. Il testo risulta molto utile per l'analisi della storia mitologica andina poiché meno inquinato dalla cultura cristiana. Questa cronaca fornisce inoltre spiegazioni sui rapporti tra alcune divinità che risultano sempre molto confusi dalla lettura di altre cronache; descrive precisamente storie e leggende mitiche che altrove sono solo accennate, rituali e feste religiose che da questi avvenimenti hanno avuto origine.

La *Nueva coronica y buen gobierno* di Felipe Guamán Poma de Ayala, terminata nel 1616, è l'altro testo scritto da un indigeno quechua; imprescindibile per la lettura del mondo andino preispanico e coloniale, questa opera tocca quasi tutti gli aspetti della vita e della storia inca. Il testo è però di difficile lettura in quanto redatto in lingua spagnola ma con moltissimi inserimenti in lingua quechua. La materia è organizzata in maniera molto confusa in un continuo intrecciarsi tra la storia cristiana e la storia andina, che l'autore, giustapponendo fatti del tutto distanti e differenti, tenta di inserire in una storiografia universale in cui ogni avvenimento è visto come un presagio o una conseguenza dell'avvento della religione cristiana. Riuscendo a svicolare da questa costruzione forzata e oscura, nell'opera, si trovano elementi interessanti e importanti per la comprensione sia della storia che della cultura indigena. Guamán Poma de Ayala, cronista dibattuto e molto studiato, risulta una delle fonti principali soprattutto per la comprensione del mondo rituale inca e dell'organizzazione sociale dell'impero, in quanto i dati che presenta sono frutto di una partecipazione diretta agli avvenimenti e di una diretta conoscenza della società cuzqueña. Elemento imprescindibile da segnalare per quanto riguarda la *Nueva coronica y buen gobierno* è l'utilizzo che viene fatto di un codice espressivo diverso dalla scrittura alfabetica: il disegno. Ogni pagina del libro è corredata di un disegno, spesso complesso e molto articolato, in cui l'autore rappresenta ciò che scrive mediante quello che probabilmente era uno strumento comunicativo più congeniale alla tradizione andina cui appartiene. I disegni di Guamán Poma sono oggi molto famosi e particolarmente utilizzati

per la comprensione non solo dei contenuti della cronaca ma anche per l'analisi delle tecniche espressive indigene.

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui è il terzo e ultimo cronista indigeno che, poiché di stirpe inca, accedette facilmente ai saperi e alle storie appartenenti al suo popolo. La sua cronaca, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, scritta tra il 1600 e il 1613, si articola seguendo la successione dei vari Inca al potere, descrivendone il regno, le imprese, le conquiste, con una tecnica cronachistica tipicamente occidentale. La prosa è di difficile lettura per mancanza di padronanza della lingua spagnola dell'autore, molti sono i termini quechua che si inseriscono nella trattazione. Il punto di vista dell'autore è inquinato dal cristianesimo e dalla cultura spagnola, che si alternano e si sostituiscono alla visione indigena. All'inizio sono narrati i miti dell'origine dell'uomo e della stirpe inca, prima della trattazione più "storica" sulle imprese dei re. Il cronista sembra voler depurare l'opera da eccessi favoleggianti, presenti in altre cronache, e dare una versione storica anche del passato mitico, che spesso però si intreccia con la tradizione cristiana. Interessante anche in questo caso sono alcuni disegni che Santa Cruz inserisce durante la trattazione, i quali, anche se in maniera assolutamente meno continuativa e sistematica rispetto all'esperienza di Guamán Poma, evidenziano la tecnica grafica come strumento maggiormente congeniale nella spiegazione di alcuni concetti religiosi e filosofici, rispetto alla scrittura alfabetica.

La cronaca *Suma y narración de los Incas* fu terminata da Juan de Betanzos solo vent'anni dopo l'arrivo di Pizarro sulle coste peruviane, nel 1551. Il fatto che l'opera sia stata redatta così a ridosso della conquista, che l'autore fosse un profondo conoscitore della lingua quechua e che avesse contratto matrimonio con una principessa inca sono dati fondamentali per ritenerla una delle cronache più importanti e più attendibili della tradizione andina. Egli, oltre ad essere testimone di parte dei fatti narrati, grazie al matrimonio e alla conoscenza del quechua fu ben introdotto nell'ambiente della élite indigena che poteva fornirgli dati e conoscenze dirette sulla cultura e il passato inca. La trattazione è suddivisa in due parti, la prima affronta la storia dell'ascesa inca regno per regno, partendo dalla creazione del mondo secondo la mitologia indigena e dalla peregrinazione del popolo eletto, gli Inca, fino alla valle di Cuzco; la seconda parte narra le vicende della conquista fino alla creazione della colonia. Il punto di vista è sempre quello spagnolo, anche se spesso l'autore, oltre ad una profonda conoscenza della materia, dimostra una precisa volontà storica.

Il padre Acosta, frate gesuita, affronta un'opera che probabilmente possiamo ancora annoverare tra le cronache – considerando la suddivisione compiuta precedentemente – ma che già si avvicina per certi aspetti a quelli che abbiamo definito trattati contro le idolatrie. La sua opera *Historia natural y moral de las Indias*, datata intorno al 1590, esprime già nel titolo l'attenzione per l'aspetto religioso ed etico delle culture americane. Il padre Acosta completa una narrazione che comprende la trattazione della zona mesoamericana, in particolare per quanto riguarda la cultura azteca, e la parte sudamericana in modo specifico sulla cultura inca. Il punto di vista è falsato dalla necessità di presentare le popolazioni indigene come idolatri da evangelizzare, l'aspetto religioso è dunque quello predominante. Vi sono capitoli interi dedicati alla spiegazione e alla catalogazione della idolatria indigena, descritta con occhio analitico in modo che l'opera possa servire alla conoscenza della religione autoctona, per poterla comprendere ed eliminare. Questo risulta utile agli storici e agli antropologi per comprendere alcune forme di culto e alcuni aspetti rituali di epoca preispanica, spesso molto ben descritti nei minimi particolari. L'ultima parte è dedicata ad altri aspetti culturali come la scrittura, il calendario, l'istruzione, il governo e la gestione dello Stato. Vi sono in ultimo due brevissimi excursus storici sull'impero inca e sul Messico, ma poco attendibili e confusi.

Tra il 1569 e il 1572 Pedro Sarmiento de Gamboa scrive un compendio, ordinatogli dal viceré Toledo, sui costumi, la vita quotidiana e l'organizzazione politica dell'impero inca. Le sue conoscenze soprattutto in ambito geografico e culturale furono fonte imprescindibile anche per altri cronisti. La cronaca, *Historia Indica*, risulta molto importante anche per le precise descrizioni mitologico-rituali.

Cristobal de Molina, detto "El cuzqueño", aveva una profonda conoscenza del quechua e un grande interesse per le espressioni culturali e "poetiche" indigene; intorno al 1574 redige un'opera molto interessante dal titolo *Fábulas y ritos de los Incas* in cui affronta la tradizione mitico-religiosa non solo del popolo inca, ma soffermandosi anche su alcune specifiche regionali. Molina dedica varie parti della sua opera alla trattazione dei miti costieri e di altre zone lontane dal centro dell'impero. La seconda parte è incentrata sulla descrizione del calendario cerimoniale incaico mese per mese, e la descrizione dettagliata delle rispettive feste. Nonostante sia un'opera che prende in considerazione soprattutto l'aspetto mitologico e rituale tralasciando quello storico, è sicuramente fondamentale per la conoscenza di questi aspetti culturali, per la sua chiarezza e precisione. Vi è poi una parte in cui Molina trascrive una serie di poesie, inni, rivolti alla figu-

ra dell'Inca, che sono sicuramente di grande importanza per presentare una aspetto poetico del tutto trascurato da altri cronisti.

La cronaca di Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, è forse la più conosciuta – insieme a quella di Molina, l'unica ad essere stata tradotta in italiano. Si tratta già di una cronaca tarda che data la chiusura della stesura intorno al 1604, la struttura segue uno schema cronologico e tematico ben organizzato e forse anche per questo risulta di facile e godibile lettura. Garcilaso era un meticcio figlio di un *conquistador* spagnolo e di una nobile di stirpe inca, questo fa sì che egli si glori di una grande conoscenza della materia per aver avuto accesso a fonti dirette, per lo più anziani della famiglia di sua madre. Certo il suo punto di vista non è neutrale, a volte tende a glorificare il popolo inca e la sua storia, altre però non manca di ingraziarsi e di ammicciare alla corona di Spagna. La sua visione è molto inquinata, da un lato, dalla volontà di presentare l'epoca incaica e il rispettivo governo come un mondo perfetto di pace e prosperità, in cui domina la sapienza e la moralità; dall'altro lato, il suo intento è farsi notare dalla corona spagnola e cercare di ottenere privilegi dalla sua posizione e dalla stesura della cronaca. È un'opera scritta per il lettore spagnolo dell'epoca, spesso infatti sembra depurata di elementi culturali importanti, forse reputati dall'autore incomprensibili per quel determinato pubblico. Nonostante le pericolose distorsioni dovute ai suoi intenti, è un'opera completa e vasta, la parte sulla mitologia è molto rappresentativa in quanto offre diverse versioni di vari miti, anche se spesso inquinati da un'ottica cristiana. I *Comentarios* presentano inoltre varie parti in cui accade ciò cui accennavamo precedentemente ovvero l'utilizzo evidente di altre cronache più antiche, talvolta in maniera esplicita talvolta in maniera occulta.

Governatore di Charcas e *corregidor* di Cuzco, Juan Polo de Ondegardo è un cronista laico che affronta molti argomenti e pubblica vari scritti sulla amministrazione incaica: la legislatura e le pratiche religiose durante la seconda metà del XVI secolo in particolare nell'opera *De los errores y supersticiones de los Indios*, oltre ad avere una conoscenza diretta delle guerre civili spagnole in Perù.

Historia del nuevo mundo, del padre gesuita Bernabé de Cobo, terminata intorno alla metà del XVII secolo, comprende, come quella di Acosta, una descrizione sia della Mesoamerica che del Sudamerica. Risulta importante per la vastità della materia trattata e la specificità riguardo ad alcune tematiche come la botanica e la descrizione di quelli che oggi sono i siti archeologici inca, i maggiori santuari del periodo incaico insieme a importanti descrizioni del sistema religioso cuzqueño, utilizzando fedelmente manoscritti di Polo de Ondegardo

(cfr. Zuidema, 2004). Importante e molto articolata è la parte sul calendario rituale e le festività ufficiali della società inca, come quella più storica che tratta non solo l'epoca incaica ma anche il secolo posteriore alla conquista spagnola. Il suo punto di vista è sempre comunque quello della Chiesa e dell'ordine gesuitico, il suo intento primario è l'evangelizzazione.

Certamente il più conosciuto e importante trattato contro l'idolatria in Perù è quello di Pablo Joseph de Arriaga, testimone della campagna di estirpazione delle religioni autoctone e delle sue espressioni rituali. Le informazioni riportate sono di un padre gesuita, Arriaga stesso, che personalmente si occupò dell'evangelizzazione, di crearne gli strumenti e i presupposti teologici. *La extirpación de la idolatría en el Piru* è un vero e proprio trattato in cui vengono descritte le religioni autoctone, le loro espressioni culturali e la loro organizzazione rituale; nel libro vengono specificate anche le informazioni necessarie su come condurre una *visita pastoral*, su come scovare gli idoli e gli idolatri. Le dettagliate descrizioni, necessarie per insegnare al nuovo evangelizzatore come muoversi nella lotta alle idolatrie, diventano una miniera importante di informazioni sulle religioni andine, e sull'atteggiamento della Chiesa del secolo XVII nel vicereame del Perù.

Il frate Martín de Murúa dedicandosi al lavoro di evangelizzatore poté conoscere in prima persona costumi ed espressioni culturali indigene da molto vicino; la sua opera *Historia general del Perú*, resa nota al grande pubblico solo nel XX secolo, è particolarmente legata allo scritto di Guamán Poma de Ayala, sia per i contenuti sia per la scelta di sfruttare la tecnica grafica per completare la scrittura alfabetica: i disegni di Guamán Poma sono molto simili a quelli di Murúa soprattutto nell'ambito dei soggetti rappresentati (cfr. Ossio, 1998). L'opera è particolarmente interessante per quanto riguarda la storia incaica, la genealogia della nobiltà indigena e le descrizioni del sistema religioso autoctono.

Le fonti archeologiche

Ciò che definiamo fonti archeologiche sono gli studi interpretativi compiuti sui dati di campo di numerosi lavori archeologici svolti in tutto il Perù e la Bolivia attuali, in particolare dall'ultima metà del XX secolo.

Per quanto riguarda l'analisi dei concetti e dell'organizzazione religiosa andina, ciò che risulta più importante e proficuo sono le "let-

ture" dell'iconografia su ceramiche e su pietra nell'ambito di edifici e complessi cerimoniali. Poiché possiamo affermare che durante l'epoca preispanica in America non esistesse il concetto di "arte per arte", ogni espressione artistica andina si vincola in maniera stretta con la rappresentazione di concetti politici, filosofici e religiosi. Dal momento che la religione viene a ricoprire un ruolo fondamentale nella cultura preispanica, attraversando il mondo non solo rituale ma anche quotidiano e ogni espressione della cultura, il legame con la sua rappresentazione grafica o scultorea è tale che l'arte riflette le variazioni dei sistemi di credenze che si sono sviluppati nel tempo, le sovrapposizioni e le influenze culturali tra società. L'artista dell'epoca non intendeva dare una rappresentazione naturalistica, l'arte preispanica è premeditata per rappresentare una serie di motivi di carattere sacro, non sempre immediatamente leggibili e non a tutti accessibili. La stilizzazione o l'idealizzazione giunge a un punto in cui si inverte in standard stilistico, un processo che riflette una profonda conoscenza del sistema simbolico che conferisce all'arte un carattere sovranaturale (Bonavia, 1991). Questo carattere sovranaturale della rappresentazione non esclude l'utilizzo dell'arte come strumento comunicativo, propagandistico e di diffusione di idee e concetti non solo religiosi ma anche sociopolitici. La considerazione dell'iconografia e della espressione artistica in generale come supporto della memoria e come mezzo per fissare e delineare una cultura ci permette di sfruttare la lettura e la sua interpretazione come fonte per la ricostruzione del sistema religioso andino.

Due fondamentali problematiche si aprono però nell'utilizzo di questo approccio analitico: l'una riguarda il punto di vista generale con cui deve essere avvicinata la materia, l'altro riguarda i casi specifici e la loro contestualizzazione.

La prima problematica mette in gioco un complesso dibattito nato sulla presunta unità e omogeneità culturale del mondo andino ipotizzata da Tello nella seconda decade del XX secolo (Tello, 1923a, 1923b), che vedeva la cultura *chavín* (Ande centro-settentrionali, 1000-0 a.C.) come agente iniziatore e unificatore di diverse tradizioni tra la selva, la sierra e la costa del Perù. Questa teoria unificatrice di tutte le civiltà andine giustificava l'utilizzo indiscriminato di immagini e fonti differenti – scritte e archeologiche – senza limitazioni di ordine cronologico e spaziale. In questo modo era lecito per esempio utilizzare l'arte moche (costa nord, 0-900 d.C.) per rappresentare le descrizioni dei rituali inca (Ande meridionali, 1470-1533 d.C.) presenti nelle cronache. Solo dagli anni ottanta in poi è possibile notare un'onda critica verso questi approcci che cerca di rivalutare i regiona-

lismi e di considerare le profonde differenze presenti nell'arte delle varie tradizioni culturali e le relative interpretazioni simboliche, seppur non dimenticando di evidenziare le influenze e le contaminazioni (Makowski, 2000).

La seconda problematica, precedentemente accennata, riflette e approfondisce ciò che abbiamo appena detto sull'importanza delle differenze regionali. Considerato che un motivo iconografico deve essere valutato come strumento comunicativo, il suo significato deve essere contestualizzato nell'ambito della cultura che lo ha prodotto, ma anche nel contesto funzionale che lo ha prodotto. In altre parole è necessario evidenziare non solo i costrutti ideologici che si trovano alla base di una produzione artistica ma anche gli scopi e le funzionalità di quella stessa produzione artistica, che nell'ambito americano spesso si rifanno a necessità politico-sociali.

Nonostante queste considerazioni preliminari è comunque necessario sottolineare la presenza, nello sviluppo storico delle religioni andine, di concetti basilari che sottendono diverse rappresentazioni, concetti in continuo mutamento nel tempo e nello spazio ma che coinvolgono tutte le culture andine di epoca preispanica. Il filo di questi concetti base si può ripercorrere sulle espressioni artistiche dei resti archeologici delle varie civiltà, che, come detto, rappresentano le uniche fonti di conoscenza delle culture preincaiche. Le fonti archeologiche rappresentano dunque il "libro" dal quale trarre le informazioni sui sistemi religiosi che hanno preceduto l'avvento della scrittura in Perù, e quindi tutto ciò che gli spagnoli non conobbero direttamente o non si preoccuparono di tramandare.

Gli Inca, figli del Sole

Il modello dell'universo andino

La tradizione vuole che all'interno del *Coricancha*, il Tempio del Sole del Cuzco, capitale dell'impero inca, tra le tante e incredibili ricchezze e pregiate manufatti in oro, fosse appesa a una parete una grande lamina d'oro sulla quale era inciso il "modello dell'universo inca", una sorta di mappa del cosmo in cui erano rappresentati, in uno schema gerarchico, i principi della società incaica e delle forze soprannaturali che la tenevano insieme. Questa lamina si perse o forse venne fusa e spedita in Spagna per rimpinguare le casse reali, insieme a tanti altri strabilianti oggetti lavorati dagli orafi andini. Dell'oggetto leggendario è però giunto fino a noi un disegno, fatto da un nobile inca, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

Nel disegno, che si tratti realmente della riproduzione della lamina d'oro o che sia stato immaginato dal cronista, ritroviamo molti dei concetti che andremo ad analizzare nel corso del libro, principi legati alla sacralità, alla discendenza o alla parentela e alla dualità, che nel mondo andino costituivano gli elementi base del sentimento e delle credenze religiose. L'idea di sacro nella cultura incaica, ma anche in quelle preincaiche, dipende sempre da due elementi molto pratici e quotidiani: il mondo naturale, gli elementi naturali che permettono all'uomo la sua sussistenza sul territorio, e il mondo umano nelle sue organizzazioni gerarchiche e parentali dalle quali scaturisce la legittimazione del potere. Il sacro si definisce quindi nel particolare legame che alcuni uomini mantengono con gli elementi base della natura, che nel mondo andino si dividono rispettivamente in elementi acquatici come fiumi, fonti, laghi; elementi celesti come Sole, vento, altri astri; ed elementi terrestri come montagne, grotte, pietre ecc. Vedremo come ognuno di questi componenti venga sacralizzato, talvolta personificato e appaia in ogni espressione della religione andina: nell'icono-

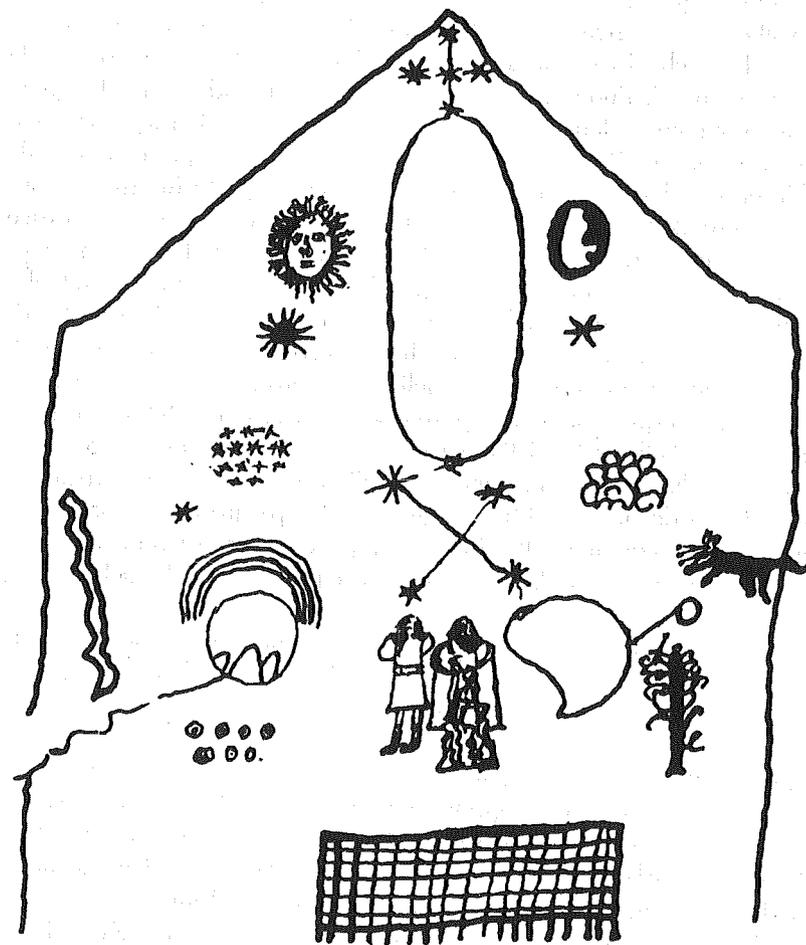
grafia su tessuti, ceramiche o monumenti, nella mitologia, nei racconti delle origini e della creazione e nella ritualità privata e pubblica. Tutti questi elementi acquistano di significato nel momento in cui vengono in contatto con l'uomo, che deve sfruttarli per sopravvivere, cosicché il potere dell'uomo su altri uomini deriva dalla sua possibilità, più o meno elevata, di accesso a tali risorse; possibilità che viene gestita non solo in maniera temporale ma anche attraverso un legame sacro espresso dall'azione rituale. Colui che detiene il potere è generalmente colui che è in grado di stabilire un dialogo diretto e "speciale" con il sovrannaturale e può maneggiare le risorse proprio grazie a questa capacità di relazionarsi con il divino, in quanto il divino è rappresentato o almeno è relazionato alle risorse stesse. Ma chi è in grado di stabilire questo tipo di legame e vigilare sul bene della comunità? Generalmente sono coloro che possono vantare un'origine divina o semidivina, coloro i cui antenati, fondatori del gruppo, della dinastia, sono sorti da alcuni luoghi ritenuti sacri, per lo più montagne ricche d'acqua, grotte, laghi ecc. o che sono stati creati o mandati sulla Terra direttamente dalla divinità: gli Inca si dicevano figli di Inti, il Sole. In questo contesto ciò che acquisisce una grande importanza sono le discendenze e i legami di parentela. Nell'ambito di questi concetti si definisce un altro elemento base della "vita" nelle Ande: la coppia, il numero due ovvero l'unione del maschile e del femminile, e di tutti gli opposti complementari, che dà origine alla vita e alla stabilità e che è la base della società andina. Come scrisse Gary Urton (2003, p. 72), tutti i numeri sono identificati come se fossero composti da un certo numero di coppie, e così l'uno esiste perché in sé comprende i due elementi della coppia.

Il disegno di Pachacuti propone un chiaro esempio di quello di cui stiamo parlando, tutti gli elementi rappresentati ricorrono durante la trattazione del libro nelle figure sacre della cultura andina.

Gli elementi presenti nel disegno (FIG. 1) sono racchiusi in un perimetro che riproduce schematicamente una casa, un tetto, dentro la quale appaiono vari simboli posti in maniera gerarchica l'uno rispetto all'altro. La casa rappresenta il nucleo familiare: base sociale e spinta economica dell'impero inca. All'interno di questa ipotetica casa potremmo individuare tre colonne su cui sono disposti i simboli: una di destra (si intende destra rispetto a chi osserva il disegno da fuori, ma in realtà in disegno è concepito come se la destra e la sinistra fossero stabilite dal di dentro, e quindi, come è normale nella cultura andina, la destra in realtà è associata al maschile e la sinistra al femminile) in cui sono raffigurati gli elementi femmini-

FIGURA 1

Disegno semplificato del modello dell'universo di Santa Cruz Pachacuti Yamqui



Fonte: Isbell (1978).

li, una centrale in cui rientrano gli elementi che racchiudono sia la parte femminile che quella maschile, una colonna di sinistra che contiene gli elementi maschili.

Lungo la colonna di sinistra, partendo dall'alto e quindi dalla figura più importante nella scala gerarchica, troviamo il Sole cui sotto-
sta direttamente l'astro di Venere mattutino, il quale rappresenta an-

che l'antenato mitico maschile. Un gruppo di stelle con la parola *verano*, che significa "estate" in spagnolo ma che per lo più viene utilizzata dai cronisti per indicare la stagione secca, rappresenta appunto le stelle estive. Ancora sotto troviamo il disegno del mondo con un arcobaleno che lo sovrasta: si tratta di *Cámac Pacha*, Signore della Terra, padre dell'uomo; dentro il cerchio del mondo sono disegnate delle montagne, elemento terrestre sacro per eccellenza, e vi sono scritte le parole *Pacha Mama*, Madre Terra. Questa parte femminile all'interno della gerarchia maschile identifica la parte interna, il ventre, l'utero della Terra, per lo più individuato nelle grotte. Fuoriesce dalla parte interna della Terra, dalle montagne, un fiume, che rappresenta il potenziale idrico e quindi di fertilità terrestre; talvolta identificato con il fiume Pillcumayo, uno dei leggendari luoghi di origine degli Inca. Segue una serie di cerchi con puntini: probabilmente rappresentano gli "occhi dell'abbondanza", *ymaymana ñauraycunañawin* in quechua, che si potrebbe tradurre come "gli occhi della fertilità" o "gli occhi della generosità", riallacciandosi al concetto base della dinamica socioeconomica dell'impero inca: la redistribuzione dei beni da parte dell'Inca regnante, l'"imperatore". Al lato estremo di questa colonna sulla sinistra è rappresentato il lampo, *chuylla yllapa*, elemento fecondatore della Terra poiché veicolo delle acque celesti.

Sul lato opposto troviamo la gerarchia femminile il cui apice è la Luna, sorella/moglie del Sole, seguita dalla stella di Venere nella versione vespertina, completata dalle parole *choquechinchay* o *apachi*, che significano "nonna", "antenata primigenia". Un gruppo di nubi accompagnato da parole che significano "inverno", "grandine", "vento" e "nebbia" si trovano come opposte complementari delle stelle estive sul lato maschile. Come corrispettivo del *Cámac Pacha*, Signore della Terra, troviamo *Mama Cocha*, Laguna Madre, alla destra della quale si diparte una sorgente, un *puqyo*, che la alimenta. Infine l'albero che rappresenta il giovane elemento della dinastia sacra, un *mallqui*, l'elemento sacro più in basso nella scala gerarchica. Su di un lato, in corrispondenza del lampo, troviamo un gatto nero, simbolo del felino sacro in tutta la cultura andina, o del dragone che ascende dall'*Uku Pacha*, il "mondo di sotto", all'*Hanay Pacha*, il "mondo di sopra", per assicurare il bene sulla Terra, il *Kay Pacha* o "mondo di qua" (Isbell, 1978).

La colonna centrale è forse la più importante in quanto rappresenta la vita così com'è sulla Terra nel contesto andino, e racchiude gli opposti complementari delle due colonne laterali, anche qui in una serie di livelli gerarchici. Ciò che sovrasta ogni cosa è la forma ellittica che rappresenta *Viracocha*, padre del Sole e della Luna, ante-

nato generatore della linea maschile e di quella femminile. Pachacuti Yamqui, l'autore del disegno, evidenzia il dualismo anche nella figura centrale: non lascia dubbi alla doppia sessualità di Viracocha dal momento che sull'immagine scrive "sia uomo sia donna". Secondo questo disegno, *Viracocha* rappresenta tutte le forze complementari e opposte che formano la cosmologia andina, simboleggiando il concetto stesso di dualità le cui raffigurazioni sono rappresentate di seguito ai due lati, "il Sole, la Luna, il giorno, la notte, l'estate, l'inverno"; *Viracocha* incorpora tutti i concetti e le forze che appartengono all'una e all'altra parte. A seguire si trova la rappresentazione della Croce del Sud, le stelle che la formano, due delle quali sono nominate come *saramanca* ("olla del mais") e *cocamanca* ("olla della coca"), sono gli elementi fondamentali nell'economia domestica e rituale delle popolazioni andine. Sotto la Croce del Sud si trova la coppia umana primigenia, uomo e donna, base della società andina sulla quale si fonda tutta la comunità; essa poggia su una griglia che rappresenta i terrazzamenti, *colcapata*, il lavoro agricolo dell'uomo necessario alla produzione dei beni di sussistenza quotidiana: nel gesto dell'uomo che prepara e semina la terra si conclude il processo riproduttivo e generativo ispirato, in principio, da *Viracocha*.

Nel disegno, le forze che generano la fertilità e la vita sono accompagnate da elementi di mediazione. Su un lato troviamo l'arcobaleno e il lampo, l'uno disegnato sopra il mondo, l'altro all'estrema sinistra, che assumono una funzione di conciliazione tra il cielo e la Terra nel loro movimento naturale. Sull'altro lato troviamo il felino che in tutta la cosmologia andina ha sempre una funzione di mediatore tra il "mondo di sotto" e il "mondo di sopra". Gli elementi femminili sembrano dunque essere associati ad un movimento dal basso verso l'alto, mentre quelli maschili ad un movimento opposto: dal cielo alla Terra; allo stesso modo le acque terrestri sono associate con la femminilità, mentre le acque celesti, la pioggia prodotta dal lampo e dal tuono, con la mascolinità (cfr. Zuidema, 1977, 1989; Isbell, 1978; Silverblatt, 1987).

Tutte le principali forze sovranaturali che costituiscono la sfera della generazione e della fertilità vengono qui rappresentate, nella loro divisione dualistica tra parti femminili e parti maschili, e nella loro unione feconda. Il modello cosmologico inca si definisce quindi in base a principi naturali necessari alla vita umana, in base ad uno schema dualistico e di reciprocità, posto su di un ordine gerarchico, così come una sorta di albero genealogico del cosmo di cui l'uomo fa parte come elemento base. Il sentirsi parte di un tutto e la necessità di rintracciare e mantenere vive le proprie radici e origini è un senti-

mento sempre vivo nella tradizione andina, ancora presente nelle popolazioni moderne anche se sotto altre forme. L'uomo, come parte di un tutto, un tutto naturale ma anche un tutto sociale, vive in gruppi definiti da un antenato comune e da un territorio stabilito proprio nel tempo in cui l'antenato mitico giunse in quella terra. La discendenza risulta quindi elemento fondante dell'appartenenza ad un gruppo, ma anche segno di regalità e quindi di sacralità: la maggiore o minore vicinanza, in termini genealogici, di una persona all'antenato mitico ne stabilisce l'importanza e la posizione gerarchica all'interno del gruppo. Poiché l'antenato mitico, o la sua rappresentazione sulla Terra – una pietra, una laguna, una montagna ecc. – è sempre sacralizzato (la sua mummia è conservata in luoghi sacri, fatta oggetto di offerte e resa partecipe degli avvenimenti importanti della comunità) gli individui che si trovano genealogicamente a lui più vicini acquisiscono una sacralità che fa parte della concezione del potere andino. L'Inca regnante (*sapainca*) era considerato figlio del Sole così come la sua *Coya*, sposa-sorella, era considerata figlia della Luna; la loro discendenza e ascendenza era divinizzata e manteneva posizioni di potere nell'impero. Le mummie degli Inca precedenti mantenevano il potere sulle terre che avevano posseduto in vita, partecipavano alle grandi cerimonie statali e risiedevano nel Tempio del Sole a Cuzco, il *Coricancha*, sotto l'effigie di Inti, il dio Sole.

In questo modo il modello di Pachacuti si può interpretare non solo come schema gerarchico dell'universo ma anche come modello emblematico della concezione parentale andina, che probabilmente prevedeva una linea di discendenza matriarcale femminile e una linea patriarcale maschile, nella quale erano compresi anche gli elementi naturali non in maniera dissimile dall'uomo; così il Sole, la Luna, le Stelle, la Terra e l'acqua sono visti come predecessori dell'uomo e della donna, come antenati da cui tutto si genera.

I miti delle origini e la creazione del mondo

Sulle più alte vette delle montagne innevate, tra le fratture nel terreno, dalle lagune più vaste e misteriose ha origine l'uomo nella mitologia andina; l'essere umano risale attraverso le aperture per uscire dal ventre della Terra e popolare il mondo. «Nel tempo in cui su questa Terra era sempre notte, si narra che un uomo uscì da una laguna [...] un Signore che chiamarono Con Tici Viracocha» (de Betanzos, [1551] 1954, p. 9).

L'uomo viene creato nelle tenebre: in una oscurità primordiale i cronisti ambientano la creazione e la nascita delle forze divine che danno vita al mondo. In una simile oscurità ci troviamo oggi quando cerchiamo di interpretare le parole dei cronisti poiché varie sono le cronache e molteplici sono i racconti sulle credenze andine della creazione dell'uomo. Filtrate dalla mitologia cristiana, le figure primigenie assumono, talvolta, tratti difficili da comprendere. Non ci porremo qui il problema di chi sia *Viracocha* o di che funzione avesse nell'ambito della religione andina *Pachacamac* – cosa che faremo nel terzo capitolo – ci limiteremo piuttosto a riportare alcune storie e alcune vicende sull'origine dell'uomo e della civiltà, storie inca e preinca raccontate da spagnoli o da indigeni cristianizzati.

La nascita dell'uomo e del cosmo acquisisce differenti sfumature a seconda del cronista che si prende in considerazione, ma vi sono elementi che ricorrono in un quasi indecifrabile alternarsi di concetti cristiani e autoctoni. L'esistenza di una divinità creatrice non viene mai messa in dubbio dai cronisti principali, anche se assume nomi e aspetti differenti. È innegabile, nella cosmologia andina, l'importanza di alcuni elementi naturali che furono i luoghi attraverso i quali l'essere umano venne alla luce, tra i quali il lago Titicaca assume il ruolo principale, da questo logo la tradizione vuole che abbiano origine anche il Sole, la Luna e le stelle.

Scriveva Pedro Sarmiento de Gamboa nel 1572:

Questi credè prima il mondo tenebroso, cioè senza Sole, senza Luna, senza stelle: per la sua opera creatrice lo si chiamò *Vicaria Pachayachac*, che significa creatore di tutte le cose. Dopo aver creato il mondo abbozzò e plasmò una stirpe di giganti dalle enormi proporzioni corporee [...] ma poiché le loro stature gli apparivano eccessive rispetto alla propria, disse: «Non è bene che gli uomini siano tanto grandi; è meglio che abbiano la mia statura». Per questo fece gli uomini a sua immagine e somiglianza e così sono ancora oggi [...]. *Viracocha* ordinò a questi uomini di vivere in fratellanza ed amore, di riconoscerlo loro dio e servirlo. Poi diede loro certe norme e li minacciò di distruzione qualora le avessero violate. [...] Ma divenuti poi tracotanti ed egoisti, le trasgredirono. Questa disobbedienza suscitò l'ira di *Viracocha* che li maledisse e li annientò. Alcuni furono trasformati in pietre o altre cose, alcuni furono inghiottiti dalla terra, altri dal mare. Mentre ciò accadeva *Viracocha* mandò un grande diluvio, che i peruviani chiamano *Pachacuti*, il che significa l'acqua che sconvolse la Terra. Si racconta che l'acqua cadde per sessanta giorni e sessanta notti, che tutto fu allagato e distrutto. [...] Quando le acque si dileguarono e la Terra fu nuovamente asciutta, *Viracocha* decise di popolarla per la seconda

volta. Per fare questo in modo perfetto decise innanzi tutto di creare dei corpi luminosi che avrebbero diffuso luce. Di conseguenza si recò con i suoi tre servi presso un grande lago che giace nel territorio del Collao. Nel lago c'è un'isola chiamata Titicaca, che significa montagna di piombo. *Viracocha* pose piede sull'isola e ordinò che da essa sorgessero tosto il Sole, la Luna, le stelle e che queste proseguissero fino al cielo per dare luce alla Terra. [...] Poi lasciò l'isola, attraversò il lago approdò alla terra ferma e, sempre accompagnato dai due servi, si recò in un luogo che chiamano Tiahuanaco e che si trova nella provincia di Collasuyu. Qui tracciò disegni su grandi tavole di pietra e raffigurò le stirpi che aveva in mente di creare. [...] Ordinò che ciascuno di essi [i servi] prendesse una strada diversa e camminando chiamasse ad alta voce le stirpi dinanzi citate esortandole a mostrarsi e moltiplicarsi in modo da popolare il territorio. I servitori ubbidienti all'ordine si incamminarono per la loro strada e iniziarono l'opera. [...] Così diedero il nome a tutti i popoli, a tutte le province che attraversavano. Al loro richiamo ogni luogo ubbidì, e così vennero fuori gli uomini, gli uni dai laghi, gli altri dalle sorgenti, dalle valli, dalle caverne, dagli alberi, dalle grotte, dalle rocce, dalle montagne; essi popolarono il territorio e divennero quei popoli che ancora oggi esistono in Perù (Sarmiento de Gamboa, 1965, p. 207).

