

SANTIAGO, ILLAPA, LA LLUVIA Y EL MUNDO DE LOS ANCESTROS EN LOS ANDES: A PROPÓSITO DE UNA RE-LECTURA DE EMILIO CHOY

SANTIAGO, ILLAPA, RAIN AND THE WORLD OF ANCESTORS IN THE ANDES:
THE WAY OF A RE-READING OF EMILIO CHOY

Rommel Plasencia Soto

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<plasenciasotor@gmail.com>

Arrójame, arrójame/de mi corral, de mi redil/
que ya no tengo/sal negra para lamer/que ya me falta/
agua cristalina para beber
SERGIO QUIJADA JARA

RESUMEN

La imagen y virtudes del apóstol Santiago fueron transformadas en América, en un acto de apropiación y re-significación. En los Andes centrales fue incorporado al panteón andino como un protector del ganado y en un sistema ritual vinculado al mundo de los ancestros, de las montañas y de los fenómenos meteorológicos. De este modo, es uno de los elementos que garantiza la renovación del ciclo vital de individuos y comunidades, enlazando la estación seca y la húmeda, las zonas de puna y quechua y la conjunción entre la ganadería y la agricultura. Toda esta reflexión parte de un hecho advertido fortuitamente en una comunidad de Huancavelica.

PALABRAS CLAVE: Santiago, ritos, ganadería, Sierra central.

ABSTRACT

The image and virtues of Santiago, the apostle were transformed in America, in act of appropriation and re-signification. In the central Andes was incorporated in to the pantheon to the world of the ancestors, mountains and weather. In this way, is one of the elements that guarantee the renewal of the life cycle of individuals and communities, linking the wet dry season, areas of puna and quechua and the conjunction between the pastoralism and agriculture. All this reflection based on a fact fortuitously warned in a community of Huancavelica.

KEYWORDS: Santiago, Rites, Pastoralism, Central Highlands.

Recibido: 14/09/15 Aceptado: 30/10/15

En el mes de octubre de 2014 en la comunidad de Huayllay Grande del departamento de Huancavelica se estaba recogiendo información sobre el sistema de autoridades, cuando se decidió ir al cementerio a visitar al entrañable amigo, Antonio Unocc.

Antonio había sido un informante singular y regular sobre muchos aspectos de la comunidad y al que se acudía regularmente, amén de permitir al visitarlo, una relación con otros comuneros del lugar y de transitar para no olvidarse de su paisaje, de sus gentes y de su cielo azul, que casi siempre besaba al medio día, un horizonte gris.

Antonio Unocc, tullido, había fallecido recientemente, así que se decidió marchar rumbo al cementerio a colocar en su nicho algunas flores que se encontraban por el camino. Ya en el interior del “camposanto” estaban dos personas, una muy joven y otra mayor, que bien podrían haber sido un padre con su hijo. Estaban chacchando coca y tomando “trago”, una actitud ritual común en los pueblos andinos.

Al aproximarse a la tumba de Antonio se observó un nicho violentado y un ataúd sacado a la mitad, en el cual se veían los restos de un cadáver. El cuerpo estaba reducido, casi había desaparecido, y se destacaban sólo el rebozo y el sombrero de la difunta.

Al retirarse, uno de los hombres explicó que habían hecho esa profanación para alejar las lluvias y evitar que la construcción del techo de la posta de salud corriese peligro. Ya en el pueblo, se comentó este hecho a don Pastor Ibáñez, una autoridad de la comunidad. Alertados, se comunicaron con el alcalde; así, se encontraron con un hecho poco conocido en la vida de las comunidades rurales: se manipulan los muertos para controlar ciertos fenómenos climáticos.

Las autoridades municipales pusieron cartas en el asunto para sancionar a los profanadores/manipuladores; así se pudo escuchar versiones que estaban, hasta cierto punto, veladas para los extraños. Pastor recordaría un hecho sucedido cuando fue alcalde por los años 70 del siglo pasado: para que los músicos tocasen con tranquilidad en la fiesta de



Figura 1: Ataúd expuesto, comunidad de Hatun Huayllay, Angaraes (Huancavelica).

los compadres, enviaron a un encargado del municipio para que saque el cuerpo de un niño recién enterrado para alejar la lluvia. Y funcionó.

Cuando se regresó en mayo de este año al pueblo, la historia no cesó. Las autoridades amonestaron a los profanadores y tapiaron de nuevo el nicho... y regresaron las lluvias.¹

Este preámbulo quizás sirve para introducirse al espinoso e interesante tema de la relación entre los muertos, los fenómenos climatológicos, el espacio de puna y los rituales asociados a estos.²

1 Quizás con la represión religiosa, y ante necesidades de índole individual y clandestina, quedaron en los pueblos, sólo los cementerios para la manipulación ritual. También en la región de Huancavelica se cree que cuando un ahogado aparece sobre una piedra en el río, con la cara hacia el cielo, se ausentarán las lluvias.

