



## Reflexiones sobre los mitos andinos contemporáneos

Reflections on contemporary Andean myths

@ Renata & Luis Millones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (millonesrenata@outlook.com) (<https://orcid.org/0000-0002-8193-2488>) & (millonesluis@outlook.com) (<https://orcid.org/0000-0002-8839-3587>)

### RESUMEN

Por la contribución de notables investigadores que buscan, por el interés del factor religioso para conocer la idiosincrasia de las poblaciones andinas y buscar explicaciones a los comportamientos sociales respecto de los cambios espirituales e identificatorios, se establece el devenir de los procesos sociales en cuanto al comportamiento colectivo, las comunidades tradicionales, con sus cultos y modalidades de compenetración interna, son en la historia de los cultos hitos evolutivos y disciernen épocas por el vigor de sus manifestaciones o por la extensión social en que se presenten sus ideas y rituales. En su correlato conductual, los mitos sociales guían las actitudes de una población, y por tanto su conocimiento resulta muy necesario para comprenderlas.

### ABSTRACT

For the contribution of notable researchers who seek, for the interest of the religious factor to know the idiosyncrasies of the Andean populations and seek explanations for social behaviors regarding spiritual and identifying changes, establishing the evolution of social processes in terms of behavior Collective, the traditional communities, with their cults and internal interpenetration modalities, are in the history of cults evolutionary milestones and discern epochs by the vigor of their manifestations or by the social extension in which their ideas and rituals are presented. In its behavioral correlate, social myths guide the attitudes of a population, and therefore their knowledge is very necessary to understand them.

### PALABRAS CLAVES | KEYWORDS

Mitos, religión, magia, sistema, creencias, rito.  
Myths, religion, magic, system, beliefs, rite.

Recibido: 27-09-18 Revisado: 10-10-18 Aceptado: 28-11-18 Publicado: 15-01-19  
DOI: <https://doi.org/10.36954/cuadernosarguedianos.18.2018-01> | Páginas: 13-24

En el inicio de la década de 1960, los estudios de historia y antropología tomaron especial dedicación por las expresiones religiosas de la población indígena. En términos de documentos se buscó con pasión lo que aparecía con el nombre de "idolatrías", y desde el ángulo antropológico se privilegió la tradición oral en busca de raíces precolombinas.

En ambas disciplinas, que finalmente terminaron alimentándose mutuamente, se buscaba suplir con una tercera disciplina (que tomó el nombre de Etnohistoria) la falta de información precolombina.

Lo que esta febril búsqueda dejó de lado fue la presencia europea en las religiones americanas. Nuestra preocupación se centró en el discurso de la Iglesia Católica a través de sus oficiales. Buscamos en los textos y voces de los doctrineros aquellas ideas que podrían haber penetrado en la conciencia indígena. Sabíamos que desde las bulas de Alejandro VI (Rodrigo Borgia), el requisito de poder político sobre las Indias tenía la necesaria tarea de cristianizar, en consecuencia, la evangelización se convirtió en el gran tema de esos años.

El desarrollo de estas perspectivas académicas trajo consigo el arrinconamiento de los estudios que bajo el nombre de Folklore cubrían un amplísimo panorama de investigaciones. Habían sido llevadas a cabo lejos de la capital, por intelectuales que a lo largo y ancho del país, reconocieron que había que producir y recoger las manifestaciones musicales, poéticas, dramáticas y narrativas, que daban cuenta de la cultura de su tierra.

Habiendo estado lejos de este quehacer, el nuevo desarrollo de las llamadas ciencias sociales (donde se inscribían la Antropología, Historia y Etnohistoria), recibió el empuje de profesores del exterior, que siendo fascinados por las sociedades indígenas de América, desconocían igualmente la cultura popular española de los siglos que precedieron y sucedieron al descubrimiento de América. Aun así, docentes y estudiantes de esta nueva ola americanista, fueron de rápida aceptación en las universidades limeñas de aquella época.

Los avances logrados hasta el año 1980 fueron importantes, luego la guerra interna, sometió a las ciencias sociales (y ahora incluyo a todas las que se suelen calificar con este título) a un notorio estancamiento, generado por el desconcierto de la clase intelectual, la fuga de los jóvenes peruanos a universidades extranjeras y al retraimiento de la ayuda exterior.

En respuesta a esa circunstancia, que aun nos afecta, es necesario enfocar los temas mencionados con una mirada más abierta. La preocupación por lo indígena dejó poco espacio al conocimiento de Europa y a la historia de España. Una manera de acercarse a nuestros errores de aquellas décadas (1960 y 1970) es volver al tema de la evangelización. A las Américas no llegaron sólo sacerdotes, al contrario siempre fueron un mínimo porcentaje en las expediciones de descubrimiento y conquista.

Foto 1.  
Ritual  
religioso  
andino  
para  
recibir el  
Año Nuevo



Recuérdese que en el encuentro de Cajamarca, descontando los cargadores y los “aliados” indígenas, había 164 hombres de guerra y un solo sacerdote. Y si bien en número de miembros del clero creció desde mediados del siglo XVII, su presencia fue solo visible en las capitales de los virreinos y algunas ciudades importantes.

Las disciplinas mencionadas que se habían renovado en los años sesenta no solo dejaron de lado el desarrollo del Folklore. Olvidaron que cada europeo que llegaba a América, además de su profesión o falta de ella, era un universo de creencias religiosas, que no necesariamente seguían el canon eclesiástico.

Nos toca echar miradas esclarecedoras sobre los sistemas de creencias no solo pensando en la Península Ibérica, hay que reflexionar sobre las tradiciones regionales de España, cuya personalidad cultural es notable, y que transitaron a América, como parte del equipaje de los viajeros que llegaban a estas tierras.

Mirando los Andes desde esta perspectiva, no es extraño que como parte de lo que se suele llamar religión popular, encontremos tradiciones que consideramos nativas, y que sin embargo tenían una larga historia en el continente europeo. No es imposible que existan desarrollos paralelos en las culturas de continentes diversos, pero los ejemplos de contaminación cultural que se van descubriendo, nos ponen al tanto del descuido que incurrieron las mencionadas disciplinas.