Cristóbal de Molina scriveva nel 1574:

Il Creatore di tutte le cose cominciò a fare genti e nazioni che vivono su questa Terra, formando con l'argilla ogni nazione. Dipinse i vestiti secondo la foggia che ognuno di essi avrebbe dovuto indossare e usare e [dipinse] capelli [lunghi] a quelli che li avrebbero dovuti portare lunghi e corti a quelli che avrebbero dovuto tagliarli. Una volta fatto ciò, dette ad ogni nazione la lingua che avrebbe dovuto parlare, i canti che avrebbe dovuto cantare, e i semi delle piante commestibili che avrebbe dovuto seminare. Terminato di dipingere e formare le nazioni e le figure di creta, diede essere e anima ad ogni essere, in specie agli uomini e alle donne di ogni nazione, e ordinò loro di entrare nelle viscere della Terra per poi riemergere dai luoghi e dalle regioni che aveva stabilito. Dicono che alcuni spuntarono fuori da grotte, altri da monti, altri da laghi, altri da radici degli alberi e raccontano altri racconti sconclusionati di questo tipo [...]. Altre nazioni dicono che durante il diluvio, a causa delle acque, la gente fu sterminata, ad eccezione di un piccolo numero che riuscì a fuggire su alcuni monti, alberi e grotte. Da allora iniziarono a moltiplicarsi.

Dopo aver concluso la creazione delle genti e delle nazioni ed aver assegnato i destini e le lingue e dopo aver inviato da Tiahuanaco al cielo Sole, Luna e stelle ognuno al proprio posto, il Creatore venne in visita per il cammino dei monti per vedere come ogni nazione aveva iniziato a moltiplicarsi e ad eseguire quanto era stato ordinato. Trasformò in pietre, in forma di uomo e di donna e con le vesti che portavano, alcune nazioni ribelli, che non ave-

vano rispettato i suoi ordini. [...] A Pucara, distante quaranta leghe dalla città del Cuzco per il cammino del Collao, dicono che discese fuoco dal cielo e bruciò gran parte di quelle genti. Quelli che fuggirono furono trasformati in pietra. Il Creatore, che dicevano padre di Ymaymana Viracocha e Tocapo Viracocha, ordinò al maggiore dei suoi figli, Ymaymana Viracocha, che ha potere su tutte le cose, di partire da lì e di andare lungo il cammino delle Ande e della selva, attraverso tutta la Terra, dando il nome a tutti gli alberi grandi e piccoli, ai fiori e ai frutti che da loro nascevano insegnando agli uomini quali fossero commestibili e quali no e le piante buone per guarire. Così dette il nome a tutte le erbe e fiori e stabilì il tempo in cui dovevano produrre frutti e fiori, mostrando agli uomini quali fra le erbe hanno virtù per curare e quali hanno il potere di uccidere. [...] Dicono anche che a Tiahuanaco, dove fece le genti, fece pure tutte le varietà di uccelli, maschio e femmina di ognuno, dando loro il canto che avrebbero dovuto cantare, e ordinando di andare nelle selve a quelli che vi dovevano vivere, e sulle zone montane a quelli che vi si dovevano stabilire. Allo stesso modo fece tutte le specie animali, maschio e femmina di ognuno, e tutte le varietà di serpenti e altre bestie che vivono sulla Terra, ordinando a ognuna di recarsi nelle selve o in altre parti della Terra. Allo stesso tempo insegnò agli uomini i nomi e le proprietà degli uccelli, degli animali e delle altre bestie (de Molina, [1574] 1993, pp. 24-7).

La vita ha inizio attraverso un percorso che l'uomo compie nelle viscere della Terra per risalire in superficie; come le acque che rifluiscono sotto forma di laghi e fonti, gli uomini e le donne delle terre andine passano dall'*Uku Pacha*, il "mondo di sotto", all'*Hanay Pacha*, il "mondo di sopra", dove però l'acqua stessa provoca la fine della prima creazione attraverso un diluvio. Questo elemento naturale assume una doppia valenza di creazione e di distruzione. Il sistema idrico era concepito come un tutto collegato: l'acqua del mare, che si considerava esistesse sotto e intorno alla Terra, era la stessa che salendo in superficie creava laghi, fiumi e sorgenti. *Viracocha*, il cui nome significa schiuma del mare, dopo la creazione ritorna all'acqua; il suo percorso è il percorso delle acque: acque che generano vita e che la possono distruggere. Il fluire e il defluire delle acque rappresenta simbolicamente il susseguirsi delle stagioni e del calendario agricolo, quindi la ciclicità del tempo si ripete in un continuo percorso di nascita, vita, morte e rinascita. In base a questo concetto, in alcune cronache l'origine dell'uomo è presentata attraverso varie creazioni e rispettive distruzioni. Guamán Poma de Ayala, indigeno cristianizzato, propone una cosmogonia in cui la storia biblica è affiancata a quella preinca, percependo il mondo in chiave indigena e piegando al proprio ordine gli avvenimenti che vengono dall'esterno.

Vari Vira Cocha Runa, la prima generazione di indios che si moltiplicò dai detti spagnoli che Dio trasse a questo regno delle Indie, i quali uscirono dall'Arca di Noè, dopo il diluvio. Dopo che si moltiplicarono per volere di Dio, andarono nel mondo. Questa prima generazione durò e si moltiplicò per pochi anni, ottocentotrenta anni in questo Mondo Nuovo chiamato Yndias, dove Dio li inviò. [...] Questa gente non sapeva fare niente [...] tutto il loro lavoro era adorare Dio [...] adoravano il Creatore con le poche cose che avevano. E non adoravano idoli del demonio, le huacas. [...] Questa gente *Vari Vira Cocha Runa* perse la fede e la speranza di Dio e la parola e il comandamento. E qui si persero loro stessi anche se mantennero una scintilla di conoscenza del creatore degli uomini e del mondo e del cielo. E qui adoravano e chiamavano dio *Runa Camac Viracocha*, poderoso creatore degli uomini. Questa gente non sapeva da dove avevano avuto origine né come e in che modo, e non si ricordavano che venivano dalla discendenza da Noè (Guamán Poma, [1616] 1987, p. 46).

Le varie generazioni, *Wari Wira Qucha Runa*, *Wari Runa*, *Purun Runa*, *Awqa Runa*, si susseguono e sono presentate come gruppi "barbari", che non conoscono o che hanno perduto la conoscenza del dio creatore – associato volutamente da Guamán Poma al dio cattolico –, ma hanno comportamenti semplici e pii che diventano prefigurazione "pagana" della cristianità. L'ultima generazione è quella degli Inca, che ha origine con *Manco Cápac* e la moglie/sorella *Mama Ocllo* che, come eroi civilizzatori, uniscono le genti e diffondono la civiltà.

La coppia primigenia inca fa la sua comparsa nella mitologia andina presentando la stirpe come popolo eletto, in quanto vincolata con il luogo sacro per eccellenza, il lago Titicaca. Questo legame veniva consacrato anche attraverso le grandi cerimonie statali che commemoravano l'evento passato e ribadivano la gestione delle risorse idriche, non solo rituale ma anche socioeconomica, da parte dell'élite dominante. Seguendo il fluire delle acque gli Inca organizzarono la vita, stabilirono egemonie e sottolinearono privilegi; così la fondazione di una comunità, di un *ayllu*, in un nuovo territorio veniva accompagnata da un rituale che prevedeva il trasferimento di un simbolico quantitativo di acqua dalla precedente sorgente di approvvigionamento nel territorio di provenienza a quella nuova. Gli Inca rifondavano continuamente il loro lignaggio portando a Cuzco acqua dal lago Titicaca.

Una piccola élite di origine inca si trovò a governare terre immense popolate da genti diverse, dall'attuale Ecuador fino al Cile e all'Argentina. La comunanza di tanti popoli fu possibile solo sotto lo standard dell'adorazione di un re divinizzato, solo attraverso la costru-

zione di un culto intorno alla figure dell'Inca e della sua stirpe. L'Inca non è solo un capo politico ma è il centro dell'universo, il punto di riferimento per eccellenza, è il figlio del Sole quindi l'unico uomo che può parlare col Sole. L'Inca incarna la continuità, la sicurezza e la prosperità, è colui che gestisce il lavoro dell'uomo e il dialogo rituale con le divinità, affinché il ciclo agricolo si ripeta e assicuri la sopravvivenza di tutti i popoli dell'impero. Gli antenati primigeni della stirpe, le cui gesta si perdono nella sfera del tempo mitico, vennero idealizzati come eroi culturali; il loro viaggio verso la terra promessa diventa il viaggio originario di tutte le genti e la loro supremazia diventa inevitabile in quanto etnia superiore guidata direttamente da *Inti*, il Sole, e da *Viracocha*; le gesta degli antenati diventano motivo di legittimazione del potere presente.

I *quipucamayoc*, coloro che gestivano la tradizione e l'amministrazione dell'impero attraverso un sistema di cordicelle e nodi (cfr. pp. 97-101), resero una fedele ricostruzione, in base alle domande poste loro da Pedro Sarmiento de Gamboa, di questa manipolazione ufficiale della memoria per l'affermazione di un'identità dominante rispetto alle popolazioni conquistate. Egli ascoltò le vicende degli antenati mitici dalle parole di più di cento *quipucamayoc*, ben addestrati sulle potenzialità della costruzione e della gestione del passato, di una memoria collettiva necessaria a fondare il potere e i privilegi inca. Così scrive Sarmiento nel 1572:

Narrano gli indios di questa terra del Perù che così ebbe origine il popolo degli Incas. A sei leghe da Cuzco in direzione sud-ovest, lungo la grande strada reale, si trova una località detta di *Pacaritambo* che nella loro lingua vuol dire "casa di produzione", qui si erge la montagna di *Tambotocco* che significa "casa delle finestre". Su questa vetta si aprono tre fenditure, una chiamata *Maras-Tocco*, l'altra *Sutic-Tocco* e la terza, al centro fra le altre due, *Cápac-Tocco* o "finestra ricca", perché si dice che un tempo fosse ornata d'oro e di altri metalli preziosi. Dalla finestra di *Maras-Tocco* ebbe principio, senza genitura alcuna, la stirpe degli indios *Maras*, i cui discendenti vivono ancora oggi a Cuzco. Dalla finestra di *Sutic-Tocco* ebbero origine gli indios *Tambo*, che si insediarono alle pendici del monte e anche i figli di questa stirpe vivono oggi a Cuzco. Dalla finestra più grande, *Cápac-Tocco*, vennero fuori quattro uomini e quattro donne che affermavano di essere fratelli. Mai si ebbe notizia del loro padre e della loro madre, e di loro si dice che erano venuti al mondo da quella grande finestra per ordine di *Ticci Viracocha* che, come loro stessi affermavano, li aveva creati perché fossero signori di quella terra. E fu per ciò che assunsero il nome di Inca, che infatti vuol dire "signore", mentre *Cápac*, che significa "ricco", fu aggiunto a Inca proprio per la loro origine dalla grande finestra di *Cápac-Tocco*. In seguito questo termine

significò «il signore principe di molti altri». I nomi degli otto fratelli erano: *Manco Cápac*, il maggiore dei quattro maschi e il più autorevole, *Ayar Auca* il secondo, *Ayar Cache* il terzo, *Ayar Ucho* il quarto. Delle donne, la più grande si chiamava *Mama Ocllo*, la seconda *Mama Huaco*, la terza *Mama Ipacura*, la quarta infine *Mama Roca*. Questi otto fratelli che si erano chiamati Incas dissero un giorno: «[...] Abbandoniamo questo luogo e partiamo alla ricerca di terre fertili dove assoggetteremo le genti [...]». [...] essi incitarono le genti che abitavano ai piedi della montagna, promettendo loro che sarebbero diventate ricche e che avrebbero ottenuto in premio le terre e i beni dei popoli conquistati e assoggettati. [...] Alla testa di questo folto gruppo marciavano *Mama Huaco* e *Manco Cápac*. [...] [*Manco Cápac*] in mano stringeva una verga d'oro con la quale saggia le zolle delle terre che attraversava. [...]. Per alcuni anni si fermarono in un villaggio chiamato *Pallata* [...]. Non soddisfatti di quella terra, raggiunsero un altro villaggio chiamato *Haysquirro*, a un quarto di lega dal precedente. Qui si accordarono su quello che dovevano fare durante il viaggio e su come allontanare da loro il fratello *Ayar Cache*. Questi, forte e violento, era abilissimo nell'uso della fionda e adoperava tutta la sua crudeltà e bravura non solo contro la gente dei villaggi che attraversavano, ma anche contro gli uomini al loro seguito. Gli altri fratelli temevano che queste sue malefatte contro gli uomini delle tribù che li seguivano presto li avrebbero allontanati da loro. Allora il prudente *Manco Cápac* decise insieme ai suoi fratelli di allontanare *Ayar Cache* con l'inganno. Dopo che lo ebbero chiamato, gli dissero: «Fratello, sai bene che a *Capac-Tocco* abbiamo lasciato i vasi d'oro detti *topacusí*, alcuni semi e il *napa* che è il massimo emblema del nostro lignaggio. È bene per tutti noi che tu torni in quel luogo a prendere quegli oggetti e li riporti qui». [...] Come compagno di viaggio gli fu assegnato uno del seguito che si chiamava *Tambochacay*, al quale era stato ordinato in segreto di eliminare, quando fossero arrivati a *Tambotocco*, *Ayar Cache*. Appena giunti *Ayar Cache* entrò nella grotta, o finestra, di *Capac-Tocco* per prendere quanto gli era stato richiesto. Allora *Tambochacay* con molta destrezza sbarrò l'entrata della grotta con un macigno, e ci si sedette sopra affinché *Ayar Cache* non potesse più uscire e morisse là dentro. Quando *Ayar Cache* tornò verso la porta e la trovò murata capì che *Tambochacay* lo aveva tradito. In ogni modo cercò di aprirsi un varco per vendicarsi di lui; provò a spostare il macigno urlando così selvaggiamente che tutte le montagne circostanti tremarono, ma vista la vanità dei suoi sforzi, e ormai certo che lì dentro avrebbe trovato la morte, gridò rivolto a *Tambochacay*: «Tu traditore che hai usato la tua iniquità verso di me, non sperare di poter portare la notizia della mia mortale prigionia, perché prima che tu possa farlo, per punizione sarai trasformato in pietra». E ancora oggi si può vedere accanto alla caverna di *Tambotocco* quella pietra. Ma per tornare ai sette fratelli che stavano ad *Haysquirro*, quando seppero della fine di *Ayar Cache* si rammaricarono molto di ciò che avevano fatto. Sapevano bene che in guerra avrebbero dovuto fare a meno del suo coraggio e della sua abilità, e così lo pensarono a lungo. Questo *Ayar* usava la fionda con tale forza e tale maestria che una sola pietra abbatteva una montagna e apriva in essa una gola. E perciò si

racconta che le numerose gole di quella regione siano i risultati dei colpi vibrati da *Ayar Cache*. [...] Partiti di lì giunsero presso la montagna che si trova a quasi due leghe da Cuzco. Quando furono in cima al monte, apparve loro l'arcobaleno, che i nativi chiamano *Huanacauri*. Lieto per il fausto presagio *Manco Cápac* disse: «Esultate, fratelli, questo è il segno che il mondo non sarà più distrutto dall'acqua! Arriviamo fin là e lì eleggeremo il luogo dove fondare la nostra città». Confidando nel presagio positivo apparso in cielo, decisero che proprio da quel punto avrebbero cercato le nuove terre da governare. Prima di raggiungere la vetta sulla quale si allungava l'arcobaleno, videro lì vicino una *huaca*; stabilirono di impadronirsene e di spostarla da quel luogo, e per questa impresa si offrì *Ayar Ucho* perché tale era il suo compito. Quando fu vicino alla *huaca* o statua, *Ayar Ucho*, con grande coraggio si accovacciò su di essa interrogandola sul perché della sua presenza in quel luogo; la *huaca* volse la testa verso colui che le parlava ma, oppressa dal suo peso, non poté vederlo. E quando *Ayar Ucho* volle scendere dalla statua non riuscì a farlo perché i suoi piedi si erano saldati alle spalle della *huaca*. Vedendolo imprigionato, i suoi fratelli corsero verso di lui per liberarlo. Ma *Ayar Ucho*, consapevole della sua metamorfosi e della vanità degli sforzi che gli altri facevano per salvarlo, gridò: «[...] Andate, fratelli fortunati, io vi annuncio un futuro di grande potenza. E in cambio del mio sacrificio vi supplico che in tutte le vostre cerimonie io sia onorato e venerato, e che io sia primo a ricevere le vostre offerte, poiché sono costretto a rimanere quasi per voi. Quando festeggerete lo *huarachico* (che è armare i giovani a cavalieri) vi chiedo poi di adorarmi come padre, rimasto sul monte per amore di tutti». *Manco Cápac* rispose che così avrebbe fatto per obbedire ai suoi ordini. *Ayar Ucho* promise allora che avrebbe elargito ricchezze, nobiltà e cavalleria, e, pronunciate queste parole, si trasformò definitivamente in pietra. E tenendolo come *huaca* degli Inca gli diedero il nome di *Ayar Ucho Guanacauri*. E così fu sempre fino al tempo degli spagnoli la *huaca* più solenne che riceveva più offerte di tutto il regno. E lì gli Inca andavano ad armare i cavalieri, saranno solo venti anni che i cristiani proibirono questa cerimonia e fu fatto santamente perché lì compivano molte idolatrie e abusi e offese a nostro signore Dio. Tristi i sei fratelli per l'abbandono di *Ayar Ucho* e di *Ayar Cache* [...], scesero ai piedi della montagna, dove cominciarono a entrare nella valle del Cuzco e giunsero a un luogo chiamato *Matagua*, dove si stabilirono e costruirono case per stare un po' di tempo. Qui armarono cavaliere il figlio di *Manco Cápac* e *Mama Ocllo*, chiamato *Chinchi Roca*, e gli ornarono le orecchie, atto che chiamano *guarachico*, che è l'insegna della cavalleria e nobiltà come il privilegio che si conosce da noi. Per questo si rallegrarono molto, bevendo molti giorni e piangendo la scomparsa del fratello *Ayar Ucho*. E lì inventarono il pianto ai morti imitando il verso delle colombe. Poi fecero la danza chiamata *cápac raymis* che è la festa dei nobili di sangue reale, che si vestono con lunghe tuniche color porpora, e la cerimonia che chiamano *quicochico* che è quando alla donna viene il suo fiore o mese per la prima volta [...]. Dopo di che rimasero due anni a *Matagua*, cercando di passare la valle in alto per cercare terra fertile. *Mama Guaco*, che era fortissima

e destra, prese due bastoni d'oro e li tirò verso il nord. Uno arrivò a due tiri di archibugio in un maggese chiamato *Colcabamba* e non si infilzò bene e da questo capirono che la terra non era fertile. L'altro arrivò più avanti vicino a Cuzco e si infilzò bene nel territorio che chiamano *Guaynapata* e capirono che era terra fertile. Altri dicono che questa prodezza la fece Manco Capac con l'asta d'oro che portava con sé. [...]. Decisero dunque di usurpare con la forza quel paese ai suoi padroni e abitanti, e per realizzare il loro piano tornarono a *Matagua*. Di lì *Manco Cápac* scorse un cippo proprio nel punto in cui sorge il monastero di Santo Domingo di Cuzco e lo indicò al fratello *Ayar Auca* dicendogli: «Fratello, ricorderai certamente come tu sia stato scelto per andare a prendere possesso delle terre dove fonderemo le nostre città. Guarda quella pietra». E indicando il cippo continuò: «Vola fino a lì» (raccontano che nel frattempo gli fossero cresciute le ali) «siediti proprio in quel punto e prendine possesso in nostro nome perché lì andremo a vivere e a governare». *Ayar Auca*, udite le parole del fratello, si alzò in volo e raggiunse il luogo che gli era stato indicato da *Manco Cápac*. Appena giunto fu trasformato in masso e restò lì come cippo (*mojon*), che in lingua antica di questa valle si dice *cozco*, e questa è l'origine del nome della città di Cuzco e di quel bisticcio inca che dice: *Ayar Auca cozco huaca*, che nella nostra lingua suona: «*Ayar Auca* cippo di pietra marmo». [...] E così dei quattro fratelli non rimase che *Manco Cápac*, che insieme alle quattro donne decise di muovere verso il territorio *Huanaypata* [...]. Dividendosi la terra tra loro, popolarono la città che per il cippo di *Ayar Auca* si chiamò *Cozco* (Sarmiento de Gamboa, [1572] 1965, pp. 213-8).

Il fatto che i fratelli mitici originari siano quattro non è un caso: il quattro come duplicazione del due e del concetto di dualismo che sottende la cosmologia andina. Ogni concetto è divisibile in quattro elementi, più un quinto che simboleggia il centro, che riuniti creano il tutto. L'azione di quattro fratelli, pur culminando con l'azione politica di uno, *Manco Cápac*, simboleggia l'azione dell'universo intero che collabora all'insediamento della dinastia inca a Cuzco. Quattro sono i fratelli come quattro sono i settori in cui era diviso il *Tabuaintinsuyu*, l'impero inca, che appunto in quechua significa quattro cantoni: il *Contisuyu*, verso ovest, corrispondente al settore della costa meridionale cui conduceva la strada rivolta verso sud-ovest; *Collasuyu*, verso sud, corrispondente al paese dei *Colla*, cioè all'altipiano del lago Titicaca, cui conduceva la strada rivolta a sud-est; *Antisuyu*, verso est, corrispondente al settore andino orientale, cui conduceva la strada verso nord-est; il *Chinchasuyu*, verso nord, costa e sierra settentrionale fino a Quito, cui conduceva la strada rivolta a nord-ovest. Il destino di questo popolo è già segnato e voluto da una divinità creatrice (*Viracocha*, secondo la maggior parte delle cronache), e si rispecchia nel mito dei quattro *Ayar*. Il viaggio e le vicende narrate

sono passi di un cammino già tracciato per la stirpe eletta. Ogni evento ha un significato riposto e preciso, niente è lasciato al caso; ogni fratello è, o diventa con la morte, il simbolo di qualche elemento che va al di là di se stesso. Lungo il viaggio la società inca e i suoi fondamenti rituali e sociali vengono definiti. Il sacrificio dei tre fratelli è necessario alla individuazione di un Inca regnante, il *Sapa Inca*. Questi sacrifici inoltre definiscono alcune delle tappe rituali più importanti del calendario cerimoniale inca, attraverso le quali veniva ribadita e sancita la veridicità e la sacralità del mito, la quale a sua volta ratificava e legittimava la posizione privilegiata della dinastia inca.

Il fratello *Ayar Cache* rappresenta il lato negativo, il male che è presente in ogni civiltà; è una figura ambigua, poiché pur trasmettendo alcune tecniche e arti alla società di cui fa parte, introduce però aspetti negativi del progresso. È una figura che si trova in molte tradizioni mitologiche americane, definita in antropologia con il termine *trickster*, le cui imprese risultano pericolose per la comunità, il cui cattivo comportamento, se non controllato, si può ritorcere su tutta la collettività. Nel nostro caso *Ayar Cache* è portatore di elementi positivi quali la forza, il coraggio, l'abilità in guerra, ma si abbandona all'intemperanza, all'eccesso; non è in grado di limitare l'utilizzo di queste sue facoltà finalizzandole al conseguimento del bene comune. Se, come abbiamo visto in precedenza, la funzione del viaggio dei quattro *Ayar* è anche quella di civilizzare, allora *Ayar Cache* rappresenta gli elementi negativi di questa acculturazione. Così viene allontanato dagli altri fratelli affinché non diventi un pericolo per la comunità.

Il monte Huanacauri era un luogo sacro molto importante per gli Inca: all'epoca dell'impero la cima di questo massiccio era lo spazio deputato ai festeggiamenti della cerimonia per la scelta e la consacrazione dei nuovi guerrieri, la festa di *Cápac Raymi*, che significa festa reale, e che si svolgeva nel mese di novembre. Racconta Molina di questa cerimonia: «si trattava di una delle feste principali celebrate durante l'anno. In quel mese armavano i cavalieri e foravano le orecchie e consegnavano le fasce dette "huara"» (de Molina, [1574] 1993, p. 69). Questo rituale nasce dal sacrificio di *Ayar Ucho* che, trasformandosi in pietra, si avvicina al Sole e così facendo ottiene il riconoscimento da parte di *Inti*, al quale appunto venivano consacrati i guerrieri. *Ucho* significa *ají*, ovvero "peperoncino", pianta relazionata al potere rituale e militare (cfr. p. 94).

La trasformazione in pietra è una mediazione che permette all'eroe di assurgere all'immortalità. Non si tratta di una morte intesa

come perdita o scomparsa; la pietrificazione indica piuttosto un cambio di stato: dalla vita animata alla vita inanimata, dalla mobilità alla immobilità. In un presente sospeso, congelato, perpetuo, la pietra è sacra e consiglia (Rostworowski, 1988). L'eroe pietrificato rappresenta un importante legame con la divinità: diventa *huaca*, luogo sacro in cui si stabilisce il dialogo con il soprannaturale. Lo stesso destino capita ad *Ayar Auca* il quale, sotto l'aspetto litico, è il primo ad occupare il luogo stabilito per l'insediamento di tutto il gruppo e a definirne la proprietà. I quattro fratelli rappresentano quattro principi fondamentali nell'espressione del potere inca: la forza in guerra, il potere religioso, il potere sul territorio e il potere politico di *Manco Cápac*, che in un certo modo li riassume tutti e li comprende.

Nelle narrazioni mitologiche inca è possibile identificare le origini di tutte le più importanti nozioni cosmologiche che reggevano l'impero, non solo a livello rituale e religioso ma anche a livello sociale – vedremo infatti come nel mondo andino questi due piani si intersechino continuamente.

L'organizzazione spaziale e sociale di Cuzco in due parti, *hanan*-alto e *hurin*-basso, così come la divisione della struttura economica imperiale in classi di lavoro, trova la sua giustificazione e la sua origine in un altro racconto mitico: l'azione si svolge nel tempo delle peregrinazioni di *Manco Cápac* alla ricerca della terra promessagli dal dio creatore per la fondazione dell'impero.

I nostri principi, vedendo la moltitudine che si era radunata, ordinarono che gli uni si occupassero di provvedere per tutti quanti al cibo raccolto nei campi, sì che la fame non li inducesse a sbandarsi per i monti; altri furono incaricati di dar mano alla costruzione di ricoveri e case, secondo le indicazioni fornite dall'Inca. In tal modo cominciò a popolarsi questa nostra città imperiale, che è divisa in due metà, le quali sono chiamate Hanan Cozco, che vuol dire Cozco alto, e Hurin Cozco che significa Cozco basso. Quelli che il Re raccolse intorno a sé volle che popolassero Hanan Cozco, che per questo venne chiamato appunto alto, e quelli radunati dalla Regina che popolassero Hurin Cozco ed è per questo che lo chiamarono basso. Tale divisione della città non avvenne certo perché l'una metà si avvantaggiasse dell'altra con esenzioni o privilegi, tutti infatti dovevano essere uguali a modo di fratelli, figli di un solo padre e di una sola madre. Se l'Inca volle che ci fosse questa divisione visibile e questa differenza di nomi, alto e basso, fu perché restasse eterna memoria del fatto che gli uni erano stati radunati dal Re, gli altri dalla Regina. E ordinò che tra loro vi fosse un'unica differenza e segno di superiorità: che quelli del Cozco alto fossero rispettati e considerati primogeniti fratelli maggiori, e quelli del Cozco basso secondogeniti; insomma, che fossero come il braccio destro e quello sinistro in qual si voglia pri-

vilegio di posto e ufficio, per essere stati quelli del Cozco alto fatti venire dal maschio, e quelli del Cozco basso dalla femmina. A immagine di ciò, in seguito questa stessa divisione si ebbe in tutti i centri abitati grandi e piccoli del nostro impero, e furono spartiti per quartieri e per lignaggi, distinguendo per esempio Hanan ayllu e Hurin ayllu, vale a dire lignaggio alto e lignaggio basso, ovvero Hanan suyu e Hurin suyu, che vogliono dire distretto alto e distretto basso (de la Vega, [1604] 1982, p. 63).

Questa concezione dello spazio, che ha originariamente motivazioni sociali e pratiche di divisione di lignaggio e delle varie etnie, ha un forte significato ideologico in quanto nasce dalla concezione dualistica dell'universo andino – come abbiamo visto nel modello di Pachacuti. La struttura dell'impero ripete quindi in scala ridotta quella del cosmo, dove il mondo di sopra, *Hanay Pacha*, e quello di sotto, *Uku Pacha*, si incontrano nel mondo di qua, *Kay Pacha*. Geograficamente l'impero si divide in *Hanan* e *Hurin* di cui la capitale Cuzco rappresenta il centro nevralgico; la stessa Cuzco è a sua volta ripartita in città alta e città bassa, *Hanan* e *Hurin*, che si uniscono idealmente nella piazza centrale Aucaypata.

Inca figli del Sole

Quando il Sole stava per ascendere al cielo, in forma di uomo di grande splendore, chiamò gli Incas e il loro capostipite Manco Cápac al quale disse: tu e i tuoi discendenti dovete essere signori e dovete sottomettere molte nazioni. Consideratemi vostro padre e vantatevi di essere miei figli e come padre mi riverirete. Finito di dire ciò, consegnò a Manco Cápac come sue insegne ed armi il *suntur paucar* e il *champi*, che è una specie di scettro, e le altre insegne che poi usarono. [...]

Subito dopo, Manco Cápac coi suoi fratelli e sorelle, per ordine del creatore, s'immersero nel suolo e riuscirono fuori dalla grotta di Pacaritambo dalla quale vantano la loro provenienza [...] ed emersero, insieme al Sole, il primo giorno in cui il creatore divise il giorno dalla notte. Da allora restò loro il nome di Figli del Sole, che essi adoravano e riverivano come padre (de Molina, [1574] 1993).

Gli Inca si dichiaravano figli del Sole; questa loro autodefinizione è riscontrabile in ogni sfera della cultura inca, in gran parte dell'arte e dell'architettura religiosa dell'impero, così come risulta evidente dalle cronache scritte dagli spagnoli che rielaboravano le parole degli informatori inca. La necessità di stabilire una parentela con l'astro più visibilmente importante alla vita umana e allo sviluppo agricolo è evidente soprattutto nelle cronache scritte da meticci e da indigeni, i

quali dovevano ribadire la supremazia dell'élite anche in un contesto religioso e culturale del tutto nuovo e diverso, come quello trasformato dal dominio spagnolo. Nell'ambito di una civiltà essenzialmente agricola come quella andina preispanica, in cui il tempo si basava sui ritmi stagionali e in cui anche la sfera religiosa riaffermava e ricalcava il mondo naturale più immediato, *Inti*, il Sole, fu posto definitivamente alla testa della gerarchia divina. La divinizzazione del Sole, portata al suo massimo splendore dalla larga diffusione del culto, fu, da parte inca, un importante strumento politico che necessitava di altrettanta propaganda che giungesse fino ai confini dell'impero. La forza di questo impero poggiava proprio sull'unione di popoli che, pur diversi per lingua e cultura, era necessario si sentissero parte di una civiltà sensibilmente uniforme. Nei territori incaici la vita si reggeva su istituzioni ben definite alle quali nessuno poteva sottrarsi; ogni suo aspetto era regolato nei minimi particolari e tutto, anche la religione, aveva una funzione politica. La costruzione dei grandi templi del Sole e le sfarzose cerimonie pubbliche, in cui la sovranità celeste del Sole corrispondeva al potere terrestre dell'Inca, e durante le quali l'adorazione di *Inti* si confondeva con gli omaggi dovuti al figlio in Terra il *Sapa Inca*, diventavano elemento di vera propaganda politica. Ostentando l'origine divina e diffondendo il culto del Sole in tutto l'impero, gli Inca diedero un fondamento religioso al loro dominio, creando così un ulteriore e più profondo vincolo tra loro e i popoli sottomessi. Essi non furono mai ostili alle divinità locali; le mantennero e le assimilarono nel pantheon ufficiale ma pretesero sempre che un posto privilegiato venisse assicurato al loro progenitore il Sole: assicurando la venerazione a *Inti* assicuravano la venerazione all'Inca.

Nella cosmologia imperiale l'Inca non è semplicemente un capo politico: è il centro dell'universo, il punto di riferimento, colui che dà un senso a tutta l'ideologia sociale e religiosa dell'impero; è colui che incarna la totalità, che assicura la continuità di determinate istituzioni politiche, sociali e religiose. Per questo motivo, durante la conquista spagnola, la vera "destrutturazione" della società andina comincia con la morte dell'Inca. L'assassinio di Atahualpa, ultimo Inca, rappresenta la caduta di colui che sosteneva la rappresentazione dell'universo indigeno. Questo evento provoca uno choc irreversibile: è la stessa visione dell'ordine costituito ad essere minata alle fondamenta, la morte dell'Inca per mano spagnola equivale all'annullamento di tutta la storia e la cultura precedente. Con la morte del figlio del Sole si apre un vuoto nell'universo: la vita terrena perde di significato; il senso di smarrimento di un intero popolo fa sì che la complessità del-

la realtà sociale e religiosa del mondo indigeno crolli sotto l'attacco spagnolo (Wachtel, 1975).

La venerazione del Sole, già presente in molti gruppi poi assoggettati dagli Inca, sembra da sempre riprodurre un culto elitario e definire una genealogia privilegiata. La prerogativa di "bere con il Sole" era appannaggio esclusivo dei capi in rappresentanza di tutta una comunità: l'Inca Huayna Cápac asserì la sua autorità su ogni altro capo privandoli di questo privilegio, limitando la prerogativa di "bere con il Sole" solo alla sua persona e ai suoi discendenti (Zuide-ma, 1992). Il vincolo tra l'Inca regnante e il padre Sole era ratificato anche dopo la morte; il corpo del re defunto, una volta mummificato, veniva custodito nel *Coricancha*, il Tempio del Sole di Cuzco. I cronisti raccontano che le mummie degli antichi re si trovavano allineate ai lati dell'immagine principale del Sole, disposte in ordine cronologico volgendo il volto verso il popolo. L'unico a volgere lo sguardo a *Inti* era Huayna Cápac, l'ultimo grande Inca prima della guerra fratricida e della conquista spagnola, collocato precisamente di fronte all'immagine (cfr. de la Vega, [1604] 1982, p. 250).

L'Inca manteneva dunque un dialogo diretto ed esclusivo con *Inti*, che presenta tutte le caratteristiche di una divinità di lignaggio. Questa prerogativa di culto legato alla élite inca si riscontrava anche nella distribuzione dei templi dedicati a *Inti*: nonostante il tentativo politico di diffusione del culto dell'Inca e quindi del Sole, i grandi centri cerimoniali ad esso dedicati si trovavano solo nelle sedi amministrative più importanti o nelle zone di più antico dominio inca. Gli esempi più notabili sono senza dubbio il *Coricancha* di Cuzco, centro focale della religione statale e luogo cerimoniale per eccellenza, e il tempio del Sole su un'isola nel lago Titicaca, spazio deputato all'adorazione non solo del Sole ma anche della Luna, rappresentata in Terra dalla sorella-sposa dell'Inca, la *Coya*. Il lago Titicaca veniva identificato come luogo di origine dei due astri, nonché della coppia primigenia *Manco Cápac* e *Mama Ocllo*, che solo in seguito sarebbe riemersa attraverso la grotta di Pacaritambo, come abbiamo letto nei miti sulle origini.