2 En el Archivo Regional de Ayacucho existe un oficio (Causas Civiles, Angaraes, leg.96) de 1927, donde Epifanio Chocce denuncia a Félix y Nicanor Paquiyauri por “profanación de cadáver”. Por los patronímicos, los acusados bien pudieron ser de Huayllay Grande.

ALGUNAS CUESTIONES NECESARIAS

En el cosmos andino, los muertos tienen una “segunda vida” en un mundo que, en cierto modo, es un plano inverso al del presente. En este escenario también existen ríos, lagunas y montañas que son elementos comunes del paisaje extra-terrenal que, al igual que el de los vivos, posee una geografía vertical.

Sobre este tema es necesario usar tanto las fuentes etnohistóricas como la evidencia etnográfica. Haciendo hincapié en que las primeras crónicas y relaciones tienen el sesgo de haber sido escritas por peninsulares. Incluso los llamados autores “indios” o “mestizos”, que escriben desde los márgenes de la sociedad colonial, están ya plenamente aculturados.

La etnografía andina contemporánea, no sólo tiene el reflejo de encontrar puentes y continuidades con el pasado pre-hispánico y con la sociedad andina fraguada en la colonia, sino que muchas de las monografías, tesis y reportes están diseminadas. Creemos que las obras de Murra (su funcionalismo ecológico) y Zuidema (la cosmovisión cusqueña) no sólo son los pilares de esta moderna etnología, sino que además intentaron sintetizar y relacionar puntos discontinuos y hacer un armazón a modo de un “horizonte” que se denominaría “cultura andina”.

LOS MUERTOS Y SU MUNDO

Los muertos y los atributos humanos en vida son, en el pensamiento andino, trasvasados. Por ejemplo, Cobo describió a los niños que eran sacrificados como ofrendas: “a los chiquitos que no tenían edad para comer, les daban sus madres el pecho, diciendo que no llegasen con hambre ni descontentos adonde estaba el Hacedor...” (Cobo 1956: 205). La comida y la bebida para las almas de los difuntos son comunes en las exequias, los entierros pre-hispánicos abundan en ofrendas que harán más cómoda su tránsito al mundo de los muertos.

Por ejemplo, Valderrama y Escalante (2011: 196) reportan que en Pumamarca de Cotabambas (Arequipa) en las ceremonias fúnebres se despiden al alma “*despachándola en su llama y su fiambre*”, además de que el alma para llegar al Qurpuna debe de pasar por cinco pueblos, uno de ellos es Alqullaqta o el “pueblo de los perros”.³

Este inframundo al parecer estaba caracterizado por la fertilidad y la abundancia.⁴ También pudo haberse trocado esta riqueza en metales preciosos, inscritas en muchas leyendas y fábulas del Ande. Esta inversión se da también en el espacio. El Antisuyo, el país de los chunchos, es el territorio inverso al del presente civilizatorio, es a-social y de los muertos.

Por eso, en el último capítulo de *Los ríos profundos* de José María Arguedas, el Lleras caído al río se dirige hacia el país de los muertos, el “país de los antis”. Más explícita es la anécdota de la antropóloga Olivia Harris, cuando una campesina aimara de Bolivia le preguntó de dónde era; ella, temiendo que no entendiera la geografía global, le dijo en forma sencilla y maternal, para no embrollarla con Inglaterra: “*Yo vengo de un lugar que es de noche, cuando en Bolivia es de día*”, entonces la campesina pensó al instante: “*¡Pobrecita! con razón está pálida, viene del mundo de los muertos*”.

Esta imagen dual de opuestos/complementarios determina que, por ejemplo, el sol nazca por el oeste y la luna se ponga en el oeste, pues son soles y lunas del inframundo (Núñez del Prado 1970).

Lagos y ríos tienen que ser cruzados por los difuntos para incorporarse a su mundo. Esta se-

3 Otro elemento importante en el tránsito de las almas es el perro, su función es similar a Caronte el barquero de las almas. En Mesoamérica, el coyote representa en cambio, la unidad hombre /naturaleza (Castaneda 1972).