A continuación mencionaremos algunos ejemplos.

1. El personaje conocido como *pishtaco*, al que se le atribuye la captura y asesinato (algunas veces a través de un sueño inducido a la víctima) para sacar la grasa de su cuerpo y comercializarla. Se sabe menos que desde la Edad Media en España era conocido el *sacamanteca*, que atacaba mujeres y niños para sacarles la grasa y fabricar jabones o ungüentos que luego distribuía o usaba ¿Hay algún parentesco entre estos personajes?

2. “Las almas en pena” de España y los *condenados* andinos. En ambos casos son personas que regresaban del más allá, por alguna tarea, deuda o compromiso que dejaron de cumplir. El universo de los condenados es mucho más vasto en motivaciones, características físicas y capacidad de redención, y se mantiene vivo en la mentalidad de andina, mientras que el *alma en pena*, va desapareciendo, pero aun así ¿es uno antecedente del otro?

Finalmente, transcribo un relato que Arguedas nos transmite habiéndolo recogido en Puquio (distrito de la provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho), de Mateo Garriaso: Dado que los difuntos van al Coropuna, en su cima hay una gran cruz de acero, al lado de la puerta que los llevará a la tierra de los muertos y es San Francisco quien cuida la puerta. Cierta vez, en un hogar feliz, acaeció la muerte de la esposa. El hombre no pudo consolarse y decidió ir al Coropuna, subió hasta la cima e imploró a San Francisco que le devolviera a su mujer. Lloró tanto que San Francisco accedió. Pero no le entregó a su esposa. Le dio un carrizo y le dijo que lo llevara con cuidado y sin abrirlo, porque adentro estaba ella. Que ya en su pueblo cortara el carrizo y que su mujer se le aparecería. Pero el hombre no pudo contenerse y en el camino abrió el carrizo. Del interior voló la mosca de la muerte y desde entonces los hombres, una vez muertos, ya no regresan.

Según Garriaso, lo sucedido resultó favorable a la humanidad, ya que si volviesen todos los muertos no habría forma de alimentarlos (Arguedas 1964: 265 -266).

Hasta cierta parte del relato podríamos ser sorprendidos por su similitud con el mito de Orfeo. La conclusión le quita cualquier aliento de tragedia griega, sin que deje de divertirnos el papel de Cancerbero que asume Francisco de Asís, aunque su presencia en el mito arequipeño ya es un motivo más para las investigaciones que nos quedan pendientes.

Las dificultades para esta tarea debieran descorazonar al más entusiasta de los estudiosos, a pesar que son muchos los intentos. En primer lugar, las fuentes documentales nos ayudan muy poco ya que, en ausencia de los escritos precolombinos, los cronistas españoles mestizos y indígenas si bien se preocuparon por materias del pensamiento anterior a la conquista, no vacilaron en la necesidad de imponer su condición de cristianos militantes y de expresar su convicción de que toda reflexión sobre el pasado era un engaño y que para entender la información provista por los andinos había que ubicarla en la estructura y cronología europea. Para empezar toda noción sobre el origen del mundo y de los seres humanos había sido provista por el demonio, dueño y señor de las tierras recién descubiertas.

Sin embargo la condena a de todo pensamiento mítico, hizo posible, con muchas dificultades, inferir a través de su texto condenatorio, alguna de las ideas vigentes antes de la invasión. Por encima de los problemas que generaba el idioma que se asumía como general (quechua o runa simi), apenas conocido por algunos de nuestros escritores, hace que tal información deba ser analizada a la luz de las versiones de dicho idioma que hoy día conocemos, sabiendo que la distancia cronológica (del siglo XVI al XXI) y que eran varios los idiomas que se hablaban en el incario. Esa realidad nos exige un cuidado extremo en la traducción de las palabras y conceptos referidos a este tema que manejaba la población indígena o por lo menos su clase dirigente. Hemos dicho ya que el cristianismo era parte del compromiso político que daba poder a la colonización española, pero cabe insistir que más allá de esa convicción, la percepción de la naturaleza y destino de la humanidad hizo que los colonizadores llegasen a las Américas premunidos de los instrumentos para forzar a los originarios a romper con todo lazo del pasado.

La Inquisición y los extirpadores de idolatrías, eran parte del aparato estatal que en España perseguía toda religión no cristiana, y toda falta percibida como error o ignorancia de sus rituales. El demonio no sólo campaba en las otras religiones, era también el padre de la brujería, percibida como una construcción de falso conocimiento, que incitando el culto sagrado, introducía una perversa imagen del mismo, capaz de seducir a los cristianos ya bautizados, pero lo suficiente débiles como para no diferenciar las características de la verdadera fe y sus enseñanzas.

Si eso sucedía en Europa, se presumía que los indígenas americanos, cuyos padres, y antepasados ya estaban condenados en el infierno carecían de la capacidad suficiente para separar el legado recibido de su pasado, desde siglos atrás, de la nueva fe que llegaba de ultramar. A lo dicho hay que agregar que la conquista de lo que sería el virreinato peruano tuvo caminos muy diferentes a lo sucedido en Nueva España. Mientras que el tránsito de conquistadores a encomenderos fue inmediata en ambos espacios conquistados, la sumisión de los recién llegados a su lejísima patria tuvo desarrollo contrapuestos. Aun con las acusaciones y juicios que sufrió Hernán Cortés, sus relaciones con Carlos V, y en general con la administración del naciente virreinato, no llegaron a un conflicto abierto y desde su viaje a España en 1528 (Martínez 2003: 492 -529) se podía adivinar que el tránsito de poder a la burocracia real estaba asegurada en Nueva España.

No sucedió lo mismo en el territorio incaico, donde los encomenderos, con visibles aires medievales, desencadenaron una guerra civil que se inició con el asesinato de Francisco Pizarro (26 de julio de 1541) y continuó con la derrota y muerte del primer virrey del Perú.