La necessità di individuare una divinità come divinità etnica di lignaggio è qualcosa di molto comune nella storia andina. Normalmente ogni gruppo (*ayllu*), per lo più definito da legami di parentela e diritti su un territorio specifico, possedeva un nume tutelare che veniva considerato come il capostipite divinizzato del gruppo stesso, la cui materializzazione veniva individuata nel paesaggio naturale (cfr. pp. 74-83). Gli Inca non fecero altro che estremizzare questo concetto ponendo il Sole a capo della loro stirpe. La stessa parola "inca",

che designava tutta l'élite dominante, in quechua significa "nobile", "signore"; l'Inca regnante era invece chiamato *sapan inca* "unico signore". Come già detto, nella cosmologia imperiale la presenza dell'Inca garantisce la continuità e la prosperità dell'ordine cosmico, in quanto considerato il centro dell'universo in cui le tre zone – *Uku Pacha*, *Kay Pacha* e *Hanay Pacha* – si unificano e in cui si risolve la totalità delle quattro parti dell'impero *Contisuyu*, *Collasuyu*, *Antisuyu*, *Chinchasuyu* (Polia, 1993). «Inca non significa solo "imperatore", Inca denomina il modello che dà origine ad ogni essere, secondo la mitologia quechua. Questo concetto è conosciuto più comunemente col termine di *inkachu*. *Tuquy Kansaq uywakunaq inqakuna* deve tradursi dunque come modello o archetipo che origina ogni essere» (Arguedas, 1987, p. 77). Il legame tra potere temporale e potere religioso assume nella figura dell'Inca la sua massima espressione. In alcune civiltà preincaiche esistette questa necessità di legittimare il potere temporale attraverso quello religioso ma, in base alla conoscenza attuale, possiamo affermare che l'impero inca è l'apice di questo modello rappresentando il "re" come figlio della divinità. Il culto solare, già presente nelle culture precedenti, giunge al suo massimo splendore e si identifica definitivamente nella figura del regnante terreno, il quale assume, come abbiamo visto anche nella versione del mito tramandataci dalle cronache, l'antico simbolo del potere, la *vara*, il "bastone del comando", in quechua chiamato *suntur paucar*, che il cronista Bernabé de Cobo descrive così: «un'asta poco più corta di una picca, coperta interamente dall'alto al basso tanto da esserne rivestita, di penne corte di vari colori, sistemate con tanta arte da formare stupendi disegni e in alto, tre penne grandi a formare la punta» (Cobo, 1979, p. 139); e che ancora oggi i capi delle comunità utilizzano come simbolo di potere acquisendo il nome di *envarados*.

Sotto l'incanato (il periodo di domino incaico) molte strutture sociali, economiche e culturali, tradizionali delle civiltà preincaiche, vennero statalizzate e organizzate su larga scala; così fu fatto anche per la religione e le sue forme rituali. Il culto del Sole fu probabilmente tra i più organizzati e regolati: una casta sacerdotale presiedeva l'amministrazione delle cerimonie e delle proprietà territoriali di *Inti* che, in quanto "padre" dell'Inca, era uno dei primi proprietari terrieri dell'impero, le cui terre venivano coltivate a rotazione da gruppi di contadini che attraverso il loro lavoro "pagavano" i tributi allo Stato e alla divinità.

Le principali divinità andine

Il culto del felino, *axis mundi*

«I costruttori dei grandi centri cerimoniali andini del Periodo Prececeramico, tra il 3000 e il 1000 a.C., seppero utilizzare le potenzialità dell'architettura per trasmettere idee e manipolare le emozioni umane impregnando lo spazio di un'aura sacra, spazi infossati invocavano i poteri tellurici, volumi elevati avvicinavano l'officiante ad un'inaccessibile sfera celestiale. Questi enormi complessi cerimoniali dominavano il paesaggio e servirono come nucleo per la costituzione di sistemi sociali di piccola scala, meccanismi politici che permisero agli abitanti delle zone di convivere pacificamente, intercambiare prodotti e proteggere i loro territori» (Burger, Salazar, 2000).

La storia della nascita e dello sviluppo della civiltà andina è segnata fortemente dalla nascita e dallo sviluppo della religione; di cui oggi possiamo interpretare le orme attraverso lo studio dei resti dei grandi centri cerimoniali. Agli albori della civiltà questo ruolo ricoperto dalla religione assume un'importanza ancora più evidente. Il culto infatti si costituisce come l'elemento catalizzatore e coesivo più importante della società, permettendo l'incontro e lo scambio tra le popolazioni, oltre alla creazione di una stratificazione sociale e alla nascita di gerarchie di potere legate alla gestione del dialogo con il soprannaturale.

Dal Periodo Prececeramico all'epoca incaica e fino alla modernità, un'incredibile continuità e sviluppo di alcuni concetti di base fanno sì che oggi si possa parlare di una cosmologia andina nonostante le grandi differenze di tempo e di spazio che caratterizzano le civiltà preispaniche dell'area.

I primi grandi centri cerimoniali probabilmente rispondevano già a quella necessità di definire spazi deputati alla mediazione, attraverso riti e cerimonie, tra le tre zone dell'organizzazione verticale del co-

smo: *Uku Pacha*, *Kay Pacha* e *Hanay Pacha*, che già abbiamo visto essere ancora presenti all'epoca incaica.

La necessità di creare un contatto tra queste tre sfere spirituali del mondo è già espressa nelle rappresentazioni materiali del culto; durante il I millennio a.C. Chavín de Huantar (900-200 a.C., Ande centro-settentrionali), il centro cerimoniale che per molti anni è stato identificato come luogo di origine della cultura andina, presenta caratteristici elementi scultorei che assumono la funzione di *axis mundi*. Due *axis mundi*, rappresentanti le forze opposte e complementari del dualismo andino *hanan-burin*: alto-basso, cielo-Terra, secco-umido, maschile-femminile ecc., si trovano in due aree sacre del centro cerimoniale. L'una, l'Obelisco Tello, una stele granitica di 2,5 metri di altezza, doveva essere conficcata nel suolo probabilmente nella *Plaza Rectangular del Templo Nuevo* o nella *Plaza Circular del Templo Viejo*, ma sicuramente all'aria aperta, visibile ai pellegrini e venerabile in maniera pubblica. L'altro *axis mundi*, *El Lanzón*, un obelisco di più di 4 metri di altezza, fu ritrovato *in situ*: nelle gallerie sotterranee del *Templo Viejo*, in una stanza oscura, nascosta, chiuso alla visuale dei molti, in un luogo di chiaro accesso elitario. Entrambi sono obelischi di pietra incisa conficcati nel terreno – nella camera del *Lanzón* il tetto e il terreno sono uniti dalle due estremità della stele – a permettere il passaggio tra il cielo e l'inframondo attraverso questo mondo. Entrambi inoltre riprendono, nelle raffigurazioni scolpite sulla pietra, la rappresentazione del dualismo.

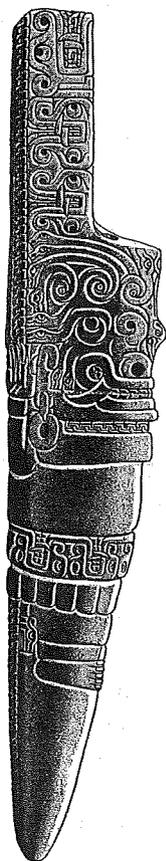
El Lanzón è considerato dagli archeologi come la divinità principale del culto chavín, che si espanse in una vasta area geografica e temporale, sotto il cui potere unificatore nacquero uno stile ceramico e architettonico e una cultura che crearono le basi di tutta la civiltà andina; un culto che incorporava tratti simbolico-culturali e stilistici diversificati provenienti da aree diverse, la sierra ma anche la costa e la selva; forse un culto volontariamente multigeografico in cui potessero riconoscersi differenti gruppi culturali (Salazar, Burger, 2000). Chavín de Huantar, il cuore del culto chavín, diviene infatti luogo di pellegrinaggio per molti secoli: spazio sacro dove i sacerdoti comunicavano con le divinità grazie alle loro capacità sciamaniche, dove i pellegrini, estasiati dalle cerimonie e impauriti dai volti delle divinità scolpite nella pietra, rendevano omaggio al mondo sovranaturale e si inchinavano al potere magico della classe sacerdotale. Grazie alla mediazione dei sacerdoti/sciamani, preposti alle offerte, alle preghiere e alla diffusione dei responsi, i pellegrini trovavano risposte ai problemi quotidiani e allo stesso tempo indizi sulle sorti della loro vita futura. Nella stele, riccamente decorata, si scorge infatti la rappresentazione

materiale non solo di una divinità ma anche di un oracolo, custodito gelosamente dalla vista dei pellegrini in una camera di quel labirinto formato dalle gallerie sotterranee del *Templo Viejo*.

Le raffigurazioni scolpite sulla grande stele di granito rivelano una complessità che sembra indicare non una singola divinità ma un intero *corpus* di nozioni e dogmi di una dottrina complessa e simbolica, base del culto chavín. La sessualità dell'essere rappresentato non è esplicita; la figura generale è marcatamente antropomorfa in quanto possiede braccia, mani e orecchie umane ed è adornata con ricchi abiti (Salazar, Burger, 2000). Allo stesso tempo però presenta lineamenti zoomorfi: il segno forse più importante, in questo momento della storia andina, sono i grandi canini che fuoriescono dalla bocca, canini che rappresentano il "dio Giaguaro". Da Chavín in poi il felino entrerà in maniera definitiva e ricorrente nelle rappresentazioni sacre di tutta la storia andina, diventerà uno degli animali che per eccellenza si legano al culto della fertilità della terra, *alter ego* per antonomasia dello sciamano, ricoprirà un ruolo fondamentale come protettore dei guerrieri di stirpe nobile e come mediatore tra la sfera umana e quella divina.

La figura centrale del *Lanzón* (FIG. 2) esibisce però altri elementi animali, per esempio nella testa, dove i capelli diventano serpenti. Il serpente è anch'esso associato alla fertilità ma, a differenza del felino, in relazione con l'acqua e non con la terra; è comunemente rappresentato insieme al felino, in ambito religioso. Spesso i due animali si fondono l'uno nell'altro come se rappresentassero due metà complementari della stessa sfera di azione. Nel centro del naso dell'immagine del *Lanzón* viene invece raffigurato un pipistrello, animale ricorrente nella sfera ideologica che ha a che vedere con l'inframondo e il culto degli antenati.

Il felino soprannaturale, associato alla terra e alla fertilità, accostato al serpente, associato anch'esso alla fertilità ma dell'acqua, sono costanti evidenti della tradizione chavín i cui tratti si riscontrano in quasi tutte le rappresentazioni, siano esse a bassorilievo o a tutto tondo. Il culto di questa creatura dalle fattezze feline, col passare del tempo e lo sviluppo delle altre civiltà andine, acquisirà caratteristiche sempre più umane a scapito di quelle animali. Questo culto assume una posizione del tutto centrale all'interno del pantheon chavín; raccogliendo influenze precedenti risalenti al Preceramico: forse per la prima volta nell'Orizzonte Antico (1000-0 a.C.) in questo centro cerimoniale delle Ande centro-settentrionali la gerarchia sacerdotale coordina e organizza la tradizione del culto del felino in una religione codificata da regole e pratiche rituali.

FIGURA 2
El Lanzón

Fonte: disegno di P. Carrera in Kauffmann Doig (1993).

Il culto del felino appare come una pratica religiosa verso una divinità temibile che incute terrore; è una divinità che ha in mano la vita dell'uomo, il quale, non avendo ancora risolto i problemi dell'approvvigionamento idrico, dell'accesso alle risorse e dell'accumulo di esse per i periodi di necessità, si affida ad esseri sovrannaturali che si ritiene gestiscano proprio queste ricchezze e le concedano solo a chi compie loro sacrifici e omaggi continui.

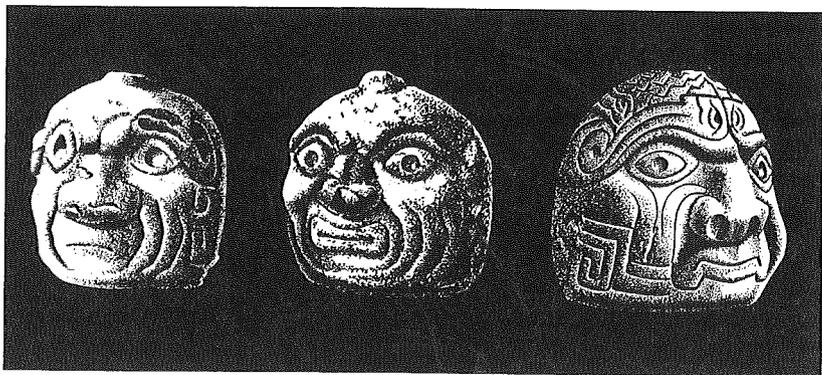
Questo terrore umano verso il mondo sovrannaturale espresso dalle divinità feline è decisamente più evidente nell'Obelisco Tello: un

mostruoso ibrido dei più feroci animali carnivori (Salazar, Burger, 2000), duplicato sui due lati della stele a rappresentare i due aspetti di una stessa divinità nella sua natura androgina. In questa stele, anch'essa granitica, la figura feliniforme si incrocia con quella di un alligatore rappresentato dualisticamente nella versione maschile e in quella femminile, probabilmente posti in un simbolico atto fecondatore e generatore.

L'iconografia del felino e di altri animali si ritrova praticamente lungo tutta la storia andina, e riflette il particolare e quotidiano rapporto dell'uomo con il suo ambiente naturale e con gli esseri che lo popolano. Spesso gli animali sono simbolicamente associati a precisi concetti cosmologici e, se vengono rappresentati, hanno sempre un riferimento alla sfera divina (cfr. pp. 91-5); dal mondo naturale l'uomo trae ispirazione per la costruzione del sovrannaturale. Gli animali da un lato assumono il carattere di vere e proprie divinità, dall'altro di intermediari tra l'uomo e il mondo ultraterreno. I grandi predatori come il felino e l'alligatore, accomunati anche al rapace e al serpente, spesso si ritrovano nell'iconografia religiosa sovrapposti e ibridizzati, a configurare divinità che talvolta assumono anche tratti umani.

Queste riproduzioni in pietra e in ceramica, in cui elementi umani interferiscono con elementi animali, riflettono in arte ciò che era una nozione fondamentale della tradizione religiosa andina: la possibile trasformazione di sciamani e sacerdoti in *alter ego* animali. Nell'arte *chavín* esistono raffigurazioni di questo momento cruciale di ibridazione tra l'uomo e il felino. Le cosiddette *cabezas clavas* (FIG. 3) sono grandi teste di pietra incuneate nella facciata del *Templo Viejo* grazie a una protuberanza cilindrica, invisibile poiché inserita nel muro. Alcune di queste teste rappresentano musi di felino con grandi denti, naso schiacciato e occhi tondi, mentre altre ritraggono il momento preciso in cui lo sciamano si trasforma in felino; l'atto della mutazione viene scolpito per sempre nella pietra ad attestare la sacralità dell'animale e il potere del sacerdote, in grado di trasformarsi e quindi di mettersi in contatto con le divinità.

Circa duecento anni più tardi, sulla costa nord dell'attuale Perù, fiorì una grande civiltà detta Moche (0-900 d.C., costa nord), che produsse uno stile ceramico molto elaborato e fortemente simbolico-narrativo. Sulle ceramiche mochica vennero ritratti scene rituali e momenti mitici presieduti da una grande quantità di esseri sovrannaturali, divinità, accompagnatori delle divinità e sacerdoti. Tra questi spicca una figura ritratta in una delle due piramidi che costituiscono il

FIGURA 3
Cabezas clavos

Fonte: disegno di J. C. Tello, in Kauffmann Doig (1993).

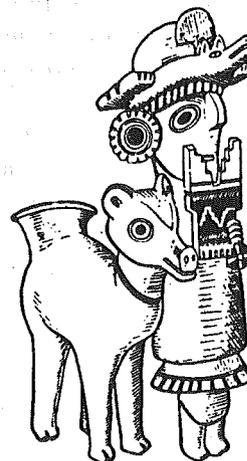
più importante centro cerimoniale mochica: la *Huaca de la Luna*. La figura assume tratti di vari animali a seconda della rappresentazione: talvolta legata al leone marino, in alcuni casi viene raffigurata più somigliante al serpente bicefalo, in altri i capelli terminano con teste di uccelli rapaci, in altri ancora assume caratteristiche feline, riscontrabili soprattutto negli occhi tondi e nei canini lunghi e appuntiti. Nelle ceramiche la divinità prende un più chiaro aspetto antropomorfo, forse perché ritratta nell'atto sciamanico di ibridazione con il sacerdote. L'iconografia del felino va tuttavia assumendo, in questo momento in forma maggiore, i tratti umani oltre a circondarsi di molti altri esseri divinizzati in forme zoomorfe.

Il felino mochica è assimilato alla sfera della fertilità, in relazione alla Luna e al campo semantico femminile. Una rappresentazione abbastanza comune sulle ceramiche è un animale dai tratti felini, presentato di profilo, adagiato sulla falce di Luna o vicino ad essa; versione questa che ha forti influenze serrane provenienti dalla cultura *recuay* e che si realizzerà più nettamente nell'ambito della cultura *chimú*.

Particolarmente legato al culto degli antenati, in una quasi ossessionante necessità di tenere vive e tramandare le origini attraverso rappresentazioni su ceramica e su pietra, il culto del felino nella cultura *recuay* (0-700 d.C., Ande centro-settentrionali) si trova fortemente associato a quello del serpente. I tratti del felino si ritrovano infatti nel cosiddetto "dragone *recuay*" (FIG. 4a), molto presente nell'iconografia di questa cultura, per lo più rappresentato di profilo in atteggiamento rampante; ma anche nel serpente bicefalo, un essere particolarmente soggetto a ibridazioni con altri animali, chiaramente mescolato alle caratteristiche feline. Il "dragone rampante" e il serpente bicefalo, diffusi poi anche nella civiltà costiera mochica, diventano i simboli dei capi guerrieri e delle loro nobili origini, quasi una sorta di araldica in cui i personaggi umani, ritratti insieme ad essi, si identificano. Questi animali divinizzati rimangono tuttavia sempre legati anche a rituali di fertilità – cerimonie che in questo caso troviamo espli-

FIGURA 4
Esempi di ceramica *recuay*: a) vaso con rappresentazione del dragone rampante di profilo; b) ceramica con uomo accompagnato da una lama; c) ceramica con un uomo accompagnato da un giaguaro

a



b



c

Fonte: Kauffmann Doig (1993).

giamento rampante; ma anche nel serpente bicefalo, un essere particolarmente soggetto a ibridazioni con altri animali, chiaramente mescolato alle caratteristiche feline. Il "dragone rampante" e il serpente bicefalo, diffusi poi anche nella civiltà costiera mochica, diventano i simboli dei capi guerrieri e delle loro nobili origini, quasi una sorta di araldica in cui i personaggi umani, ritratti insieme ad essi, si identificano. Questi animali divinizzati rimangono tuttavia sempre legati anche a rituali di fertilità – cerimonie che in questo caso troviamo espli-

citamente raffigurate sulle ceramiche – in quanto mediatori tra il mondo naturale e la vita ultraterrena.

Tra il 750 e il 1350 d.C., sulle coste nord del Perù la tradizione di questa entità divina prosegue in seno alla cultura lambayeque, civiltà le cui vestigia non riconducono ad una struttura politica unitaria, ma la cui iconografia religiosa esprime senza dubbi una significativa unità ideologica (Mackey, 2000), tratto non singolare per l'epoca preispanica in Perù. Quella che viene definita la divinità principale lambayeque assume differenti caratteristiche in svariate rappresentazioni, su molteplici oggetti di diversi materiali, che risultano essere tutte riconducibili ad una sola entità. I tratti ricordano ancora il felino: orecchie a punta e occhi tondi che si assottigliano sul lato esterno. Altre raffigurazioni di quelle che sono state indicate come divinità minori del pantheon di Lambayeque uniscono di nuovo gli aspetti della testa del felino ad elementi serpentiformi e aviformi, costituendo l'iconografia di un animale ibrido antropomorfizzato, talvolta associato con i defunti di alto rango e con la sfera dell'inframondo.

Quasi contemporaneamente a Lambayeque, la civiltà chimú (900-1460 d.C.), sempre lungo la costa nord, produsse un'iconografia altamente standardizzata inglobando anche alcuni tratti di origine recuay e moche: in questo contesto il felino combina aspetti che appartengono anche alla volpe. Il corpo sempre arcuato, a ricordare il "dragone" recuay, mantiene i connotati del felino con gli artigli ben visibili nelle zampe, ma la testa dell'animale sembra assomigliare più a una volpe.

La rappresentazione del felino in altre civiltà andine, che qui non abbiamo nominato, perde la funzione di divinità dominante ma viene riprodotta indistintamente in tutti i supporti: pietra, ceramica, tessuti, e spesso si trova ad accompagnare altre divinità che assumono la funzione di immagine principale. Il felino è un animale che mantiene simbolicamente sempre il vincolo con la sfera del soprannaturale e del potere, tanto che Cuzco, la capitale dell'impero inca, verrà "disegnata" per assomigliare alla silhouette di un puma.

Il "giaguaro" ibridato con altri animali e ritratto in differenti foggie e circostanze, nella sua continuità iconografica, geografica e temporale, assume nuove caratteristiche ma mantiene alcune prerogative importanti: il legame con la terra e la fertilità, la capacità di mediare tra gli esseri umani e gli esseri soprannaturali, la funzione di *axis mundi* rilevata a Chavín de Huantar, che rimane elemento base della sua divinizzazione.

Il *Dios de las Varas*, vessillo dei re

Associato ad aquile, falchi e perfino a figure che sembrano angeli, il *Dios de las Varas*, la "divinità dei bastoni", è un essere soprannaturale che si distacca per la sua fiera postura frontale e per i due bastoni del potere che regge in entrambe le mani; una divinità antropomorfa sempre ritratta frontalmente che, nelle ultime fasi della sua lunga vita, sembra diventare un re divinizzato, un grande capo che regge con sguardo indomito il suo popolo.

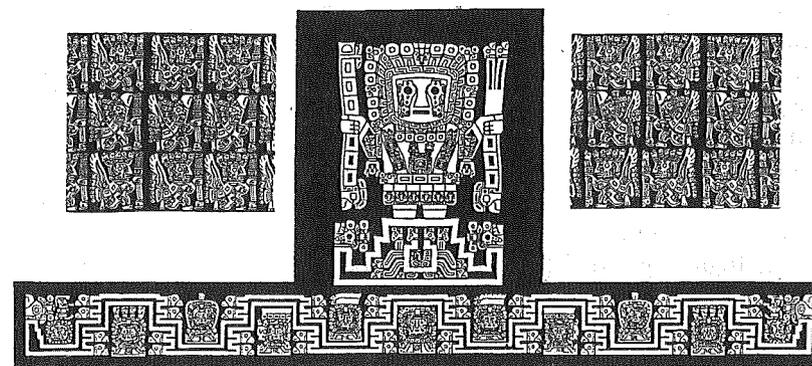
L'archetipo di questa divinità è da ricercarsi ancora nella cultura chavín, nei fregi del grande centro cerimoniale di Chavín de Huantar, agli albori della civiltà andina. Squisitamente lavorata in forma di lapide, la Stele Raimondi è una delle più recenti del sito di Chavín, misura approssimativamente due metri di altezza e si trovava all'esterno del *Templo Nuevo* visibile ai pellegrini che si recavano nel centro sacro dell'Orizzonte Antico. La stele mostra una divinità, ritratta frontalmente, in figura umana ma con canini incrociati ben evidenti e con artigli da giaguaro, munita di un elaborato copricapo che sostituisce i capelli serpentiformi del *Lanzón* e dell'Obelisco Tello, e che occupa tre quarti della pietra. La divinità sostiene nelle due mani due bastoni identici producendo una forte impressione di equilibrio e autorità (Salazar, Burger, 2000). La divinità si trova su entrambi i lati della stele e sembra riaffermare la visione dualistica del cosmo già evidente nell'Obelisco Tello.

Allo stesso modo del culto del giaguaro, la "divinità dei bastoni" diventa un *topos* che attraverserà molte grandi civiltà andine, subendo mutazioni nella rappresentazione e probabilmente nel culto di cui è espressione. Già dall'epoca chavín questa divinità emana una forte aura di superiorità e sembra racchiudere molti dei canoni cosmologici andini che le impressero una forza religiosa notevole. Si costruì intorno a questa immagine una vera e propria cosmologia, tanto forte che dalla sierra centro-settentrionale arrivò fino alla costa nella cultura paracas e poi verso gli altipiani del centro e del sud dove nascevano i due più grandi imperi preincaici, Tiahuanaco e Huari, che la diffusero in tutte le altre civiltà andine, per sopravvivere fino all'espansione inca, modificandosi e arricchendosi continuamente. Fu probabilmente questo impeto religioso che diede origine a quello che nelle periodizzazioni storico-archeologiche si definisce Orizzonte Medio (600-900 d.C.), un periodo unificato, ideologicamente e culturalmente, sotto l'influsso di Tiahuanaco e Huari proprio attraverso la diffusione delle idee religiose, trasmesse anche su manufatti mobili che raffiguravano il *Dios de las Varas*.

In questo periodo la religione assume caratteristiche più complesse dal punto di vista dell'organizzazione; i suoi aspetti teorici vengono formalizzati da una classe dominante che detiene anche il potere temporale e universalizzati anche attraverso l'opera di missionari in cammino nelle remote regioni andine. Una religione dunque più istituzionalizzata e utilizzata come strumento di potere, basata su norme definite da un'élite che non è più dedita esclusivamente al culto ma che probabilmente, in modo particolare per quanto riguarda l'impero hari, ricerca nella gestione del culto la legittimazione del suo dominio politico. Furono sacerdoti guerrieri o capi-sacerdoti coloro che detenevano il potere? O furono re con poteri divini che diedero inizio a una dinastia così come più tardi succederà tra gli Inca? Al momento queste sono tra le tante domande senza risposte; un'ipotesi potrebbe essere quella di una forma di governo o Stato teocratico gerarchico, amministrato da un'élite con l'aiuto di centri cerimoniali di gerarchia più bassa, che utilizzò la religione come nesso tra le differenti etnie economicamente complementari (Bonavia, 1991). Sicuramente, quella che dopo Chavín, nell'Orizzonte Medio (600-900 d.C.), fu rappresentata dal *Dios de las Varas* fu una grande religione statale, non più centrata in un'area geografica o addirittura in un unico centro cerimoniale, ma una religione che si riflette in ogni espressione dell'arte e in particolare nell'architettura e che ha come prima funzione la sacralizzazione del potere: il palazzo del governante diventa scenario di complessi rituali religiosi periodici, sia ad Ayacucho dove si sviluppa la civiltà hari, sia negli altipiani del lago Titicaca, dove nasce la cultura tiahuanaco. Alla morte del governante, o alla estinzione del lignaggio, il palazzo si converte in tempio del culto funerario (Isbell, 2000).

Nel centro cerimoniale di Tiahuanaco in prossimità del lago Titicaca, l'immagine imponente del *Dios de las Varas* domina gran parte del discorso visuale dalle architravi, le entrate e gli spazi rituali, fino alle sculture monolitiche, ma quasi mai appare nei piccoli manufatti, quali tessuti o ceramiche; al contrario nell'ambito della cultura hari lo ritroviamo per lo più nelle pitture che decorano la ceramica e in diversi artefatti portatili, probabilmente responsabili della diffusione dell'effigie (Cook, 2000). Tenendo presente il precedente nelle Ande centro-settentrionali nell'ambito della cultura chavín, ci si chiede quale di queste civiltà, tra Hari e Tiahuanaco, fu la prima che le diede tale importanza e tale diffusione. Probabilmente il culto prese forma istituzionale sull'altipiano e da lì, grazie a missionari, attraversò le Ande per convertire gli abitanti delle zone più lontane tra cui la valle di Ayacucho. Tra gli elementi che consolidano questa teoria c'è la presenza di immagini appartenenti alla cultura pucarà, databile due-

FIGURA 5
Particolare del fregio della *Puerta del Sol* a Tiahuanaco con il *Dios de las Varas*



Fonte: Kauffmann Doig (1993).

tre secoli dopo il declino chavín e sviluppatasi negli altipiani meridionali, che ricordano molto la divinità con i bastoni di Tiahuanaco. Questa figura, anch'essa rappresentata di fronte, sostiene nelle mani varie cose oltre al bastone, probabilmente elementi sacrificali: piante e animali; è una figura interpretata come femminile e appare solo sulle ceramiche rituali.

A sua volta l'impero hari, nel momento in cui sorgeva come forza politica dominante e cominciava la sua espansione, ricorse probabilmente all'immagine come mezzo di conquista e consolidamento del potere, che quindi divenne parte fondamentale del movimento religioso che accompagnò l'espansione dell'impero (Lumbreras, 1974).

Forse la più impressionante e famosa rappresentazione del *Dios de las Varas* si trova nel centro cerimoniale di Tiahuanaco, nella cosiddetta *Puerta del Sol*, un portale di andesite grigia, di cui non si conosce l'ubicazione originaria, anche se si sospetta che dovesse destinarsi alla piramide principale *Puma Puncu*, finemente inciso in tutta la sua parte superiore. Al centro dell'arcata, esattamente sopra il vano di entrata, si trova una grande e bellissima rappresentazione della divinità dei bastoni e una lunga serie di altri personaggi alati, rappresentati di profilo, che da un lato e dall'altro sembrano correre dirigendosi verso la figura centrale, che invece è ritratta frontalmente, così come sono frontali le facce radianti poste in fila in fondo alla stessa lapide. Il nome, *Puerta del Sol*, deriva dall'associazione tra questa divinità e il disco solare, inteso come antenato mitico, genera-

tore e creatore. Questa interpretazione viene ratificata dall'analisi delle incisioni sul Monolite Bennet, una stele rinvenuta *in situ* nel recinto basso conosciuto come Tempio Semisotterraneo, sul cui lato orientale sono rappresentate altre facce radianti simili a quelle della Puerta del Sol, mentre sull'altro lato si trova la figura di un personaggio umano, probabilmente un re-sacerdote o un antenato mitico fondatore del lignaggio regnante. Il vestito di questo "regnante" è decorato con la rappresentazione di una cerimonia in cui si compiono sacrifici e libagioni al pantheon dinastico di cui probabilmente il Sole rappresenta l'ultima e più alta sfera.

Le figure minori della Puerta del Sol, la fila di facce radianti presenti in fondo all'arcata superiore, e la variazione della faccia radiante del Monolite Bennet sono sempre ritratti del *Dios de las Varas*, così come lo sono i personaggi alati della Puerta del Sol, in entrambi i casi con una serie molto complessa di attributi diversi che li differenziano dalla figura centrale. Considerando solo le macrodiffermità tra le varie rappresentazioni si può giungere a una schematizzazione di tre personaggi principali: l'immagine centrale posta di fronte e due altre divinità poste di profilo, una con viso decisamente antropomorfo, l'altra ornitomorfa. Tutti e tre sono facilmente duplicabili con piccole varianti a seconda dell'artista e del messaggio da codificare. Le tre versioni non sono dunque da considerarsi divinità differenti tra loro ma semplicemente come diversi stadi della stessa divinità, cosicché i diversi stadi del Sole portano facilmente a considerare le figure minori della Puerta del Sol come glifi calendarici (Zuidema, 1990, 2004). Evidenziando le differenze nei simboli minori all'interno dei glifi si può costruire un diagramma in cui individuare una distinzione tra la stagione secca e quella umida in base all'animale rappresentato dentro il podio su cui si trova l'immagine: quelle che si trovano su un podio contenente la figura di un uccello corrispondono ai mesi della stagione secca, mentre quelle che contengono l'incisione di un felino corrispondono alla stagione umida (Makowski, 2000). In questo alternarsi il dualismo andino viene nuovamente ribadito e riaffermato, così come nella necessità non solo simbolica ma anche artistico-espressiva di creare specularità e bilanciamento tra le due parti. Nell'altalena stagionale si esprime l'essenza del calendario agricolo, al cui centro si trova la figura completa del *Dios de las Varas*, simbolo del potere per eccellenza, personificazione e deificazione del Sole come antenato primigenio della stirpe eletta. La varietà della simbologia della faccia radiante rappresentava probabilmente emblemi dinastici che, associati alla divinità, stabilivano la sacralità dell'origine e del lignaggio, «in questo modo la memoria dei vincoli di parentela, reali o

immaginari, sui quali si tesseva la rete di obbligazioni e diritti politici si perpetuava, contribuendo così a dare la base di legittimità al sistema di potere» (Bonavia, 1991, p. 213).

Il fatto che l'immagine si ritragga molto spesso sopra una sorta di piedistallo o di podio – talvolta a gradoni a simboleggiare la piramide o le gradinate di un tempio – le attribuisce un forte senso di imponenza e un chiaro legame con il potere. La forma piramidale infatti richiama la montagna, elemento sacro per eccellenza del paesaggio andino, origine dell'acqua e fonte di fertilità per la Terra e l'essere umano.

Nonostante alcuni caratteri panandini della divinità è importante tener presente che le rappresentazioni, che tanto si ripetono e si diffondono tra le varie civiltà dell'area, mantenendo una base comune sia a livello iconografico sia a livello ideologico, tuttavia variano in alcuni elementi in base alla società che se ne appropria, e possono assumere significati differenti a seconda dei contesti culturali. Col passare del tempo il *Dios de las Varas* perde infatti i connotati che lo legano al culto solare ma mantiene e anzi accentua le caratteristiche che rivelano il suo legame con il potere e il lignaggio nobile. Nella cultura chimú (900-1460 d.C., costa nord) la rappresentazione di una figura totalmente antropomorfa con un grande copricapo che tiene i bastoni nelle mani si ritrova in ogni tipo di supporto, mobile e non, in cui riconosciamo l'epitome della divinità umanizzata, strettamente vincolata con il concetto di stirpe divina. Essa si trova associata, come nessuna altra divinità chimú, a tutti gli altri esseri sovranaturali, e appare vincolata ai differenti piani dell'universo: l'*Uku Pachá*, il *Kay Pachá* e l'*Hanay Pachá*. I cambiamenti sociopolitici, soprattutto nella costa nord, fanno sì che la divinità terrorifica e mostruosa, temuta e misteriosa, si tramuti in un dio-re, molto più vicino alla quotidianità: il giaguaro diventa definitivamente uomo. L'uomo non è più così soggetto al capriccio divino per la sua sussistenza; ha imparato a gestire e ad accumulare le risorse in maniera più sicura, cosicché la divinità assume sempre più i tratti di colui che detiene il potere temporale e coordina le attività comuni per la salvaguardia della prosperità.