4 Zuidema y Quispe (1967) describen el sueño de una anciana ayacuchana que “regresó” de la muerte, y hallan en su visión, que el camino estaba rodeado de manantiales y chacras a modo de jardines. De igual modo, nuestro informante don José Vidaurre en Mórrope (Lambayeque), cuenta que cuando bebió un brebaje en 1993, que lo durmió por un día, vio en sus sueños “mundos de jardines y aguas”, antes de convertirse merced a ese trance, al pentecostalismo.

ría al parecer la conexión entre los muertos y los fenómenos meteorológicos como la lluvia, los truenos y los relámpagos. Todos estos elementos nacieron en las montañas que en su seno tiene atributos sagrados, los ríos son vistos como las “venas de la montaña”.

El agua ha sido sagrada en los Andes, casi desde el formativo Chavín, sobre todo las corrientes encauzadas en canales y acequias. El *unu*, a diferencia del agua profana (*yacu*), no solo es fuente de la vida en una sociedad agrícola, sino que también tiene una esfera peligrosa y “encantada”. En muchos recodos el agua subterránea no solo propicia enfermedades como el “*puquio*” sino que son la morada de *wari*, un ser que encanta a hombres y mujeres desprevenidos.

Estos lugares acuosos, oscuros y profundos son también *paqarinas*, los lugares de origen de los ayllus o de los grupos socio-étnicos. Muchos pueblos tienen una, incluso las vírgenes y los cristos pueblerinos tienen su origen en estos manantiales. Aquí creemos que se dibuja con mayor precisión la relación fronteriza entre los vivos y los que no los están: “*antes hay que cruzar un río que han de pasar un puente...*” (Arriaga 1968: 220).

La lluvia se gesta en el lugar donde también las almas están albergadas, permitiendo que la vida retorne a la tierra en el modo de: **supramundo: montaña: aguas: fertilidad.**

ILLAPA

Está relacionada con el trueno, los gemelos y también con los difuntos. Es una fuerza vinculada a los ancestros. Quizás por ello, estos ancestros, son gentiles o cristianos sepultados, están en un plano liminal (en huacas o cementerios), que zanja una ruptura con el tiempo normal. Se relacionan, pues, con los astros. Según García Escudero (2009), en los textos de Cobo y Avendaño los difuntos serían las estrellas del firmamento.

Existe también una interpretación ya consabida: que los antiguos peruanos confundieron el trueno (*illapa*) con los arcabuces de los soldados

quinientistas, pues los españoles rememorando las guerras de la “reconquista” gritaban en cada embaite: ¡*Santiago!* Además, su imagen pudo haber atraído las miradas indígenas: caballo blanco, espada y pose guerrera. El poder invasor representado en las iglesias.

Lo que poco sabemos es cómo este personaje fue interpretado y hecho suyo por la población indígena colonial. Implementadas ya las estrategias de evangelización, su nombre se multiplicó en acaso cientos de reducciones: Santiago León de Chongos, Santiago de Chocorbos, Santiago de Chilcas, etc.

¿Cómo el Apóstol Santiago devino luego en el escenario de las fiestas y rituales ganaderos en gran parte de los Andes centrales y del sur? Luego de analizar brevemente el significado y la importancia de la zona de puna, como espacio ritual y ecológico, retomaremos esta interrogante.

LA PUNA

La zona pre-cordillerana fue y es muy importante para el pastoreo altoandino. Desde Lauricocha o Telermachay, la presencia de los camélidos sudamericanos ha sido crucial en la forja de la sociedad andina. Ya otros han ahondado en la relación del manejo de este ecosistema con los sistemas de pastoreo, los arreglos tecnológicos y la alimentación (Flores Ochoa 1977; Merlino y Rabey 1983).

Se distinguen en esta zona (llamada también *sallqa* o *jalca*), la puna alta dedicada exclusivamente al pastoreo y la puna baja que es en sí el límite de la agricultura. Sin embargo, las crestas montañosas —si bien tienen poca utilidad económica—, es ahí donde se practican los sistemas rituales más trascendentes; es decir, de relación cosmológica con las divinidades, las almas y los fenómenos meteorológicos. Además, sus escotaduras han sido, desde siempre, caminos vitales para el hombre andino.

Fueron más bien el imaginario europeo y el criollo quienes arrojaron esta zona al desván



Figura 2: Figura de Santiago, Iglesia de Huancané (Puno).

del arcaísmo y de la rudeza. Las sociedades que la ocupan fueron clasificadas como atrasadas y sobre todo, *más indígenas* que la zona quechua. No hace falta detallar las descripciones metafísicas de los indigenistas cusqueños que anteponian a la diversidad plena del valle, la rigurosidad del páramo y que determinaban a fin de cuentas, la diferencia entre pastores y agricultores, del “*kolllao metafísico y la quebrada realista*” (Uriel García 1973: 144-145).