Los informes que llegaron de Indias dieron como resultado las Nuevas Leyes promulgadas en 1542, cuyo primer intento de aplicación provocó la mencionada muerte de Núñez de Vela y el descontento entre los encomenderos que no aceptaron las medidas que les restaba el poder de facto, que provenía de la toma de posesión del Tahuantinsuyu. El resultado de estas medidas provocó el rechazo del Consejo de Indias con respecto al proyecto inicial de abolir las encomiendas en 1545 y "permitió que aquellas concesiones siguieran en vigor al menos durante otra generación después de la muerte del poseedor original (Brading 1993: 85).

Los sucesivos intentos de España por afirmar su poder en el virreinato peruano estuvieron teñidos de ofertas que mantenían las encomiendas, o gran parte de sus derechos, a quienes asumían la posición de los representantes de la Corona, y este juego de contrapesos se mantuvo hasta la llegada del virrey Francisco de Toledo en 1569. Para esta fecha la capacidad bélica de los encomenderos ya había desaparecido, pero la colonia carecía de organización. Con respecto al tema que nos preocupa, ni las órdenes religiosas. Ni mucho menos los encomenderos habían podido construir las bases para la conversión de los nuevos vasallos.

Los encomenderos a pesar de las obligaciones legales (mencionadas también en las Nuevas Leyes) de evangelizar pagando los servicios de un sacerdote, trataron de evitarlo, contratando incluso a quienes, sin relación con la iglesia, recitaban los precarios textos que empezaban a circular como cartillas de la doctrina.

No era mucho más alentadora la labor de las órdenes religiosas, del clero secular, que empezó a poner orden gracias al primer obispo de Lima, don Jerónimo Loayza. Aunque a unos y otros no les faltó empeño ni estrategias empleadas en las zonas rurales de España y más tarde en México. "En 1543 por ejemplo, los dominicos enseñaban la doctrina a 700 niños que habían logrado juntar en su convento de Chíncha. Una de las formas de catequesis más difundidas entre franciscanos, dominicos

y mercedarios constituía en que estos niños enseñasen a otros. Al menos, hasta 1544, San Miguel de Piura contaba permanentemente con unos cuarenta niños destinados al servicio local... que se ocupaban, sin duda, también del catecismo” (Estenssoro 2003:42).

En todo caso encomenderos y religiosos no formaban un frente común de cristianización dado que eran parte de intereses y técnicas no solo distintas, sino también enfrentadas. Desde un principio el clero y mucho más con la influencia de Las Casas – fue acerbamente crítico de la explotación de los indígenas. No se trataba solamente de la labor forzada para cumplir con las cargas de tributo y la acumulación de riqueza para los nuevos señores, la apropiación de los espacios significó la ruptura de la delimitación de tierras y por tanto del orden tradicional, provocando el trastorno de una sociedad en la que el tiempo y espacio se expresan con un solo concepto: “pacha” (Domingo de Santo Tomás 2013: 714).

Por su parte, el clero, convencido de la necesidad de implantar su sistema de creencias y erradicar todo lo anterior, no vaciló en usar métodos drásticos para “liberar” a los indígenas de ir al infierno. Un ejemplo significativo es la urgencia de bautizar a los niños, aun antes de su nacimiento, bajo la premisa de que salvaban su alma adquirida poco después de la concepción. “Para con los niños no nacidos [no basta] solo informales de las feligrasas, que se hallan embarazadas, sino exhortar a que se des cubran las que ocultan su ocupación: darles noticia de la operación cesárea y sus circunstancias, y explicar la obligación que todo cristiano tiene no solo de no impedirla, sino de cualquier modo procurarla, [situación frecuente registrad durante la Colonia y bien avanzada la República. Debe instruir a algunas personas en el modo de ejecutarla: en la promptitud con que deben ocurrir a estos Peritos, y en caso de resistencia a esos, del Marido o Padres de la difunta, cómo debe implorarse el auxilio de los Superiores o Seculares o Eclesiásticos para que los compelen” (González Laguna 1781: 68)

No es éste el único tratado que insiste en la urgencia de abrir el vientre de la madre si desfallece o muert, para bautizar al feto. Otro libro de instrucciones para hcerlo: *El real Escudo de la Piedad Cristiana* (Vázquez Cisneros y Bermejo 1791), anuncia desde su primera página “Que los niños no bautizados, ora están en maternos vientres, están en gran riesgo de perecer entonces, amenazados de ellos de la Justicia Divina, por el pecado original en que están”.

Esta afirmación se completa con la certeza de que los demonios procuran que las mujeres aborten en el tiempo que tarde la infusión del alma: cuarenta días si es varón, ochenta si es mujer (op. cit, 80). En todo caso, otro de estos tratados nos avisa que no hay pena o castigo por abortar estos fetos, y tenemos en cambio la felicidad de haber salvado su alma con el bautismo (Cangiamila 1745:50)

Por encima de los riesgos físicos en los que se aventuraban la madre y el feto, el eje ideológico de estas acciones era la introducción del concepto de pecado original cuya comprensión sigue siendo un enigma incluso para los creyentes occidentales. Tampoco en nuestros días podemos estar seguros que la divulgación de la fe católica alcanza a la población de origen indígena. En Sarhua (Victor Fajardo, Ayacucho), el día de la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Asunción (15 de agosto), mi equipo de trabajo acudió a filmar el evento y escogimos, por segunda vez, los niveles de percepción de la religión católica que se practica en la región. Para este trabajo es relevante dar a conocer que en esa ocasión no asistió ningún sacerdote, y los pobladores me confirmaron que el párroco encargado de esa zona sólo va una o dos veces al año. El culto en la iglesia fue llevado a cabo por dos comuneros que dieron una plática en menos de una hora, la charla fue una forma de reunir a la población y llevar a cabo las actividades programadas: una cabalgata a lo largo del pueblo y llevar la imagen de la Virgen en una corta procesión. Quienes hablaron en la iglesia eran vecinos del pueblo, que se encargaban de esa tarea los días festivos y los domingos. Obviamente no celebraban misa y para tales tareas habían recibido algunas instrucciones en menos de una semana varios años atrás, viajando a la localidad donde residía el párroco (Millones 2004: Video: Fiesta de la Virgen de la Asunción de Sarhua).