L'oracolo di *Pachacamac*: il potere della parola

Al principio del mondo l'uomo e la donna, che il dio Pachacamac aveva creati, non avevano nulla da mangiare. L'uomo morì di fame e la donna rimase sola. Un giorno la donna, mentre era intenta a strappare radici d'erbe in mezzo alle spine, per potersi con esse sostentare, alzò gli occhi al Sole, e

tra copiose lacrime e dolorosi sospiri gli disse: «amato creatore di tutte le cose, perché m'hai tratta alla luce del mondo se dovevi poi farmi morire nella miseria e consumarmi nella fame?» [...] Impietosito, il Sole scese dal cielo, la salutò benevolo e le chiese il perché del suo pianto, fingendo di ignorarlo; e la donna gli disse l'affanno della sua vita, la fatica di quel cercare di che nutrirsi tra le spine e il povero cibo che offrivano le radici dissotterrate. [...] Il Sole ebbe pena delle sue lacrime e le disse parole amoroze. [...] Le ordinò di continuare a strappare radici e mentre così faceva penetrò in lei con i suoi raggi e la donna concepì un figlio. Dopo quattro giorni, con grande gioia partorì certa ormai che la fortuna l'avrebbe assistita e il cibo non le sarebbe mancato mai. Il dio Pachacamac, indignato perché la donna aveva chiamato creatore il Sole e non lui, afferrò il neonato [...] e lo uccise, dividendo poi il suo corpo in vari piccoli pezzi. In seguito Pachacamac [...] seminò i denti del morto e spuntò il mais, i cui semi assomigliano a denti; poi seminò costole e ossa, e germogliarono la manioca e altri frutti, le cui radici hanno la forma e il colore bianco delle ossa. Dalla carne nacquero i cetrioli e gli altri frutti e alberi, da allora non fu più conosciuta la fame, né si pianse la miseria: il sostentamento, l'abbondanza e la fertilità della terra sono quindi dovuti a Pachacamac. Ma la madre del bambino ucciso non fu placata da tanta abbondanza [...] cosicché, spinta dall'amore materno, invocò il Sole, perché punisse l'assassino o trovasse un compenso alla sua disgrazia. Il Sole discese dal cielo [...] chiese alla donna dove fosse l'ombelico del morto, e quando l'ebbe creò da esso un altro figlio e lo dette alla madre dicendo: «prendi, avvolgi nelle fasce questo figlio che piange e sappi che il suo nome è Vichama». La donna allevò il figlio che crebbe bellissimo e divenne un robusto giovane, il quale, come suo padre il Sole, volle andare per il mondo. Non appena egli si fu allontanato, il dio Pachacamac uccise la donna ormai vecchia e, smembrato il suo corpo, lo dette in pasto ai corvi [...] e agli avvoltoi peruviani che chiamano condor, i capelli e le ossa li seppellì sulla riva del mare.

Creò poi uomini e donne che abitassero e possedessero il mondo e nominò capi e anziani che li governassero. Intanto Vichama tornò al suo paese [...]. Desideroso di vedere sua madre, corse a cercarla e non avendola trovata seppe da un anziano della crudele vendetta di Pachacamac. I suoi occhi lanciarono lampi di furore, il suo cuore bruciò d'ira. [...] chiese dove fossero le ossa della madre; quando le ebbe trovate le ricompose, e dando loro vita resuscitò la donna. Ma il suo furore poteva essere placato solo dalla vendetta, e perciò decise di annientare il dio Pachacamac. Ma questi non volendo uccidere anche questo fratello, e adirato con gli uomini, sprofondò nel mare, nel luogo ove ora sorge il suo tempio; oggi il paese e la valle di cui parliamo si chiamano Pachacamac (de la Calancha, [1638], 1981, p. 409).

Lungo la costa peruviana a pochi chilometri a sud dell'attuale capitale, si trova oggi un grande sito archeologico che ancora mantiene il nome di *Pachacamac*. Quando Pizarro giunse in quei luoghi ne conosceva bene la fama e la forza magico-religiosa che le popolazioni an-

dine gli attribuivano, perché le storie e le leggende su *Pachacamac*, già dall'Orizzonte Medio (600-900 d.C.), precedevano tutti i pellegrini che sapevano bene di dirigersi verso l'oracolo più potente e temuto della storia andina.

Il potere di *Pachacamac* è espresso chiaramente nel mito che narra la sua lotta con *Vichama*, figlio del Sole. L'opposizione *Pachacamac-Vichama* rappresenta l'opposizione alto-basso, *hanan-hurin*, della cosmologia andina: la Terra e il cielo, la notte e il giorno. *Pachacamac* è una divinità creatrice che appartiene alla sfera terrestre e infraterrestre; considerato «colui che faceva tremare la Terra» (de Ávila, [1598?] 1987), era ritenuto responsabile dei movimenti tellurici e marini, così come della fertilità dei campi coltivati e della prosperità umana. Indubbiamente *Pachacamac* possiede una forza creatrice – presente anche nell'ambito semantico del suo nome (cfr. pp. 83-6) – alla stregua del Sole viene identificato come colui che ha generato l'uomo; l'opposizione si svolge su due piani posti ad uno stesso livello: il Sole, Inti in quechua, e *Pachacamac* sono entrambe divinità creatrici e fecondatrici ma in due ambiti differenti; l'uno celeste l'altro terrestre, l'uno diurno l'altro notturno.

L'unicità e l'unità di una divinità creatrice nella cosmologia andina non esiste. La sfera semantica del "dare vita" e dell'"animare", espressa nel termine *camac*, non soddisfa quelle che sono le caratteristiche cristiane del "creare" (cfr. pp. 83-6). «Il concetto cristiano del "creare", prodotto di una visione monoteistica dove il dio supremo e sempiterno è la causa e l'origine di tutto l'invisibile e il visibile, aveva poco in comune con la cosmologia andina che definisce le relazioni tra un popolo principalmente agricolo, composto da diversi gruppi, famiglie, clan, etnie, ognuno animato da un dio protettore e un antenato particolare» (Taylor, 1987, p. 24). Il *camac* era una forza che animava non solo l'uomo ma tutta la sfera naturale e sovrannaturale; le divinità o i luoghi sacri possedevano diversi gradi di questa forza e ogni elemento la riceveva da varie fonti.

Gli attributi ctoni della divinità sono evidenti anche nella disposizione del centro cerimoniale dove l'idolo vaticinante di *Pachacamac* era nascosto alla vista dei pellegrini in una oscura sala, sotto terra: «un legno conficcato nella terra, con la figura di un uomo sulla testa, incisa male e mal costruita, [...] in una grotta molto piccola e oscura» (de Estete, [1549] 1945, t. XIII, p. 54) così Miguel de Estete accompagnando la spedizione di Pizarro descrive l'obelisco di legno che rappresentava *Pachacamac*.

L'idolo risulta inciso in tutte le sue parti e i disegni sono suddivisi in tre zone: una superiore, una centrale, una inferiore, caratterizzate

da iconografie differenti. La prima presenta immagini antropomorfe, due figure umane una speculare all'altra, molto simili ma ornate con oggetti e vesti differenti: l'una comprende raffigurazioni del felino e delle pannocchie di mais, l'altra immagini del serpente e dei pesci. La sezione media comprende varie riproduzioni di molti elementi naturali, piante, animali (per lo più felini, serpenti, uccelli e pannocchie di mais) ed esseri ibridi antropomorfizzati, che sembrano anch'esse suddividersi seguendo le due immagini umane superiori. La terza parte è quella sottoterra. Questa suddivisione iconografica delle incisioni ha fatto pensare di nuovo alla tripartizione verticale del cosmo andino in *Uku Pacha*, *Kay Pacha* e *Hanay Pacha*, di cui l'oracolo diviene ponte di passaggio.

La diffusione del culto di *Pachacamac* è ben attestata sia dalle fonti archeologiche che da quelle etnostoriche; la sua importanza come divinità e come oracolo era riconosciuta in una vasta area geografica dall'Orizzonte Medio fino all'arrivo degli spagnoli. Nella cronaca di Huarochirí si parla di *Pachacamac* come uno dei due idoli più potenti di tutto il *Tabuantinsuyu*; di fatto gli Inca erano ben consapevoli della forza magico-religiosa dell'oracolo e della sua ira in caso di mancato rispetto. Le cronache narrano che la conquista dell'area da parte dell'Inca *Tupa Yupanqui* prese carattere di pellegrinaggio: secondo la leggenda l'Inca pianse nel ventre di sua madre e la *Coya* ebbe la rivelazione della potenza creatrice che si trovava nella valle del fiume Rímac, cosicché, una volta re, giunto sulle coste, digiunò quaranta giorni davanti al tempio prima di parlare con la divinità (Rostworowski, 1988). La contrapposizione complementare tra *Pachacamac* e *Inti* fu evidenziata e resa esplicita dopo l'acquisizione dell'area sotto il dominio inca: essi stabilirono ufficialmente il culto del Sole costruendo un tempio dedicato a questa divinità proprio di fronte al centro cerimoniale di *Pachacamac* per contrastarne la potenza e per affermare il dominio temporale attraverso un'imposizione di ordine religioso; cambiarono anche il nome all'oracolo che di fatto precedentemente si chiamava *Ichma*. Il tempio al Sole nella valle del Rímac si chiamò *Punchao Cancha*, dove *punchao* significa "giorno", allo scopo di ribadire la complementarità di *Pachacamac*, divinità notturna e oscura, con *Inti*, divinità solare e diurna.

La tradizione degli oracoli nelle Ande risale all'epoca preceramica, le attestazioni sono di tipo archeologico, dirette e indirette. La divinazione da parte di oracoli si relaziona in maniera stretta con i poteri sciamanici dei sacerdoti prima e dei re divinizzati poi, spesso messi in atto attraverso sostanze stupefacenti naturali come la coca, il cactus San Pedro, la pianta di Vilca.

Il più antico ritrovamento di tavolette di legno utilizzate per l'inhalazione di polveri allucinogene risale al sito di Huaca Prieta intorno al 1200 a.C. È probabile che anche alcune piccole sculture di pietra a forma di animali, caratterizzate da una piccola cavità sul dorso, ritrovate nel sito di Chavín de Huantar, fossero utilizzate per l'assunzione di sostanze stupefacenti allo scopo di stabilire il contatto con la sfera del sovrannaturale (Curatola, 2000); di fatto abbiamo visto come il *Lanzón* di Chavín probabilmente avesse funzioni oracolari.

Le conoscenze rituali per entrare in contatto con le divinità erano appannaggio esclusivo della classe sacerdotale che attraverso i vaticini era in grado di indirizzare e organizzare il lavoro dell'uomo comune. In epoche in cui non esisteva un forte potere temporale e militare e in cui la stabilità e l'unità di più gruppi distinti si basava esclusivamente su un culto comune, il centro cerimoniale diveniva luogo "neutrale" in cui, attraverso le parole della divinità pronunciate dal sacerdote, si rendeva possibile una certa organizzazione di popolazioni socialmente e politicamente frammentate. In epoche più recenti come nell'ambito dell'impero inca, in cui l'unità delle terre conquistate era garantita da legami di parentela, forme di clientelismo, ma anche attraverso campagne militari, le parole degli oracoli servivano comunque per attribuire maggiore potere e solennità alle scelte dell'Inca e della sua ristretta élite di dignitari. L'Inca, figlio del Sole, era il primo sacerdote e l'unico cui era permesso «parlare e bere con il Sole», era colui che poteva mettersi in contatto con il mondo divino e chiedere responsi direttamente a suo padre *Inti*. Le cronache attestano una grande quantità di riti divinatori, che avevano luogo durante le cerimonie statali, nei templi sede degli oracoli più famosi come il monte Huanacauri, il Tempio del Sole di Cuzco, il *Coricancha*, e quello di *Punchao Cancha*, e ovviamente il grande oracolo di *Pachacamac*; ma anche quotidianamente e persino durante le campagne militari. Oltre all'invocazione di spiriti e divinità, tra queste pratiche rientravano l'interpretazione delle viscere degli animali, l'osservazione degli astri, l'interpretazione dei sogni, la masticazione e lettura delle foglie di coca. Queste cerimonie, alcune complesse e pubbliche altre più semplici e talvolta quotidiane, avevano la funzione di ottenere responsi ma anche di curare le infermità e proteggere dalle carestie (Curatola, 2000).

In generale il rapporto tra l'uomo e il sacro nell'area andina si configura come dialogo diretto o indiretto; si delinea come parola detta e non scritta e questa capacità di parola, di dialogo con il sovrannaturale coinvolge sempre una forma di potere che si differenzia su una scala gerarchica. Si tratta di un "dialogo rituale" che non ne-

cessariamente risponde a una funzione comunicativa, ma che lega l'individuo o la comunità al vincolo di reciprocità con il suo ambiente naturale, in cui risiedono forze sovranaturali. I riti e le cerimonie, da quelle statali a quelle familiari, si risolvono sempre in un dialogo che si stabilisce attraverso un legame di scambio e di reciprocità che sta alla base dell'organizzazione non solo religiosa, ma anche socioeconomica andina. Colui che, ancora oggi, interrompe il dialogo con gli antenati, con i luoghi sacri e con il divino, rompe i vincoli di reciprocità necessari alla vita all'interno della comunità; colui che invece conosce l'uso della parola rituale è in grado di gestire la reciprocità con il sacro e ottenere privilegi riscontrabili anche nella sfera socio-economica. Nel contesto rituale l'oracolo o il sacerdote si pone come intermediario specialista della relazione di reciprocità tra l'uomo e il sovranaturale, come unico detentore del "potere della parola" e il suo ruolo diventa necessario e fondante, in una società che comunque ha bisogno di stabilire questo dialogo, in cui la parola detta ha ancora più valore del gesto e dell'azione.

Viracocha: dio creatore?

Al Sole vengono attribuiti poteri strettamente vincolati con la fertilità e in modo particolare con il ciclo agricolo e quindi con la prosperità dei raccolti; le cerimonie periodiche in onore dei diversi aspetti del Sole a seconda del momento dell'anno hanno come scopo principe assicurare la fertilità della terra e l'abbondanza delle messi. Nonostante ciò, come abbiamo visto durante la lettura dei miti d'origine, *Inti* non viene quasi mai indicato come il "Creatore", ovvero colui che dà origine all'uomo e agli altri esseri viventi sulla Terra. L'attributo di "Creatore" viene per lo più assegnato ad altre divinità che acquisiscono caratteristiche e denominazioni differenti a seconda della zona e del cronista che le riporta. Uno dei più nominati è sicuramente *Viracocha*.

Alcune cronache riportano le gesta di questa divinità parlandone in modo abbastanza uniforme in termini di divinità creatrice: così ne parla Juan de Betanzos «dicono che all'improvviso fece il Sole e il giorno, ordinando al primo di dare inizio al suo corso; poi raccontano che fece le stelle e la Luna [...] egli costruì in pietra i modelli delle genti che più tardi avrebbe creato» ([1551] 1954, p. 9); nella cronaca di Sarmiento de Gamboa ([1572] 1988, p. 207), l'opera creatrice si esplica più volte nel susseguirsi di varie generazioni, fino a giungere a quella degli Inca; in Juan de Acosta la forza generatrice di

Viracocha viene accostata a quella di *Pachacamac*: «[...] comunemente percepiscono e adorano un supremo Signore e Creatore di tutto, che i Peruviani chiamano Viracocha, a cui danno nomi di grande eccellenza come Pachacamac o Pachayachachic che significa creatore della Terra e del cielo» (de Acosta, [1590] 1954, p. 314). Molina riporta addirittura una decina di inni in lingua quechua, in cui *Viracocha* assume sempre la funzione di divinità creatrice, guida suprema dell'uomo; vediamo un esempio (de Molina, [1547] 1993, p. 54):

O Wiraqochan
Kusi usapuq hayllipu Wiraqochaya
Runa kbuya maywa
Kaymi runa yana waqchiyki
Runayki Kamasqayki, churasqayki
Qasi qespilla kakuchun warmaywan churinwan
Cb'in nanta
Ama wateqintawan yuyachunchu
Unay wata kawsachun
Mana allqaspa, manana p'itista
Mikhukuchun, uqyakuchun.

Oh Wiracocha
 Felice, fortunato, vittorioso Wiracocha.
 Misericordioso e compassionevole verso gli uomini
 Davanti a te, tuoi servi e poveri
 Ai quali hai infuso la vita e hai messo al loro posto
 Che siano felici e fortunati coi loro figli e discendenti
 [Nel] cammino solitario
 Non cadano in pericoli nascosti
 Che vivano molti anni
 Senza venir meno,
 Senza disgrazie.

Appare evidente il tentativo, da parte spagnola, di accomunare questa divinità al concetto di dio creatore cristiano. Ci troviamo di fronte a uno di quei casi, cui abbiamo accennato nel primo capitolo, in cui la cosmologia preispanica viene interpretata attraverso schemi culturali cristiani. La necessità di identificare, all'interno del pantheon inca, una divinità che potesse entrare nella definizione cristiana di dio padre creatore dell'umanità, probabilmente spinse i rappresentanti della Chiesa, che operavano in terra andina, a cercare un nome e un concetto quechua che potesse servire da "etichetta" alle nozioni cattoliche e le potesse tradurre per l'evangelizzazione.

L'idea di creazione, nella cosmologia andina, non assume mai una forma unitaria, ovvero non risponde alla necessità di trovare un'origine unica all'uomo, agli animali e al mondo tutto. Per lo più il concetto di origine e creazione, come visto per i miti che narrano l'origine degli Inca, si definisce a partire da elementi naturali, o luoghi considerati sacri – lo stesso *Viracocha* esce dal lago Titicaca e dopo il suo percorso sulla terra ritorna all'acqua attraverso il mare. L'idea di nascita del gruppo si diversifica da etnia a etnia, o addirittura da *ayllu* ad *ayllu*, ossia il concetto di origine primigenia è strettamente legato ad un gruppo umano ben definito e non concepisce la creazione dell'uomo come essere umano in generale. Ogni gruppo individua ancora oggi le proprie origini in una montagna, in una grotta, in una laguna o altri luoghi ritenuti la *pacarina* del gruppo (cfr. pp. 81-2).

Altre cronache riportano l'azione di *Viracocha* non come creatrice ma come civilizzatrice: *Viracocha* assume la funzione di nume tutelare della civiltà, «interviene in una fase intermedia tra il tempo primordiale delle origini e quello propriamente umano, in cui in genere l'umanità già esiste, ma è ancora sprovvista dei suoi attributi culturali distintivi. Il suo intervento consiste nel donare agli uomini le varie conoscenze, le tecniche, le arti, le istituzioni sociali che distinguono l'essere umano dagli altri animali» (Fabietti, Remotti, 1999, p. 267), è colui che insegna l'agricoltura, la costruzione di terrazze, l'irrigazione, che organizza e divide le genti in gruppi e stabilisce gli schemi spaziali della società andina – per esempio l'*hanan* e l'*hurin* ("alto" e "basso"). Probabilmente in questa funzione di ordinatore del mondo gli spagnoli videro i gesti del creatore cristiano che dopo averlo creato ordina il mondo.

Purtroppo le conoscenze che possediamo su questa complessa figura derivano tutte da fonti cronachistiche scritte dopo la conquista spagnola, dunque non esenti da possibili influenze e condizionamenti, consci o inconsci, nel trattare una materia tanto complessa. Nel tentativo dei cronisti di presentare una divinità somma, creatrice dell'uomo e di tutte le cose, molto simile al dio cattolico, c'era la volontà di presentare le popolazioni indigene come piuttosto vicine, a livello filosofico, alla cultura europea e quindi degne di rispetto umano. Attraverso il riscatto religioso sarebbe potuto passare quello sociale, almeno per l'élite inca; di fatto i più interessati a questo tentativo erano i cronisti meticcii o indigeni che di quella classe facevano parte.

Viracocha, così come appare dalle cronache, è certamente una figura molto ambigua con fortissime influenze cristiane. Il tentativo di collegamento tra *Viracocha* e la religione cattolica si spinse al suo massimo esempio nella cronaca dell'indigeno Guamán Poma de Aya-

la, *Nueva corónica y buen gobierno*. Tra le pagine della *Corónica* dedicate a *Viracocha* l'autore fa sua la teoria cristiana della *dispersio Apostolorum* secondo la quale uno degli apostoli, san Bartolomeo o san Tommaso, sarebbe giunto nelle Americhe per diffondere la fede cristiana; questo santo cristiano avrebbe poi assunto il nome quechua di *Viracocha*: «il primo miracolo che Dio compì in questo regno fu di mandare il suo apostolo san Bartolomeo» (Guamán Poma, [1616] 1987, p. 86). Allo stesso modo, ma forse con meno certezza rispetto a Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti Yamqui, anch'egli cronista indigeno, si chiede se questo eroe culturale, che egli talvolta chiama *Tonanpa*, non sia in realtà san Tommaso (Pachacuti Yamqui, [1613] 1954, p. 283). Un altro cronista spagnolo, Pedro Sarmiento de Gamboa lo descrive così: «Viracocha era uomo di media statura e di pelle bianca, indossava un camice di stoffa bianca che era legato alla vita da una cintura, con un bastone e un libro in mano. Quando ebbe creato tutte le stirpi, proseguendo la sua strada, giunse in un luogo dove si erano riuniti molti degli esseri da lui creati» (Sarmiento de Gamboa, [1572] 1988, p. 208). È questo il personaggio cui fanno riferimento i cronisti quando sostengono che gli andini conoscessero già la fede cristiana prima ancora dell'arrivo degli spagnoli. È una figura ambigua a metà tra l'essenza divina e quella umana; si presenta sotto forma umana, ha le caratteristiche civilizzatrici dell'eroe culturale, ma anche i poteri di una divinità. *Viracocha* nelle cronache compie molte peregrinazioni per portare la sua parola agli uomini ma questi spesso lo disprezzano e lo cacciano dai villaggi, una situazione tipica della tradizione cristiana che ricorda molto da vicino l'esperienza di Cristo. In questi passi rientra il motivo dello scherno, dovuto all'incapacità da parte dell'uomo di accettare, in un primo momento, le parole dell'eroe culturale che appaiono in contraddizione con il pensiero comune; conseguenza di ciò sono atteggiamenti appunto di scherno che si trasformano in violenza, nel tentativo di allontanare ciò che non rientra nell'ordine sociale conosciuto. In seguito l'eroe supererà prove, compirà prodigi e risolverà situazioni complesse di forte gravità per la comunità: questo gli procurerà non solo l'accettazione da parte del gruppo, ma il riconoscimento della sua superiorità e l'elevamento appunto ad eroe culturale, e le sue gesta entreranno nella tradizione orale.

Le due interpretazioni della figura di *Viracocha*, l'una come divinità creatrice, l'altra come eroe culturale civilizzatore, non solo si alternano nelle cronache, ma anche si sovrappongono (talvolta *Viracocha* compie sia la creazione che il viaggio civilizzatore), proponendo varie caratteristiche chiaramente derivanti dall'influenza spagnola e comun-

que comuni alla concezione mediterranea di profeta evangelizzatore. A questo punto, facendo un passo indietro, ci chiediamo quanto fosse attendibile il disegno di Pachacuti Yamqui analizzato nel primo capitolo, in cui la figura centrale e principale è chiamata *Viracocha*. Per rispondere a questa domanda non dobbiamo dimenticare che, nelle descrizioni delle cronache, le costruzioni cristiane poggiano comunque su un substrato andino più o meno evidente a seconda dell'autore. Il tentativo di individuare quel substrato ed evidenziarlo fa parte del lavoro dell'etnostorico; nel nostro caso la decisione di Pachacuti di nominare *Viracocha* l'ovale sovrastante il disegno, che riassume tutte le forze generatrici, può rientrare in quel progetto di trovare una divinità andina che avesse le stesse caratteristiche "onnipotenti" del dio cristiano.

Come già accennato in precedenza, il termine quechua *viracocha* si potrebbe tradurre con "acqua che bolle" o "schiuma marina"; questo legame tra la divinità e l'elemento acqueo risulta anche dalle cronache: *Viracocha* nasce dalle acque del lago Titicaca e termina il suo viaggio civilizzatore nelle acque del mare; ma il suo legame si esplica anche con la terra nel momento in cui definisce gli spazi e organizza il lavoro agricolo. La *mamacocha*, il "mare", e la *pachamama*, la "terra", sono, nella cosmologia andina, due entità complementari che spesso si risolvono in unità. Parlare quindi di *Viracocha* come di una divinità terrestre implica legarlo alla terra e alle acque terrestri e metterlo in contrapposizione con gli elementi celesti che sono invece espliciti nella figura di *Inti*. Tra *Inti* e *Viracocha* si stabilisce un legame di opposti complementari che si risolve nel dualismo, una nozione che sembra accompagnarci in questo viaggio nella cosmologia andina: al Sole, *Inti*, sono legati i concetti di alto, cielo, fuoco, montagna, mentre a *Viracocha* i concetti di basso, acqua, terra, costa (Wachtel, 1975, p. 215).

Il culto della *Pachamama* e le altre divinità femminili

Alcune versioni costiere e serrane di un mito parlano di una divinità femminile, talvolta presentandola come moglie-sorella di *Pachacamac*, la quale assume vari nomi a seconda della etnia, della lingua e della zona, ma che a noi è giunta attraverso il nome di *Pachamama*, ovvero "madre del mondo". Nell'area andina il culto della Madre Terra è un culto molto antico che si rappresenta attraverso differenti iconografie, nella ceramica, nei tessuti e in altri supporti non mobili; è una presenza costante talvolta benefica e accogliente, talaltra temibile e ven-

dicativa. Nella mitologia, questa figura femminile viene sempre presentata come generatrice di una stirpe eletta: madre, spesso di due gemelli, dà origine alla civiltà non senza difficoltà e ostacoli, per lo più posti da divinità maschili che scatenano la loro ira, forse gelosia dell'atto procreativo, sulla madre o sui figli, a seconda della versione. Ciò che appare molto chiaro dalla mitologia è lo stretto legame tra madre e figli, dal quale viene esclusa la figura del padre: la dualità si ricompone nel rapporto tra elemento femminile e maschile dove quest'ultimo è rappresentato dal figlio/i e non dal padre, di cui spesso viene tralasciata l'identità e, quando appare, solo raramente assume un ruolo positivo (cfr. Rostworowski, 1988).

Il culto della Madre Terra, o alle sue differenti espressioni, è probabilmente la più antica ma anche la più duratura nel tempo, delle espressioni religiose nella cosmologia andina. È un culto che, in epoca preispanica, si risolveva in rituali organizzati ma anche in piccole forme di ringraziamento quotidiano e familiare. A causa dell'essenziale identità agricola dell'economia andina, ancora oggi la *Pachamama* rappresenta una presenza importante nella spiritualità delle comunità della sierra, essa viene costantemente chiamata in causa in tutti i momenti principali del ciclo vitale umano: dalla nascita fino alla morte, il legame con la terra si esplica attraverso un dialogo rituale che prevede una profonda conoscenza dell'ambiente naturale. Quando al momento del parto il cordone ombelicale e la placenta vengono sotterrati nel patio di casa, nella *chakra* (il "campo coltivato"), o nel pavimento di terra battuta della cucina – a seconda che il nuovo nato sia maschio o femmina – il futuro del bambino viene legato indissolubilmente alla sua terra, il suo ciclo vitale sarà un tutt'uno con quello delle stagioni e della produzione agricola. Le offerte e le libagioni alla Madre Terra sono un costume che risale all'origine delle culture andine, che la conquista spagnola e l'evangelizzazione non sono riuscite a schiacciare. Durante la prima evangelizzazione, il tentativo indigeno di conservare le credenze religiose autoctone sotto abiti cattolici, fece sì che la *Pachamama* fosse assimilata al culto della Vergine Maria, confondendo quasi totalmente le due forme di devozione. Maria in quanto madre di Cristo, origine della venuta di Dio sulla Terra, incarnava perfettamente gli aspetti materni della *Pachamama*, anch'essa madre e origine della civiltà. Sui luoghi dedicati al culto della Madre Terra vennero costruite chiese dedicate alla Vergine, lungo i sentieri andini proliferarono gli altarini alla Vergine Maria cui, al passaggio, si lasciavano offerte di coca e mais. Ancora oggi i rituali alla terra per la fertilità e la ricchezza dei raccolti, che si compiono durante il ciclo

agricolo, vengono ripetuti nelle chiese, in forma cattolica, davanti alle immagini della Madonna (cfr. Harris, 2000).

La *Pachamama* era probabilmente una divinità molto più diretta rispetto a quelle già analizzate; il suo culto non necessitava di particolari intermediari, come sciamani o sacerdoti, né di protocolli complicati. Il legame con la Madre Terra era messo in atto quotidianamente, in maniera individuale o comunitaria. Il vincolo tra l'uomo e la *Pachamama* si identificava nel legame tra il figlio e la madre, cui si chiede protezione e sostentamento. Gli atti devozionali alla Madre Terra esprimono una necessità spirituale immediata che si lega alle questioni di tutti i giorni, alla fertilità della terra, alla produzione agricola e alla necessità quotidiana di sostentamento. Le sue raffigurazioni e le sue definizioni si sfaccettano per rappresentare quasi tutti gli alimenti basilici della dieta del contadino andino: *mamazara* ("madre del mais"), *mamacoca* ("madre della coca"), *mamaoca* ("madre della oca") ecc.

La *Pachamama* è dunque custode di tutti i prodotti della terra, è colei da cui si genera ogni cosa, rappresenta la fertilità della terra che viene trasmessa alla donna: il legame tra la capacità generatrice della terra è in stretto contatto con quello umano, che anzi dipende dalla *Pachamama*. Un legame così stretto prevede anche precisi obblighi devozionali e rituali che devono essere rispettati allo scopo di evitare l'aridità e la non produttività dei terreni, che provocherebbero la perdita dei coltivi, per lo più unica fonte di sostentamento del contadino andino. Di fatto la Madre Terra non coinvolge solo aspetti benefici e propizi, ma presenta anche un lato pericoloso e avido che si palesa nel momento in cui non le vengono corrisposti i dovuti atti rituali.

Ancora oggi le credenze evidenziano un dialogo diretto ed intenso tra la *Pachamama* e le donne per quanto riguarda l'aspetto della procreazione nel periodo della gestazione e del parto; al contrario il vincolo si spezza nel momento del lavoro agricolo. È infatti l'uomo che svolge i rituali che riguardano la cura e la fertilizzazione dei campi, dai quali la donna è bandita in quanto "rivale diretta" della *Pachamama*. Questa forma di rivalità tra la femminilità della Terra e le donne si riscontra, ancora oggi come in epoca preispanica, anche nelle miniere: scendere in un cunicolo minerario significa entrare nel ventre della Terra, nell'utero della Terra, gesto assolutamente bandito alle donne. La presenza di donne intorno alle miniere deve rispettare certi limiti geografici che mai superano l'entrata alle gallerie, il comportamento opposto potrebbe causare l'ira della *Pachamama* e conseguenti danni diretti o indiretti alle persone.

In epoca preispanica, coadiuvava il potere fertilizzante della *Pachamama* la *Mamacocha*, il mare, madre delle acque terrestri. Adorata non solo dai popoli costieri ma anche dalle civiltà montane, perché, considerata origine di tutte le lagune e le fonti, si pensava circondasse la Terra. Le offerte di conchiglie, *Strombus* e *Spondylus*, che richiamavano la simbologia marina e il potere della *Mamacocha*, sono attestate già per l'ultima fase del Periodo Preceramico (2700-1500 a.C.) in vari siti archeologici, Huaricoto, Kotosh, La Galgada (cfr. Burger, Salazar, 2000), nell'ambito di luoghi dedicati al culto religioso. Questa rilevanza di certe conchiglie come offerte rituali legate alle simbologie della sfera acquatica in generale – fertilità, ricchezza e prosperità – e al mare, in particolare come fonte di cibo e sostentamento, mantengono un'importanza primaria nella scena cerimoniale preispanica: lo *Spondylus* sembra essere elemento fondamentale nell'iconografia delle civiltà costiere lambayeque e chimú (Periodo Intermedio Tardo, 900-1470 d.C.) quasi sempre associato a forze femminili (Mackey, 2000). Nelle cronache si parla del mare come di un'importante divinità chimú chiamata *Ni*, cui si rivolgevano i sacrifici per propiziare la pesca ed evitare gli incidenti marittimi (cfr. Calancha, [1638] 1981).

In epoca incaica queste conchiglie, originarie dei mari caldi del nord, venivano considerate oggetti di lusso riservati all'élite e alla pratica rituale; offerte ai luoghi sacri e nei templi vennero presto identificate dagli evangelizzatori spagnoli come oggetti idolatrici. Albornoz raccomandava di distruggere tutti gli oggetti utilizzati dagli indigeni nei culti, e tra quelli «una conchiglia che suona come una tromba» (Rostworowski, 2000). Di fatto lo *Strombus* veniva sfruttato anche per le sue capacità di produrre suoni, che servivano a riecheggiare le onde del mare, che, nelle grandi cerimonie statali del calendario rituale inca, veniva ringraziato anche attraverso sacrifici gettati nei fiumi, sicure vie di comunicazione al mare (de Molina, [1574] 1993, p. 85).

Sorella e sposa del Sole, rappresentata in Terra dalla *Coya*, sorella e sposa dell'Inca, la Luna o *Quilla*, veniva, alla stregua del Sole, adorata come base dinastica femminile della stirpe regnante. Il culto della Luna rappresentava la sfera femminile del culto del Sole, così come si sovrapponeva al culto per la sposa dell'Inca. Garcilaso de la Vega racconta nella sua cronaca che all'interno del *Coricancha* si trovasse una sala dedicata esclusivamente al culto alla Luna, in cui ad una parete si poteva ammirare la sua effigie su di una grande lastra d'argento (l'oro era utilizzato per *Inti*), intorno ad essa «dall'una e dall'altra parte stavano le mummie delle regine defunte anch'esse,

come quelle degli Inca, in ordine cronologico, a eccezione di Mama Ocllo, madre di Huayna Cápac, che era posta di fronte alla Luna, faccia a faccia con questa e distinta dalle altre per essere stata genitrice di tanto figlio» (de la Vega, 1982, p. 251). I sacrifici e le feste religiose dedicate alla Luna erano imponenti e, così come i rituali dedicati al Sole, prevedevano giorni e mesi precisi: il *Coyaraymi*, agosto nel nostro calendario, era un mese particolarmente dedicato alla sfera femminile e alla Luna, durante il quale si procedeva alla cerimonia dell'allontanamento dei mali dall'impero attraverso il rito della *ciuta* (cfr. p. 117). Il culto di *Quilla* racchiudeva tra i suoi significati una forte metafora dinastica e una necessità di definire un'origine divina dell'incanato: la Luna era la madre primigenia della stirpe, feconda e benevola con i suoi figli. Essa aveva comunque un forte ascendente anche sulle popolazioni preincaiche in quanto legata ai cicli stagionali, alle piogge e alla fertilità della Terra. Nell'ambito della cultura chimú l'immagine della divinità femminile principale era spesso associata al mare e alla Luna; chiamata *Si*, era considerata più poderosa del Sole in quanto capace di apparire sia di giorno che di notte. Tutte le fasi della Luna furono rappresentate nell'iconografia chimú – Luna nuova, Luna piena, quarti crescenti e calanti – sempre in combinazione con motivi marini (Mackey, 2000). Questa divinità femminile, centrale nell'iconografia chimú, probabilmente ha origine nell'ultima fase della cultura moche (0-900 d.C.) «dove si osserva una “donna sovrannaturale” spesso associata al mare e rappresentata sopra una imbarcazione che adotta la forma curvilinea del quarto di Luna» (Mackey, 2000, p. 147).

I culti alle divinità femminili, le loro simbologie e campi semantici coprono un ambito preciso nella concezione dualistica del cosmo. La sfera femminile del sovrannaturale, così come quella umana, rientra nell'ambito terrestre e quindi dell'*burin*, basso, delle acque terrestri, della Madre Terra – anche la Luna, per quanto sia un astro, viene considerata legata alla Terra e alla sua fertilità – generatrice e protettrice, umida, fredda e notturna; un campo semantico contrapposto ma complementare a quello maschile dell'*hanan*, l'alto, ovvero dell'ambito celeste, violento, forte, secco, caldo e diurno. La parte maschile e quella femminile, nella sfera sovrannaturale così come in quella umana, si legavano in questo modo alle stagioni che dettavano il ciclo agricolo e quindi la vita dell'uomo, divise su questa bipolarità.