La antropología por supuesto no fue ajena a estas percepciones⁵, ha sido frecuente definir por ejemplo a los valles interandinos o las quebradas que resbalan hacia los llanos, como más mestizas que las zonas de puna. Sin embargo, hoy sabemos que los pastores no estaban tan aislados ni atrasados, y que más bien estuvieron vinculados a

complejos circuitos inter-regionales, es decir, con una trashumancia más generalizada (Orlove 1977, Manrique 1993).

Así, en este escenario, Santiago, el ganado y los rituales confluyen.

SANTIAGO

Santiago evangelista tiene también el nombre griego de *Boanerges*, que significa hijo del trueno, y es así que su figura viaja a América con la conquista. Lo importante es que este santo sufre en nuestras tierras una transmutación ideológica y que paulatinamente se va incorporando al imaginario religioso indígena. En México se convierte de vencedor de los pueblos enemigos en vencido.

El perfil guerrero del Apóstol, el destructor de los infieles, se proyectó en la derrota de los americanos (Choy 1957), ayudó a Hernán Cortés contra los guerreros de Tabasco y Tetlán. En los Andes

5 Tschopick (1968) por ejemplo planteaba que el “excesivo” ritualismo de los aymaras se debía al temor que le proporcionaban la posibilidad de sequías y la angustia ante la inmensidad del altiplano

auxilió a los españoles en Jauja y ante el cerco de Manco Inca sobre el Cusco.

Cronistas como Garcilaso, Cieza, Pedro Pizarro, Acosta y Guamán Poma, resaltan su papel de soldado peleando por los invasores con su espada/relámpago: “*Los Yndios se espantaron de ver el nuevo caballero, y unos a otros decían: ¿Quién es aquel viracocha que tiene illapa en sus manos?, que significa relámpago, trueno y rayo*”, escribe el Inca de Montilla.⁶

El lector ya habrá advertido que lo que interesa de veras es la dinámica de la inversión simbólica que se produce con su figura. Ya hemos mencionado cómo en su celebración en tierras mexicanas es vencido en una danza frente a guerreros indios.

En las luchas por la independencia de ese país, el apóstol acompañaba a las huestes revolucionarias contra los españoles. En Contumazá (Cajamarca) como en Moya (Huancavelica), los patronos San Mateo o San Miguel, espadas en mano, ahuyentan a los chilenos impidiéndoles entrar al pueblo, es decir, los atributos de Santiago transferidos a otros santos. En el pueblo de Santiago de Tlajomulco en Jalisco, los devotos ofrecen ante su imagen caballitos de diversos tamaños y colores (Cardaillac 2004).

Esta reinterpretación sería en realidad más temprana. Se relacionó posiblemente con el dios guerrero Hutzilopochtli, pues sólo un luchador feroz que volaba por los aires montado en un extraño animal podía asociarse con el sanguinario guerrero azteca.

Duviols (1977) nos habla como en el tercer Concilio Limense, Santiago quedó excluido de las celebraciones religiosas (y de usar su nombre en los bautizos) de los indígenas. Quizás la veneración y admiración de un santo guerrero preocupaba a las autoridades coloniales. El patrón de España, fue apropiado por los vencidos, pero fue una adecuación compleja, pues del axioma del Santiago/matamoros se traslada al de Santiago/mataindios, que no es una mudanza lineal. En realidad los moros, si bien infieles, tenían una igualdad estructu-

ral con los antiguos españoles: habían ocupado su territorio por cinco siglos, poseían una avanzada sociedad y su religión poseía teólogos (*los alfaquíes*) que polemizaban con los cristianos.

Los americanos en cambio fueron vistos reiteradamente como inferiores, por ello es que su incorporación al panteón amerindio fue notable. Quizás lo que los maravilló, aparte del porte militar, fue su asociación con el caballo blanco, que era un símbolo de poder y prestigio. En el caso andino fue también por supuesto, su asociación con *illapa*, el trueno. E *illapa* mora en las montañas, donde también habitan los ancestros.

No olvidemos —en una suerte de recapitulación— que las montañas están vinculadas a la fertilidad, prodigan el clima y el agua que garantizan los ciclos productivos y también se relacionan con el ciclo vital humano.

Pues *illapa* es también la lluvia, el granizo, los relámpagos y la nieve (Ceruti 2001: 382). En las comunidades de Ayacucho el wamani es el agua (Palomino 1984), albergan a los ancestros, no sólo porque las almas hacen su peregrinaje hacia sus cumbres, sino que también los entierros pre-hispánicos y muchos sacrificios humanos se perpetraban en sus faldas. En Lucanamarca un mito cuenta que el Rey Inca y el Rey Wanka son rivales y son representados por dos montañas importantes de la zona que luchan una batalla (Earls 1981: 58).

