

Moisés Lemlij/Luis Millones

## ***Reflexiones sobre la muerte en el Perú***

Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM

Lima, junio 2017

Luis y Moisés, como antropólogo y psicoanalista, respectivamente, son docentes e investigadores prolíficos interdisciplinarios con reconocimientos por la academia como por el ambiente intelectual y la población andina, y no dejan de seguir produciendo y reflexionando de los diversos tópicos de la cultura peruana. Y esta vez, nos ofrece una sugestiva y preocupante obra de las «Reflexiones sobre la Muerte en el Perú», como los octogenarios apasionados y experimentados «camayoq», «pongos», «yatiris», «alto mesayoq», curanderos, oferentes o personajes rancios que se involucran y traducen los signos y transposiciones de la simbología de la muerte o son los depositarios y revitalizadores de la representación y significado del paso del tiempo de los pueblos andinos (proceso histórico social y espacio cultural).

Tratar de la muerte, ¿será reconocer la existencia abstracta de la vida? Como el gran final o el gran surgir en el juego dialéctico de la muerte con la vida o quizás es el juego de la vida con la muerte, como cuando los dioses juegan con la vida y la muerte de los hombres o como las dos caras del emblemático dios Jano o del gran Pachakamaq simbolizan el pasado y el presente, equivalentes del significado de la muerte y de la vida, en representación y expresión de la unidad de contrarios del hombre y de la sociedad humana.

Desde esta perspectiva, la muerte y la vida son dos amigos y enemigos que pugnan sin cesar por sobreponerse el uno del otro, logran prestigios o maldiciones como las oscuras dilaciones. Son parejas contradictorias e inseparables más devotas, confidentes o leales entre el marido y la mujer, por tanto, el amor como esperanza pueden transformarse en amenazas, como la muerte cercana o lejana del corpus.

A lo mejor, por eso la muerte es tan fecunda como la vida en la filosofía del mundo andino, representado por el concepto e imagen del «Mallki», como Valcárcel (1967) pudo descifrar del binomio «almácigo y momia» o por «muertos y gérmenes», equivalentes a la muerte fecunda, productiva y depositaria de la

experiencia y la vida floreciente que prosigue con los cambios sociales permanentes y transformaciones culturales de las sociedades andinas, del cual, Millones y Lemlij describen y comparan diacrónicamente con los materiales arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, en los siguientes acápite:

En el 1er capítulo muestran muchas «caras» y facetas de la imagen de la muerte, iniciando con la simbología literaria del «picaflor», «qente» o «siwar qente», en la lengua quechua, como la avechilla pequeña, colorida, inocente, débil que se alimenta del sumo de las flores y considerada sagrada que goza de la confianza divina (del dios cristiano como de los Apus), admirada y acogida por las gentes de cualquier origen étnico y status social de antes y de hoy. Por lo que no deja de ser parte de los elementos rituales del ajuar funerario, adorno de los vestidos y gorras de los antiguos peruanos y como hoy sigue siendo apreciado no solo por sus vistosas plumas para los disfraces de los danzantes o comparsas en la fiesta de las cruces de los pueblos andinos (Luricocha-Huanta), sino, también por ser intermediaria entre las comunidades y los dioses, relaciona este mundo con «hanaq pacha» (mundo de arriba) y es mensajera o «puente entre la vida y la muerte», como precisa Millones en este y otros trabajos anteriores.

En el 2do capítulo tratan del tema universal de las conversiones desde las antiguas civilizaciones, como el deseo humano de trascender a través del tiempo social y perennizarse con sus obras y deseos impávidos a la escala cultural. De ahí, los mitos de origen como la historia cultural fueron y son patrimonios de endoculturación para fijar principios de pertenencia espacial y prestigios de poder de los pueblos y naciones. Y como cuestión didáctica, distinguieron a las piedras (wankas) o las montañas (wakas) de la naturaleza por su cualidad imperecedera al paso del tiempo y modelaron a la imagen y semejanza de las propias culturas del mundo, como un ejercicio de inculcación y fijación de las reglas sociales de los regímenes y sistemas de poder social determinado; como en el antiguo Perú las conversiones

en las piedras o las montañas fueron para extender el poder y prestigio de las élites gobernantes y desde la colonia fue para la sanción ejemplar de los «apóstatas» indígenas a la cultura y poder cristiano hispano.

