

## Simbología Religiosa y Conflictos Sociales en el Sur Andino

Por: *Oswaldo Urbano*

Ni el movimiento de "extirpación de idolatrías" en los siglos XVI y XVII, ni la estructura y el aparato eclesiástico que impera en los Andes desde los albores del siglo XVII, han sido suficientes como para eliminar ritos, creencias y mitos que constituyen aún el fondo del discurso religioso andino. La existencia de un sistema religioso propio al área andina es significativo porque la difusión e imposición del cristianismo fue una de las preocupaciones constantes de conquistadores y misioneros, criollos y republicanos. ¿Cómo explicar la vigencia de antiguos ritos y expresiones simbólicas propias sino por el hecho de que unos y otras son fundamentales para la existencia de un pueblo señor de su propio destino?. De la misma manera que las llamadas formas populares del cristianismo son focos de resistencia a la institucionalización u oficialización hecha por los grupos eclesiásticos, tanto clericales como laicos, así también las expresiones religiosas andinas son una prueba de la resistencia a las prácticas católicas y, en consecuencia, a las manifestaciones culturales del Occidente.

Nuestra intención es aportar un cuadro general de explicación de los conflictos simbólicos en cuanto expresiones de lucha y oposición entre dos culturas. En primer lugar, recurriremos a la historia, es decir, a algunas interpretaciones del sistema religioso andino hechas por los Cronistas del Perú. Intentaremos descubrir cuál fue el esquema de interpretación utilizado; qué elementos fueron privilegiados y cuáles fueron las consecuencias de la difusión del discurso doctrinal del cristianismo del siglo XVI en los Andes. En segundo lugar analizaremos dos casos de resistencia a la invasión o conquista simbólica cristiana; el primer caso el del movimiento mesiánico *taqui onqoy* (se trata, en este caso, de una resistencia organizada, expresión simbólica profundamente conflictiva) y el segundo caso es el de una resistencia pasiva: análisis del rol del *paqo*.

## I

### **El lenguaje cristiano y la religión andina**

Son ampliamente conocidos por todos los especialistas los dos grandes temas que conforman el discurso doctrinal de la Conquista: la evangelización y enseñanza de la doctrina cristiana, y el derecho de soberanía de la Corona española sobre los territorios descubiertos (Cf.: Hanke, 1957). Los dos temas están íntimamente ligados: los derechos de la Corona se justifican por el celo de los Príncipes cristianos en la expansión de la fe cristiana. Todos los Cronistas del Perú del siglo XVI están de acuerdo sobre este punto. Si las opiniones discrepan es a nivel de la interpretación de la práctica de los hombres de la Conquista. Las diferencias de lenguaje y de estilo, las múltiples interpretaciones de las expresiones religiosas andinas pueden ser tomadas como ejemplos conflictivos de la práctica de la Conquista. Es precisamente lo que analizaremos brevemente en esta primera parte, al examinar a Cristóbal de Molina el cusqueño, a Cieza de León y al Padre Arriaga. En la obra de cada uno de ellos intentaremos descubrir cómo la doctrina se transforma en ideología, es decir, cómo un discurso doctrinal se duplica de un sistema ideológico en cuanto esquema de conductas para una determinada práctica y en cuanto solución a las contradicciones de la misma.

#### **1. Cristóbal de Molina (1533): la victoria y el pecado.**

Según Molina, los cristianos-españoles que llegaron al Perú “nunca entendieron sino en recoger plata y hacerse todos ricos y abundantes de todas las cosas de la tierra” (Molina, 1943 9)... “porque otro fin no traían” (Id.: 3). El Perú era conocido por la facilidad con que se amontonaban riquezas y se encontraban tesoros: “Cada día venía gentes de Panamá y de Nicaragua a la fama de las riquezas y robos” (Id.: 10). El celo por la evangelización no preocupaba mucho a los conquistadores, y los misioneros que llaman la atención de los responsables por los robos y tiranías se convencen pronto de la inutilidad de sus amonestaciones: “Todos los que pretenden enriquecerse por vía de indios se ríen de todo cuanto dicen y tratan fuera de su provecho, diciendo: que ya son muy bachilleres y que es menester que sea hombre el que los ha de te-

ner a cargo, como si ser hombre consistiese en hacer crueldades, robos y tiranías...". Id. 12). Se contradice abiertamente la teoría doctrinal de la Conquista. ¿Qué principios invocará Molina para justificar la presencia española en el Perú?