I *topoi* della spiritualità andina

Il concetto di *huaca*: paesaggio sacro e culto degli antenati

La lunga lotta della Chiesa spagnola contro i culti autoctoni in America, che vennero definiti “idolatrie”, si esemplificò, nell'area andina, in una parola chiave: *huaca*. Le *huacas* furono senza dubbio l'oggetto di maggior accanimento delle campagne di evangelizzazione; ma cosa significa questa parola quechua? Cerchiamo di intenderla come la compresero e la trattarono gli “estirpatori di idolatrie”, attraverso le loro parole. In un famoso trattato dal titolo *La extirpación de la idolatría en el Piru* del 1621, il padre gesuita Pablo Joseph de Arriaga inizia la sua compilazione con un paragrafo intitolato *Cosa adorano oggi gli indios e in che cosa consiste la loro idolatria*, nel quale, dopo aver trattato velocemente le divinità principali (che abbiamo visto nel CAP. 3) si sofferma su un elenco di elementi resi oggetti di culto da parte delle popolazioni conquistate:

Abbiamo riscontrato che adorano i *Puquios*, che sono fonti e sorgenti, soprattutto dove hanno mancanza di acqua, chiedono che non si secchino. I fiumi, quando vi passano vicino, prendendo un poco di acqua con la mano e bevendola, chiedono, parlando con essi, che li lascino passare e non se li portino via, e questa cerimonia la chiamano *Mayuchulla*, e lo stesso fanno i pescatori quando vanno a pescare. Le Montagne alte e i picchi e alcune pietre molto grandi anche adorano e riveriscono, e le chiamano con nomi particolari e hanno su di esse mille favole di conversioni e metamorfosi e dicono che furono uomini che si convertirono in quelle pietre. La Catena innervata che chiamano *Razu*, o per sincope *Rao* o *Ritti*, tutti nomi che significano neve [...]. Riveriscono anche le *Pacarinas*, che è da dove dicono di provenire. [...] Tutte queste cose sopraddette sono *huacas* e le adorano come divinità, e poiché non gliele si possono togliere da davanti gli occhi, perché sono fisse e immobili, si procura di toglierle dal cuore, insegnandogli la verità e disingannandoli dalla menzogna [...]. Altre *huacas* sono mobili, più ordinarie, che

hanno nome diverso a seconda del villaggio, che sono state sottratte e bruciate. Normalmente sono pietre, e spesso senza nessuna figura; altre hanno diverse figure di uomini o di donne, alcune di queste *huacas* dicono che sono figli o donne di altre *huacas*; altre hanno figure di animali. Tutte hanno un nome particolare, con il quale le invocano, e non c'è bambino che, sapendo parlare, non sappia il nome della *huaca* del suo *ayllu*; perché ogni parcella o *ayllu* ha la sua *huaca* principale, e altre meno principali, e da quelle prendono il nome molti di quell'*ayllu* (Arriaga, [1621] 1999, pp. 27-30).

Un altro esempio importante è il trattato di Cristóbal de Albornoz, che intitola il suo scritto *La instrucción para describir todas las huacas del Pirú y sus camayos y haciendas* scritto intorno al 1568. Il documento appare come una vera propria guida alla intercettazione delle *huacas* e dei loro culti, con tanto di nomi quechua per facilitare il compito. In questo elenco compaiono sotto la definizione di *huaca* anche i corpi mummificati dei defunti, i bambini nati con il labbro leporino, i bambini gemelli, le pannocchie di mais più opulente e belle, il fulmine e altri elementi naturali già presenti in Arriaga.

Un'altra definizione chiarificatrice è quella di Antonio de la Calancha che parla di *huaca* tenendo presente già alcuni autori come Arriaga, sottolineando la molteplicità del concetto e cercando di compiere alcuni confronti con la cultura spagnola allo scopo di semplificarlo:

“Guaca” non significa solo edifici di pareti e promontori, e neanche solo dove chiudevano i defunti con oro e argento, ma tutto quello che si adorava, fosse esso idolo nel campo, nel villaggio o in casa, e tutto quello che si amava e stimava molto; che come in Spagna e modo di dire fulano e il mio idolo [...] perché lo ama molto, allo stesso modo qua si dice fulano e la mia *huaca*. Infine tutto ciò che in Romance è Idolo, tra gli Indios è guaca, così quando non si entra nel particolare si intende per idoli che si trovano nel campo o nel tempio, che sono comuni a tal villaggio o alla sua Provincia (de Calancha, [1638] 1974-81, p. 834).

Il primo vocabolario della lingua quechua redatto da Domingo de Santo Tomás nel 1560, a soli trenta anni dalla conquista, traduce la parola *huaca* con «Tempio di idoli, o lo stesso idolo» (Tomás, [1560] 1951, p. 279); mentre nel 1608 González Holguín trova una formula già più precisa ma anche più riduttiva: «Idolo, figurine di uomini e animali che portano con loro» (González Holguín, [1608] 1989, p. 165). Certo è che il termine *huaca*, con tutte le sue sfaccettature, divenne per gli evangelizzatori spagnoli una vera ossessione. Questo avvenne quando, come succede allo stesso Arriaga nel testo sopracitato,

si resero conto che le *huacas* non erano solo grandi divinità adorate nei templi o piccole amuleti portatili, ma che tutto il “creato” poteva essere oggetto di adorazione e quindi divenire *huaca*.

L'antropologo Tom Zuidema nel suo innovativo studio sul sistema di parentela inca, attraverso fonti etnostoriche ed etnografiche, riconduce il termine *huaca* alla genealogia e a specifici luoghi sacri, le *pacarinas*, da cui i gruppi umani andini avrebbero avuto origine: «L'antenato era concepito in termini di luogo sacro o *huaca*, ubicato dentro il territorio del gruppo» (Zuidema, 1964, p. 146). Attraverso un'analisi dell'utilizzo della parola *huaca* da parte di Garcilaso de la Vega nella sua cronaca, il linguista Cerrón Palomino distingue cinque livelli di significato: «1. divinità gentilizia, 2. santuario naturale, 3. santuario edificato, 4. offerta votiva, 5. eccelso/orripilante» (Cerrón Palomino, 1995, cit. in Gnerre, 2003, p. 375). Maurizio Gnerre, dopo un'analisi semantica svolta attraverso l'utilizzo di fonti cronachistiche e moderne, conclude che il significato toponomastico del termine – riferendosi al suo uso per indicare luoghi sacri, siti archeologici, od oggetti da trasportare – sia un senso recente di *huaca*, quando invece sembra che alle origini ricoprisse una sfera semantica più astratta, con il significato di entità superiore, strana e sovranaturale, a cavallo tra il positivo e il negativo (Gnerre, 2003).

Il termine pare dunque racchiudere entrambi gli aspetti: di luogo, di oggetto o persona sacra e temuta, ma anche luogo, persona od oggetto che diventa veicolo del dialogo tra l'uomo e il sovranaturale. L'accezione andina di lignaggio e di discendenza implica sempre un forte vincolo con il sacro, gli antenati, in particolare coloro che sono considerati i fondatori di una comunità in un dato territorio, vengono sempre fatti oggetto di culto e a loro è affidato il ruolo di interpreti nel dialogo tra l'uomo e la sfera divina. Abbiamo visto come nel *Coricancha* a Cuzco si conservassero le mummie di tutti gli imperatori passati e delle loro spose, e come fossero disposte intorno all'effigie di *Inti*, e di *Quilla*, in posizione di intercessione tra l'uomo e la divinità; vedremo in seguito come quelle stesse mummie partecipassero alle cerimonie rituali del calendario religioso inca (cfr. pp. 112-20). Allo stesso modo, su scala minore, ogni singolo *ayllu* – cellula minima della società andina – riconosceva un antenato come fondatore del gruppo e quindi lo riteneva investito di quella stessa funzione mediatrice. Il corpo, l'identità umana di questo antenato, poteva però essersi perso nella memoria della comunità nel tempo mitico, ed essere quindi individuato in un elemento naturale (una pietra, una montagna ecc.) che veniva a sostituire la funzione della mummia dell'antenato: come già visto per la stirpe inca vari sono i miti che narrano di queste me-

tamorfosi. D'altro canto l'individuazione di un elemento naturale o di un luogo preciso come *huaca*, e quindi sacro, avveniva non solo in seguito a questo processo, ma anche per altri tipi di motivazioni. Si tratta comunque sempre di ragioni che trovano i loro fondamenti nel passato o meglio nella memoria collettiva del gruppo.

Le *huacas* "topografiche", e quindi individuabili sul territorio, esistevano anche perché certi luoghi figuravano, nella memoria collettiva, come teatro di particolari eventi mitologici o storici, importanti per la collettività; cosicché era possibile che in quelle zone venisse costruito un tempio o un adoratorio o che semplicemente divenissero luogo di culto e di dialogo tra l'uomo e la sfera del divino.

Le *pacarinas* sono un importante esempio di luoghi di memoria: per lo più grotte o lagune, ritenute sacre in quanto luoghi di origine dell'uomo, pertugi dai quali si riteneva che gli esseri fossero saliti in superficie, come la grotta di Pacaritambo per gli Inca, o il lago Titicaca (cfr. pp. 43-6). Così ne parla Molina quando racconta i miti di origine delle stirpi umane: «Per il fatto di essere emersi da quei luoghi e di aver iniziato da lì il proprio lignaggio ritennero *huacas* e adoratori quegli stessi luoghi, in memoria del progenitore della propria stirpe che da lì uscì fuori. Per questo ogni nazione si veste e indossa il vestito col quale vestivano le proprie *huacas*» (de Molina, [1574] 1993, p. 25). Le *pacarinas* rimanevano zone di culto e di offerte, scenari di pellegrinaggi e rituali per la comunità nelle epoche a venire.

La nozione di *huaca* è dunque particolarmente legata al paesaggio ma anche alcuni oggetti possono essere *huacas*: piccole pietre di particolari forme, oggetti lavorati o prodotti agricoli particolarmente perfetti e/o produttivi erano trasportati e tenuti in casa all'interno di altari e ricevevano preghiere e offerte, come ancora accade oggi in molte aree andine. Le *huacas* sono anche le mummie dei defunti, *mallqui* in quechua, così come i bambini nati con particolarità fisiche o nati in condizioni pericolose come il parto podalico.

Da una realtà religiosa quotidiana si entra poi in un contesto molto più complesso e più distante dall'uomo comune, che è sempre coinvolto nella sfera semantica della parola *huaca*: parliamo dei grandi templi costruiti dall'uomo e delle divinità principali. Ogni immagine o rappresentazione di una divinità è *huaca* in quanto entità sovranaturale, così come lo sono le dimore che l'uomo costruisce per essa. Le cronache per esempio definiscono *huaca* l'oracolo di *Pachacamac* e i grandi templi di Cuzco. Al giorno d'oggi i siti archeologici sono considerati *huacas*, e spesso assumono la funzione di luogo d'origine della comunità e quindi dimora degli antenati, così come gli oggetti che provengono da quei siti sono *huacas* e i saccheggiatori che

frugano alla ricerca di qualche oggetto da vendere, sono chiamati *huaqueros*.

Dall'analisi dei principali e più frequenti significati del termine *huaca* risulta come l'ambito della sacralità si leghi a due sfere fondamentali: da un lato, il passato e quindi la discendenza, i legami di parentela; dall'altro, l'ambiente naturale e il paesaggio. Entrambi gli ambiti talvolta giungono anche a sovrapporsi quando un elemento naturale è identificato come antenato primigenio della comunità e quindi sacralizzato – come si è visto nella trattazione della mitologia sulle origini della stirpe inca. Attraverso questo termine si spiega dunque l'idea del paesaggio come elemento vitale e sacro nella vita dell'uomo andino, tanto da renderlo parte del proprio lignaggio e quindi oggetto di culto così come lo erano gli antenati.

Il *camac*, principio creatore

Come fa notare Taylor in un celebre articolo, nel vocabolario quechua-spagnolo Gonçalves Holguin la definizione di *cama* e dei suoi derivati si sviluppa su ben sette colonne di testo: troviamo glosse tanto varie fino ad essere opposte, come *cama*, "peccato", e *Camak*, "Dio" (Taylor, [1974] 2000, p. 3). La verità è che il termine che qui vorremmo prendere in considerazione è probabilmente uno dei concetti più vasti e complessi della cultura andina, una nozione che riunisce in sé quasi un'intera cosmologia. Oltre alle difficoltà insite nell'approcciarsi a costrutti così diversi dalla nostra cultura, si aggiunge il problema dell'evoluzione nel tempo di questo concetto, evoluzione che porta con sé cambiamenti, rotture, influenze e cattive interpretazioni da parte della "macchina" evangelizzatrice spagnola. Com'è ormai abituale, anche in questo caso cerchiamo di "tradurre" e comprendere la tematica attraverso più fonti, per lo più di tipo etnostorico-documentario e moderno fornite da studi etnografici; la versione attuale può sempre essere utile per illuminare il significato degli stessi concetti nel passato e per individuarne il percorso storico ed evolutivo.

Come già accennato più volte, i primi evangelizzatori non si preoccupavano di comprendere la mentalità indigena, quanto di produrre vocabolari adeguati all'evangelizzazione cattolica; vocabolari che non solo traducevano lo spagnolo in quechua, ma che potessero tradurre i concetti della religione cattolica attraverso l'utilizzo di nozioni spirituali andine. La creazione di vocabolari fu funzionale e necessaria alla creazione di catechismi in quechua, che non traducevano solo

a livello linguistico ma che proponevano anche una trasposizione di concetti da una cultura all'altra. Questa trasposizione creò così tante confusioni ed errate interpretazioni che finì per generare dei veri e propri ibridi culturali: concetti che col tempo sono stati assimilati dalla cultura autoctona in un processo di sovrapposizioni e influenze culturali che ha prodotto cambiamenti fondamentali.

In base a questa necessità evangelizzatrice, di cui già abbiamo avuto esperienza nella trattazione della figura di *Viracocha*, si rese fondamentale l'individuazione di altri due concetti primari della religione cattolica: l'idea di creazione e la nozione di anima, anima da salvare. Il *camac*, data la sua complessità e vastità di significati, poteva rispondere ad entrambe le esigenze; cosicché il catechismo tradusse *cama* come "anima", e *camac-camaq* come "forza creatrice". Nel *Lexicón* di Santo Tomás, del 1560, troviamo sia la traduzione di creazione, dio creatore, sia quella di anima, «anima grazie alla quale viviamo» (Taylor, 2000, p. 4).

Garcilaso de la Vega sembra assumere questa parola come baluardo per spiegare gli errori di interpretazione della lingua quechua e delle strutture religiose andine compiuti dagli spagnoli. Meticcio intriso di influenze cattoliche, Garcilaso si ritiene comunque depositario delle tradizioni inca, tanto da assumere spesso, durante la stesura della sua cronaca, la posizione di chi deve rimediare alla storture dei cronisti precedenti:

[...] Gli Indiani non sanno o non osano indicare le cose in questione chiarendo a fondo il significato delle parole che usano, poiché vedono che i cristiani spagnoli le fanno tutte oggetto di abominio come diaboliche, e dal canto loro gli Spagnoli non osano chiedere ragguagli in merito in termini chiari, ma appunto le dichiarano senz'altro diaboliche perché tali se le immaginano. E ne è anche causa il fatto di non conoscere a fondo la lingua generale degli Incas, al punto da poter penetrare e intendere l'origine, la composizione e il significato proprio delle espressioni. Ed è per questo che nelle loro cronache attribuiscono un altro nome al dio degli Indiani, e precisamente Tici Viracocha [...] (de la Vega, [1604] 1982, p. 99).

In questo caso egli se la prende con la versione, data dai predicatori e da molti cronisti, di *Viracocha* come divinità somma e creatrice, per evidenziare un errore di attribuzione:

[...] oltre ad adorare il Sole come dio visibile, al quale offrivano sacrifici e grandi feste, i re Incas e i loro *amautas*, che erano i filosofi, giunsero per naturale illuminazione a congetturare il vero Sommo Dio e Signor Nostro, Creatore della Terra e del cielo [...] da essi chiamato Pachacamac che è

nome composto da *pacha* cioè a dire "mondo", "universo", e *camac* participio presente del verbo *cama*, che significa "animare" e che deriva dal sostantivo *cama*, vale a dire "anima" (de la Vega, [1604] 1982, p. 96).

Nella continua ricerca di un dio andino da sovrapporre al dio cattolico, ecco che il *camac* viene associato a *Pachacamac* che in alcune cronache viene ad assumere la funzione di divinità principale in quanto creatrice del mondo, basandosi proprio sulla traduzione del nome: *camac* come agente creatore e *pacha*, mondo, universo.

L'errore probabilmente sta nel tentativo continuo di "personificazione" che la cultura cristiana compie su concetti cosmologici andini: necessariamente si deve ricercare "colui" che crea, che dà vita, che plasma la materia, lo spirito che dà inizio alla vita sulla Terra. Nella cosmologia andina, non solo non esisteva un unico dio creatore, ma differente era la nozione di divinità, di sovrannaturale; oltre ad essere diversa la concezione del rapporto e del contatto tra l'uomo e la sfera divina. La stessa concezione dell'animare, dare vita, che probabilmente è una traduzione accettabile per il termine *camac*, veniva concepita in maniera differente rispetto a come poteva essere interpretata nell'ambito della cultura cristiana. Nulla di ciò che esisteva, fosse esso una pietra, un animale, una costellazione, una laguna o una persona era da considerarsi inanimato; ogni elemento del mondo con cui l'uomo andino veniva in contatto, quotidianamente o saltuariamente, era qualcosa di vivo, qualcosa che possedeva un'intrinseca natura spirituale. Ecco che Polo de Ondegardo in *Confessionarios para los curas de indios* ci informa che «secondo la credenza indigena tutti gli animali e gli uccelli possedevano un "doppio" nel cielo incaricato della loro procreazione e moltiplicazione» (Taylor, 2000, p. 5). Questa forza riproduttiva e vitale viene meglio chiarita alla luce dell'analisi di Gerald Taylor sul manoscritto *Ritos y tradiciones de Huarochiri* (Taylor, 1987): una raccolta compiuta dal frate Francisco de Ávila alla fine del XVI secolo, ma probabilmente scritta o dettata in quechua da anonimi indigeni e per questo forse più vicina alla sensibilità autoctona. Nel manoscritto il termine *camac* sembra avere il significato di "forza animatrice" ed è spesso associato al concetto di *huaca*: diverse *huacas* assumono un differente grado di *camac*, ma tutte sono definite *camac*, alcune più potenti di altre. Un uomo che beneficia dei poteri trasmessi da una *huaca* è indicato come *camasca*, talvolta "molto camasca" (Taylor, 1987, 2000).

Nel mondo preispanico, colui che manteneva un forte controllo sui poteri delle *huacas*, o di una *huaca* in particolare, un sacerdote o uno sciamano, aumentava la qualità del suo *camac* fino a diventare

ancha camasca, "molto animato", e quindi in grado di muovere grandi poteri sovranaturali. Il rapporto tra l'essere umano e le *huacas* acquisisce, alla luce di questa analisi, un valore ancora più evidente e sembra così costituirsi come la base della cosmologia andina sulla quale si costruì, non solo la spiritualità, ma anche l'organizzazione sociale. I poteri civili e militari, il rispetto e l'attenzione della comunità si riversavano su colui che sapeva gestire ad un livello superiore il dialogo con il sovranaturale, con le *huacas* le quali organizzavano non solo la religiosità ma la vita quotidiana, regolata sulla fertilità della terra e sui cicli stagionali. Nei capitoli precedenti, abbiamo infatti evidenziato come già in epoca molto remota il potere temporale fosse strettamente vincolato a quello spirituale, necessitando continuamente una riaffermazione e riappropriazione da parte dell'élite dominante, attraverso rituali e "scenografie", dell'esclusività del suo legame con la sfera divina, fino ad arrivare al culmine inca in cui chiaramente viene affermata la natura sovranaturale – *ancha camasca* – del sovrano e del suo lignaggio.

Il legame quotidiano e diretto che l'uomo andino tratteneva con il suo mondo spirituale si riflette dunque nella parola *camac* e nei suoi derivati. Il *camac* apre un orizzonte molto vasto che comprende tutto il mondo naturale e sovranaturale. Ogni cosa può "essere animata" e quindi godere della forza del *camac* in maniera molteplice, in gradi differenti e da fonti diverse; si tratta di una concezione ciclica di continua rigenerazione. Il *camac* deve essere inteso come una forza non esclusiva e mai fissa che passa attraverso ogni elemento dell'universo senza escludere nulla e coinvolgendo anche la morte, come le *mallqui*, mummie degli antenati, che mantengono un "grado" di *camac* anche maggiore rispetto agli esseri viventi.

Da Kotosh a Cuzco: dualismo andino

Nel corso di questo cammino attraverso la cosmologia andina abbiamo toccato, fino ad ora, diverse aree geografiche attraversando i secoli che hanno costruito la storia religiosa dell'area. Le differenti interpretazioni e rappresentazioni della spiritualità, prodotte dalle varie civiltà incontrate durante il percorso, sembrano però aver tenuto salda una struttura, più o meno esplicita, più o meno rappresentata nelle espressioni religiose e sociali: il concetto di dualismo.

Tutto il mondo andino sembra permeato da questa "duplicità" e riproducibilità degli opposti complementari, che abbiamo sfiorato velocemente in alcune raffigurazioni dell'arte sacra e che abbiamo ac-

cennato per quanto riguarda la cosmologia e la cosmogonia inca. Il dualismo è una di quelle organizzazioni sociali e mentali che, se presente in una data cultura, è possibile ritrovare espresso attraverso molteplici "supporti". L'organizzazione dualistica del mondo (cfr. Lévi-Strauss, 1964) è un elemento tipico delle civiltà americane, da quelle amazzoniche a quelle del Nord America, sviluppato e gestito in maniere differenti, più o meno complesse e più o meno evidenti. Difficile dire se il dualismo provenga da concezioni ed organizzazioni sociali per coinvolgere poi anche la sfera del religioso, o viceversa; certo è che, per quanto riguarda l'area andina, entrambi gli ambiti, quello più prettamente sociale e quello culturale, sono attraversati in maniera forte da questa struttura dualistica – considerando anche la forte permeabilità di queste due sfere nelle civiltà preispaniche d'America. I dati di cui possiamo disporre per le epoche più remote sono ovviamente solo di tipo archeologico, quindi dobbiamo tenere presente le lacune di conoscenza e l'impossibilità di ricostruire completamente la complessità di tali civiltà. La sfera religiosa è una delle sfere culturali più ravvisabili attraverso lo studio dell'iconografia dei reperti archeologici. È probabilmente per questo motivo che, nell'epoca arcaica, si evidenzia un dualismo per lo più riguardante concetti religiosi. Il fatto che per le epoche più vicine alla conquista si noti un'estensione del dualismo ad ogni campo della vita umana è dovuto probabilmente alla maggiore disponibilità di fonti, anche cronachistiche e di osservazione diretta.

Il tentativo di comprendere e spiegare la concezione dualistica viene infatti compiuto in tutte le fonti cronachistiche, spagnole e indigene. Come abbiamo evidenziato nel CAP. 2, per quanto riguarda la cultura incaica (cfr. pp. 37-42), il dualismo si trova alla base della visione del mondo, naturale e sovranaturale. Il mondo viene rappresentato come diviso tra elementi maschili ed elementi femminili, i quali coinvolgono in realtà un insieme di nozioni molto più vasto: il giorno e la notte, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, l'alto e il basso, il cielo e la Terra ecc. D'altronde, come abbiamo già visto, l'esperienza dell'impero inca deriva dalla statalizzazione, organizzazione e ufficializzazione di elementi sociali e culturali già ben presenti nella storia andina, dunque anche in questo caso è interessante ricercare i precedenti nelle epoche più remote.

A partire dal Prececeramico Tardo, tra il 2700 e il 1500 a.C., in differenti zone della sierra centro-settentrionale, nell'ambito di aree archeologiche come La Galgada, Huaricoto, Kotosh si attesta la presenza di una già forte rappresentazione di questo schema dualistico che coinvolge tutto il mondo andino. Il dualismo fa la sua apparizio-

ne come elemento fondante già ben delineato e maturato nella mentalità andina, sia nella definizione spaziale dei centri cerimoniali, attraverso la costruzione di camere rituali gemelle, sia nella rappresentazione artistica. L'esempio più interessante e famoso di questo periodo è probabilmente il doppio bassorilievo del *Templo de las Manos Cruzadas* di Kotosh. Il sito, ubicato nella zona che scende verso la selva a duemila metri di altitudine nell'attuale provincia di Huanuco e risalente al 2450 a.C., si divide in due zone cerimoniali, una delle quali assume il nome sopraccitato per la presenza di due bassorilievi in *adobe* (mattone crudo) che rappresentano lo stesso soggetto con piccole differenze. Ai due lati di una nicchia centrale si trovano scolpite due paia di mani incrociate: il bassorilievo di destra presenta l'avambraccio destro sopra quello sinistro, in quello di sinistra è raffigurato un paio di mani più piccole in cui l'avambraccio sinistro si sovrappone a quello destro. Il primo paio di mani è stato interpretato come rappresentante l'elemento maschile, mentre quello posto a sinistra della nicchia centrale l'elemento femminile; la raffigurazione nella sua integrità suggerisce l'esemplificazione del principio del dualismo, costituito dagli opposti complementari (Burger, Salazar, 2000; cfr. anche Stone-Miller, 1995).

Nel Primo Orizzonte, tra il 900 a.C. e l'inizio della nostra era, nello stesso periodo in cui abbiamo visto svilupparsi sulla sierra la cultura *chavín*, lungo la costa nord si sviluppa una cultura che viene definita *cupisnique*, il cui sviluppo è probabilmente indipendente rispetto alla influenza *chavín*, largamente attestata nelle zone di montagna (cfr. Burger, Salazar, 2000). Nell'ambito di questa cultura si riscontra la presenza di un culto preponderante verso una divinità chiamata dagli archeologi *Decapitador Araña* ("Ragno decapitatore") (Salazar, Burger, 2000), associato ad elementi serpentiformi e felini – teste di felino e motivi antropofelini. Il *Decapitador Araña* *cupisnique* presenta il corpo diviso verticalmente in due parti in una chiara rappresentazione duale: il lato sinistro corrisponde all'aspetto animale del ragno, il lato destro all'aspetto umano. La metà umana presenta sempre le estremità flesse, sostenendo nella mano le teste trofeo decapitate, di profilo o di fronte, mentre la bocca e il naso presentano tratti felini (Salazar, Burger, 2000). L'associazione dell'elemento umano con quello animale potrebbe rappresentare un dualismo che mette in luce l'aspetto naturale e quello sovrannaturale, il potere temporale e quello divino.

Forse una delle più belle espressioni artistiche del dualismo andino si rileva però nell'ambito della cultura *chavín*, dove peraltro abbiamo già incontrato elementi rappresentanti questo concetto (cfr.

pp. 54-5). Si tratta del *Portal Blanco y Negro* che si trova nel *Templo Viejo* di *Chavín*, che già di per sé appare diviso in due parti, una sezione di sopra e una di sotto. Il portale esprime il dualismo attraverso raffinate decorazioni composte con due tipi di pietre, granito nero e pietra calcarea bianca, nessuna delle quali si riscontra nei dintorni di *Chavín*. La rappresentazione più esplicita si trova sulle due colonne che presentano due figure aviformi: sulla colonna posta verso il sud compare un'aquila, chiaramente femminile, in quanto munita di vagina dentata, associata ad altri elementi che richiamano la simbologia marina, dell'acqua e del mondo di sotto. Sulla colonna posta a nord troviamo un falco evidentemente maschile, per la presenza di un elemento fallico, associato a una figura aviforme minore che può essere assimilata alla sfera celeste e all'alto. La presenza di queste immagini proprio sulle colonne che sorreggono l'architrave del portale potrebbe indicare la necessità che entrambi gli opposti complementari riproducano e mantengano la stabilità e l'armonia, sia a livello sociale che a livello cosmico, religioso (Salazar, Burger, 2000).

In seguito a questi esordi risalenti alle epoche più antiche, l'analisi dell'iconografia rivela che la struttura bipartita nelle raffigurazioni di divinità e nella decorazione di oggetti dedicati al culto è presente, in forme diverse, in tutte le tradizioni andine. Questa visione duale apparentemente attribuita al mondo sovrannaturale coinvolge in realtà tutto il mondo conosciuto: ogni essere vivente, e non, rientra in una delle due sfere cui appartengono gli opposti complementari che costituiscono il mondo e che si esplicitano nella visione generale dell'*Uku Pacha* e del *Kay Pacha*. Allo stesso tempo ogni elemento, pur appartenendo ad una delle due sfere, porta in sé entrambi gli opposti, così, anche se la donna appartiene evidentemente alla sfera femminile e l'uomo a quella maschile, in ogni persona, indipendentemente dal sesso, coesistono i due ambiti: un lato femminile, freddo, umido e basso, un lato maschile, caldo, secco e alto. Inoltre questa divisione si risolve non solo nel mondo empirico ma si trasmette anche a concetti ideologici come quelli dell'organizzazione sociale e del potere temporale, che d'altronde si trova sempre connesso con forze sovrannaturali. L'equilibrio di queste due sfere rappresenta la stabilità sociale e l'armonia spirituale; la rottura di questo equilibrio porta a stravolgimenti e a danni materiali sia nella vita quotidiana privata, sia nella sfera collettiva, sotto forma di carestie, calamità, instabilità sociali e politiche.

La concezione duale è senza dubbio ben documentata anche attraverso le cronache spagnole e indigene del dopo conquista, sia per

quanto riguarda l'organizzazione sociale e del potere temporale sia per quanto riguarda la sfera religiosa.

Già abbiamo evidenziato come il dualismo si esprima attraverso la gerarchia delle entità sovranaturali: ogni divinità sembra gestire una sfera di potere che si completa solo in presenza del suo opposto complementare che simboleggia e domina l'altra "metà del mondo". Nella mitologia indigena americana (non solo quella andina ma anche quella mesoamericana) riportata dalle cronache si ritrova molto spesso il *topos* dei due gemelli mitici o delle due uova primigenie che danno origine alla vita (si vedano il Huarochiri e la cronaca degli agostiniani sulla zona di Huamachuco), o della coppia originaria che dà ordine al mondo (si veda in particolare la versione di Garcilaso de la Vega). La coppia mitica originaria, che nella mitologia inca assume le vesti di *Manco Cápac* e *Mama Ocllo*, presenta in maniera esplicita l'origine del mondo come unione degli opposti complementari che insieme possono mobilitare tutte le forze dell'universo. Ogni essere, che fosse umano o sovrumano, non poteva rappresentare il tutto ma sempre una parte del tutto, che doveva essere coadiuvata dall'altra metà per completarsi. Se osservata da questo punto di vista, la nascita del mondo sembra allontanarsi sempre più dall'azione di un unico dio creatore, tanto voluto e ricercato dagli evangelizzatori spagnoli.

Nel loro gesto fondante la società, *Mama Ocllo* e *Manco Cápac* definiscono l'organizzazione spaziale e sociale dell'impero (cfr. in particolare Zuidema, 1964, 1989) e stabiliscono la più importante divisione di esso: l'*hanan*, l'alto, e l'*hurin*, il basso (cfr. la citazione a p. 48).

Ancora una volta la mitologia sancisce l'origine di una struttura presente ben prima dell'apogeo incaico e getta di nuovo le basi per una legittimazione del potere che si costruisce sulla sacralizzazione del passato e sulla sua tradizione mitologica e rituale: l'*Inca* e la *Coya* diventano la propagazione di quella coppia mitologica e quindi i fautori dell'ordine cosmico, incarnando l'equilibrio e la stabilità sociale, economica e religiosa dell'impero; allo stesso tempo diventano emanazione in Terra della coppia divina Sole e Luna.

In realtà sappiamo da molte fonti che la concezione duale a livello spaziale e sociale, che prevedeva la presenza di due parzialità all'interno di una stessa comunità o etnia, la cui divisione era espressa sia a livello visivo di zona di residenza, sia a livello di scambi matrimoniali endogamici, era un tipo di organizzazione ben precedente all'epoca incaica, della quale si attestano indizi già per l'epoca Prece-ramica. I "figli del Sole" fanno propria anche questa istituzione, statalizzando la divisione in *hanan* e *hurin* a tutto il *Tabuantinsuyu*, che si

troverà diviso in quattro quartieri ma in due parzialità, l'alto e il basso; tutte queste divisioni troveranno senso e completezza solo nel cuore dei territori statali, Cuzco, e nella figura dell'Inca.

Dualismo dunque come elemento di costruzione filosofica e religiosa ma anche come elemento di costruzione della società e dello spazio occupato e modificato da questa società, nel quale questa struttura mentale si trova inscritta.

Animali e piante sacre

In una cosmologia che prevede una "forza" che origina e riproduce la vita, per ogni elemento dell'universo, senza contemplare una chiara gerarchia di cui l'uomo sia il vertice, è evidente che animali o piante possano essere inclusi nella sfera del divino. Già abbiamo visto, lungo la storia andina, come certi animali diventino addirittura elemento fondante di alcuni culti, come la loro immagine sia riprodotta secondo schemi iconografici che esprimono la simbologia del potere terreno e spirituale. Altrettanto comuni e differenziati sono i casi in cui l'elemento umano viene associato a quello animale, in una visione dualistica che non prevede la superiorità o la maggiore nobiltà dell'uno sull'altro, ma anzi talvolta può contemplare la necessità dell'associazione all'elemento animale per identificare l'aspetto divino e sovranaturale dell'uomo. I casi più evidenti di questa associazione si riscontrano nelle pratiche sciamaniche di mediazione tra il mondo naturale e quello sovranaturale, messe in atto dai sacerdoti dediti a culti che coinvolgono figure animali reali o ibridizzate in cui l'animale diventa il veicolo di comunicazione con il divino. Il dialogo si stabilisce spesso attraverso una mutazione dell'officiante in sembianze animali: nell'arte sacra *chavín* l'atto della trasformazione è immortalato nella roccia nelle "teste colossali" (cfr. pp. 57-8). Le divinità andine rappresentate nei supporti di pietra, ceramica, tessuti, hanno spesso caratteristiche animali che paiono perdersi o antropomorfizzarsi sempre più man mano che si procede nei secoli e ci si avvicina all'epoca incaica.

Vari tipi di animali dunque affollano l'iconografia andina in tutte le epoche e, anche quando non sono essi stessi la divinità, servono da elementi semantici che indicano la sfera d'azione della divinità. Essendo ogni tipologia animale associata a un determinato ambiente naturale e metaforicamente accomunata a determinate categorie di poteri, la presenza di raffigurazioni di animali vicino ad una figura principale denota alcune caratteristiche importanti o addirittura l'identi-

tà. Abbiamo per esempio evidenziato come la presenza di serpenti possa individuare il campo semantico della fertilità dell'acqua, come il felino esprima la fertilità legata alla terra, così come esistano uccelli legati all'ambito femminile e altri all'ambito maschile, oltre che animali chiaramente denotanti l'ambito marino e altri quello terrestre. Il coinvolgimento di alcuni animali in determinati campi semantici talvolta cambia a seconda della cultura in cui è prodotta l'iconografia, secondo l'ambiente naturale in cui una cultura si è sviluppata (costa/sierra) e in relazione alle risorse che vengono sfruttate. Ciò che si mantiene è la consuetudine di suddividere gli animali conosciuti in base a supposte o reali capacità che spesso rientrano nella visione dualistica del mondo: così abbiamo animali della notte e del giorno, animali della parte alta e altri della parte bassa, delle zone aride e delle zone umide, i quali manifestano nell'iconografia diversi significati e comunicano simbologie differenti.

L'animale rappresentava dunque non solo un veicolo di comunicazione con il sovrannaturale ma poteva anche incarnare la divinità stessa; diversamente le piante, per lo più, mantenevano la funzione di elementi di mediazione tra un mondo e l'altro. Talvolta rappresentavano oggetti di culto in quanto utilizzate nei rituali come offerte alle divinità o, nel caso di alimenti, venivano venerate per la fertilità dei campi. Anch'esse, nelle raffigurazioni iconografiche, venivano utilizzate come "corredo" della divinità a simboleggiare il suo campo d'azione. Oltre a indicare il campo semantico riguardante una divinità, la rappresentazione di piante su ceramica, pietra, tessuti, era utilizzata per indicare un elemento preciso della divinità riprodotta: un seme di legume o di nocciolina americana per disegnare l'organo sessuale femminile, uno stelo di yucca per rappresentare il membro maschile (Obelisco Tello, Chavín) (Makowski, 2000). In altre occasioni si tratta di animali, e non piante, che partecipano della figura umana: i ceramisti della cultura nasca (200 a.C.-600 d.C., costa sud) stabilivano un'equivalenza tra la bocca dell'orca marina e l'organo sessuale femminile (Makowski, 2000). Allo stesso modo alcune divinità antropo-zoomorfe possedevano attributi di differenti animali; così la faccia poteva essere quella di un felino, il corpo umano e i capelli tramutarsi in serpenti. Dal corpo di questi esseri ibridi sovrannaturali, o intorno a loro, spesso crescono volute di piante a simboleggiare probabilmente la funzione fecondatrice della divinità: dalla lingua di alcune divinità ibride della cultura nasca escono piante, ma anche serpenti e colibrì, simboli del lampo e della pioggia (Zuidema, 1989, p. 400).