Si eso tiene lugar en el siglo XXI ¿habría alguna posibilidad en los siglos XVI o XVII o XVIII de que los indígenas captaran el mensaje de la fe cristiana?

Volviendo al inicio del coloniaje, la Corona y las Audiencias descubrieron muy pronto la necesidad de un oficial real cuya función fuese la de proteger a los indígenas. En el Perú los corregidores fueron establecidos por el presidente de la audiencia Lope García de Castro, “quien en 1565 describió los objetivos de esta manera: los oficiales reales asegurarían la lealtad de los indígenas, concentrándose

en centros urbanos de población y dispensándoles justicia, actuarían como freno de los intentos de los misioneros de constituirse en una autoridad secular entre los nativos y de hacer uso de sus servicios, deberían también restringir el abuso de los curacas...” (Góngora 1990: 105).

Aunque la más importante de sus funciones era registrar el tributo y para ellos se hacía indispensable visitar y conocer su jurisdicción y los jefes nativos, para llevar noticia de el monto poblacional y su capacidad laboral y la productividad de la zona.

Lo saltante de esta disposición es que se da una mirada más cercana a los curacas, cuyo poder de negociación con encomenderos y con el clero era evidente. Hay que tener en cuenta que las “guerras civiles”, término acuñado para nombrar la agresividad y rebeldía de los primeros encomenderos, habían desarticulado lo poco que quedaba de la administración incaica y cada región del antiguo imperio había recompuesto su estructura en función de lo exigido por el coloniaje y los jefes locales sobrevivientes del capítulo militar y de sus propias ambiciones. Desaparecido el Tahuantinsuyu, la armazón construida por los incas dio paso a los diferentes grupos étnicos que lo componían, y que a partir de la desaparición de Huáscar y Atahualpa luchaban por la reconstrucción de sus antiguos poderíos.

Este proceso fue mediatizado no solo por la presencia física de los europeos, incluso antes que ellos habían llegado las plagas, que empezaron la caída demográfica agravada poco después por la invasión militar y el trabajo forzado para satisfacer las exigencias de la Corona y las necesidades de los conquistadores. El cálculo de Cook (1982: 114) todavía válido, nos habla de un 93% de desastre poblacional que medido entre 1520 a 1620 nos dice que los nueve millones de habitantes se habían reducido a 600 000.

En tales condiciones la permanencia del universo sobrenatural de las sociedades prehispánicas solo puede entenderse porque la propuesta ideológica llegada de altamar contradecía de tal manera la cosmovisión y principios ideológicos andinos, que para aceptarla había que montar los dioses y milagros cristianos sobre una estructura que fuese comprensible a los sobrevivientes de la catástrofe. Cuando a fines del siglo XVII empieza a recomponerse la población andina, los pactos de su dirigencia nativa con las autoridades ya están establecidos, y aunque un cronista indígena se queje con igual vehemencia de curacas, sacerdotes y corregidores (Guaman Poma 1980: 571), este tipo de alianza, conveniente a las tres formas locales de autoridad, protege el nuevo sistema de creencias que había nacido con la conquista y cobraría forma definitiva en el siglo XVIII.

Esta nueva construcción cultural es el resultado de: 1) el diario intercambio entre la religiosidad popular europea, que llega a través de los españoles; 2) la versión fragmentada de África, probablemente a través del Caribe vía Colombia y 3) todo ello sumado a los remanentes de las religiones andinas que ya no conservan el panteón oficial incaico. Aun así, las bases estructurales de las religiones locales andinas tienen elementos comunes (por ejemplo el culto a las montañas) que resisten de mejor manera afirmadas en el paisaje andino.

El nuevo constructo no tendrá problema en combinar personajes o relatos míticos de una u otra proveniencia y darle la fuerza suficiente como para que la evangelización posterior se estrelle frente a posiciones ya consolidadas, tanto más si la Iglesia Católica decidió aceptar como creyentes sin indagar demasiado sobre el contenido que los aborígenes o sus descendientes le daban a sus festividades, rituales o formas de culto. A ello se sumaron problemas sin solución como la falta de vocaciones sacerdotales o lo extenso de las parroquias y naturalmente a la soledad de quienes tenían que administrarlas, sin quebrar los votos de su ministerio.

Los problemas mencionados no han cambiado, pero el clero, en nuestros días ha encontrado variadas formas de lidiar con ellos. Tal es el caso que detallamos a continuación. En 1996, durante una larga investigación en un distrito de la provincia de Lambayeque (departamento de Lambayeque) los autores sorprendieron al párroco del lugar preparándose para salir del pueblo en vísperas de la fiesta dedicada a la Inmaculada Concepción. Ante mi obvia pregunta, si iba abandonar a los fieles en fecha tan memorable, el sacerdote (con el que nos conocíamos desde mucho tiempo atrás) me explicó la manera con que solucionaba el problema. La celebración era orgiástica: el licor y sexo primaban en la fiesta y él no podía soportar el comportamiento de su grey. No lejos, en un pueblo vecino vivía otro sacerdote de vida licenciosa y desordenada con el que solía intercambiar parroquias en esa fecha, dado que el otro pueblo, tenía un calendario diferente de festividades (algo frecuente en el Perú). Al hacerlo, él no sufriría con el espectáculo y el sacerdote visitante se divertiría sin dejar

de cumplir con los rituales que mandaba la iglesita.

Como se dijo anteriormente, uno de los complejos religiosos que resistió con mayor suerte el embate de la presencia colonial es el que está ligado a las cumbres nevadas de la cordillera de los Andes. Sin embargo, su sacralidad contemporánea se compone de elementos que pertenecen a las dos tradiciones mayores: andina y europea, de ellas han seleccionado los temas que se repiten en distintas localidades con características muy parecidas. Si tomamos los nevados de Ausangate que domina las otras cumbres cuzqueñas con sus 6, 384 m.s.n.m. (ubicado en el distrito de Pitumarca, provincia de Canchis) y el nevado de Coropuna, con 6, 425 m.s.n.m. (ubicado en el distrito de Viraco provincia de Castilla, departamento de Arequipa), tendremos dos macizos montañosos, cuyo nivel de respeto tiene muchos siglos de antigüedad.