Estos ancestros experimentaban una litomorfosis, es decir se transfiguraban en la materialidad de la roca, perenne y trascendental. La muerte individual era finalmente, la fuente de la vida colectiva, por eso el itinerario ininterrumpido del culto a los *wamanis*. No sólo continuaron las peregrinaciones y los rituales propiciatorios de la renovación del mundo, sino que en una sociedad agraria y panteísta, Santiago/Illapa fue el escenario en donde su adoración encontró terreno fértil.⁷

⁷ En Huayllay Grande, provincia de Angaraes en Huancavelica; quedan “cuatro sacerdotes” que consagran sus ritos a los cerros protectores: Amador Unocc, Víctor Unocc Yauri, Gregorio Yauri Casive y Luciano Lapa, residen casi equidistantes tomando a la plaza del pueblo como centro. Recurren a los cerros de Pucacruz, Huayllay huaycco y Linderaje, para obtener su “fuerza”.

⁶ Cito a partir de Cardaillac 2004: 69.

Se lo asoció con la ganadería y su celebración se entronizó en la temporada seca y fría del año, justamente el tiempo inverso al húmedo y lluvioso, que prepara el inicio del ciclo agrícola.⁸

SANTIAGO CONTEMPORÁNEO

Convertido ya el apóstol en una divinidad pastoril, y ya muy lejano de sus arrestos guerreros, tutela los ritos propiciatorios más importantes del calendario andino. En los meses de julio y agosto, los campesinos se reúnen con sus hatos en sus estancias o en las *canchas* comunales de la puna. Los rebaños son familiares aunque los cuiden en nombre de la familia extensa, los parientes pobres. La fiesta de la herranza o del Santiago permite precisamente, que no sólo se propicie la fertilidad de vacas, ovejas o camélidos, sino también de contabilizar el estado del patrimonio familiar, reiterar y saldar vínculos de reciprocidad entre sus miembros y sobre todo, en los que ha recaído la tarea de cuidar y apacentar a los animales.

Es en la sierra central donde esta fiesta se celebra con ampulosidad y que compromete a todas las economías domésticas. El apóstol ya plenamente indianizado se convierte entonces en *tayta shanti* o *shacatan*.

Incluso puede ser amonestado o castigado si no cumple con su papel tutelar. En Apurímac cuando hay exceso de lluvias o sequía “*se azota a la imagen del Santo porque incumplió las obligaciones*” (García 201:10)

Las monografías conocidas sobre esta festividad (Quijada Jara 1957, Quispe 1969, Taipe 1991, Rivera 2003, Mendoza 2006 entre otros) inciden en algunas fases que unas más o unas menos, se cumplen en la extensa región central⁹.

En primer lugar tenemos el *velakuy* que es la antesala de la fiesta y que en el valle del Mantaro se inicia el 21 de julio. En la celebración se toca música con instrumentos tradicionales como la tinya, el *wagrapuqo* (el cacho) y el *yúngor*, un instrumento de viento, de madera, muy largo.

En la madrugada se despierta a los invitados y familiares con el *luci-luci*, (en la alturas del río Cunas, se le llama *chiwa-chiwa*) teas de candela que “espantan” los males que se ciernen sobre los animales. Se toma mucho alcohol, en la zona de Pariahuanca (al este de Huancayo) se lo celebra con *upi* o guarapo (jugo de caña fermentada) en mates de calabaza.

El caldo de *mondongo*, es infaltable para reponer la vigilia al día siguiente. Los observadores coinciden en las escenas jocosas donde se cubren el rostro con harina de maíz o ceniza. Hay un momento en donde los bailantes simulan el acto sexual de sus animales para propiciar su fertilidad. En Ayacucho y Huancavelica, los animales que son “marcados” por primera vez se “casan” con un varón o una mujer, los cubren con una frazada o toman alcohol, para consumar el “matrimonio”.

La marcación o “*señalakuy*” consiste en poner en la oreja del animal una cinta de colores, para garantizar su conteo y su bienestar. Los colores y tamaños de estas cintas se relacionan con la edad del animal, el sexo, su residencia en estancias o en espacios domésticos. En Huancayo, las calles aledañas a la plaza de la Inmaculada —que tiene un aliento popular, además de ser un lugar de reunión de los músicos— se vende ambulatoriamente todo el *ajuar* vinculado a la fiesta del Santiago: tinyas, cintas, ropa, etc.¹⁰

La licencia sexual es otro de los temas. Al igual que en los carnavales de la etapa lluviosa, explícitamente sexual y reproductiva, la herranza también otorga libertad a las parejas. La analogía entre

8 Leoni (2005:153) plantea que el culto a las montañas andinas ya estaba constituido en el intermedio tardío y que fue la base ideológica de la confederación chanka. Los incas asumieron esa red de cultos para su anexión y dominación posterior.