Il legame tra il sacerdote e l'*alter ego* animale, raggiunto attraverso l'atto sciamanico rituale, rende esplicito anche il vincolo tra il potere temporale, che è sempre associato a quello spirituale, e il mondo animale. Nella cultura recuay (0-700 d.C.) animali divinizzati come il felino, il serpente e il condor, talvolta ibridati tra loro, sembrano legarsi al culto degli antenati e definire un ordine sociale gerarchico di lignaggi superiori ad altri; in altre occasioni figure umane di spicco vengono rappresentate con un lama al guinzaglio, probabilmente nell'atteggiamento di evidenziare la ricchezza terrena, che definisce anche il potere rappresentato dal possedimento delle greggi (Orsini, 2005).

Complesse e meravigliosamente variopinte sono le pitture della ceramica nasca (200-600 d.C., costa sud) e i disegni sui tessuti, che ai nostri occhi appaiono poco narrativi e poco realistici, anche se non mancano raffigurazioni naturalistiche di piante e animali. I temi mitologici nella ceramica nasca sono dominati da personaggi zoomorfi e soggetti a tecniche espressive molto strette, tutt'ora ancora in corso di decifrazione. «Probabilmente una delle figure più importanti è quella detta del "gatto-demonio" che in realtà è una rappresentazione antropomorfa che porta una maschera felina sul viso. Altro tema notevole è l'orca mitica o balena carnivora che, in quanto cetaceo molto aggressivo, probabilmente impersonifica il potere. C'è anche un uccello orribile in forma antropomorfa, un'arpia, un felino maculato e una creatura serpentiforme che molto spesso viene associata a piante» (Bonavia, 1991, p. 296). Come spiega bene il seguente testo di Krzysztof Makowski, la rappresentazione di esseri ibridi è certamente una delle forme espressive più utilizzata dai tessitori nazca:

[...] elementi fisici di varie specie di animali, piante ed esseri umani si combinano in maniera spesso sorprendente. La composizione adotta la logica del sogno, o della trance estatica sotto l'effetto di prolungate danze e/o allucinogeni. Gli oggetti e gli esseri sono e non sono. Le rappresentazioni rivelano, attraverso i dettagli, nessi occulti tra vari aspetti della realtà; vediamo alcuni esempi: la parte finale di un copricapo trasformata in un fiore di yucca, o in gambo di *aji* (peperoncino peruviano); piume di uccello trasformate in dardi; teste-trofeo che si convertono in semi; bastoni con lineamenti antropomorfi e felini che prendono la forma dell'albero della lucuma; felini che partoriscono alberi di *pacae* o piante di fagioli; orche antropomorfe; uomini-uccelli (Makowski, 2000, p. 279).

Talvolta gli esseri ibridi rischiano di essere confusi con esseri umani che solo portano vestiti e maschere in forma di piante o animali; la

distinzione definisce due ruoli importanti: l'officiante il rito e la divinità stessa.

La ceramica appartenente alla cultura mochica (0-900 d.C., costa nord) è probabilmente una delle più varie e articolate a livello di rappresentazioni iconografiche. Sia gli animali che le piante rientrano in maniera massiccia nelle tecniche espressive degli artisti mochica. La incredibile varietà e diversità di specie animali e vegetali, rappresentate non solo con la pittura su ceramica ma anche a tutto tondo, modella un universo ecologico ben conosciuto in cui ogni essere vivente acquisisce un valore simbolico al di là della sua normale presenza nel mondo. La sfera degli elementi naturali diventa il normale strumento e veicolo di contatto tra l'uomo e il sovrannaturale, indicando chiaramente lo stretto legame che esisteva tra l'uomo e il suo intorno naturale, principale responsabile della vita e della prosperità. Tutto il creato viene dunque chiamato a testimoniare non solo della vita cerimoniale ma anche della quotidianità dell'uomo mochica. Le scene rappresentate su ceramica sono talvolta molto complesse; vi partecipano un numero altissimo di individui, interagenti tra loro, con animali e con vegetali in combattimenti rituali, scene mitologiche, rappresentazioni di sacrifici e cerimonie sacre. Più semplici e di stampo per lo più realistico sono le ceramiche a tutto tondo, che rappresentano animali di varie specie: uccelli, mammiferi, insetti, rettili, pesci e piante, dalle più comuni a quelle più esotiche di provenienza serrana o selvatica.

L'*aji*, peperoncino peruviano, rappresentato fin dall'Orizzonte Antico si ritrova inciso su pietra, dipinto sulla ceramica e raffigurato sui tessuti. Sui vasi moche la sua immagine è di tipo realistico così come per altri importanti alimenti della dieta delle civiltà andine: la nocciolina americana, i fagioli, il mais, i *cuy* (cavia peruviana), per lo più raffigurati davanti a personaggi importanti di sesso maschile, in scene di feste. Questi alimenti si ritrovano anche personificati in esseri mitici: per esempio i vasi modellati a tutto tondo con zucche, *aji*, pannocchie di mais o patate antropomorfizzate (Hocquenghem, 1987), oppure nelle scene dipinte sulla ceramica in cui i fagioli impersonificano guerrieri in battaglia, che fanno pensare all'esistenza di qualche mito di creazione dell'umanità in cui apparissero i fagioli (Makowski, 2000).

L'*aji* insieme ad altri vegetali come il mais, le patate e la coca, viene presentato anche nelle cronache spagnole come elemento utilizzato per le offerte rituali; d'altronde moltissimi sono i ritrovamenti anche archeologici di alimenti, soprattutto nell'ambito funerario. Gli esemplari particolari di questi vegetali, le pannocchie doppie o triple,

gli *aji* e le patate con particolari forme, venivano considerati sacri e conservati per assicurarsi la fertilità dei rispettivi raccolti (cfr. de la Vega, [1604] 1982; Arriaga, [1621] 1999). Per le popolazioni andine fare penitenza e quindi digiunare in previsioni di cerimonie particolari significava non mangiare sale e *aji*. Ancora oggi tra le popolazioni indigene si considerano sacri alcuni prodotti dei raccolti che abbiano una forma particolare o siano particolarmente perfetti; la coca mantiene il suo valore rituale di intermediaria con il mondo del sovrannaturale – è necessario masticare coca per mettersi in contatto con gli spiriti della *huaca* –, così come ancora esiste la credenza che alcune pietre con forma simile a qualche animale, chiamate *illas*, in particolare ovini o bovini, siano protettrici delle mandrie e aumentino la loro fertilità riproduttiva.

Il legame tra l'uomo e il mondo naturale si mantiene fino all'epoca inca nell'ambito della quale, nonostante l'iconografia si faccia più geometrica e meno naturalistica, continuiamo a notare un'attenzione verso questi mondi: animale e vegetale. Pensando ai miti della creazione che già conosciamo, è inevitabile ricordare che tra i quattro *ayar* ve ne era uno il cui nome significa *aji* e un altro il cui nome significa sale. Sempre nel mondo inca l'immagine del potere, nonostante sia chiaramente impersonificata nella figura del regnante, figlio del Sole, mantiene comunque un vincolo con il mondo animale e in particolare con il felino: le cronache riportano che la pianta di Cuzco, città sacra e centro del potere temporale e spirituale dell'impero, fosse costruita per raffigurare la testa di un puma (cfr. Zuidema, 1964).

“Scrittura sacra”

I *quipu* e l'organizzazione della realtà

Quipu vuol dire non soltanto “fare nodi”, ma anche “conteggio”, perché per eseguirne si servivano appunto dei primi. Gli Indiani preparavano fili di diverso colore, gli uni monocromi, altri bicromi, altri ancora policromi, perché i colori da soli o uniti ad altri avevano particolari significati; quanto ai fili, questi erano attentamente ritorti, formati da tre o quattro trefoli e grossi quanto un huso di ferro e lunghi fino a tre quarti di vara, che venivano uniti ad altri fili secondo un certo ordine, nel senso della larghezza, in modo da formare una sorta di frangia e secondo i colori capivano a che cosa si riferisse quel tale filo: ad esempio il giallo indicava l'oro, il bianco l'argento e il cremisi i guerrieri. Le cose che non erano indicate da un colore lo erano dall'ordine, e s'andava da quelle più importanti a quelle di minor momento, ciascuna isolatamente, come ad esempio messi e legumi. [...]. I nodi erano ordinati in unità, decine, centinaia, migliaia, decine di migliaia [...]. All'estremità superiore del filo veniva indicata la cifra maggiore, cioè le decine di migliaia, seguita, in ordine decrescente, dalle migliaia e via via fino alle unità. [...]. Ai *quipu* provvedevano indiani specializzati nella bisogna, che erano detti *quipucamay* [...]. I *quipucamay* registravano mediante i nodi il tributo che ogni anno doveva essere devoluto all'Inca, ciascuna voce per genere, specie e qualità. Registravano il numero di coloro che andavano alla guerra e quanti vi morivano; registravano quanti erano nati e deceduti ogni anno e ogni mese. Insomma può dirsi che con quei nodi segnavano tutte le cose che potevano essere ridotte a numeri, finanche le battaglie [...] persino le quantità di ambasciate inviate all'Inca e i discorsi e ragionamenti pronunciati dal re (de la Vega, [1604] 1982, pp. 445-8).

Le parole di Garcilaso de la Vega denotano la complessità del sistema di registro numerico incaico, il quale si basava appunto su un sistema di nodi su cordicelle pendenti da una corda maestra orizzontale; i nodi, semplici o multipli, acquisivano significato a seconda della diversa posizione e dei colori. Il sistema dei *quipu* – che si basava sulla grande capacità nelle tecniche tessili tipica di tutta l'area andina –

era certamente una tecnica di registrazione dei conti e di quantità di beni. Utilizzato fin dall'epoca preincaica, venne perfezionato e istituzionalizzato su larga scala dall'impero inca per mantenere la contabilità delle terre conquistate, registrando la produzione e i movimenti di beni agricoli e artigianali, ma anche di animali e di uomini da una provincia all'altra, da un villaggio all'altro. L'uso dei *quipu*, assicurava il controllo statale non solo della situazione economica ma anche di quella sociale, in quanto usati per registrare i censimenti della popolazione e i turni di lavoro. La questione dei *quipu* è in realtà molto complessa; riprendendo il discorso del cronista Garcilaso de la Vega seguiamo il suo stesso imbarazzo nella trattazione di tale argomento. Queste le parole che seguono a quelle appena citate:

Tuttavia il contenuto delle ambasciate stesse, le parole dei discorsi e altri eventi storici, non potevano essere espressi mediante nodi, dal momento che un'orazione, fatta a viva voce o per iscritto, non si presta a venir riferita con un sistema del genere: il nodo infatti esprime la quantità, non certo la qualità (ivi, p. 449).

Con queste righe Garcilaso sembra dirci che le uniche informazioni registrabili sui *quipu* fossero conti burocratici, affermando chiaramente il fatto che non si trattasse di supporti adatti a narrazioni più complesse; ma se proseguiamo nella lettura poco più avanti incontriamo questa affermazione:

[...] quasi che i nodi fossero stati lettere, disponevano di storiografi e narratori, che erano detti *quipucamayú*, vale a dire coloro che hanno l'incarico dei nodi, per modo che grazie a questi, ai fili e ai colori dei fili, oltre che ai racconti e poemi, si conservasse la tradizione, registrata e mnemonica, delle loro gesta. Tale la forma, diciamo così, di scrittura, di cui gli Incas si servivano nel loro Stato (ivi, pp. 449-50).

Proseguendo troviamo che Garcilaso paragona i *quipucamayú* ai cronisti (ivi, p. 450) ribadendo il fatto che grazie a queste registrazioni "gli indiani" ricordavano e tramandavano il loro passato. Molti cronisti spagnoli fanno cenni o descrizioni più o meno dettagliati sull'uso dei *quipu*: Antonio de la Calancha è uno dei più espliciti nel definirli una vera forma di scrittura: «Quelli che in Perù chiamano Quipos furono le scritture: archivi e memoriali degli indiani» (de La Calancha, [1638] 1974-81, p. 90).

Gli studiosi danno per certo l'utilizzo contabile dei *quipu* ma sono divisi sull'esistenza della versione letteraria. La situazione e la sua eventuale interpretazione si complicano ancora di più se consi-

deriamo un ulteriore elemento: stiamo parlando della scoperta, avvenuta pochi anni fa, di alcuni manoscritti spagnoli del XVII secolo nella biblioteca privata di una famiglia nobile napoletana. La storia dei manoscritti Miccinelli – così chiamati dal nome della attuale proprietaria Clara Miccinelli – è complessa e interessante. La scrittura di questi documenti, giovatasi di più contributi, è il prodotto di una corrente culturale "umanistica" minoritaria, presente all'interno dell'Ordine dei Gesuiti, che si accostò in maniera diversa, rispetto alla norma, ai problemi nati dalla conquista, poiché si confrontò in maniera aperta e rispettosa con la storia e la cultura delle popolazioni indigene delle Ande; posizione in chiaro contrasto con quella ufficiale del potere ecclesiastico centrale (cfr. Laurencich Minelli, 1992, 2003).

Ciò che interessa qui, riguardo ai manoscritti, è una delle incredibili rivelazioni di cui sono testimonianza: il fatto, dato per certo dagli autori, che i *quipu* fossero di due tipi. I cosiddetti *quipu* numerici, quelli noti a tutti i cronisti e di cui abbiamo qualche esemplare nei nostri musei, utilizzati per i conti e la burocrazia, e i *quipu* definiti "letterari o regali" dagli autori dei manoscritti, ritenuti veri e propri sistemi di scrittura in grado di esprimere la narrazione di soggetti mitologici, religiosi, storici, letterari (cfr. Laurencich Minelli, 1992; Cantù, 2001; Laurencich, 2003). I manoscritti Miccinelli sembrano presentare la chiave di lettura per l'interpretazione dei cosiddetti "quipu letterari". Le cordicelle, pendenti da una corda principale, presenterebbero alcuni nodi nei quali si inserivano piccoli pezzi di tessuto sui quali erano rappresentati simboli ideografici indicanti una parola; la quantità dei nodi presenti sulle cordicelle, sotto ogni parola maestra, doveva indicare la sillaba da tenere in considerazione per la costruzione della frase (per esempio se il tessuto inserito rappresentava la parola maestra *Pachamama* e sotto di essa si trovavano due nodi, allora la sillaba che doveva considerarsi era la seconda, *-cha-*). In questo modo, unendo le varie sillabe si costruivano le parole e le frasi.

Nonostante le diverse interpretazioni e la difficoltà di giungere a una conclusione certa sull'utilizzo letterario dei *quipu*, la loro importanza, nell'ambito della cultura andina e incaica, è un dato di fatto evidente non solo dalle notizie riportateci dai cronisti, ma anche da ritrovamenti archeologici e di *quipu* moderni tra le comunità della sierra peruviana (Salomon, 2004). Questa importanza deriva sicuramente dalla necessità dell'uso quotidiano di questi strumenti per l'organizzazione della società e della economia andina, ma anche dalla loro funzione religiosa.

Il *quipu* è infatti uno degli elementi basilari per la costruzione dell'ideologia politico-religiosa dell'impero incaico, e molto probabilmente delle culture che lo hanno preceduto. Strumento molto complesso, il *quipu* risulta necessario al mantenimento dell'ordine cosmico: se le popolazioni, i territori, i prodotti e la circolazione di tutti questi elementi era regolata e organizzata attraverso l'uso dei *quipu*, allora era possibile mantenere un ordine terrestre necessario al bilanciamento delle forze sovranaturali che regolano il ciclo di vita.

La società andina preispanica era fondata sul lavoro collettivo, ossia sulla possibilità di creare gruppi di persone specializzati in un'attività specifica: coltivazione delle terre, lavorazione di beni di consumo, estrazione mineraria, allevamento di camelidi. Lo sfruttamento del lavoro collettivo e specializzato si basava sullo spostamento di parte della popolazione dal luogo di origine verso territori adeguati a una particolare produzione di beni. Questa necessità dipendeva anche dal fatto che l'area andina comprende microclimi molto differenti, a seconda delle altitudini, che condizionano fortemente la possibilità di sfruttamento del territorio. La valorizzazione del territorio sia a livello agropastorale che a livello minerario richiedeva una differenziazione di produzione a seconda delle zone climatiche che producevano beni differenti, e una successiva redistribuzione delle risorse attraverso un'organizzazione centralizzata. Nell'ambito della società inca la specializzazione del lavoro collettivo e la modalità redistributiva vennero organizzate su larga scala in tutti i territori dell'impero; questo portò alla necessità di una contabilizzazione precisa dei *mitmaes* – persone spostate dai villaggi di origine, secondo turni periodici, per il lavoro collettivo – e delle risorse estratte o prodotte, le quali venivano raccolte nei *tambo* – magazzini statali posti lungo le arterie principali dell'impero – e redistribuite nelle differenti parti del territorio. In questo modo era possibile l'approvvigionamento di beni diversificati, provenienti da tutte le zone climatiche, in tutte le regioni dell'impero. Questa contabilizzazione di genti e di beni avveniva attraverso l'uso dei *quipu* ed era gestita da funzionari specializzati chiamati *quipucamayoc*. La capillare organizzazione economica rifletteva, nella concezione andina, la necessità di mantenere in equilibrio forze sociopolitiche considerate il riflesso in terra di forze sovranaturali; in questo senso il *quipu* oltre ad essere uno strumento contabile assumeva un valore religioso. Tale era la corrispondenza tra l'Inca regnante e la sfera divina che la sua perfetta conduzione dell'impero, a livello sociopolitico, rappresentava in Terra la perfetta armonia delle forze cosmiche che dominavano la sfera divina. L'essenza prima del *quipu* non era dunque solo quella di comunicare qualcosa, ma di stringere i

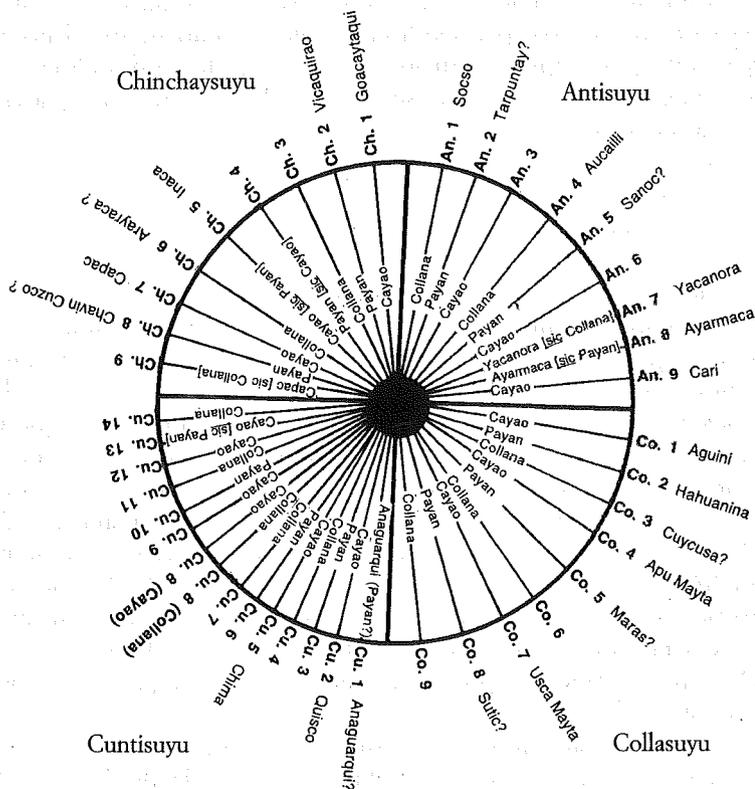
legami tra gli Inca e la sfera del sovranaturale, nell'ambito di una forte simbologia intellettuale creata dalla classe dirigente per mantenere l'ordine in Terra come specchio dell'ordine celeste. I *quipu* dunque esistevano non solo per soddisfare esigenze pratiche ma si inserivano in una più ampia costruzione ideologica che comprendeva la rappresentazione di un complesso sistema di "scrittura nel paesaggio": il sistema di *ceques*.

Il sistema di *ceques* del Cuzco, città sacra

L'idea del *quipu* come strumento per mantenere gli equilibri del mondo andino si manifestava anche in ciò che è stato definito il sistema di *ceques* del Cuzco (Zuidema, 1964). I *ceques* (FIG. 6) erano un complicato mezzo di definizione e suddivisione del territorio che coinvolgeva tutta la Valle Sacra, sede della Cuzco imperiale. Questo sistema di linee immaginarie che, irradiandosi dal Tempio del Sole – *Coricancha* – congiungevano quasi tutti i luoghi sacri – *huacas* – dell'impero si deve considerare come uno strumento di organizzazione sociale, politica, religiosa e calendarica della civiltà incaica, che fanno della città di Cuzco il centro focale della sacralità rituale dell'impero. Molto probabilmente di origine preincaica, i *ceques* costituiscono una delle tecniche di comunicazione e memorizzazione della cultura andina, chiaramente vincolata all'ambito religioso come ogni produzione intellettuale.

Il più importante riferimento scritto riguardo a questa organizzazione di luoghi sacri si trova nella cronaca spagnola di Bernabé de Cobo, il quale, nella *Relación de los ceques*, propone la descrizione più completa e dettagliata giunta fino ai giorni nostri. Le conoscenze di Cobo sui *ceques* provengono in realtà dalla lettura di alcuni manoscritti redatti da un altro cronista, Polo de Ondegardo. Questa "relazione" è una descrizione di 328 luoghi sacri del Cuzco e dintorni, che include pietre, fonti d'acqua o templi che, per differenti ragioni, furono di particolare rilevanza nella storia o nella mitologia inca (Zuidema, 1964). Il cronista dedica quattro capitoli alla descrizione di 328 *huacas* congiunte da 42 *ceques*, procedendo a una precisa e sistematica identificazione dei luoghi sul territorio, indicandone la posizione, i nomi, i culti e i rituali ad esse dedicate: «dal Tempio del Sole si dipartivano, come da un centro, certe linee che gli indios chiamano *Ceques*, creando quattro parti conformi alle quattro strade reali che uscivano da Cusco; e in ognuno di quei *ceques* si trovavano in ordine le *guacas* e gli adoratori che c'erano nel Cusco e nella sua regione,

FIGURA 6
Schematizzazione del sistema di *ceques* del Cuzco



Fonte: Zuidema (1964).

come stazioni dei pii, la cui venerazione era comune a tutti [...]» (Cobo, [1653] 1979, p. 169).

Polo de Ondegardo, dal quale attinge informazioni lo stesso Cobo, nella sua cronaca fa risalire l'origine di questa segmentazione territoriale in linee, al tempo della creazione dell'uomo per azione di una divinità, indicando l'esistenza e l'importanza di questo concetto anche all'interno della tradizione mitologica: «[...] specialmente in ogni villaggio pose lo stesso ordine e divise con ceques e raggi la regione, e creò adoratori di diversi culti, tutte le cose che apparivano notabili: fonti, sorgenti, puquios (sorgente in quechua), pietre rotonde, valli e cime che loro chiamano *apachetas*, e pose a ogni cosa la

sua gente e gli mostrò l'ordine secondo il quale si doveva sacrificare a ognuno di quelli [...]» (de Ondegardo, [1571] 1992, p. 46).

Polo, come altri cronisti che parlano di *ceques*, pone l'accento sulle *huacas*, sul concetto e sulle tipologie dei luoghi sacri, probabilmente perché l'identificazione di queste aree di culto fu parte estremamente importante della campagna antidolatrca della Chiesa cattolica contro le religioni indigene.

Il sistema di *ceques* sembra avesse valenza anche a livello regionale e non fosse necessariamente riferito solo alla capitale; ogni singola *huaca*, oltre a far parte del sistema con centro a Cuzco, rispondeva a esigenze limitate di un particolare *ayllu*, la cellula minima della società andina. Infatti questi elementi sacri del paesaggio venivano associati a eventi mitici compiuti dagli antenati fondatori del gruppo o legati ad essi; ogni *huaca* rappresentava dunque la memoria e l'identità del gruppo stanziato in quella particolare zona territoriale. Secondo questa divisione i membri dei singoli *ayllu* erano incaricati del mantenimento dei culti e dei riti delle varie *huacas* e della porzione di *ceque* passante per la zona: «[...] ogni *ceques* era di competenza delle parcelle e famiglie della detta città di Cuzco, dalla quale giungevano i ministri e gli inservienti che si prendevano cura delle guacas della sua ceque e svolgevano i sacrifici e le offerte prestabilite» (de Ondegardo, [1571] 1992, p. 46).

Essendo l'impero inca suddiviso in quattro aree – *Collasuyu*, *Antisuyu*, *Cuntisuyu*, *Chinchaysuyu* – ogni parte aveva un numero definito di *ceques* con relative *huacas*: Cobo individua nove linee presenti in ogni *suyu* tranne il *Cuntisuyu*, per il quale ne registra quattordici, di cui una, secondo Tom Zuidema, può essere considerata doppia, dunque quindici sarebbe il numero dei *ceques* del *Cuntisuyu*. Anche il numero delle *huacas* su ogni *ceques* è variabile, mentre rimane fisso Cuzco come centro di irradiazione (Zuidema, 1964).

Il senso più evidente di questa complessa "scrittura" del paesaggio andino era chiaramente quello religioso: sua base erano le *huacas*, i luoghi di manifestazione del divino, dove l'uomo interagiva con il sovrannaturale attraverso rituali, pellegrinaggi, preghiere e offerte regolari, nei tempi e nei modi, dal calendario religioso. La topografia della zona di Cuzco, così come tutto il territorio andino, si presentava disseminata di luoghi sacri e di aree segnate dalla presenza del divino. La storia e la quotidianità delle popolazioni andine si mescolavano continuamente con la sfera divina e soprannaturale irradiante dall'ambiente vitale nel quale l'uomo si muoveva; i destini umani risultavano in parte determinati dai poteri che si sprigionano dalla Terra. Il rapporto fra il sistema di *ceques* e l'idea di un modello di "scrittura"

dipende anche dal legame tra le linee immaginarie inscritte sul territorio e il *quipu*. Possiamo considerare i *ceques* che si irradiano dal Tempio del Sole come un'immensa riproduzione naturale di un *quipu*; ogni linea rappresenterebbe un filo del *quipu* e ogni *huaca* un nodo contenente informazioni storiche e culturali sul gruppo umano devoto a quella *huaca*.

La valenza del sistema di *ceques* si sviluppa anche su altri livelli, sempre in relazione diretta con la sfera religiosa; funziona come una griglia che divide la popolazione in distretti sociali, utilizzata dall'amministrazione dell'impero per gestire la burocrazia socioeconomica e rituale: un sistema che, nella sua relazione con il calendario statale, coinvolge la misurazione dello spazio e del tempo. Questa griglia rappresenta un modello di organizzazione della società, situata in differenti settori territoriali e distretti idrici. Ogni gruppo stabilito in un preciso territorio diviene responsabile della manutenzione e del culto dei luoghi secondo il calendario ufficiale (Zuidema, 1964). I *ceques* definiscono anche una precisa gerarchia tra i luoghi sacri che corrisponde a una gerarchia sociale tra le popolazioni e i lignaggi. Le 328 *huacas* non avevano tutte lo stesso valore religioso e quindi stessa importanza politica: i gruppi più importanti in ambito sociale avevano l'incarico delle *huacas* considerate più potenti. Allo stesso modo, anche le offerte e i rituali ad esse dovute variavano a seconda dell'importanza del luogo sacro: è ben documentato che le *huacas* più significative ricevevano sacrifici umani. Questi sacrifici generalmente coinvolgevano bambini ed erano associati con il rituale della *Capac Cocha*, una festa durante la quale venivano visitate le *huacas* più importanti dell'impero. Le *huacas* principali erano dunque appannaggio degli *ayllu* appartenenti alla nobiltà inca, chiamati *panacas*; diminuendo il grado di parentela con la famiglia reale, diminuiva anche l'importanza delle *huacas* di cui un *ayllu* doveva occuparsi. L'elemento temporale, ossia la funzione calendarica, si manifestava invece nell'attribuzione ad ogni luogo sacro, e a ogni *ceque*, di rituali e cerimonie in un preciso periodo dell'anno: ripercorrendo i *ceques* si ricostruiva l'anno cerimoniale inca. Attraverso i *ceques* la scansione del calendario rituale veniva individuata nel territorio e sancita dalla presenza di templi o semplici elementi del paesaggio. La valle sacra e la città di Cuzco acquisivano una sacralità particolarmente legata al concetto di *ceque* oltre che a quello di *huaca*. Era infatti la città di Cuzco che custodiva non solo il *Coricancha*, il Tempio del Sole centro irradiante delle linee sacre, ma anche le *huacas* principali, chiaramente legate alle *panacas* inca. Tutta la capitale era suddivisa e definita in luoghi di

potere e di sacralità presso i quali si svolgevano le più importanti cerimonie statali (cfr. CAP. 6).

Le linee di Nasca

Nell'ambito di ciò che abbiamo definito "scrittura sacra", che sempre coinvolge il vincolo religioso tra l'uomo andino e il suo paesaggio, si deve annoverare l'azione sul territorio che la cultura nasca (200 a.C.-600 d.C.; costa sud) produsse sulla costa meridionale dell'attuale Perù. In un'area vasta circa 400 chilometri a sud di Lima c'è una *pampa*, una piana alluvionale che si estende tra due fiumi a 500 metri sul livello del mare, nella quale si trovano grandi geoglifi di forme diversificate. Questa zona, in epoca preispanica, rappresentava un luogo di contatto e d'incontro per le popolazioni stabilitesi nell'area; un contatto economico, sociale e rituale (Aveni, 1990). I geoglifi di Nasca, a differenza dei *ceques*, sono linee realmente tracciate sul territorio e chiaramente riconoscibili, spesso talmente grandi da rendersi visibili, nella loro completezza, solo dall'alto. Gli studi sugli usi delle linee e sulle ragioni per le quali esse vennero fatte non si possono avvalere di una documentazione etnostorica tanto completa come quella di cui disponiamo per lo studio dei *ceques*; è anche per questo motivo che la loro interpretazione rimane più incerta. È però certo che le linee di Nasca dovessero rientrare in quel complesso sistema di interazione con il paesaggio sacro, di cui fanno parte l'uso dei *quipus* e dei *ceques*.

Le linee si possono suddividere in due tipi fondamentali: quelle che rappresentano elementi figurativi (animali o altri esseri ibridi, che si riscontrano anche sulla ceramica prodotta dalla cultura nasca) e le linee rette, che sono la maggior parte e attraversano una vasta area. Entrambe le tipologie sembrano rientrare nel sistema andino di demarcazione sul territorio della società e delle sue pratiche rituali. Così come i *ceques*, le linee di Nasca potrebbero aver avuto molteplici valenze che sfociano nella sfera sociale e nell'ambito religioso.

Le valenze di tipo funzionale e sociale sono quelle legate allo sfruttamento del territorio per la sussistenza: la necessità di delimitare i confini e di assegnare i terreni o le risorse idriche a determinati gruppi che avevano il compito di farli fruttare (Aveni, 1990). Le valenze di tipo religioso rientrano nel quadro andino di una pratica di sacralizzazione di alcuni luoghi o alcuni elementi del paesaggio, cui periodicamente era necessario rendere omaggio attraverso pratiche rituali. La *pampa* è strettamente vincolata con il vicino sito archeologi-

co di Cahuachi: un centro cerimoniale dal quale probabilmente i sacerdoti e/o gli sciamani nasca osservavano i fenomeni naturali e si mettevano in contatto con il mondo sovrannaturale. A Cahuachi, i ritrovamenti di parafernalia rituali, sacrifici di animali e piante, le offerte tessili, ceramiche e i ricchi corredi funerari arrivano – nella fase 3 della periodizzazione della cultura nasca – a sostituire completamente i ritrovamenti che attestano funzioni domestiche (Silverman, 2000). È possibile che la sacralità di Cahuachi fosse legata alla presenza di acque sotterranee che emergono in superficie come fonti e pozze, assolutamente necessarie e fondamentali alla produzione agricola in una zona desertica come la costa peruviana. La *pampa* e Cahuachi rappresentavano congiuntamente un centro di gravità culturale e religiosa: nel cammino verso Cahuachi i pellegrini smettevano di essere gente ordinaria e passavano a essere individui con alta investitura sociale che si mostrava nelle funzioni rituali (Silverman, 2000). La sfera sociale e quella religiosa si sovrappongono e si compenetrano cosicché, nella pratica, l'elemento funzionale amministrativo prende necessariamente forma e forza attraverso un'azione rituale che contiene fondamentali valenze sacre. I gruppi che produssero le linee probabilmente condividevano con i gruppi della zona di montagna il concetto di paesaggio sacro, inteso come luoghi in cui l'organizzazione sociale e l'appartenenza ad un gruppo, o ad un *ayllu*, venivano necessariamente impresse sul territorio. I geoglifi sono l'espressione di un paesaggio sacro che, anche nella costa, mantiene un valore sociale. Attraverso l'iscrizione del territorio i gruppi umani rappresentavano se stessi e assicuravano il perpetuarsi di pratiche e concezioni ideologiche fondamentali alla coesione e alla sopravvivenza.

In questo modo l'interpretazione delle linee prenderebbe corpo alla luce della tradizione andina di segnare il paesaggio, sia metaforicamente sia in maniera effettiva, per rinnovare e riaffermare la propria identità di gruppo. La metafora della "scrittura sacra" e del testo, attribuite alle linee di Nasca, è appropriata se consideriamo che effettivamente certe informazioni furono codificate mediante i segni nella *pampa*. La confusa proliferazione di linee, che oggi si osserva, è il risultato accumulativo di una ripetuta attività, forse organizzata da un calendario rituale. Attività destinata a registrare i dati necessari per creare lo spazio adeguato che servisse da scenario per realizzare i rituali, chiaramente relazionate con la definizione sociale (Silverman, 2000). La interazione tra l'ambito sociale e quello religioso, tipica delle culture andine, individua una molteplicità di funzioni svolte dalle linee che non è forse possibile spiegare mediante una sola teoria: usi calendarici, usi rituali per pellegrinaggi e

cammini sacri, usati per la demarcazione delle gerarchie basate su diversi livelli di contatto con il sovrannaturale, usi di definizione etnica e infine usi di indicazione delle fonti idriche sotterranee sono tutte teorie plausibili che non si escludono a vicenda. Certamente i geoglifi furono utilizzati come strumento di perpetuazione di generazione in generazione di un sapere ristretto a particolari gruppi (Silverman, 2000).

Da Huaca Prieta agli Inca:

i tessuti andini come immagine del potere e del culto

Nella storia delle civiltà e delle culture andine i tessuti hanno sempre rappresentato un elemento fondamentale di significato sociale, religioso, politico, economico, di appartenenza ad un gruppo, di comunicazione e di riproduzione simbolica. L'arte del tessere era, ed è a tutt'oggi, parte dei normali compiti quotidiani, sia per l'uomo che per la donna. Il tessuto nell'ambito andino serve per enfatizzare il cambio di status dell'individuo durante il suo ciclo vitale e, come tale, si converte nell'elemento più importante di offerta. In epoca preispanica, la produzione tessile assunse valenza fondamentale come sacrificio nelle cerimonie religiose statali, e come oggetto di interscambio nelle negoziazioni diplomatiche (Bonavia, 1991).