Lo sorprendente es que por encima de las distancias que los separan, su relación contemporánea con la población que los venera, sigue carriles muy parecidos. Ambos son considerados como el lugar a donde se dirigen los muertos una vez concluidos los rituales de los parientes y vecinos, que se acostumbra en estas circunstancias.

En la mente de los comuneros, las dos montañas encabezan circuitos de montes de menor importancia y en su calidad de seres superiores les ordenan y son obedecidos, pero a su vez, entre ellos se respetan por pertenece a esa misma categoría superior y pueden “conversar” y tomar acuerdos. Un nivel similar puede adjudicarse a elevaciones algo menores como Sara Sara y Rasuwillka, ambos en Ayacucho, pero los muertos de la región también van al Coropuna, lo que ya es un signo de su mayor importancia.

Esta situación ha sido sintetizada por mi colega Ladislao Landa: “Los *wamanis* o *apus* [nombre en quechua de las montañas a las que se rinde reverencia] tienen personalidad y una cierta especialización que se trasluce en el saludo de los *paqos* y *yatiris* [especialistas religiosos], más allá de su condición sagrada y la ayuda que ofrecen a los humanos. La importancia como deidades locales [o regionales] se debe a que son quienes interceden por la comunidad o región a la que representan y por eso reciben sus ofrendas. Por más pequeño que sea un cerrito, habiendo sido elegido como el patrono de una comunidad, se espera que cumpla con su deber como protector de ella” (Ladislao Landa, comunicación personal).

En nuestro trabajo de campo en Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho) nos informaron que el *apu* local era Sucia Millqa. Cuando lo visitamos, el cerro no nos impresionó, lucía menor que aquellos que lo rodeaban, pero nuestro informante insistió, incluso señalando que cambaba de nombre cuando se le rendía homenaje, llamándose entonces Mariano Boro. Como argumento definitivo nos mostró una “tabla” (arte popular de la comunidad, que se originó como un madero pintado que se regalaba a la pareja que iniciaba su vida hogareña) en la que estaban dibujados los cerros de la región, como seres humanos, vestidos con ropas que se asemejaban a miembros de la nobleza española. El personaje que ocupa el centro de la reunión o banquete, recibió el nombre de Mariano Boro.

Dado la importancia de las montañas en el pensamiento andino y su abierta veneración desde el momento en que se inicia la evangelización cristiana se convirtieron en un blanco necesario para combatir. La fórmula inmediata fue coronar la cumbre con cruces y una vez colocadas, asumir que el poder de Cristo y la prédica de los sacerdotes harían posible que los pobladores tuvieran un referente visible de la religión cristiana. Más aun si la fundación de cada parroquia y de los poblados que tenían que administrar traía consigo la denominación cristiana que llevaría cada nuevo asentamiento humano. Por eso es que aun en nuestros días muchos de los pueblos en las áreas rurales aun mantienen como nombre el de un santo o virgen que antecede al de la localidad: Colán (en Piura) realmente se llama San Lucas de Colán; o bien Monsefú (en Lambayeque) que está formalmente bajo la advocación de San Pedro; o Sarhua que recibe las bendiciones de la Virgen de La Asunción. Estas atribuciones no son necesariamente antiguas, de acuerdo a la conveniencia de los vecinos, el santo o virgen puede ser desplazado por otra figura religiosa considerado más milagrosa o bien porque las relaciones económicas y sociales con los pueblos circundantes exigen un nuevo patronazgo. Tiempo a tras San Juan era la imagen querido de Sarhua, pero su fiesta ha perdido importancia, lo mismo se puede decir de San Pedro en Monsefú, abrumado por el culto al Cristo Cautivo, o San Lucas de Colán, sobrepasado por el patrón Santiago.

Esta apropiación del espacio por la evangelización, especialmente en la sierra peruana, daba un ámbito físico y visible que reforzase el sermón católico. Pero aún no ha quebrado la resistencia de

las estructuras de pensamiento andino, en especial en las que se mantiene el quechua o el aymara como lengua de uso familiar.

Lo dicho tiene su mejor expresión en el Primer Concilio Limense (1551 – 1552): “mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hubiese en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuese lugar decente para ello se edifique una iglesia o a lo menos se ponga una cruz” (Vargas Ugarte 1951: I, 8).

La disposición del paisaje en función de los intereses foráneos no es una imposición ligera, si ponemos atención a los tiempos míticos de creación, una de las luchas primordiales por el control de la humanidad es la que tiene lugar entre los picos nevados de Pariacaca y Huallalo Carhuincho (Anónimo 2007: 49 – 51; Anónimo 2008: 49-51).

Los seres humanos que tributaban entregando un hijo al dios Huallalo Carhuincho, dejan de hacerlo por mandato de Pariacaca, que debe enfrentar y derrotar al otro nevado para ganar la buena voluntad y ofrendas de la humanidad agradecida. Al final de las batallas, Pariacaca no se conforma con someter a su rival, lo destierra a la selva amazónica, el espacio en disputa le pertenece.

Siglos más tarde una vez acaecida la evangelización, las tradiciones de España y América Andina han transado en una versión mixta en la que personajes y territorios sobrenaturales combinan su sacralidad para que al presente las montañas mantengan su culto.

Como hemos visto la necesidad de salvar las almas de su condena al infierno fue uno de las preocupaciones que tuvo su expresión palpable en el bautismo de infantes y de los mayores no bautizados en riesgo de muerte.