9 Consideraremos en esta región, los departamentos de Huánuco, Pasco, Junín, Huancavelica, Ayacucho y la sierra limeña. La información también se basa en nuestra experiencia en Junín y Huancavelica.

10 En la zona alta de la provincia de Huancayo (Yanacancha, San Juan de Jarpa, Usibamba y Cachi, poseen corredores que las conectan con Laive y Antapongo importantes ex-haciendas ganaderas), tienen al *cintachikuy*, el corral *muyuy* y la *señal pampaj*, como momentos importantes de sus rituales (Carhuallanqui 1998).

la sexualidad humana y animal es aquí universal: ambas esferas se confunden y se influyen. Si las muchachas resultan embarazadas no hay reproches en la casa de los padres. Serán los “santiaguitos” o los “carnavalitos”; niños que se criarán con los abuelos y la joven madre habrá calibrado su fertilidad en una sociedad sin solteros.

LAS FLORES Y LAS CANTORAS

Las flores son un elemento importante en las ofrendas. Quijada Jara (1951) quien describe la fiesta en los pueblos de Salcabamba, Surcubamba, Salcahuasi y Huamanmarca de la provincia de Tayacaja, menciona a la *lima-lima*, la *waman sara* y la escorzonera. También podemos agregar al *wanchar* y la *wila-wila*.

Estas flores entre otras, no sólo son ofrecidas a los cerros, sino también conforman las *wallqas* o collares que se ponen a los animales. Muchas de estas escenas en que la *lima-lima* las adorna, fueron retratadas por Teófilo Hinostroza (1914-1991) el gran fotógrafo colcabambino, afincado en Huancayo y uno de los primeros en registrar la memoria visual de los campesinos de la región.

Las cantoras igualmente, están obligatoriamente presentes. Pueden ser mujeres de la zona o contratadas expresamente. Muchas cantantes de los pueblos arriba descritos, han destacado después como cantantes profesionales en el folklore regional. Un ejemplo entre otros, es el caso del dúo “Las salcabambinitas” que animan muchas de las fiestas de la herra en Huancayo y Lima.¹¹

MESA VELAKUY

El simbolismo extendido sobre las mesas (también llamados *pagos* o *pagapus*) ha sido descrito como un complejo ritual que se remonta posiblemente

11 No es muy frecuente pero en las zonas orientales de Tayacaja y Huancayo, algunas “cantoras” son en realidad varones travestidos. Había uno muy famoso en Rocchac Chico, que animaba las fiestas santiagueras de Pariahuanca.

desde el formativo. Sus elementos (Martínez 1987, Polia 1995) tienen que ver con la división dual del imago mundi: naturaleza/cultura, cristiano/pagano, noche/día o arriba/abajo.

Se ven el alcohol y la coca, los caramelos envueltos en papel dorado o plateado, imágenes de santos cristianos, crucifijos, cintas, maíz tostado, harina blanca (al que llaman *llampu* en la sierra central, “polvillo mágico” lo llama curiosamente Rivera Andía) y sobre todo, *illas* (*malus* en Santo Domingo de Cachi). Su presencia ritual atestiguada por la arqueología, nos remite a imágenes de animales, que tienen por finalidad dentro de los estándares del pensamiento mágico, el de manipular el bienestar del ganado y el orden productivo en general.

En Angaraes, los *laykas* ofrecen este pago a los cerros: dos velas, dos mazorcas de maíz amarillo, maíz blanco molino (*llampu*) al que llaman *ocamuro*, trozos de cobre (*gori qolqe*), media botella de vino tinto, semillas de coca y de *willca* (*adananthera colubrina*).

En la zona de Pasco “*El Illa capturado es envuelto con una bayeta blanca y se le señala con una cinta de color rojo en el cuello, se le guarda en una caja o recipiente y se le ubica dentro de una hornacina de la casa, donde cada cierto tiempo se le lleva azúcar blanca para saciar sus gustos*” (Mendoza 2006: 84).