Le prime forme di tessuto vegetale, ritrovate nella grotta Guaiterrero nelle Ande settentrionali del Perù, risalgono al Periodo Litico della cultura andina e sono databili intorno tra il 10000 e l'8000 a.C. Si tratta di contenitori di fibre intrecciate utilizzati come utensili in una grotta sfruttata come rifugio, agli albori della occupazione umana delle Ande. Già nel Periodo Preceramico Tardo (2700-1500 a.C.) riscontriamo una produzione di tessuti molto più elaborata e strettamente vincolata con le offerte rituali poste in luoghi di culto. Si tratta in particolare dei tessuti di Huaca Prieta, nella costa settentrionale, databili intorno al 2500 a.C. A Huaca Prieta – come in altri siti: La Galgada (Ancash), Aspero (Lima) y Caral (Lima), durante lo stesso arco di tempo – furono prodotti tessuti grazie alla coltivazione del cotone, ma senza l'uso di telai che vennero inventati solo nel Periodo Iniziale o Formativo (1500-900 a.C.). L'iconografia presente nei tessuti del Periodo Preceramico rappresenta esseri ibridi che prendono spunto dal mondo animale ma, oltrepassando il realismo, sfociano nella rappresentazione di esseri sovrannaturali di natura mitologica. Molte rappresentazioni presentano una lettura multipla (Stone-Miller, 1995), ossia la possibilità di "leggere" nella rappresentazione due o

più immagini che contengono simbologie e significati differenti – un granchio che diventa un serpente, a sua volta duplicato a rappresentare il dualismo, un condor con un serpente sul ventre, visibile sui due lati grazie alla tecnica tessile a zigzag. I tessuti già dal Prececeramico hanno importanti funzioni rituali, lo attesta il loro ritrovamento in luoghi di culto, in corredi funerari e soprattutto lo testimoniano i soggetti rappresentati (serpenti, uccelli rapaci, felini) che, anche se rielaborati, continueranno ad essere tema centrale dell'iconografia religiosa nei due millenni posteriori (Burger, Salazar, 2000).

Nell'area andina, i tessuti, così come la ceramica, rappresentano un artefatto fondamentale per la comprensione dell'iconografia religiosa, in quanto utilizzati come offerta rituale e come corredo delle sepolture più ricche e importanti. Anche solo la necessità di comporre il fardo funerario (l'involucro in cui si avvolgeva il corpo del defunto) con alcuni suoi oggetti e con grandi quantità e differenti qualità di tessuti, tipico di tutta l'epoca preispanica, denota la consapevolezza andina di poter proteggere, santificare e addirittura personificare attraverso questo gesto. I tessuti e la loro valenza religiosa si legano in modo particolare con la concezione della morte delle culture preispaniche delle Ande. Il culto degli antenati, così forte in epoca inca, è strettamente legato al culto dei morti. Se è vero che non tutti i morti vengono venerati come antenati e quindi divinizzati, è comunque evidente come la relazione tra vivi e morti fosse profondamente vissuta in maniera quotidiana e spesso ritualizzata tramite una codificazione di gesti e di simboli. Anche a livello spaziale i luoghi dei morti non furono quasi mai allontanati e divisi dai luoghi dei vivi. I luoghi funerari furono luoghi di rituali religiosi frequentati dai vivi anche in maniera quotidiana, in base alle credenze per cui i morti intervenivano attivamente nella vita dei vivi. Inoltre, la necessità di definire la propria posizione sociale o l'unità di un gruppo faceva sì che alcuni morti fossero elevati ad antenati e divenissero garanti della continuità e della prosperità di un lignaggio o di un gruppo sociale, in quanto intermediari con il mondo sovrannaturale.

Da questa sacralità della morte deduciamo dunque, in parte, la sacralità del tessuto e delle sue espressioni iconografiche, di cui l'esempio più evidente sono i grandi cimiteri della cultura paracas (400 a.C.-200 d.C., costa sud). Le mummie ritrovate nel cimitero paracas sono tutte avvolte da tessuti: dai personaggi più poveri, interrati a soli pochi piedi di profondità, fasciati da semplici mantelli di cotone, ai personaggi di stato sociale elevato cinti da un enorme numero di complicati e splendidi tessuti. Gli stili che sono stati rilevati dagli studiosi nei tessuti paracas sono di vari tipi, da quelli più semplici a quelli più

complessi sia come simbologia iconografica sia come tecnica del tessere. Molto probabilmente lo stesso artista era in grado di produrre differenti tipi di tessuto, che a livello iconografico mantenevano un certo grado di standardizzazione, rappresentanti soggetti per lo più vincolati al mondo del sovrannaturale, o simboli comunicanti idee astratte sempre relazionate al culto (Stone-Miller, 1995). Lo stile si mantiene intatto nel tempo, e controllato da una precisa cosmologia regolata da norme e precetti, per soddisfare necessità comunicative.

Durante l'epoca inca l'iconografia va via via schematizzandosi e perde, anche nei tessuti, lo stile che aveva avuto precedentemente, non realistico ma con forti adesioni e spunti dal mondo naturale. Nonostante ciò il tessuto rimane in sé un elemento principale di comunicazione di concetti religiosi e definizione gerarchica nell'ambito dell'organizzazione sociale. Lo stesso atto di tessere costituiva un atto sacro, creava un legame tra l'uomo e le divinità: il filo era l'elemento di congiunzione e il tessuto un oggetto vivente che acquisiva sacralità anche in base all'uso. Ancora oggi colui, o colei, che tesse, instaura un dialogo con la tela e i suoi movimenti rappresentano la circolazione sanguigna dell'essere vivente che è il tessuto (Arnold, Jiménez, de Dios Yapita, 1998).

Le cronache spagnole attestano infatti che i particolari disegni e le diverse tecniche tessili cambiavano in base alle differenti regioni dell'impero costituendo un elemento significativo di appartenenza etnica e geografica. Ancora oggi alcune comunità andine mantengono le tecniche e i disegni rappresentativi della loro appartenenza ad una data regione. Anche all'interno della stessa comunità, i tessuti indossati denotavano l'appartenenza a un livello sociale, così come il cambio di status sociale di una persona veniva definito e comunicato attraverso i tessuti (Venturoli, 2005).

Certi tessuti, più complessi ed elaborati, si consideravano beni di lusso, un prodotto non solo artigianale ma artistico, utilizzato negli scambi e nella costruzione di alleanze tra diverse etnie. Ricchi e pregiati tessuti costituivano la parte principale dei corredi regali, donati dall'Inca ai capi locali di altre etnie per mantenere legami e clientelismi. I tessuti utilizzati nelle grandi cerimonie del calendario rituale assumevano il ruolo di elementi semantici indicanti il legame diretto tra il sacerdote e la divinità.

Certamente l'idea di comunicare informazioni attraverso le differenti tecniche della tessitura e i vari disegni è una pratica diffusa in tutte le culture andine. Nei disegni della cronaca di Guamán Poma molti personaggi sono rappresentati vestiti con tuniche sulle quali figurano elementi decorativi, e probabilmente comunicativi, detti *toca-*

pu in quechua. I *tocapu* sono rettangoli all'interno dei quali appaiono figure geometriche e altri simboli che sembrano fare riferimento ai principali concetti della cosmologia incaica. La possibilità di indossarli indicava non solo lo *status* sociale dell'individuo ma anche la sacralizzazione del suo ruolo creando così una relazione tra l'ordine politico e l'ordine cosmico. Il tessuto è quindi uno strumento di comunicazione a più livelli: tra gli uomini e tra alcuni uomini e la sfera sovranaturale, stabilisce legami e definisce ruoli, organizza le gerarchie e fonda alleanze in Terra e nell'ambito divino, permette il dialogo tra l'uomo e le divinità in vita e dopo la morte. Il tessuto codifica un bagaglio culturale comune vincolato alla trasmissione della memoria e al mantenimento dell'ordine terreno e cosmico; così come i *quipus* - fatti di fibre filate - il tessuto assume una funzione comunicativa grazie alla sua funzione di veicolo del sacro.

I tempi e i modi del sacro: la dimensione rituale

Grandi cerimonie statali: il potere del culto

La funzione liminale tra "questo mondo" e il mondo sovranaturale esercitata dai sovrani di epoca preispanica dell'area andina è chiaramente attestata dalle rappresentazioni iconografiche già analizzate nel CAP. 3 e dalla cronachistica spagnola dell'epoca della conquista e della prima colonia. La capacità del sovrano andino di mettersi in comunicazione con il divino e di fondare gran parte del suo potere temporale su questa abilità è evidente fin dalle epoche più antiche. Dallo sciamano in grado di mutare sembianze e sfruttare lo stato di trance per connettersi con il mondo sovranaturale dell'epoca chavín, ai sacerdoti dei grandi culti panandini come quello con centro a Tiahuanaco, fino al sovrano divinizzato figlio del Sole di epoca inca, ritroviamo il filo conduttore del legame tra sacro e profano che legittima il potere socioeconomico. In questo quadro la cerimonia rituale, che coinvolge la collettività nella adorazione a un culto o a una divinità, assume un ruolo fondamentale di reiterazione, commemorazione e consacrazione della posizione del sovrano/sacerdote che presenza a tale attività e la conduce. In una cultura dove non esistono spazi definiti tra sacro e profano, dove la sfera religiosa ha effetti in quella sociale e viceversa, le cerimonie religiose acquisiscono un forte valore performativo e una validità persuasiva; valenze attuabili solo se il rituale affonda le radici nella condivisione di una cosmologia. I rituali, considerati come categorie sociali, mettono in atto una comunicazione in grado di condizionare o avere effetti sulla realtà e sulle percezioni della realtà. Colui che rende possibile il rituale per le sue capacità performative e comunicative, o colui che nella costruzione sociale viene riconosciuto possedere tali capacità grazie ad uno speciale e personale dialogo con il divino, è colui che guida il gruppo nel mondo celeste e risulta colui che può guidarlo anche nel mondo terreno.

I rituali religiosi, dalle sessioni sciamaniche riservate a pochi fino alle grandi cerimonie statali, divengono legittimazione del potere temporale e soprattutto appaiono come manifestazioni di quel potere. Nell'area andina, più le culture acquisiscono un grado maggiore di complessità e di stratificazione più i rituali diventano cerimonie collettive e composite, in cui il sovrano e l'élite dominante esprimono la detenzione del potere e la loro supremazia sul resto della popolazione. Le cerimonie mettono in atto la riaffermazione della stessa organizzazione sociale del gruppo, in quanto evidenziano le norme e le categorie attraverso le quali il gruppo si definisce e si regola. In particolare durante le cerimonie si riaffermano i vincoli clientelari e i vincoli di parentela, nessi fondamentali della coesione sociale. Come afferma Tom Zuidema, sembra che le popolazioni andine preferissero elaborare le cosmologie in maniera pragmatica, attraverso l'organizzazione politica piuttosto che nei cieli o nei mondi sotterranei. Uno degli strumenti principali utilizzati dalla politica andina per organizzare gli interessi cosmologici era proprio la parentela, mediante la quale il rinnovamento sociale e la continuità venivano implementate (Zuidema, 1992, p. 17). A questo si lega anche la concezione andina della morte e il culto degli antenati: la necessità di relazionarsi con i propri morti per definire la propria posizione sociale e la riaffermazione di quella posizione attraverso le cerimonie pubbliche. A questi rituali partecipavano anche le *mallqui*, le mummie degli antenati più importanti, espressione di un legame sempre vivo tra mondo dei vivi e mondo dei morti partecipi della attività politica e degli avvenimenti sociali. Allo stesso modo, nella mitologia andina raccolta nelle cronache troviamo una spiegazione o una giustificazione della sacralità dei sovrani e della loro stirpe – ascendente e discendente – e dunque una chiara connessione tra l'universo sociale e il mondo sovranaturale, tra la realtà contingente e il mito.

Quello che interessa qui, oltre alle motivazioni culturali e sociali dell'elaborazione di cerimonie collettive a tali livelli, è anche un'analisi semantica del rito, delle sue singole fasi e della simbologia religiosa degli oggetti, delle parole magiche, delle tappe e la loro relazione con la cosmologia in cui si sviluppano; ma come ormai già abbiamo compreso, per tutte le epoche che precedono quella incaica, possiamo avvalerci solo dei dati archeologici e sviluppare delle supposizioni in base a dati materiali.

La ceramica mochica (0-900 d.C., costa nord) è una delle più narrative nello spettro degli stili iconografici andini: attraverso l'analisi dei disegni su di essa rappresentati è possibile compiere una ricostruzione del rapporto tra il potere e le cerimonie rituali. L'esercizio del

potere nella società mochica, con il carico ideologico che le era inerente, si fondava in gran parte su determinati rituali, ripetuti durante l'anno nell'ambito di un calendario religioso. Non vi è dubbio che quei riti compissero funzioni molteplici, non solo religiose e politiche, ma anche amministrative ed economiche (Uceda Castillo, 2000). L'iconografia mochica presenta molti casi di rappresentazione di cerimonie collettive, pellegrinaggi, sacrifici e rituali sciamanici in cui vengono utilizzate foglie di coca e sostanze allucinogene che mettono in contatto l'officiante e le divinità. Spesso le narrazioni rituali comprendono la rappresentazione di guerrieri e dei riti svolti prima o dopo la battaglia. Un ruolo particolare viene riservato alle donne che vengono raffigurate con attributi sciamanici e talvolta al lato della battaglia sembrano in attesa delle consegne dei nemici che verranno sacrificati (Uceda Castillo, 2000). Altro momento cerimoniale fondamentale per i mochica riguardava senza dubbio la morte: quella serie di comportamenti rituali che precedono e seguono la sepoltura. Le tombe scavate dagli archeologi in area mochica sono relativamente abbondanti e permettono la ricostruzione di alcuni modelli che definiscono la società mochica. Le interpretazioni rivelano la presenza di una stratificazione sociale ben riflessa nelle tecniche e nelle pratiche mortuarie: grandi cerimonie, partecipazione di molte persone e ricchi corredi funebri – che comprendono anche sacrifici umani – per i personaggi di alto rango; semplici sepolture familiari, con corredi limitati per i personaggi comuni (in mezzo a questi due estremi vi è una larga casistica di differenti tipologie e livelli sociali). La morte viene intesa come un ulteriore momento della vita in cui comunque devono essere definite identità e posizione sociale dell'individuo; le cerimonie che la consacrano servono ad allontanare gli effetti negativi della morte e convertirla definitivamente in parte della vita (Castillo Butters, 2000). Tanto importanti erano le cerimonie funebri che spesso venivano narrate sulle ceramiche così come le altre cerimonie religiose: persone con elaborati copricapi che portano nelle mani vari tipi di offerte, musicisti che suonano tamburi, flauti e ocarine, guerrieri con scudi e teste trofeo in mano, sciamani che bevono sostanze, probabilmente allucinogene, all'interno del tempio, sono alcuni dei personaggi che si ritrovano nei cortei funebri nella ceramica mochica (Castillo Butters, 2000).

Gli oggetti rituali – ceramiche, tessuti e altri manufatti –, che in sé costituivano un veicolo di nozioni e concetti religiosi, assumevano un ruolo estremamente importante nello svolgimento cerimoniale, in quanto questi complessi sistemi di comportamenti avevano come fine di conseguire la reciprocità con il mondo delle divinità e degli ante-

nati oltre che a proteggersi contro le malattie e l'inclemenza del clima; le offerte erano dunque concepite come *pagos* che implicavano forme di restituzione da parte del mondo sovranaturale.

La personificazione del potere e il suo legame con il sacro, che porta alla divinizzazione del sovrano, è espressa dall'architettura monumentale huari (600-900 d.C., Ande meridionali) e tiahuanaco (700-1100 d.C., altipiani meridionali). Le forme architettoniche pianificate a Huari e a Tiahuanaco, identificate come templi, centri amministrativi o centri urbani, risultano aver avuto funzioni di residenza per lignaggi nobili; l'arte iconografica doveva logicamente essere relazionata con i fondamenti religiosi della dottrina del potere (Isbell, 2000). Il palazzo e il tempio furono scenari di complessi rituali periodici tanto in Ayacucho, Huari, come negli altipiani del Titicaca, Tiahuanaco, affinché il potere acquisisse sacralità; alla morte del governante, o alla estinzione del lignaggio, il palazzo si convertiva in tempio per il culto funerario. Il cambio di dinastia implicava una rottura nella continuità del potere, e quindi un cambiamento di identificazione del luogo sacro (Isbell, 2000). Lo spazio naturale sacralizzato da un lato, e i palazzi/templi dall'altro, in cui si mettevano in atto le forme più istituzionalizzate del culto, costituivano entrambi gli scenari delle cerimonie, che necessitavano di un contesto monumentale tale da poter impressionare i pellegrini, così come lo facevano gli elementi naturali cui si riferivano, laghi, montagne, altipiani. I governanti huari, che sfruttarono il potere della religione come mezzo di unificazione e di legittimazione delle conquiste militari, dovettero aver ben presenti le potenzialità di grandi e spettacolari cerimonie rituali, nelle quali veniva rappresentato e definito il potere come derivante da sfere sovranaturali. Nell'ambito della cultura huari, le scene di maggiore complessità sono state rappresentate su ceramiche utilizzate come offerte e interrate. Le raffigurazioni riproducono cerimonie religiose intimamente legate con la dottrina politica huari. Senza ombra di dubbio le pratiche amministrative del centro urbano di Huari includevano un ricco e complesso calendario rituale, promosso dall'élite incaricata di riscuotere i tributi (Cook, 2000). Questa condotta comunitaria festiva era certamente incorporata nei canoni della politica imperiale; feste che probabilmente avevano luogo dopo l'epoca della semina e della raccolta dei prodotti agricoli, quando si disponeva di tempo per dedicarsi alla preparazione della parafernalia rituale (Cook, 2000). La cultura huari e la cultura tiahuanaco si influenzarono profondamente, e probabilmente il culto espresso in ambito *huari* derivava dal culto più antico e radicato di Tiahuanaco, le evidenze sono molteplici soprattutto nell'iconografia del *Dios de los Varas* (cfr. pp. 61-5). Una inte-

ressante prova di questi scambi e influenze è rappresentata dalle cerimonie rituali di inalazione di allucinogeni, caratteristiche della tradizione tiahuanachense. Probabilmente la diffusione di queste pratiche rituali si relaziona con nuove necessità ideologiche dell'élite huari, la quale adottò i simboli, gli oggetti di prestigio e le convenzioni decorative del distante e semimitico centro religioso sulle sponde del lago Titicaca (Cook, 2000). Queste adozioni iconografiche furono certamente accompagnate da una serie di usi rituali e cerimonie religiose, tra cui le sessioni estatiche compiute attraverso sostanze allucinogene. L'espansione della cultura Tiahuanaco – come già abbiamo visto nel CAP. 3 – avvenne probabilmente grazie all'espansione religiosa, facendo di Tiahuanaco uno dei luoghi più conosciuti e più venerati dell'area andina, meta di pellegrinaggi e luogo di culto per eccellenza, i cui sacerdoti divennero probabilmente i più potenti e temuti. Tanto forte fu l'impatto politico e religioso di Tiahuanaco che circa trecento anni dopo, nonostante la lontananza geografica, gli Inca basarono la loro legittimazione del potere su un mito che li voleva fuoriusciti dalle acque del lago Titicaca, sulle cui sponde troneggiavano ancora i palazzi del centro cerimoniale dell'Orizzonte Medio.

Il riferimento al passato, e ai luoghi sacri delle culture precedenti che hanno segnato così fortemente la storia andina, rimane, ancora in epoca inca, un importante strumento di affermazione per l'élite governante: la sacralizzazione del sovrano, e quindi del suo potere, deve ricreare una continuità con il passato, ha bisogno di contestualizzare la sua superiorità nell'ambito della tradizione andina. Poiché il potere dell'Inca deriva dalla sacralizzazione della sua figura e della sua stirpe, così come dal suo legame con il passato, entrambi i concetti vengono reiterati durante le cerimonie statali nell'arco dell'anno rituale. L'Inca regnante, il *Sapa Inca*, è probabilmente una figura che porta all'estremo questa unione tra il sacro e il potere temporale, e che quindi ha più bisogno della messa in scena della propria glorificazione e della dimostrazione della potenza del suo regno attraverso le cerimonie rituali.

Il calendario rituale inca ricopre tutto l'anno solare e definisce ritualmente ogni passaggio cruciale sia a livello astronomico, sia a livello agricolo: le cerimonie più importanti interessano infatti particolari congiunture astrali, come gli equinozi e i solstizi, e precisi momenti dell'anno rurale, come la semina e il raccolto, che spesso si sovrappongono. Cristobal de Molina, nella sua esaustiva trattazione sulle feste del calendario rituale inca, fa iniziare il computo dell'anno intorno alla metà di maggio quando veniva celebrata la festa dell'*Inti Raymi* (de Molina, [1574] 1993, p. 38), anche se Guamán Poma

([1616] 1987) nella sua cronaca parte da gennaio con la festa del *Cápac Raymi*, probabilmente a causa di una cristianizzazione del computo. Sono queste forse due tra le feste più importanti del calendario, l'una dedicata a *Inti*, il Sole, l'altra dedicata all'Inca stesso. L'*Inti Raymi* coincideva con la festa del raccolto del mais e le celebrazioni riguardavano la nascita del Sole, corrispondente al solstizio di giugno (si tratta della stagione secca e assolata per le aree andine). Durante questo periodo a cavallo tra i nostri mesi di maggio e giugno, molte delle statue del *Coricancha*, rappresentanti divinità, venivano portate in processione e tutte le *huacas* più importanti di Cuzco e della Valle Sacra venivano visitate. Il mese passava attraverso lunghi pellegrinaggi alle montagne sacre in cui venivano sacrificate grandi quantità di lama di vari colori. Nel corso di questo "mese", l'Inca insieme alla sua corte e alle *acllas*, le donne del Sole, si ritiravano sul monte Mantocalla, una delle *huacas* principali, bevendo *chicha* preparata con il mais appena raccolto, ballando e cantando in onore del Sole. Durante l'*Inti Raymi*, che Guamán Poma pone in giugno – ma anche a dicembre unendo *Cápac Raymi* con *Inti Raymi* in *Cápac Inti Raymi* ([1616] 1987) si svolgeva una specie di censimento dei beni di tutto l'impero: i *tocricoc* o governatori, e i *micnoc*, giudici, andavano con aiutanti casa per casa a contare tutti i beni di ogni famiglia, per riscuotere i tributi, riempire i magazzini imperiali e svolgere la redistribuzione (Guamán Poma, [1616] 1987).

Il *Cápac Raymi*, festa reale, e il *Camay Quilla*, Luna procreatrice, sono una lunga e complessa serie di cerimonie consecutive, che coinvolgevano circa cento giorni, dal 30 di ottobre fino a metà febbraio, e sono direttamente dedicate all'Inca e alla *Coya*, al Sole e alla Luna. Questo periodo è compreso tra i due passaggi del Sole allo zenit, quando il Sole quindi segue il suo tragitto più alto; oppure veniva individuato nei giorni intorno alla prima Luna piena dopo il solstizio di dicembre. L'insieme dei rituali del *Cápac Raymi* e *Camay Quilla* sembra svolgersi intorno alle piogge che, secondo la cosmologia inca, sono attratte dal calore del Sole, che in questo periodo dell'anno è al suo apice di potenza nell'area andina. In questo momento ci si preoccupa anche di ristabilire il contatto con gli antenati che sono ritornati al Sole (Zuidema, 1992). Durante il *Cápac Raymi* avveniva una delle più importanti cerimonie imperiali per la definizione di alleati: il rituale, che durava quattordici giorni, in cui si proclamavano i giovani guerrieri. La cerimonia coinvolgeva molti sacrifici di lama, a Cuzco, sul Huanacauri – una montagna sacra – e nei campi coltivati dove, l'ultimo giorno, ai giovani guerrieri che avevano resistito a prove di dolore e coraggio venivano forate le orecchie come segno di nobiltà.

Questo periodo si relaziona al Sole-giovane, *Huayna Punchao*, nel momento della crescita delle patate e del mais.

Agosto era il mese del *Coyaraimi* in cui si celebrava la *ciuta* che, tradotto scorrettamente dagli spagnoli con "confessione", era in realtà la cerimonia incaica della eliminazione della negatività contaminatrice (Polia, 1993). Per celebrare questa festa tutte le *huacas* più importanti da tutte le zone dell'impero venivano condotte a Cuzco nel *Coricancha*. «Il giorno della congiunzione della Luna a mezzogiorno, l'Inca si recava con tutti i membri del suo consiglio e coi principali nobili inca che si trovavano a Cuzco, al *Coricancha*, dove tenevano una riunione discutendo su come doveva essere celebrata la festa» (de Molina, [1574] 1993, p. 43). Si riunivano tutte le delegazioni delle quattro parti dell'impero, insieme arrivavano alla piazza dignitari, guerrieri, nobili e gente comune di tutte le stirpi, di tutte le zone geografiche, per celebrare la cerimonia che allontanava i mali dal Cuzco. Seguendo le quattro strade principali che si dipartivano dalla capitale, attraverso una staffetta rituale, si lavavano e pulivano le armi nei fiumi per purificarsi. Passavano vari giorni in cui si compivano rituali purificatori, ci si strofinava il corpo con il *sanco* (farina di mais mista a sangue) e lo si beveva. Durante il rituale della *ciuta* una mattina

l'Inca con la propria sposa e i cortigiani del Consiglio di palazzo uscivano sulla piazza principale del Cuzco con le vesti più sontuose. Alla stessa ora portavano sulla piazza l'effigie del Sole detta *Apopunchao* (signore del giorno), la più importante conservata nel suo tempio, accompagnata da tutto il corpo sacerdotale assieme a due immagini, sue donne, dette *Inca Ocllo* e *Palla Ocllo*. [...] Nella stessa occasione espongono tutte le mummie dei signori e delle signore riccamente abbigliate e ciò facevano i discendenti della loro stirpe che le avevano in custodia e le sistemavano in piazza, sui loro seggi, come si trattasse di persone vive. [...] Il giorno seguente, di mattina entravano tutte le genti che l'Inca aveva assoggettato e venivano coi vestiti delle loro terre, i più ricchi che potevano indossare e con le loro huacas che trasportavano in spalla (ivi, p. 49).

Durante questa festa l'Inca beveva con il Sole e le altre divinità, in seguito depositava il liquido nella buca dell'*ushnu* (la pietra sacra nel mezzo della piazza), che attraverso una canaletta arrivava fino al *Coricancha*.

Era questa la festa in cui il potere dell'Inca e della sua stirpe, oltre che dei suoi dei, veniva messo in scena in modo più profuso e scenografico, davanti a tutti i delegati delle popolazioni assoggettate,

che giuravano fedeltà all'Inca. Durante la stessa festa avveniva infatti anche una delle più grandi ridistribuzioni di beni di tutto l'anno, tessuti, donne, oro e argento che venivano consegnati a tutti. Questo aveva luogo nella piazza principale del Cuzco, la *Hanan Aucaypata*, da cui si dipartivano le quattro strade che dividevano il territorio in quattro zone, il referente fisico che divideva l'*hanan* dall'*hurin*. L'*Hanan Aucaypata*, insieme alla sua controparte *Hurin Aucaypata*, era una *huaca* di per sé, luogo sacro e teatro delle cerimonie più importanti del calendario inca, era deputato ai sacrifici in onore del Sole.

Le tre principali feste incaiche avevano una forte componente di riti di passaggio e di carattere propiziatorio, inoltre dividevano l'anno in tre periodi strettamente vincolati con il ciclo agricolo, ogni periodo, che aveva le sue caratteristiche anche in base ai prodotti agricoli di quel momento, sottolineava l'importanza della fertilità della terra e di alcuni luoghi considerati sacri e allontanava le calamità dai domini dell'impero.

L'importanza dei luoghi a livello rituale è già evidente nell'idea di *huaca*, elemento di per sé sacro, scenario di attività religiose, oggetto di offerte e meta di pellegrinaggi. Il concetto di pellegrinaggio è molto presente nella pratica religiosa andina. Gli inca erano ben coscienti della valenza di certi luoghi nella tradizione andina e per questo motivo legarono il loro potere anche a siti già mete di pellegrinaggi prima ancora del loro avvento. Ne è un esempio il lago Titicaca che fin dall'epoca di Tiahunaco assume un valore essenziale nelle concezioni religiose di molti popoli, che poi vennero conquistati dagli Inca. Su di un'isola nel centro del lago vennero infatti costruiti dagli Inca due importanti templi, l'uno dedicato al Sole l'altro dedicato alla Luna, rispettivamente conosciuti come *Titicaca* e *Coati*, considerati il punto di origine dell'universo. Stabilendo così un legame tra l'origine divina dell'Inca e della *Coya*, rispettivamente il Sole e la Luna in Terra, e il lago Titicaca, i pellegrinaggi di migliaia di persone da tutto l'impero verso il lago divenivano visite in onore del potere dell'Inca e della sua famiglia. Allo stesso modo seppero inglobare nella religione statale il culto di *Pachacamac*: i pellegrinaggi a questo luogo sacro vennero statalizzati e l'idolo di *Pachacamac* divenne il principale oracolo e informatore dell'Inca.

Cuzco stessa era poi costellata di luoghi sacri: i pellegrinaggi al *Coricancha* erano un modo per rendere onore al Sole e alla stirpe inca, il tempio infatti venne costruito sul luogo in cui la coppia mitica *Manco Capac* e *Mama Ocllo* aveva fondato la loro casa e iniziato il

processo di creazione del grande impero. D'altronde uno dei miti fondatori della storia incaica che legittimava la loro supremazia, narra proprio di un lungo pellegrinaggio di quattro fratelli e quattro sorelle (cfr. CAP. 2), un cammino lungo il quale vengono definiti i luoghi sacri della stirpe inca. Il mito del viaggio verso la terra promessa marca una relazione tra spazio e tempo definendo i luoghi delle cerimonie periodiche che, svolte in base al calendario rituale, riportavano alla memoria il pellegrinaggio originario. L'ideologia statale giocava un ruolo importante nel mantenimento e nella promozione di grandi pellegrinaggi rituali poiché insieme alle cerimonie acquisivano un'importanza basicamente politica, soprattutto nel mantenere e sviluppare una religione multiregionale che perpetuava una teologia unificante necessaria allo Stato (Bauer, Stanish, 2001). Nell'incorporare le *huacas* e i rituali ad esse dovuti delle popolazioni conquistate, come i pellegrinaggi e le offerte, gli Inca ottenevano per se stessi una più facile dominazione politica sulle altre società; nel contempo i santuari locali e le rispettive credenze religiose assumevano una valenza nell'ambito del sistema ideologico statale che comunque imponeva la propria gerarchia religiosa e sociale.

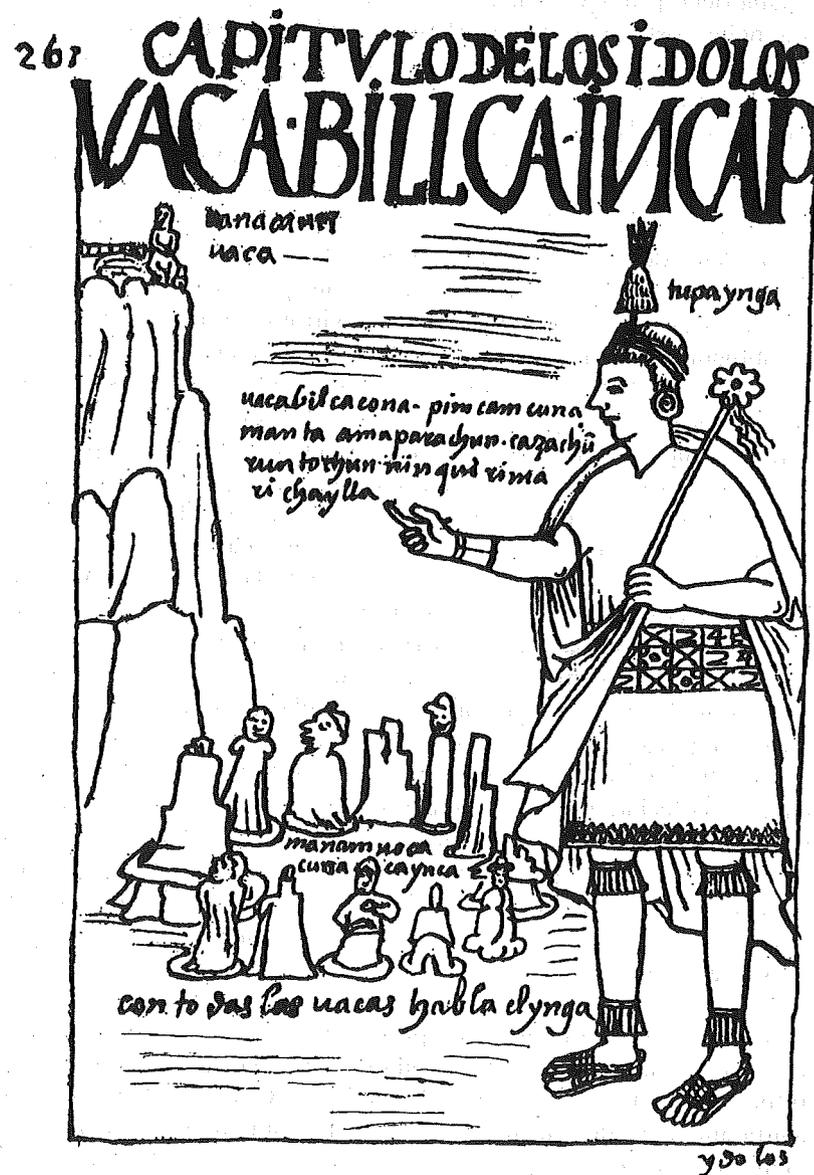
La ritualità statale dell'Inca, ma anche quella dei singoli gruppi facenti parte dell'impero, nelle sue varie forme, aveva diverse ragioni d'essere che spaziavano dall'ambito prettamente organizzativo della società alla simbologia politico-religiosa. Scandire il calendario attraverso il ciclo agricolo, mediante feste e cerimonie, permetteva una demarcazione dell'anno attraverso le tappe fondamentali del lavoro, organizzandolo e investendolo di significati religiosi che andavano ben oltre la quotidiana preoccupazione per la sopravvivenza. Istituzionalizzare feste in cui venivano iniziati i giovani all'arte della guerra e del comando, così come includere nella festa del *Cápac Raymi* il censimento e in quella dell'*Inti Raymi* la redistribuzione dei beni, erano strumenti per mantenere il controllo sulla vasta popolazione statale e per definire le differenze di classe attraverso un percorso rituale in grado di legittimizzare e dare una ragione sovranaturale alle scelte dell'élite governante. Il richiamo continuo, nelle cerimonie, ad un passato "ricostruito" dal potere permetteva di fornire spiegazioni sulla supremazia incaica mediante l'affermazione dell'origine divina; una memoria istituzionalizzata "costruita" sul potere che dal potere veniva messa in scena e rievocata ritualmente per evitare l'oblio e definire nuovamente il legame tra il mondo sovranaturale e il dominio temporale.

Nutrire le *huacas*: i sacrifici rituali

Fin da epoca arcaica quando le civiltà andine compivano i primi passi, il concetto di sacrificio ha permeato tutta la visione non solo religiosa ma anche politico-sociale. Ogni cerimonia sacra messa in atto comportava necessariamente una serie di sacrifici od offerte, scelte in base allo scopo del rituale ma anche dipendenti dalla "natura" della divinità coinvolta nel rituale. La connessione dell'uomo con il cosmo era resa effettiva attraverso il sacrificio (Zuidema, 1992). Il concetto di offerta o sacrificio, in area andina, ha a che vedere con il concetto di *huaca*. Essendo le *huacas* divinità, luoghi, *mallqui* (le mummie degli antenati importanti) o altri oggetti attraverso i quali si esprimeva il sacro, presenti e attivi nella vita sociopolitica andina, vi era bisogno di nutrirli e vestirli così come esseri viventi a tutti gli effetti. Secondo questa credenza dunque le offerte e i sacrifici diventavano non solo parte delle cerimonie periodiche dei calendari religiosi, ma anche atti quotidiani compiuti dai sacerdoti o dalle sfere sociali preposte al mantenimento delle *huacas*. Così i gruppi che – come abbiamo visto durante la trattazione sui *ceques* – si occupavano di una *huaca*, oltre all'incarico delle cerimonie in suo onore, avevano in mano il mantenimento della *huaca* attraverso offerte e sacrifici.