Con todos los "robos y tiranías" los españoles cumplen un plan providencial. Las victorias de los españoles sobre los millares de indios deben ser atribuidas a "Nuestro Señor Dios, que aunque seamos malos no quiere dejarnos de su mano..." (Id.: 64). Desde el punto de vista doctrinal, los errores llevan el nombre de "pecados", y donde el pecado debería ser digno de derrota es, a fin de cuentas, demostración de victoria. Teóricamente, la victoria es el fruto de la virtud o, dicho de otra manera, la virtud tiene una dimensión política en la necesidad de la victoria. Entonces Molina, transformando la explicación doctrinal en ideología soluciona el problema de la contradicción de la práctica de los españoles, justificando la victoria por el cumplimiento de un plan de la Providencia Divina. El poder político es integrado al plan de salvación de las almas de los indios del Perú.

La sociedad peruana está entonces compuesta de dos grupos: los indios y los españoles-cristianos. Molina caracteriza los primeros con las siguientes expresiones: "pobres indios" (Id.: 40) "tristes indios" (Id.: 61), "gente inconstante y desarmada y de poca industria" (Id.: 65). Tales calificativos demuestran la superioridad implícita de los cristianos. Sin embargo, Molina no esconde su admiración por el "orden" que mostraban estos reinos hasta el punto de poder afirmar, a propósito de la fiesta del sol: "...Aunque esto es abominable y detestable cosa, por hacerse estas fiestas... a la criatura, dejando al Creador a quien se habían de hacer gracias debidas, es cosa de gran ejemplo para entender las gracias que somos obligados a dar a Dios, verdadero Señor nuestro, por los bienes recibidos de lo cual nos descuidamos tanto, cuanto más le debemos" (Id.: 51).

El esquema temático del lenguaje de Molina podría resumirse de la siguiente manera:

**Espanoles**  
Creador  
Virtud  
Victoria

**Indios**  
Criatura  
Pccado  
Derrota

La visión del mundo y de la sociedad peruana es profundamente dualista con un fondo teórico de división del universo entre dos fuerzas opuestas: el bien y el mal. En el caso del Perú, el mal tiene sus atenuantes: la ignorancia, “gentes sin letras” y de “poca industria”. Del lado español-cristiano, su mal es el castigo de los indios por la “abominable cosa” que es adorar a las criaturas. De esta manera, Molina soluciona una situación conflictiva recurriendo a un esquema ideológico deducido de la doctrina moral y política de su época: los indios por sus pecados merecen ser vencidos políticamente, mientras que los españoles, por su fe cristiana — aunque contradicha por la práctica, — sólo pueden ser los vencedores. La ideología de la Conquista permite así unificar al nivel simbólico, que era rechazado por la práctica y por la doctrina:

	<b>Españoles</b>	<b>Indios</b>
DOCTRINA . . . . .	Creador, Providencia divina: “dar gracias” (Virtud)	Criatura: “abominable y detestable cosa” (Pecado)
IDEOLOGIA . . . . .	Victoria (Virtud)	Derrota (Pecado)
PRACTICA . . . . .	“oro y plata”, “robos y tiranías” (Pecado)	“sumisión”, “orden” buena acogida a españoles (Virtud)

## 2. Cieza de León (1551): El diablo y la Cruz.

El discurso de Cieza guarda algo del lenguaje de Molina. Pero la estructura lógica es utilizada en función de una ideología más elaborada. En *La Crónica del Perú*, Cieza como Molina no deja de subrayar “la codicia” de los españoles y los malos tratos infligidos a los indios: “. . .no se tardó mucho cuando los indios (Guayaquil) comenzaron a entender las importunidades de los españoles y la gran codicia que tenían y la prisa con que les pedían oro y plata y mujeres hermosas (Cieza de León, 1973: 148). Sin embargo, todas las veces que él mismo habla de una región señala la riqueza, el oro, los tesoros, como posibles recursos para la empresa cristiana: “ríos de oro. . .”, “grandes tesoros”, “comercio y mercado de oro”.