En el 3er y 4to capítulo les preocupa reiterar que los dioses (Vichama y Pachaqamaq, Pariaqqa y Wallallo Qarwancho o Wiraqocha) y los gobernantes precolombinos fueron guerreros imperativos con la exigencia de los sacrificios de las divinidades y de los humanos (capacocha), para alcanzar y preservar los propósitos de prestigio y autoridad en la estructura política de poder (rivalidad de los dioses y de los gobernantes), como una forma de preservación y extensión de los ejercicios de prueba de los jóvenes nobles (warachico), guerras de conquista, dominio y exacción al vencido y por los conflictos sociales de sometimiento a la ordenanza de la casta gobernante, para acumular el poder extraordinario y lograr alianzas, como consiguió Tupac Yupanqui con los chinchanos para prestigiar el «santuario costeño de Pachacamac», la voluntad divina entre Tlaxcala y Huexotzingo de México, los «chiarajes» como batallas rituales para lograr el año productivo, la pelea de los «Niño Dios» por prestigiar las comunidades vecinas o las luchas campales de los jóvenes casaderos en los carnavales, como un rito de iniciación.

Casos similares se suscitaron en las culturas clásicas del viejo mundo, como en la ordenanza de «Yahveh a Abraham», «salvación y liderazgo de Moisés», la ayuda de «Prometeo» a los humanos de la destrucción por los dioses mayores o el liderazgo de Zeus sobre sus hermanos y la competencia con los humanos para constituir la civilización griega o como el dios Pariaqqa compuso Huarochirí con sus hermanos.

Igualmente, entre el capítulo 5to y 6to sostienen el traslado cultural del pecado y del diablo cristiano al mundo mesoamericano y los Andes con sus formas de reproducción y adecuación a la cosmovisión propia de los pueblos. Aunque, a través de citas de diversos textos y constituciones cristianas (biblias, concilios y normas) procuran revelar el esfuerzo intelectual y actividades de los evangelizadores por redimir a los indígenas indoamericanos en alma y cuerpo del encanto del «demonio», como señalara Cieza de León en su proemio (1984: 18): «...estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de españoles; que fue tanto que otra nación alguna de todo el universo no los pudiera sufrir. Y así los eligió

Dios para una cosa tan grande más que otra nación alguna».

Asimismo ilustran la tipología de los pecados y las formas de adoctrinamiento a la masa indígena y colonizadora, desde el pecado original hasta los rituales liminales de status, de fecundidad, las sanciones por avaricia o por las ideas pecaminosas (relación sexual) con el libre albedrío de las gentes, en las «fiestas paganas» o en la práctica de la medicina andina, como una «perversión por el demonio». Demonio, Satán, Belcebú o Lucifer rebelde se trasladó del Oriente colonial a Europa imperial y luego llegó a las colonias Americanas como un Demonio domesticado o cristianizado, pero con el afán dicotómico de reforzar a la idea antípoda de Cristo, como una forma subyacente de transferir la negación del pueblo oriental (fundamentalistas judíos) al imperio romano esclavista o de los hispanos cristianos contra los árabes musulmanes; porque, para los «fariseos» las «almas de los malvados sufren» eternamente y así se quedó para reforzar la idea cristiana para el control social en los sistemas mundos coloniales y modernos.

Así el demonio como la muerte tienen olor y color, multiforme alucinante y anticristo que migró a América conjuntamente con los europeos colonialistas y se desparramó como los precristianos y cristianos en los pueblos originarios y se implicaron con el retorno de los antiguos dioses de estados regionales preincas, como un territorio demonizado por la religión cristiana dominante. Contexto para que la simbología de Santiago se integre a la cosmovisión andina como la conquista a los moros, para asociarse a la figura y significado de «Illapa» o de los «Apus» de los Andes, entre otros santos patronos indianizados.

Y concluye el texto con el capítulo sobre el desfile de los animales sagrados asequibles a los dioses y demonios, al gusto del cristiano como de los rebeldes andinos y mesoamericanos, aperturado en la búsqueda del longevo gallinazo de Lima por la pretenciosa águila romano y luego mostrarnos un conjunto de animales sagrados, empezando con la simbología del «mono», sobre sus cualidades en los pensamientos de las antiguas y modernas civilizaciones, vinculadas a sus orígenes, identidades y estilos de vida social y restricción cultural, mediante la equivalencia simbólica de la personalidad y conducta pecaminosa del mono o del demonio.

SABINO ARROYO AGUILAR  
sabinorroyo@hotmail.com