L'idea di nutrire le *huacas* rientra nel concetto andino di reciprocità in cui ogni gesto tra uomini e tra gli uomini e le divinità deve andare in due sensi: uno scambio reciproco che concede qualcosa a entrambe le parti coinvolte. «Le *huacas* garantivano vita, salute e alimenti se gli uomini fornivano loro alimento dal quale dipende il loro benessere e la loro vita. Gli alimenti erano doni degli dei agli uomini ma gli uomini dovevano riservare una parte di questi doni per restituirli agli dei i quali li redistribuiranno agli uomini. Si tratta di una circolazione di doni» (Polia, 1993, p. 133). Le *huacas* dunque dovevano essere nutrite con offerte di alimenti di vario genere che potevano coinvolgere sacrifici umani o animali, e dovevano essere adorate con offerte di beni preziosi come i tessuti – spesso le mummie e le pietre sacre venivano vestite con preziosi tessuti –, ceramiche elaborate, oggetti in oro, argento e rame, conchiglie ritenute preziose come lo *Spondylus*, o decorazioni plumarie provenienti dalla selva. È certo che esistessero un ordine e una gerarchia anche nell'ambito della scelta del sacrificio che veniva compiuto in base all'importanza della divinità e/o della *huaca* cui era destinato. Il sangue era sicuramente una delle offerte cui veniva attribuito il valore più elevato rispetto ai beni di lusso; certamente il sangue umano aveva una valenza maggiore rispet-

FIGURA 7
L'Inca parla con le *huacas*



Fonte: disegno di Felipe Guamán Poma de Ayala ([1616] 1987).

to al sangue animale ed era concesso solo in occasioni particolari o a personaggi di alto rango.

Una delle prime evidenze di sacrifici umani data circa 5000/3000 a.C., nella costa centrale del Perù a nord di Lima, fu ritrovata in un tempio: il corpo di un bambino con cinquecento perline intorno alla testa e i resti di uno speciale copricapo (Benson, Cook, 2001). Nel sito di La Paloma (5000-2800 a.C.) a sud di Lima vennero rinvenuti altri sacrifici di bambini in zone cerimoniali e in aree abitate (*ibid.*).

Il livello sociale del sacrificio era altrettanto importante che il potere della divinità cui veniva offerto. Le cronache sono discordi sull'esistenza o meno, in ambito inca, della pratica di sacrificare un numero di guerrieri selezionati, dopo la vittoria su altre popolazioni, ma abbiamo evidenze archeologiche e iconografiche che attestano questa consuetudine già per la cultura mochica. Una delle espressioni più riconoscibili anche dai dati materiali è l'uso di "teste trofeo" per indicare l'importanza di un personaggio nell'iconografia e/o per rappresentare la forza di una divinità. Spesso le "teste trofeo" e i decapitatori sono rappresentati come ornamenti o come attributi fondamentali di una divinità. La decapitazione, nel sistema di credenze cupisnique (400-200 a.C., costa nord), rappresenta la metafora per eccellenza del sacrificio, della morte per rinnovamento e la creazione della vita; ma molto probabilmente deriva da influenze ancora più tarde che risalgono alla cultura chavín (900-0 a.C., Ande settentrionali). La "testa trofeo" cupisnique acquisisce un significato fondamentale giungendo a rappresentare una potente divinità antropomorfa con attributi aracnidi, detta infatti dagli studiosi il "ragno decapitatore". Probabilmente la facilità con cui fin dalle origini viene rappresentata la "testa trofeo" come attributo divino dipende dal carattere rituale che la decapitazione assume per propiziare la fecondità della terra e/o l'arrivo delle piogge, tanto che in alcuni casi le teste sono rappresentate in processo di trasformazione in piante o semplicemente ad esse associate (Salazar, Burger, 2000).

Per i Moche (0-900 d.C., costa nord), nell'ambito delle raffigurazioni iconografiche di cerimonie pubbliche, era consueta la presentazione di atti sacrificali e di una simbologia legata al sacrificio. Nella cultura mochica, così come in quasi tutte le civiltà andine, il sacrificio rientra anche in tutta quella serie di rituali legati alla morte e in particolare alla sepoltura di personaggi rilevanti all'interno della società; i quali, nel loro viaggio verso l'aldilà, dovevano essere accompagnati da tutte le comodità cui erano abituati in vita e quindi anche da mogli e servi; oltre a ricevere offerte periodiche anche dopo la sepoltura. Al-

cuni di questi accompagnatori nel viaggio verso l'aldilà sono stati chiamati "guardiani" per il fatto che sono stati trovati sopra le tombe nel riempimento sovrastante. Nella tomba del Sacerdote Guerriero Virú si rinvennero due giovani donne sopra il sarcofago del personaggio principale. Entrambe si trovano in posizioni forzate e si presume che fossero state sacrificate e gettate nella tomba nel momento in cui questa veniva chiusa. Nelle tombe di San José de Moro con frequenza si incontrano questi tipi di sepolture. Nella tomba della Sacerdotessa apparvero due donne nell'anticamera, in altre tombe si sono trovati resti di giovani uomini nel riempimento. Tutti paiono essere stati sacrificati per accompagnare i personaggi importanti nella loro nuova vita (Castillo Butters, 2000). Nelle tombe si ritrovano frequentemente anche resti di animali, di prodotti agricoli e offerte di beni preziosi, tutti relazionati con lo *status* sociale del personaggio seppellito.

L'uso di lama per i rituali propiziatori, sia in contesti funebri che in centri cerimoniali – probabilmente usati in ambito di cerimonie pubbliche – è conosciuto in tutta l'area andina. Nel sito nasca di Cahuachi (200 a.C.-600 d.C., costa sud) i resti di questi animali sono molto abbondanti specialmente nella zona definita come il Grande Tempio. Nella stessa area, i ritrovamenti abbondanti di *cuy*, il porcellino d'india (*Cavia tchudii*), attestano il suo uso come alimento cerimoniale e per offerte rituali, ma anche come animale utilizzato per riti di divinazione. La caccia al cervo sulle Ande così come la caccia al leone marino sulla costa assumeva in epoca preincaica un valore rituale ancor prima dell'atto sacrificale in sé. Il padre Bernabé de Cobo attesta che gli Inca non sacrificassero animali selvatici, ma solo animali domestici, questo perché non aveva significato sacrificare un animale che non fosse stato cresciuto e allevato dall'uomo (Cobo, [1582] 1979).

La cultura inca esprimeva il sacrificio attraverso le grandi cerimonie statali ma anche nell'ambito di rituali minori più quotidiani e locali. La scelta delle offerte definiva chiaramente un ordine gerarchico. Oltre ai beni di lusso e agli alimenti, il lama e i camelidi in generale erano animali molto usati che assumevano differenti significati e definivano un particolare rituale, a seconda del colore del pelo. Cristobal de Molina descrive così un momento della *ciuta*: «era tanta la quantità di bestiame che superava i centomila capi. Il bestiame doveva essere netto, senza alcuna macchia o difetto, lanoso e non doveva mai essere stato tosato. Il sacerdote del Sole sceglieva quattro camelidi, i più perfetti, e li sacrificava in quest'ordine: uno a Viracocha, uno al Tuono, uno al Sole e uno al Huanacauri e al momento di sacrificare aveva con sé alcuni grandi piatti d'oro ricolmi di *sanco* e col sangue delle vittime aspergeva il *sanco*. Gli animali erano bianchi e lanuti,

chiamati *cuylllo* (candidi)» (de Molina, [1574] 1993, p. 50). Durante il *Cápac Raymi* invece il colore dei lama sacrificati doveva essere nero, probabilmente per la relazione con la morte, con gli antenati – in quanto gran parte della festa era dedicata al culto dei morti –, con le piogge e quindi la fertilità del mondo sotterraneo (Zuidema, 1992). Il *Cápac Raymi* però prevedeva anche altri tipi di offerte che oltre a «molto oro e molto argento» comprendevano «cinquecento bambini innocenti e bambine, sepolti in piedi vivi con il loro vasellame d'oro e d'argento e molto *mollo* [conchiglia marina] e animali» (Guamán Poma, [1616] 1987). Infatti il sacrificio di bambini che venivano sepolti con ricchi paramenti è una consuetudine presente tra gli Inca, come abbiamo già visto, anche se era una pratica riservata a momenti precisi e a cerimonie particolarmente importanti. Uno di questi momenti era sicuramente il mese di giugno in cui si festeggia l'*Inti Raymi* e il raccolto del primo mais, durante il quale si svolgeva il rituale della *Capacocha* (o *Cápac Hucha*). Lo stesso rituale sacrificale, che ora andremo a descrivere, altri cronisti lo menzionano durante il *Cápac Raymi* (Cieza de León, Santa Cruz Pachacuti, Cobo), altri ancora, come Molina, ne parlano in relazione ai festeggiamenti per la salita al potere di un nuovo Inca. Tutti i cronisti sono però più o meno concordi sulla descrizione del rituale il quale coinvolgeva rappresentanti di tutte le quattro province dell'impero che dovevano portare a Cuzco «da ogni città, per ogni etnia, uno o due bambini o bambine, in tenera età e portavano anche vesti, bestiame, statue di lama d'argento e d'oro e *mullu*» (de Molina, [1574] 1993, p. 88). Durante questa cerimonia l'Inca insieme ai suoi sacerdoti interrogava le *huacas* sul futuro, sui raccolti agricoli, la salute sua e della sua stirpe, i suoi successi in guerra ecc. Attraverso i sacrifici poi si chiedeva la pace per le nazioni governate dall'Inca, che le genti si moltiplicassero e che non ci fossero carestie. Molina racconta che compiuta questa orazione «[i sacerdoti] soffocavano i bambini dando prima da mangiare e da bere a quelli che erano in età [...] perché non giungessero affamati e scontenti nel luogo dove sta Viracocha. Ad altri da vivi estraevano il cuore e, ancora palpitante, l'offrivano alle *huacas*, alle quali era destinato il sacrificio, col sangue aspergevano quasi da orecchio a orecchio il volto della *huaca* (le statue delle divinità), operazione detta *pirac*. Ad altre *huacas* offrivano il corpo e il sangue e sotterravano i corpi, assieme ad altri sacrifici» (de Molina, [1574] 1993, p. 90). La cerimonia della *Capacocha* coinvolgeva tutte le genti e le terre dell'impero, le offerte portate in questa occasione dalle etnie governate dagli Inca sono da considerarsi come tasse dovute al governo centrale, tutto infatti veniva registrato sui *quipu*, dai contabili dell'Inca, sia le offerte

svolte a Cuzco sia quelle che si svolgevano contemporaneamente nelle remote regioni andine. Dopo aver sacrificato i bambini in nome dell'Inca stesso, del Sole e della Luna sua sorella-sposa, altre offerte venivano mandate per tutto l'impero nelle quattro direzioni dei quattro *suyu*, «con questo sistema nessuna *huaca* né luogo di venerazione, né adoratorio, per piccolo che fosse, restava privo di sacrifici in quanto era già stato predisposto quanto doveva essere sacrificato. La ragione per cui ogni *huaca*, albero, fonte, monte, lago riceveva parte del sacrificio era perché ritenevano di cattivo auspicio che qualche *huaca* ne restasse priva poiché quella che era restata senza sacrifici avrebbe potuto adirarsi e castigare con la sua ira l'Inca. E se giungevano a certe montagne che per la loro inaccessibilità non potevano scalare, lanciavano da dove potevano le offerte con le fionde. In tal modo offerte e sacrifici erano eseguiti dando la priorità a ciascuna delle *huacas* principali» (de Molina, [1574] 1993, p. 89).

Il tema della "fame" delle *huacas* risulta dunque evidente da tutte le cerimonie analizzate, inteso non solo come offerte alimentari e quindi volte chiaramente a "nutrire" le *huacas*, in quanto ritenute esseri viventi, ma anche come offerte di beni preziosi volte a mantenerne il prestigio. Le cerimonie sacrificali da un lato mettevano al riparo la classe sacerdotale e l'élite dalle possibili carestie, guerre e problemi di ogni sorta che si riteneva fossero provocati dall'ira delle *huacas* rimaste prive di cure; dall'altro lato mantenevano presente alle popolazioni soggiogate il potere dell'Inca e il suo privilegio di poter "parlare" con le divinità e attraverso i sacrifici poterne conoscere i segreti. Ancora una volta sin da epoche arcaiche coloro che detenevano la comunicazione con il mondo sovranaturale mettevano in scena il loro potere nella maniera più scenografica possibile allo scopo di mantenere la supremazia.

Il paesaggio sacro e i culti moderni

L'approccio religioso delle comunità indigene andine oggi è cambiato profondamente passando attraverso alcuni secoli di evangelizzazione forzata all'epoca della colonia. Le campagne di distruzione delle *huacas* e dei culti preispanici ad opera degli ordini religiosi sbarcati nelle Americhe, per lo più gesuiti, francescani, domenicani, hanno per certi versi cambiato il volto religioso delle Ande. Le spedizioni evangelizzatrici furono molto forti e l'impatto più evidente si ebbe sotto il vescovato di Toribio de Mongrovejo (1581-1606) che compì due *visitas* in tutti i territori del vicereame per rendersi conto della situazione

“morale” delle popolazioni assoggettate. Le visite pastorali servirono per stabilire i metodi di approccio una volta conosciuta la situazione non solo religiosa ma anche socioeconomica di ogni villaggio. Da questa radiografia del paese uscirono molti trattati e manuali per parroci che istruivano su come riconoscere ed eliminare ogni forma di credenza che non corrispondesse a quella cattolica. Indicavano dove scoprire le *huacas* e come annientarle, come accorgersi delle false conversioni e dei riti “pagani” nascosti sotto il manto cattolico; consigliavano come comportarsi e quali castighi infliggere, quante frustate e/o quanti giorni di reclusione. Molti furono i processi contro le idolatri svolti dal tribunale del Santo Uffizio, l'organo corrispondente all'Inquisizione in Europa. Questo tribunale era più blando del suo corrispettivo europeo e, nonostante i tremendi castighi, non prevedeva la pena di morte: gli indigeni infatti non potevano essere considerati eretici, dal momento che non avevano mai conosciuto la parola del dio cattolico non avevano neanche potuto rinnegarla, la definizione che gli si attribuiva era quella di idolatri, recidivi nei loro falsi culti e riti. Finita la guerra militare di conquista, la guerra contro le religioni autoctone fu altrettanto violenta e mirata alla distruzione di un'intera cultura. Nathan Wachtel parla di morte degli dei e destrutturazione morale e culturale (Wachtel, 1975), indicando la destabilizzazione psicologica, individuale e collettiva, come una delle cause, oltre a quelle tecniche – guerre, epidemie e carestie – del declino demografico. Avendo più volte sottolineato come l'elemento religione partecipasse di tutti gli ambiti della vita quotidiana, politica, sociale e familiare delle civiltà andine preispaniche, non è difficile immaginare il grado di impatto che possa aver avuto questo tentativo di cancellazione e ricostruzione religiosa. La riscrittura del mondo culturale andino avvenne infatti non solo nell'ambito religioso ma anche in contesti sociali ed economici – per quanto alcune strutture politiche e sociali vennero mantenute dalla colonia spagnola, per comodità e necessità – per permettere una riconversione a 360 gradi al sistema culturale spagnolo. Esempio evidente di questa “collaborazione” tra il lavoro dei padri evangelizzatori e dell'organizzazione sociopolitica del vicereame fu la politica delle *reducciones*. L'azione sul territorio fu uno strumento fondamentale che gli spagnoli misero in atto per la conversione culturale delle popolazioni indigene, resisi conto del legame religioso e di lignaggio esistente tra i gruppi umani e le terre abitate. Lo spazio fisico venne trattato come un testo nel quale andava riscritta la storia e la cultura, nel quale si dovevano imprimere i fondamenti della civiltà spagnola e cristiana. Attraverso la costruzione di edifici, chiese, santuari, case, strade e città intere gli spagnoli impres-

sero nel paesaggio andino i simboli cristiani: la griglia urbana divenne una manifestazione visiva dell'ordine divino cattolico e dell'ordine sociale della casa reale di Spagna, creando una relazione diretta tra la forma materiale della città terrestre e quella della città celeste. La costruzione e definizione dello spazio divennero il mezzo visivo più forte e violento attraverso il quale mettere in atto la conversione alla cristianità. Le *reducciones* che ebbero grande spinta sotto il vicereame di Francisco de Toledo (1569-81), furono spostamenti forzati di interi gruppi umani dai loro luoghi di origine verso nuove aree abitative, specificatamente costruite sul modello spagnolo, allo scopo di riunire in località più accessibili le popolazioni indigene sparse nelle campagne isolate e nelle zone montuose troppo elevate, per fornire loro un ambiente in cui vivere costruito su schemi e griglie urbane cristiane e allo scopo di poterne controllare meglio la conversione all'ordine cattolico e spagnolo. Il proposito era quello di infondere la moralità spagnola attraverso l'obbligo di vivere in un paesaggio fisico che di quella moralità fosse specchio. Si considerò che il legame tra l'ambiente civico in cui vivere e i concetti morali di cui era rappresentazione fosse così importante da poter imprimere nella mentalità indigena certe leggi del “viver comune”, considerate la base necessaria sulla quale poter costruire una conversione religiosa.

A partire dalla riconversione religiosa dello spazio fino a concetti più astratti della dinamica religiosa, è oggi invece evidente che gli sforzi spagnoli per cancellare una cultura e soprattutto una religione hanno sortito effetti diversi. Le credenze autoctone sono difatti ancora presenti nella cosmologia andina la quale, dopo anni di negoziazione e sopravvivenze, ha riformulato un linguaggio religioso che deriva dalle due tradizioni, riuscendo a far convivere elementi apparentemente contrastanti ma che in realtà si complementano dialogando tra loro. L'esempio della costruzione, interpretazione e divisione dello spazio è emblematica in quanto oggi notiamo in tutte le comunità e i villaggi andini la convivenza delle due strutture, quella spagnola e quella andina. Come è vero che il villaggio, o la città, mantiene la divisione spagnola in quattro quartieri rappresentati dai quattro angoli della piazza principale, dove si affacciano la chiesa coloniale e il palazzo del municipio; è d'altronde vero che ancora oggi la comunità si divide socialmente e topograficamente in una parte alta, *hanan*, e una parte bassa, *hurin*, raggruppando due quartieri per parte e individuando spazialmente il limite delle due parti nella metà di uno dei lati della piazza. Così come alcune comunità, oltre al dualismo appena esposto, presentano una seconda opposizione di altre due parti complementari dette *ichoc* e *allauca*, sinistra e destra rispettiva-

mente, sempre facenti capo alla piazza come elemento di divisione, e sempre riallacciandosi alla tradizione autoctona delle due metà seppur rivisitata e reinterpretata.

L'ordine coloniale ha potuto penetrare e occupare gli spazi creativi e immaginativi andini che si erano pensati immuni a questa dominazione, ma allo stesso modo la dominazione viene legittimata attraverso la riformulazione nei momenti rituali. Se infatti questa continuità e reinterpretazione è evidente nella gestione socioreligiosa del territorio, lo è forse ancora di più nella attualizzazione di rituali e culti che coinvolgono la tradizione andina seppur in continuo dialogo con quella cristiana. Da questo incontro nasce l'esperienza moderna, che si presenta continuamente rielaborata: la cultura nativa e quella cristiana vengono aggiustate in base alle nuove esperienze e alle necessità di costituire un tutto coerente.

È d'altronde vero che i riti vengono generati in contesti sempre nuovi e nel momento in cui vengono messi in atto si arricchiscono, così come la tradizione orale di cui spesso sono espressione, delle esperienze individuali e comunitarie e assumono significati legati alla situazione contingente. L'azione rituale, come pratica collettiva nelle comunità andine, è uno dei più importanti ed evidenti momenti di richiamo al passato, di riformulazione di esso e di definizione del presente.

Le comunità andine hanno, e hanno avuto, la capacità di elaborare la loro cultura arricchendosi dei nuovi simboli e dei nuovi significati, adeguando le loro risorse intellettuali al nuovo ordine, creando nuovi contesti sulla base di questo adattamento. L'adattamento divenne necessario per evitare la totale cancellazione della propria identità di fronte a una realtà irreversibile come quella coloniale.

Le popolazioni andine moderne continuano a dare un nome e una storia alle loro *huacas*, ma soprattutto a chiamarle e considerarle *huacas*. Il modo di interagire con questi luoghi sacri, estremamente continuativo e spontaneo, presenta diverse componenti simboliche proprie di quella tradizione andina che abbiamo trattato fino a qui. Il dialogo reciproco tra l'uomo e il sovrannaturale passa ancora attraverso alcuni intermediari che spesso oltre al prete e all'altare sono montagne, lagune o pietre. Molto viva è la concezione del paesaggio naturale come attivo e presente nella vita dell'uomo, partecipe del ciclo agricolo, ricordato attraverso rituali che talvolta prendono nomi di feste o santi cristiani. Per lo più si tratta di pellegrinaggi, processioni che si svolgono attraverso una "grammatica" cattolica ma che contengono significati preispanici. Il grande traguardo della cultura andina è stato proprio quello di non giustapporre artificialmente vesti

cristiane a culti andini, come temevano i primi evangelizzatori, ma di compiere una sintesi che portasse ad una nuova ideologia religiosa. I rituali e il culto anche oggi come allora non hanno solo un senso puramente religioso ma servono per imporre significato al flusso della vita sociale; sono strumenti di definizione e interpretazione delle strutture non solo religiose ma anche di potere economico e politico all'interno e all'esterno del gruppo; propongono una visione del passato non fissa, che delinea il gruppo in se stesso e in relazione con entità esterne e più grandi come lo Stato o la Chiesa cattolica.

Bibliografía

- AA.VV. (2000), *Los dioses del antiguo Perú*, Banco de Crédito Peruano, Lima, 2 voll.
- ACOSTA J. DE [1590] (1954), *Historia natural y moral de las Indias*, in *Obras del Padre José de Acosta*, Atlas, Madrid.
- ALBORNOZ CRISTOBAL DE [1568] (1967), *Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, éd. par P. Duviols, in "Journal de la Société des Americanistes", 56 (1), pp. 7-39.
- ARGUEDAS J. M. (1975), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XX Editores, Lima.
- ARNOLD D., JIMENEZ D., DE DIOS YAPITA J. (1998), *Hacia un orden andino de las cosas*, Hisbol, La Paz.
- ARRIAGA P. J. DE [1621] (1999), *La extirpación de la idolatría en el Piru*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- AVENI A. (1990), *The Lines of Nazca*, Memoirs of the American Philosophical Society, Philadelphia.
- ÁVILA F. DE [1598?] (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzo de siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*, ed. por G. Taylor, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BAUER B., STANISH C. (2001), *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes*, University of Texas Press, Austin.
- BENSON E., COOK A. (eds.) (2001), *Ritual sacrifice in ancient Peru*, University of Texas Press, Austin.
- BETANZOS J. DE [1551] (1954), *Suma y narración de los Incas*, Atlas, Madrid.
- BONAVIA D. (1991), *Perú hombre y historia*, Edubanco, Lima.
- BURGER R., SALAZAR L. (2000), *Los primeros templos en América*, in AA.VV. (2000); vol. 1.
- CALANCHA A. DE LA [1638] (1974-81), *Cronica moralizada*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CANTÙ F. (ed.) (2001), *Actas del Coloquio internacional Gumán Poma y Blas Valeria. Tradición andina e historia colonial*, Instituto Italo-latinoamericano, A. Pellicani, Roma.
- CARRIÓN R. (1959), *La religión en el antiguo Perú*, Tipografía Peruana, Lima.

- CASTILLO BUTTERS L. J. (2000), *Los rituales mochica de la muerte*, in AA.VV. (2000), vol. 1.
- COBO B. DE (1979), *History of the Inca Empire*, University of Texas Press, Austin.
- COOK A. (2000), *Las deidades de Huari y sus orígenes altiplánicos*, in AA.VV. (2000), vol. 2.
- CURATOLA M. (2000), *Adivinación, oráculos y civilización andina*, in AA.VV. (2000), vol. 2.
- DOVER R. V. H., SEIBOLD K. E., MCDOWELL J. H. (eds.) (1992), *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Indiana University Press, Bloomington.
- DUVIOLS P. (1977), *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México (ed. or. 1971).
- ID. (1986), *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicería en Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- ID. (2003), *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA, Lima.
- ESTETE M. [1549] (1945), *Historia general y natural de las Indias*, editada por G. Fernandez de Oviedo, Ed. Guaranía, Asuncion.
- FABIETTI U., REMOTTI F. (1999), *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- GNERRE M. (2003), *La historia semántica de la voz huaca: desde significados abstractos hacia referentes concretos y visibles*, in D. Domenici, C. Orsini, S. Venturoli (a cura di), *Il sacro e il paesaggio nell'America indígena*, CLUEB, Bologna.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN D. [1608] (1989), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca*, UNMSM, Lima.
- GRUZINSKI S. (1994), *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino (ed. or. 1988).
- GUAMÁN POMA DE AYALA F. [1616] (1987), *Nueva coronica y buen gobierno*, editado por J. V. Murro, R. Adorno, J. Orioste, Historia 16, Madrid.
- HARRIS O. (2000), *To make the earth bear fruit. Essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London.
- HEMMING J. (1997), *La fine degli Incas*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1970).
- HOCQUENGHEM A. M. (1987), *Iconografía mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ISELL B. J. (1978), *To defend ourselves: ecology and ritual in an Andean village*, Waveland Press, Prospect Heights (IL).
- ISELL W. H. (2000), *Huari y Tiabuanaco: arquitectura, identidad y religión*, in AA.VV. (2000), vol. 2.
- KAUFFMAN DOIG F. (1993), *Perú*, Erizzo, Venezia.
- LAURENCICH MINELLI L. (1992), *La scrittura dell'antico Perú*, CLUEB, Bologna.
- ID. (ms.), *Lo sagrado en el mundo inca después del III concilio limense de acuerdo a documentos de la época*, in *Actas del Simposio internacional ARQB* (Santiago del Chile, 2003).

- LEVY-STRAUSS C. (1964), *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- LUMBRERAS L. (1974), *The peoples and the cultures of ancient Peru*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC).
- MACCORMACK S. (1991), *Religion in the Andes*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- MACKEY C. (2000), *Los dioses que perdieron los colmillos*, in AA.VV. (2000), vol. 2.
- MAKOWSKI K. (2000), *La arqueología y el estudio de las religiones andinas*, in AA.VV. (2000), vol. 1.
- MARIÁTEGUI J. C. (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima.
- MARZAL M. (1983), *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ID. (ed.) (2004), *Religiones andinas*, in *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Editorial Trotta, Madrid.
- MILLONES L. (1979), *Las religiones nativas del Perú: reuento y evaluación de su estudio*, in "Bulletin de l'Institut Français d'études Andines", 8, 1, pp. 35-48.
- MOLINA C. DE [1574] (1993), *Leggende e riti degli Incas*, editato da M. Polia, Il Cerchio, Rimini.
- MURÚA M. DE [1564] (1992), *Historia general del Perú*, Historia 16, Madrid.
- ONDEGARDO POLO DE J. [1571] (1992), *El mundo de los Incas*, Historia 16, Madrid.
- ID. [1571] (1916), *De los errores y supersticiones de los Indios sacados del trabajo y Averiguación que Hizo el Licenciado Polo*, Urteaga y Romero Editores, Lima.
- ORSINI C. (2005), *Arqueología de Chacas. Patronos de asentamiento y ritualidad en un valle de los Andes centrales del Perú*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Bologna.
- OSSIO JUAN N. (1998), *El original del manuscrito loyola de Fray Martin de Murua*, in "Colonial Latin American Review", 7, 2.
- PACHACUTI YAMQUI DE SANTA CRUZ J. [1613] (1954), *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- PEASE F. (1973), *El dios creador andino*, Mosca Azul, Lima.
- POLIA M. (1999), *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M. (1988), *Estructuras andinas del poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ID. (2000), *Religiosidad Andina*, in AA.VV. (2000), vol. 2.
- ROWE J. (1962), *Stages and periods in archaeological interpretation*, in "Southwestern Journal of Anthropology", 18, 1, Spring, pp. 40-54.
- ID. (1963), *The cross-dating of Peruvian archaeological sequences in the first millennium B.C.*, grant n. 377-Johnson Fund, 1961, The American Philological Society, Philadelphia, pp. 616-9.

- ID. (1976), *Religión e imperio en el Perú antiguo*, in "Antropología Andina", 1-2, pp. 5-12.
- SALAZAR L., BURGER R. (2000), *Las divinidades del universo religioso cupisnique y chávín*, in AA.VV. (2000), vol. 1.
- SALLNOW M. J. (1987), *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC).
- SALOMON F. (2004), *The cord keepers. Khipus und cultural life in a Peruvian village*, Duke University Press, Durham (NC).
- SALOMON F., URIOSTE G. L. (eds.) (1991), *The Huarochiri manuscript: a testament of ancient and colonial Andean religion*, University of Texas Press, Austin.
- SANTO TOMÁS D. DE [1560] (1951), *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*, UNMSM, Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA P. [1572] (1965), *Historia de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- ID. [1572] (1988), *Historia de los Incas*, Miraguano Polifemo, Madrid.
- SILVERBLATT I. (1987), *Moon, sun and witches. Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- SILVERMAN H. (2000), *Nasca: geografía sagrada, ancestros y agua*, in AA.VV. (2000), vol. 1.
- STONE-MILLER R. (1995), *Art of the Andes. From Chavín to Inca*, Thames & Hudson, London.
- TAYLOR G. (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ID. (2000), *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- TELLO J. C. (1923a), *Wallallo: ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú central*, in "Inka. Revista del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos", 1, 2.
- ID. (1923b), *Wira Kocho*, in "Inka. Revista del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos", 1, 3.
- TODOROV T. (1992), *La conquista dell'America, Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino (ed. or. 1982).
- UCEDA CASTILLO S. (2000), *El templo mochica: rituales y ceremonias*, in AA.VV. (2000), vol. 1.
- URTON G. [1997] (2003), *La vida social de los números. Una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechuas*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- VEGA G. DE LA [1604] (1982), *Commentari reali degli Incas*, Rusconi, Milano.
- VENTUROLI S. (2005), *Il paesaggio come testo*, CLUEB, Bologna.
- WACHTEL N. (1975), *La visione dei vinti*, Einaudi, Torino (ed. or. 1971).
- ZUIDEMA R. T. (1964), *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*, Brill, Leiden.
- ID. (1977), *The Inca kinship system: a new theoretical view*, in R. Bolton, E.

- Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*, American Anthropological Association, Arlington (VA).
- ID. (1989), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Fomciencias, Lima.
- ID. (1990), *Une théorie inca d'alliance matrimoniale et politique*, in H. Augué, C. Rougier (éds.), *Les complexites de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, Gordon and Breach Science Publishers S. A., Paris.
- ID. (1992), *Inca cosmos in Andean context*, in Dover, Seibold, McDowell (1992).
- ID. (2004), *La identidad de las diez panacas en el Cuzco incaico*, in P. Kauliche, G. Urton, I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tahuantinsuyu y en los Andes coloniales*, in "Boletín de Arqueología PUCP", 8, pp. 277-87.

Indice dei nomi e dei luoghi

- Aji*, 47, 93-5
Ande, 9-11, 17, 19, 31, 34, 41, 54-5, 58, 62, 68, 99, 107-8, 114, 122-3, 125
Camac, 67, 83-6
Ceques, 14, 101-5, 120
Chavín de Huantar
cultura chavín, 10, 31, 54-5, 57, 61-3, 88-9, 91, 111, 122
sito di, 10, 54, 60-1, 69
Chimú, 11, 58, 60, 65, 77-8
Coca, 37, 68-9, 75-6, 94-5, 113
Costa nord, 10, 31, 57, 60, 65, 88, 94, 112, 122
Costa sud, 10, 92-3, 105, 108, 123
Cronache, 12-4, 17-23, 25-9, 31, 39, 41, 46, 49, 52, 68-70, 72-4, 77, 82, 84-5, 89-90, 94-5, 109, 112, 122
Cupisnique, 88, 122, 133
Cuzco, 27, 29, 33, 38, 41-3, 45-6, 48-9, 51, 60, 69, 81-2, 86, 91, 95, 101-4, 116-8, 124-5
Dios de las Varas, 11, 61-5
Dualismo, 37, 46, 54, 64, 74, 86-91, 108, 127
Felino (giaguaro), culto del, 10-1, 36-7, 53, 55-61, 64-5, 68, 88, 92-3, 95
Hanan, 48-9, 54, 67, 72, 78, 90, 118, 127
Hanay Pacha, 36, 41, 49, 52, 54, 65, 68
Huaca, 42, 45-6, 48, 58, 69, 79-83, 85-6, 95, 101, 103-4, 116-7, 119-26, 128
sito di *Huaca Prieta*, 107
Huari (Wari)
cultura, 11, 62-3, 114-5
generazioni di antenati, 42
sito di, 11, 62, 114
Hurin, 48-9, 54, 67, 72, 78, 90, 118, 127
Inca
civiltà - epoca, 9, 11, 14, 17, 21, 24-31, 33-54, 60-2, 68-72, 77-8, 81-4, 86-7, 90, 95, 98-101, 103-4, 107-12, 115, 117-21, 123-5
inca regnante, 17, 36, 38, 43, 48, 50-2, 68-9, 77, 90-1, 97, 100, 115-21
Intermedio Antico, 10
Intermedio Tardo, 11, 77
Inti, 34, 38, 43, 47, 50-2, 67-9, 74, 77, 81
Inti Raymi, rituale, 115-6, 119, 124
Kay Pacha, 36, 49, 52, 54, 65, 68, 89

- Lambayeque, 60, 77
 Lanzón, 54-6, 61, 69
- Mama Ocllo, 42, 44-5, 51, 78, 90,
 117-8
 Manco Cápac, 42, 44-6, 48-9, 51, 90,
 118
 Moche, 10, 31, 57, 60, 78, 94, 122
 mochica, 10-1, 57-9, 94, 112-3,
 122
- Nasca, cultura, 10-1, 92-3, 123
 linee di, 105-6
- Obelisco Tello, 54, 56, 61, 92
 Orizzonte Antico, 9-10, 55, 61, 88
 Orizzonte Medio, 11, 61-2, 68, 115
 Orizzonte Tardo, 11
- Pachacamac, 39, 65-9, 71, 74, 82,
 84-5, 118
- Pachamama, divinità, 74-7, 99
 Paracas, 61, 108
- Quilla, 77-8, 81, 116
 Quipu, 97-101, 104-5, 110, 124
 quipucamayoc, 43, 97, 99
- Recuay, 10-1, 58-60, 93
- Tabuantinsuyu, 46, 68, 90
 Tiahuanaco
 civiltà, 62, 114
 sito di, 11, 40-1, 61-3, 111, 114-5,
 132
 Titicaca lago, 11, 39-40, 42, 46, 51,
 62, 72, 74, 82, 114-5, 118
- Uku Pacha, 36, 41, 49, 52, 54, 65,
 68, 89
- Viracocha, 36-43, 46, 70-4, 84,
 123-4

Quality Paperbacks

- Stefano Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*
- Ave Appiano, *Musei in tasca. Guida all'arte e all'archeologia in Italia*
- Alessandro Barchiesi, Antonio La Penna, Giancarlo Mazzoli, Emanuele Narducci, *La prosa latina. Forme, autori, problemi*, a cura di Franco Montanari
- Gilda Bartoloni, *La cultura villanoviana. All'inizio della storia etrusca*, nuova edizione
- Christian Bec, *Venezia. La storia, il mito*
- Andreas Becke, *Gandhi*
- Gian Guido Belloni, *La moneta romana. Società, politica, cultura*
- Stefano Bellucci, *Storia delle guerre africane. Dalla fine del colonialismo al neoliberalismo globale*
- Pier Cesare Bori, Saverio Marchignoli (a cura di), *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, nuova edizione
- Sergio Botta, *La religione del Messico antico*
- Joanna Bourke, *Le seduzioni della guerra. Miti e storie di soldati in battaglia*
- John Brewer, *I piaceri dell'immaginazione. La cultura inglese nel settecento*
- Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*
- Fulvio Cammarano, Maria Serena Piretti (a cura di), *Parole chiave della storia contemporanea*