El tema del oro y de la plata está estrechamente relacionado con las “sepulturas” y “templos”: “. . . si los españoles no lo hubiesen habido (los tesoros), ciertamente todo ello a lo más estuviera ofrecido al diablo y a sus templos y sepulturas, donde enterraban sus difuntos, porque estos indios no lo quieren ni lo buscan para otra cosa, pues no pagan sueldo con ello a gente de guerra, ni mercan ciudades y reinos, ni quieren más que enjaezarse con ellos siendo vivos; y después que son muertos llevárselos consigo. . .” (Id.: 67). Al criticar la actitud de los indios ante tantas riquezas, Cieza justifica la práctica de los españoles: la mala utilización de los tesoros da razón al acaparamiento por los cristianos.

La descripción del templo de Pachacamac es casi una página-tipo de la manera como Cieza encara los temas enunciados: “Delante de la figura de este demonio sacrificaban gran número de animales y alguna sangre humana de personas que mataban; y que en sus fiestas, las que ellos tenían por más solemnes, daba respuestas. . . Por los terrados de este templo y por lo más bajo estaba enterrada gran suma de oro y plata. . . Algunos indios dicen que en lugares secretos habla con los más viejos este malvado demonio Pachacamac; el cual como ve que ha perdido su crédito y autoridad y que muchos de los que le solían servir tienen ya opinión contraria, conociendo su error, les dice que el Dios que los cristianos predicán y él son una cosa. . .” (Id.: 178-179). Resumiendo, tendríamos:

### Indios

Oro y plata . . . . .	Demonio
Sepulturas y templos . . . . .	Demonio, idolatrías
Dios y el Demonio . . . . .	Error

Algunos elementos más del discurso de Cieza ayudan a completar este cuadro. El primero es el hecho de que las pocas veces que él menciona a los negros los relaciona con la explotación del oro y de la plata (Id.: 53, 57, 61, 72). El segundo, es la existencia de “behetrías” y del “desorden” existentes en el Perú; los Incas con “mañas y tiranías” remediaron parcialmente estos males. Muchos otros Cornistas retomarán el tema de la tiranía de los

Incas como justificación cabal de la Conquista, desde el punto de vista político. Doctrinalmente, desde el punto de vista religioso, la evangelización y la difusión de la fe cristiana justificaban la presencia de los españoles en los Andes. Y si los españoles dieran malos tratos a los indios, tales actitudes son permitidas por la justicia divina para castigar los pecados de los indios: “No dejo yo de tener que, como los juicios de Dios sean muy justos, permitió que estas gentes, estando tan apartadas de España, padeciesen de los españoles tantos males; pudo ser que su dicha justicia lo permitiese por sus pecados, y de sus pasados, que debían ser muchos, como aquellos que carecían de fe” (Id.: 24).

Reagrupando los elementos del discurso de Cieza en torno a la doctrina, la ideología y la práctica, tenemos el cuadro siguiente:

	<b>Espanoles</b>	<b>Negros</b>	<b>Indios</b>	<b>Incas</b>
DOCTRINA:	Dios cristiano, Jesucristo	—————	Demonio Derrota	Demonio Tiranía, mañas
IDEOLOGIA:	Victoria	—————		
PRACTICA:	Oro y plata al servicio del Evangelio	Sacar oro	Desorden y bcherías	—————