Dado que los indígenas mantenían y mantienen la relación que existe entre los difuntos y el más allá tradicional, el recorrido de al menos una de sus almas (se supone que son dos o tres las que conviven con el cuerpo humano) debe llevarla a la montaña dominante en su región. Líneas anteriores dimos cuenta de la importancia de los complejos montañosos del Ausangate y del Coropuna (que usaremos como ejemplo) no es de extrañar, entonces, que para los pueblos de cada una de las regiones, sea verdadera la necesidad de que las personas, una vez muertas empezarán a caminar en dirección de las cumbres mencionadas. Una vez allí deberán cruzar el portal que los llevará al otro mundo descrito generalmente como una versión muy mejorada del actual, donde sin temor de plagas o abusos, las cosechas son inmejorables y los frutos de la tierra les son ofrecidos sin los trabajos de este mundo.

Pero no es fácil llegar a este destino. Luego de que la familia y vecinos han cumplido con los rituales establecidos en el principio de los tiempos, el muerto sufrirá diversas pruebas hasta alcanzar los nevados de su región. Refiriéndose al Ausangate, Casaverde Rojas nos dice:

“En el largo y escabroso camino que debe recorrer el alma del muerto, la presencia del *Jordan mayu* (río Jordán) que necesariamente debe cruzar, es una de los obstáculos más serios que debe vencer. Como el alma no puede tocar el agua, implora al alma de los perros que se encuentran en sus riberas, para que le ayuden a cruzarlo [los perros blancos no pueden hacerlo porque temen ensuciar sus trajes inmaculados, es por eso que no sirven a sus amos en este evento]. Después de larga travesía, el alma se presenta ante Dios [el dios cristiano] para ser juzgado, luego es devuelta a la tierra por ocho días para que nuevamente recorra los lugares que en vida transitó con la vestimenta con que fue enterrado el cadáver, haciendo asustar a las personas con quienes se encuentra, a quienes les causa *qayqasca* (colapso producido por ciertas emanaciones de los cadáveres). Visita también a sus familiares, y luego de recibir la ofrenda de alimentos del *pusaqchay* (ocho días), vuelve ante Dios y recién es destinada a un estamento determinado. Es así que las almas de los que sabe rezar, confesar y comulgar, servir a los santos ofreciéndoles misas y realizando cargos [tomando responsabilidades en el gobierno de la comunidad]. Son ayudadas por los santos quienes no permiten que se les envíe al Infierno. Los difuntos irán al cielo, porque la Cruz que guardan en sus casas, abogará favorablemente por ellos, a veces mintiendo, si esto fuera necesario para salvarlos. Los casados por la Iglesia facilitan su viaje tenebroso, alumbrándose con una vela de matrimonio” (Casaverde Rojas 1970: 203).

No es momento de mencionar los otros destinos de las almas enviadas al Purgatorio o Infierno, en todo caso el tema fue tratado en otro libro (Luis Millones 2010).

El camino al Ausangate también es recorrió por los *condenados* “ Se condenan en cuerpo y alma, las personas que con pleno conocimiento de causa cometen pecados graves. Una de estas malas acciones que está reñida con la sociedad y las malas costumbres es el matrimonio incestuoso” (Casaverde Rojas 1970: 204). Cabe anotar que de acuerdo al catecismo contemporáneo la lujuria es el primero de los siete pecados capitales.

De acuerdo con el autor citado “la mayor parte de los *condenados* se encuentran en los nevados y especialmente en el Ausangate. Quienes anualmente visitan el Santuario del Señor de Qoyllur Ritti, dicen haber visto condenados, muchos de ellos con las extremidades inferiores mutiladas desde las rodillas, por lo mucho que han caminado, que se dirigen al Santuario del Señor de Qoyllur Ritti en busca de salvación, pero el Cristo de las Nieves los devuelve, azotándolos con una “disciplina” metálica [se llama disciplina aun manojos de cordeles con abrujuelos, trozos de metal, que se añade a los látigos para hacer más doloroso el castigo], para que cumplan su condena; entonces, ellos optan por escuchar la Misa desde las nieves perpetuas. Los condenados intentan ganar la cima del nevado, porque allí existe una cruz de plata, si alguno culmina, como premio, irá al Cielo. Pero es una tarea imposible para ellos, porque cuanto más suben, más ruedan hacia abajo (Casaverde 1970: 206).

La participación de los perros en la vida del hombre americano es una constante que se inició antes del cruce del estrecho de Bering y llegó a nuestro continente, ya domesticado hace 11,000 años. Los restos óseos más antiguos en la zona andina han sido ubicados como ofrendas en tumbas de los períodos Tiwanaku III y IV, pero su presencia como apoyo al patreo de camélidos se puede retroceder hasta hace más de cinco mil años.

Esta continua convivencia hace de estos animales el compañero que seguirá con nosotros hasta el más allá. Es por eso que en Cangallo (provincia de Ayacucho) se ha registrado que al morir una persona, los perros de la familia aullan largamente y se dirigen al cementerio donde debía ser sepultado. “La actitud de los perros significa que el alma del difunto se ha de ir al cielo y no será condenado. En caso de que los perros no se hubieran dirigido al panteón sino a diferentes lugares, era una señal de que estaba condenado, se convertiría en manchachiku (del quechua manchay=asustar) y vagaría por el mundo, recorriendo los lugares que caminó durante su vida, pero asustando a la gente, hasta alcanzar la gracia de Dios, o condenarse” (García Miranda, J. T. 1997: 92). Volvemos a encontrar a estos personajes, también en la cumbre de los nevados arequipeños..

A continuación pasaremos a echar una mirada al conjunto de relatos con respecto al Coropuna. Empezaremos tomando en consideración que las montañas pueden ser masculinas o femeninas y que entre ellas se establecen matrimonios y lazos de parentesco. En la información recogida por Roel (1966: 27 -28) Qoropuna [Coropuna] es *hatun auki* (awki = “personaje mítico encarnado o materializado en las más altas cumbres andinas” (Lira y Mejía 2008: 51), es decir el awki mayor, ella ordena a todas las montañas. Para el concepto de las gentes es mujer. Las almas de los que mueren pasan por Qoropuna hasta el Misti, que allí le llaman San Francisco. Después a la Pampa de Arrieros donde se encuentra el Pueblo de los Perros que así se llaman a una decena de perros que están durmiendo. Es también allí donde los viajeros arrojan huesos exclamando: *Wañujitiy ama kaniwankichu*: es decir, “Cuando muera no me has de morder”. Después las almas pasan por el Volcán Anoqara (el Chachani) allí está la morada de todos los perros que han muerto y en las proximidades del volcán hay una laguna de aguas rojizas. Dicen en Chumbivilcas [una de las 13 provincias de Cuzco] que las aguas son la sangre que esos perros lamen y cuando nuestra alma pasa cerca son las almas de esos perros que hemos castigado en vida las que nos atacan: en tales circunstancias nuestra alma sufre y llora porque no puede pasar hasta que finalmente nuestra alma llega a Surimana [centro poblado de Arequipa] que es *auki* que tiene mucho oro y mucha plata, es decir tiene “potosí” que es la riqueza (Roel 1966: 28).