La manta previene el contacto de los objetos sagrados con el suelo. Es en sí, el *pago* a las montañas y transferido a las unidades domésticas que poseen corrales o rebaños.¹²

RE-EVALUANDO EL APORTE DE EMILIO CHOY

Aquí volvemos a su tesis sobre Santiago mataindios, es decir, la proyección en América, de un

12 Cuando visitaba en 1981, el fundo de unos familiares ubicado en la selva alta de Ayacucho; encontré en la parte no cultivada (“monte real”) un *pago* a la montaña. Los peones que eran traídos desde Chuschi mediante el sistema de enganche, habían escogido esa zona inculta, relacionada con la naturaleza y los animales salvajes, para hacer el rito. Por lo visto, los campesinos de Cangallo no sólo llevaban sus enseres como único equipaje.



Figura 3: Ofrenda en la comunidad de Caraibamba, Chalhuanca (Apurímac)



Figura 4: Músicos y cantores de Santiago, comunidad de Angasmayo, Concepción (Junín)

santo aliado de la conquista. Si bien la hipótesis es correcta creo que es menester ampliarla.

Es usual que en las conquistas, la religión de la sociedad dominante se imponga y justifique la dominación y la rapiña. Pero también es cierto que las sociedades no son pasivas, que *traducen* y hacen suyo, mucho del aporte de la sociedad conquistadora. Y eso es lo que sucedió exactamente en América. Muertos los dioses autóctonos al decir de Octavio Paz, se aferraron a los nuevos y los hicieron suyos. A este hecho, se acoplaron las características propias del catolicismo español. Es decir, de absorber el panteón pre-colombino y darle nueva forma y nuevos contenidos (como lo había hecho el catolicismo medieval con la Europa post-romana), en una relación tensa y dialéctica y que variaba con el grado de complejidad de las sociedades comprometidas. En el caso mesoamericano y andino esto fue excepcional.

Instituciones de sociedades complejas fueron sustituidas y amalgamadas con las nuevas traídas por los europeos. Historiadores y antropólogos la han definido con diversos términos. Foster (1960) hablaría de “cristalización cultural” teniendo como escenario el sur de México. Marzal (1985) registra sus trabajos de antropología religiosa en el marco del “sincretismo”.

Henri Favre, ensayando escalas comparativas y yendo más allá de la religión, acuñará la metáfora de “crisol colonial” para definir el marco global en que las sociedades indígenas se fusionaron con las instituciones ibéricas, emergiendo de dicha amalgama, nuevos tipos societales, que en el siglo xx, serán definidas de *indígenas* por su alteridad respecto de las nuevas repúblicas criollas.

Estenssoro con investigaciones documentales más detalladas y coincidiendo quizás con propuestas teóricas contemporáneas como la “resistencia pasiva” (Scott 2000), la adaptación creativa en el espacio andino (Stern 1986), y la heterogeneidad de los subalternos; plantea que en los Andes coloniales, debería de reevaluarse el concepto de “resistencia”.

Pues muchas veces, este concepto desconoce el deseo legítimo de los naturales de incluirse mediante la religión, al mundo oficial, aunque los

Concilios Limenses les exigían permanentemente un cambio de rumbo, para mantenerlos siempre en los márgenes de “nuevos en la fe”. Pues si eran plenamente cristianos, entonces se “acababan los indios” y la sociedad colonial colapsaba.¹³

Estenssoro ha expuesto que muchas de las ideas y rituales que hoy los antropólogos sancionan de “andinas” o “indígenas”, serían parte sutil de los catecismos coloniales. Algo parecido ha dicho Quispe Agnoli, acerca de los textos quechuas de Guamán Poma. Fueron escritos en quechua pastoral, pues el cotidiano hablado por los campesinos de los siglos xvi y xvii es prácticamente desconocido¹⁴.

De esos textos quechuas como de otros (cronistas indios, mestizos o documentos administrativos) se han inferido “categorías” y “principios” nativos.

Es plausible entonces, que la figura de Santiago mataindios fuese apropiada por los indígenas de México y Perú. En unos, fue incluido en las fiestas que animaban conjuntos sociales que recreaban la conquista de los aztecas, ubicándolo muchas veces en el bando de los naturales o los patriotas.

En otros, el santo patrón con espada en mano, fue recluido en los pesebres, los corrales y las *canchas* andinas, como patrón protector del ganado. Su arraigo está probado por la importancia de su santoral en el ciclo ritual de las comunidades campesinas.

En aquellas regiones incorporadas plenamente a la economía del mercado como la cuenca del Mantaro, la fiesta del *shacatan*, desborda sus límites confiados al ritual y se introduce en la vida festiva de la región:

Ya no jalas,
Ya no puedes,
Ni en subida, ni en bajada,
¡Jajayay, Jajayay!

13 Juan Carlos Estenssoro, “¿Estructuras andinas o proyectos misionales? La evangelización del Perú y la transformación de la memoria (1523-1650)”, conferencia dada el 27 de agosto de 2001 en el Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de San Marcos.