La lucha entre Dios y el demonio es la tipificación de los conflictos entre los españoles y los indios. De la misma manera que no hay identificación posible entre Dios y el Demonio, del mismo modo no pueden mezclarse los dos pueblos que se enfrentan. Uno es el vencedor, otro el vencido. Admitir un mismo estatus para los dioses, Dios cristiano y “dios Pachacamac”, sería introducir un elemento de desorden en la sociedad peruana, negar el carácter de vencedor a los cristianos y, finalmente, introducir un elemento de “juicio relativo” en una visión del mundo fundada en el poder, el orden y la supremacía del catolicismo. Donde existía el demonio, dice Cieza, deberá reinar la cruz; no hay ambigüedad posible entre los dos sistemas simbólicos. Y si la práctica no siempre confirma los postulados doctrinales de la Conquista, se subentiende que los españoles tienen que ser los vencedores por la verdad de su fe y de sus creencias. Así, una vez más, la doctrina se reviste de ideología, para dar cuenta de las contradicciones de la práctica.

### 3. José Arriaga (1620); Las dos Iglesias.

Arriaga pertenece a la segunda generación de misioneros que llegaron al Perú. Las primeras experiencias de evangelización y de predicación habían dado sus frutos. Preocupado por la pureza de la fe, Arriaga, partiendo de los ejemplos de Huarochirí, intenta una nueva etapa en la expansión del cristianismo: acabar definitivamente con las prácticas idolátricas y simultáneamente despojar el cristianismo andino de sus manifestaciones ambiguas. La nueva predicación recuerda los métodos inquisitoriales y el movimiento de "extirpación de la idolatría" podría ser entendido como una fórmula de "Inquisición para uso de los misioneros andinos".

Aunque los autores no lo han subrayado suficientemente, parece claro que las "idolatrías" de Arriaga corresponden en su pensamiento a "hechicerías" y "brujerías". Cuando habla de las prácticas religiosas andinas emplea términos que denotan una identificación entre unas y otras: reuniones o "juntas nocturnas" presididas por el diablo, "unas veces en figura de león, otras veces en figura de tigre, y poniéndose asentado, y estrivando sobre los brazos muy fuisioso, le adoran" (Arriaga, 1920: 39-40); las "crueldades, idolatrías y torpezas" aunque de estas últimas haya poco; los polvos de huesos de muertos que adormecen; los chupadores de sangre; los maleficios y muchas muertes, especialmente entre jóvenes; y otras cosas "muy extraordinarias, y singulares".

Arriaga subraya también la presencia del demonio y los aspectos de lucha entre la cruz y las fuerzas diabólicas. La extirpación de las idolatrías es, de esta manera, una lucha entre los ministros de la idolatría, "licenciados" conopas, huancanchis" (Id.: 83) y los ministros del evangelio. Por eso, las dos causas internas de las idolatrías son: en primer lugar lo que dicen el demonio y sus ministros, que "todo lo que los padres predicán es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios; pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los viracochas, y españoles, y que para ellos son sus huacas, y sus malquis, y sus fiestas, y todas las demás cosas que les han enseñado sus antepasados, y enseñan sus viejos, y hechiceros, y así dicen que las huacas de los viracochas son las imágenes, y como ellos tienen las suyas tenemos nosotros las nuestras. Este engaño, y error es muy perjudicial" (Id.: 79). El

segundo motivo de la existencia de las idolatrías es la práctica simultánea de ceremonias y creencias cristianas e idolátricas: “Y así sé yo donde de la misma tela, que habían hecho un manto para la imagen de Ntra. Señora, hicieron también una camiseta para la huaca, porque sienten y dicen que pueden adorar a sus huacas, y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo...” (Id.: 79).

Estamos en presencia de dos sistemas religiosos que se enfrentan, pero dentro de un marco representativo cristiano porque, naturalmente, el demonio hace parte del esquema doctrinal del cristianismo. Arriaga acredita la existencia del demonio y la realidad de su presencia física, en los múltiples hechos que sus contemporáneos le atribuyen. Además la presencia del demonio era tanto más evidente cuanto más lejos se estaban de los países cristianos. De esta manera, Arriaga combate una institución paralela a la Iglesia de Dios, una Iglesia del demonio constituida por ministros jerárquicos y concretada en ritos y creencias comunes. ¿No será ese el sentido de la transcripción de la carta de Diego de Ramírez en **La extirpación de la Idolatría**? “Aquí me ando imponiendo... apuntándome las particularidades de ceremonias, abusos, adivinaciones, embustes, y embaimientos, sacerdotes indios, que se fingen, que dicen misa, y confiesan, curan dogmatizan, y se hacen profetas de cosas venideras... es general enfermedad en estos desventurados” (Id.: 86).