La versión cuzqueña que honra al Ausangate tiene variantes en los creyentes del Coropuna que hoy día retoma testimonios del siglo XVI, tal como aparece en el documento de Huarochirí (Anónimo 2007: 149- 151, Anónimo 2008: 123 – 124). Así por ejemplo, la preparación que recibe el difunto para su paso al más allá es de cinco días, en que se realizan las ceremonias pertinentes y en épocas remotas se esperaba que el muerto regresara para reincorporarse a su comunidad. Hoy día, el sentido de las ceremonias tiene por objeto explicar al difunto que su estancia con los vivos ha concluido.

Una versión muy completa nos ofrece la colega Carmen Cazorla Zen que copiamos a continuación: “cuando las personas mueren, al quinto día después que parientes y vecinos han despedido su alma, al difunto le quedan varias obligaciones pendientes. Una de ellas es recoger sus uñas y cabellos que durante su vida no los enterró en un lugar seguro o las quemó para que no se dispersen. Debíó hacerlo, porque luego de muerto debe atravesar la pampa de San Lázaro, donde sopla un viento muy fuerte y hace mucho calor que hará muy difícil que pueda encontrarlos. Lo dicho es parte de las tradiciones conocidas desde la época incaica: “Tenían grandísimo cuidado de poner en cobro los cabellos y uñas que se cortaban y trasquilaban o arrancaban con el peine: poníanlo en los agujeros y resquicios de las paredes, y si por tiempo se caían, cualquier otro indio que los veía u alzaba y ponía en recaudo” (Garcilaso 1985: 175).

Al final del camino estaba el propio San Lázaro observando los apuros de las almas, que tenía bajo su cuidado a los perros (las almas de los perros), y de acuerdo con el comportamiento del difunto, con respecto a sus animales domésticos, permitía que ayudasen a los amos que hubiesen sido cariñosos con ellos. Si así fuera, los perros llevaban agua en sus orejas para aliviar el cansancio de sus antiguos amos, y los guiaban para cruzar la pampa e ingresar finalmente al Aya Marca o Tierra de los Muertos. Quienes hubiesen sido crueles con sus animales, no recibirán tan necesaria ayuda, Lázaro y los perros permanecerán impasibles a sus sufrimientos.

Una vez cruzado la barrera del más allá, los difuntos descubrirán que el Coropuna “es un pueblo grande lleno de calles, nuestra mirada se pierde en la infinidad de chozas de ichu [*Stipa ichu*]. Allá hombres y mujeres trabajamos igual que en esta vida, y ya no nos preocupamos como en este mundo de la lluvia o el granizo. Todo está asegurado, por eso allá no hay angustias ni penas... El Apu Qurpuna [versión quechua de la palabra Coropuna] nos da según nos toca una cabra o una llama para que pastemos toda la eternidad. Allá no hay vacas ni ovejas. Las que en esta vida hemos sido casados, apenas al llegar al Qurpuna nos volvemos a casar, pero no nuestra misma mujer de esta vida, a la que no volveremos a encontrar... los que morimos viejitos al llegar al Qurpuna nos volvemos jóvenes y los que mueren jóvenes, en la otra vida se vuelven viejitos...” (Valderrama y Escalante 2001: 213).

## Reflexiones finales

Pasando revista a los pasajes de indudable proveniencia cristiana, empezaremos con el río Jordán, que aparece como obstáculo que el Apu Ausangate pone a las almas de sus creyentes. En realidad el Jordán nace en el macizo montañoso de Hermón que es parte de la cordillera Antilíbano, que sirve de frontera entre Israel, Líbano y Siria y desemboca finalmente en el Mar Muerto. Debíó figurar en los sermones porque en el río Jordán fue bautizado Jesucristo. La interpretación andina no lo glorifica, ni recuerda que ha sido el escenario donde actuaba San Juan Bautista.

El Cristo de las Nieves a que alude Casaverde, presente en Arequipa, repite con su nombre la devoción que recibe en Cuzco bajo la denominación de Qoyllur Ritti. Jorge Flores Ochoa ha traducido la frase “Señor Qoyllurit'i” como “Señor de la Nieve Resplandeciente”, apoyándose en la forma en que los quechuhablantes pronuncian su nombre (Flores Ochoa 1990: 76). Su rol en el relato no puede ser más severo, ya que devuelve a los condenados a latigazos, cuando intentan alcanzar la cima del Coropuna.

San Francisco (1182-1226), el fundador de la orden que lleva su nombre, aparece como guardián de la puerta situada al lado del más allá, de la gran cruz en la cumbre del cerro. Arguedas no relata, al inicio de este texto, la difícil y desgraciada aventura del esposo que fue en busca de su amada, que tiene como corolario la necesidad de que los muertos reposen y no intenten regresar a este mundo. Lo que explica la urgencia de los complicados ritos funerarios.

Mucho más interesante es la presencia de San Lázaro controlando las almas de los perros que serán el apoyo y guía de quienes en vida se preocuparon por ellos.

El relato andino no especifica a que Lázaro se refiere, como está ubicado entre los muertos, debería ser Lázaro de Betania, el que fue resucitado por Cristo que el evangelio explica (Juan 11: 17-43) con bastante detalla, ya que el milagro presagia la resurrección del propio Jesucristo. Por otra parte, la tradición andina recuerda también a la parábola del pobre enfermo cuyas llagas adoloridas eran aliviadas por los perros (Lucas 16: 19-25), cuyos sufrimientos, pobreza y enfermedad, fueron

compensado al ser destinado a los cielos por intersección de Abraham.