14 “Cuatrocientos años de silencios: textos invisibles y errores” en la obra de Guamán Poma de Ayala” conferencia ofrecida el 08 de julio de 2015 en el Centro Cultural Inca Garcilaso, Lima.

Las importantes ciudades de Huancayo, Jauja y Concepción y sus distritos que gravitan en ellas, despliegan en los meses de julio y agosto, un sistema de fiestas, festivales y jolgorios domésticos, en que apenas aparece reconocible el santo guerrero que alguna vez atemorizó a los americanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIAGA, Pablo José (1968 [1621]). *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid: BAE.
- COBO, Bernabé (1956). *Obras del P. Bernabé Cobo*. Estudio preliminar del P. Fernando Mateos. Madrid: Atlas.
- CARDAILLAC, Louis (2004). El culto a Santiago Apóstol en México y Perú, revelador de un catolicismo inculturado, en *Allpanchis* (64): 59-72.
- CARHUALLANQUI, Rosa María (1998). *Pastores de altura: magia, ritos y danzas*. Lima: REDES.
- CASTANEDA, Carlos (1972). *Viaje a Ixtlán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CERUTI, María Constanza (2001). La sacralidad de las montañas en el mundo andino: ensayo de análisis simbólico, en *El Santuario Incaico del cerro Aconcagua*, Juan Schobinger, comp., Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- CHOY, Emilio (1958). De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios, en *Revista del Museo Nacional* (27): 195-272.
- DUVIOLS, Pierre (1979). *La destrucción de las religiones indígenas (durante la conquista y la colonia)*. México: UNAM.
- EARLS, John (1981). Patronos de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wankas: una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluida, en *Etnohistoria y Antropología Andina*, A. Castelli, M. Koth y M. Mould, comps. Lima: Museo Nacional de Historia: 54-91.
- FLORES OCHOA, Jorge (1977). *Pastores de puna*. Lima: IEP.
- FOSTER, George M. (1960). *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- GARCÍA ESCUDERO, María del Carmen (2009). El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina, en *Gazeta de Antropología*, 25 (2) www.gazeta-antropologia.es/?cat=316
- GARCÍA MIRANDA, Juan José (2011). Las fiestas agroganaderas y Santiago Apóstol, en *Ruray Yachachiy*, www.alberdi.de/santiAG/JJ0303.pdf
- LEONI, Juan B. (2005). La veneración de montañas en los Andes pre-incaicos: el caso de Ñawinpunkio (Ayacucho, Perú) en el periodo intermedio temprano, en *Chungara* 37 (2): 151-164.
- MANRIQUE, Nelson (1993). El otro de la modernidad: los pastores de puna, en *Pretextos*, 3-4: 103-225.
- MARTÍNEZ, Gabriel (1987). *Una mesa ritual en Sucre. Aproximaciones semióticas al ritual andino*. La Paz, Hisbol.
- MARZAL, Manuel M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUCP.
- MENDOZA VILLANUEVA, Pío (2006). Ritos, creencias y costumbres ganaderas en la sierra central. Lima: Editorial San Marcos.
- MERLINO Rodolfo y Mario RABEY (1983). "Pastores del Altiplano andino meridional: Religiosidad, territorio y equilibrio ecológico, en *Allpanchis* 18 (21): 149-171.
- NUÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Juan (1970). *El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ORLOVE, Benjamin (1977). *Alpacas, Sheep and Men: The wool export economy and regional society in southern Perú*. New York: Academic Press
- PALOMINO, Salvador (1984). *Sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima: Pueblo Indio.
- POLIA, Mario (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina, en *Anthropológica* (13): 23-53.
- QUIJADA JARA, Sergio (1957). *Canciones del ganado y pastores*. Huancayo.
- QUISPE MEJÍA, Ulpiano (1969). *La herraña en Choque-Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- RIVERA ANDIA, Juan Javier (2003). La fiesta en el ganado en el valle de Chancay (1962-2002): ritual, religión y ganadería en los Andes" Lima: PUCP.
- SCOTT, James C. (2000). "Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos" México: Era.

- STERN, Steve J. (1986). "Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640" Madrid: Alianza Editorial.
- TAIPE, Néstor Godofredo (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- URIEL GARCÍA, José (1973). *El nuevo indio*. Lima: Universo.
- VALDERRAMA Ricardo y Carmen ESCALANTE (2011). Apu Qurpuna. Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Pumamarca, en *Túpac Yawri* (2): 189-219.
- ZUIDEMA, Tom R. y Ulpiano QUISPE (1967). Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya, en *Wamani*, (2) 1.