No sería muy difícil demostrar la semejanza que existe entre la visión de la religión andina de Arriaga y los procesos de la Inquisición a la brujería europea del siglo XVI. Los términos “brujería” y “hechicerías” empleados por Arriaga le recuerdan probablemente los procesos inquisitoriales contra los acusados de prácticas mágicas y brujerías. Además los temas de “**La Extirpación de la Idolatría**” son comunes con la literatura mágica de la época. Baroja habla con razón de una inversión mágica de los valores simbólicos cristianos (Baroja. 1972: 169). De la misma manera, Arriaga se refiere a las idolatrías, formas institucionalizadas del Mal y signos del poderío del demonio.

Son dos sistemas religiosos que se enfrentan, dos maneras de encarar el mundo y las cosas, sin ninguna posibilidad de comunicación entre los dos. Sólo es posible la victoria del cristianismo. Donde las fuerzas persuasivas de los predicadores no son suficien-



tes, Arriaga propone la intervención del brazo seglar obligando a los indios a dejar sus prácticas y creencias tradicionales. Porque a quien hace falta vencer es al demonio, símbolo de la esclavitud y la ignorancia del hombre andino. De esta manera, el conflicto entre españoles e indios es traducido en términos puramente religiosos y simbólicos. La represión ejercida por los "extirpadores de idolatrías" relega a un segundo plano todas las prácticas religiosas andinas. Una vez asegurada la victoria política sobre los reinos del Perú, no quedaba otra cosa sino integrarlos al mundo simbólico cristiano. Así, la "extirpación de la idolatría" es para el sistema religioso andino lo que la Conquista fue para el sistema político: un rechazo total de todo lo que podría recordar la visión del mundo propia de los Andes.

#### **4.— Conclusión: Doctrina, Ideología y Práctica.**

Creen muchos antropólogos y sociólogos que los sistemas simbólicos son meras expresiones ilusorias de una realidad social. Es convicción nuestra que nada mejor que ellos pueden traducir los conflictos abiertos o latentes entre los grupos y clases. Como acabamos de ver, para los Cronistas peruanos la sociedad está fundamentalmente dividida en dos grupos de población: los españoles-cristianos y los indios. El vocablo "cristiano" es, en cierto modo, la línea de unión entre la doctrina, la ideología y la práctica, porque sólo el cristianismo puede dar la razón última de la práctica de la Conquista en el siglo XVI.

Desde el punto de vista doctrinal, eminentemente teórico, el sistema cristiano postulaba la existencia de dos personajes: Dios y el demonio. La existencia del segundo es condicionada por el primero, porque depende del permiso del Dios cristiano toda la acción que el demonio pueda desarrollar. Doctrinalmente, el demonio es un símbolo de dependencia, de esclavitud y de falta de libertad. Los autores que acabamos de analizar son un ejemplo claro de esta concepción: a los indios corresponde la dependencia, la denominación, la esclavitud y, naturalmente, la derrota. Es decir, el punto de vista doctrinal se desdobra en lenguaje ideológico al considerar políticamente la práctica: el Dios cristiano y los españoles son necesariamente los vencedores, y el demonio y los indios, los vencidos.