Esta fusión de los Lázarus, no es solo andina, San Juan Crisóstomo (347-407) uno de los padres de la Iglesia Oriental, parece que en sus homilias también mezcla en uno a los dos Lázarus. En todo caso, es probable que las imágenes del Lázaro pobre, con los perros, mostrada por los doctrineros, debió tener impacto en los indígenas.

Hay muchos otros personajes de la prédica cristiana que tomaron cuerpo envueltos en los mitos andinos. Mencionaremos un par más, dejando de lado a Santiago, al que ya hemos dedicado un libro (Millones y Mayer 2017). Uno de los más notorios es San Bartolomé (Juan 1: 45; Mateo 10: 3; Marco 3: 16 y Lucas 6: 14), que fue uno de los doce apóstoles de Cristo, que continuando la prédica de su maestro, fue primero desollado y luego decapitado por orden de Astiage, rey de Armenia. En la crónica de Guaman Poma hay un dibujo de él cuyo texto adjunto nos relata que predicó en Perú y Bolivia largo tiempo antes de la llegada de Pizarro. Su presencia es recordada especialmente por la conversión de “el yndio hechicero [que] tenía dentro de dicha cueva su ydolo que le hablaba” (Guaman Poma 1980: 172) y por la cruz que dejó en el pueblo de Carabuco, que hoy día es un municipio de la provincia de Eliodoro Camacho, en el departamento de La Paz (Bolivia). El otro predicador pre-Pizarro es Santo Tomás, también apóstol de Cristo (Mateo 10: 3; Marcos 3: 18, Lucas 6: 16) que aparece evangelizando en la misma zona donde actuó San Bartolomé, es decir, el sur del Perú y Bolivia, pero también se le atribuye haber predicado en el Cuzco, donde convirtió al curaca Apo Tampo, padre del primer Inca Manco Cápac. Ninguno de estos dos predicadores lograron transmitir con éxito su mensaje cristiano y en contradictorias versiones se dice que fueron sacrificados o bien que huyeron hastiados de evangelizar a una población que rechazaba sus enseñanzas. Las acciones de Tomás fueron reportadas por el cronista indígena Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993: 189), quien insistió que el nombre que le dieron los indígenas fue Tunupa, que en general se le adjudica, entre otros apelativos al dios Viracocha. Pero si tal cosa sucedió, tampoco sirvió para avivar la fe de los indígenas.

El tema de la fusión de relatos y figuras cristianas en textos creados o atribuidos a la población indígena debe ser infinito, pero los mencionados nos ofrecen un ángulo en que la estructura básica del relato responde a intereses andinos, que han utilizado el material cristiano para redondear su idea. Esto es visible en los mitos de las montañas; en la presencia de Bartolomé y Tomás podemos ver que quizá la intención de tal ficción fue la de mostrar una evangelización primigenia que aun habiendo fracasado, nos decía que era posible cristianizar indígenas.



Foto 2.  
Monstruos del mar.  
Según  
Olaus  
Magnus,  
1539

## Bibliografía

- ANÓNIMO [Francisco de Ávila (comp.)]. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Tr. de José María Arguedas. Estudio introductorio de Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- ANÓNIMO [Francisco de Ávila (comp.)]. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Tr. de Gerald Taylor. Lima: IFEA, IEP, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- ARGUEDAS, José María. “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Luis E. Valcárcel (editor), pp. 221-272. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- BUSTO, José Antonio. *Pizarro*. Lima: Ediciones Copé, 2001.
- BRADING, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CANGIAMILA, Francesco Emanuelo. *Embriologia Sacra. O vero dell' uffizio de sacerdoti, medici e superiori, circa l' eterna salute de bambini racchiusi nell' utero*. Palelrm: Stamperia di Franceso Valneza. Regio Impressore della SS. Crociata, 1745.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal. “El mundo sobrenatural de una comunidad”. En: *Allpanchis N°2*. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Cuzco, 1970.
- COOK, Noble David. *Demographic collapse. Indian Peru, 1520 - 1620*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- ESTENSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima: IFEA y PUCP, 2003.
- GARCIA MIRANDA, Julio Teddy. *Manchachiku (condenado). “Una forma social”*. En: *Yo no creo, pero una vez...*. Cesar Abilio Vergara Figueroa (Coordinador). México: JGH Editores, 1997.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985.
- GÓNGORA, Mario. *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- GONZALEZ LAGUNA, FRANCISCO. *El zelo sacerdotal para los niños no nacidos*. Lima: Imprenta de los Niños Expósitos, 1781.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John Murra y Rolena Adorno, editores. México: Siglo XXI, S.A., 1980.
- MARTINEZ, José Luis. *Hernán Cortes*. México, UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2003.
- MILLONES, Luis. *Fiesta de la Virgen de la Asunción de Sarhua*. Video. Lima, 2004.
- MILLONES, Luis. *Después de la muerte. Voces del Limbo y del Infierno en territorio andino*. Veracruz: Editorial del gobierno de Veracruz, 2010.
- MILLONES, Luis y Renata MAYER. *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus, 2017.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Cuzco: IFEA y C.E.R.A. Bartolomé de las Casas, 1993.
- ROEL, Josafat. “Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas”. En: *Historia y cultura N° 2*. Lima: Museo Nacional de Historia.
- SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: USMP, 2013.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE. “Apu Qurpuna, Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Pumamarca”. En: *Túpac Yawri. Revista andina de estudios tradicionales N° 2*. [Cuzco] 2011.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Límenses (1551 -1772)*. Lima: Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana S. A., 1951.
- VAZQUEZ CISNEROS Y BERMEJO, Agustín. *El real escudo de la piedad christiana, en amparo de los niños no bautizados, para que no perezcan eternamente*. Sevilla: Herederos de Tomás López de Haro, 1719.