La obra de Arriaga es la expresión— tipo de los eclesiásticos. Para él ,hay dos Iglesias: la de Dios y la del demonio, cada cual con sus ministros, ritos y creencias. Siendo por definición falsa la del demonio, toda la práctica de los grupos eclesiásticos cristianos consistirá en la eliminación pura y simple de la estructura y existencia de la Iglesia del demonio. Los encomenderos sustituyen a los caciques, problema político que los españoles tuvieron que enfrentar. Al nivel religioso, los misioneros sustituyen a los sacerdotes de las religiones andinas. Pero los conflictos existieron y siguieron existiendo. Para solucionarlos los hombres de los Andes intentaron primero una especie de convivencia pacífica: los españoles tienen sus dioses, nosotros tenemos los nuestros. La segunda vía posible, será la utilización de los símbolos y ritos cristianos dentro de una visión andina del mundo. Estas dos soluciones fueron combatidas por los extirpadores de idolatrías. No siendo posible camuflar por largo tiempo la referencia a un universo religioso distinto del cristianismo, se presentó otra posibilidad: hacerle la guerra; es el caso de los movimientos mesiánicos andinos en lucha abierta contra las expresiones simbólicas de la Conquista.

## II

### **La religión cristiana y el lenguaje religioso andino**

Para comprender lo que es el mesianismo hay que tener en cuenta dos elementos: la pérdida de los valores tradicionales y la pérdida de la libertad de perseguirlos. En general, el mesianismo aparece en el momento de situaciones sociales conflictivas o, para utilizar el vocabulario de Durkheim, cuando los lazos de solidaridad se encuentran deshechos por la falta de fuerza de las instituciones incapaces de ejercer su poder cohesivo. Son los estados anómicos de las sociedades; y la anomia parece ser indispensable en los momentos de grandes cambios sociales ya que éstos suponen la caída de un sistema normativo vigente. La división y la pérdida de las fuerzas coercitivas permiten la aparición de medio de individuos o de grupos que buscan denodadamente sus propios sistemas de valores. ¿No será éste el caso del *taqui onqoy*?

## 1.— Juan Chocne y el taqui onqoy.

Estudios recientes recogieron información suficiente para que tengamos una idea aproximada de este movimiento mesiánico (Cf.: Juan Ossio, ed., 1973). El cronista Molina lo describe de la siguiente manera: “Y volviendo a la inventiva que el demonio tuvo para desviar a estos pobres, fue que ellos creyeron que todas las huacas del Reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado y que ellas se habían hecho dos partes: las unas se habían juntado con las huacas de Pachacamac, y las otras con la huaca de Titicaca; que todas andaban por el aire, ordenando el dar batalla a Dios, y vencerle; y que ya le traían de vencida; y que cuando el Marques (Francisco Pizarro) entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios; empero que ahora, daba la vuelta al mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y que todos los españoles muertos, y las ciudades de ellos anegadas...” (Molina, 1943, 79).

No hay duda que el momento era propicio a un movimiento de este tipo. Por un lado, los valores andinos habían sido rechazados por la administración política de la Conquista y por la predicación de la fe cristiana. Por otro lado, las luchas entre los propios conquistadores, la corrupción muchas veces descrita por los historiadores, la necesidad de adaptar o de copiar los instrumentos de administración colonial, hacían de la época un instrumento estratégico para la rebelión. Vale decir, las estructuras sociales del momento permitían el brote de líderes mesiánicos ante la anomia de las instituciones políticas y administrativas.

Tal como lo describe Molina, el movimiento tiene un carácter religioso, de lucha entre dos dioses, visión simbólica de los conflictos entre los dos grupos en presencia: los españoles y los indios. Estos últimos divididos en dos subgrupos: los que adoran la huaca de Titicaca y los que invocan a Pachacamac. Por razones de orden ideológico, es decir en función de la acción propuesta por sus líderes, el movimiento unifica la interpretación juntando en un solo esquema religioso los dioses: luchar contra el Dios cristiano. Las razones de la lucha son religiosas, pero la guerra es de carácter político: vencer a los españoles, destruir sus ciudades, aniquilarlos. De la misma manera que los españoles habían trans-

formado su doctrina religiosa en ideología de la Conquista del mismo modo, los líderes mesiánicos traducen su visión del mundo en guerra ideológica.

Juan Chocne y las dos Marías predicán un retorno a las huacas, símbolos de los valores tradicionales andinos. Las huacas representan todos los antepasados, los ideales que fueron los de las generaciones anteriores, y sus **apus** y **auquis** muertos que andan por los aires hasta la reconstrucción de sus cuerpos, signo de resurrección o de retorno cíclico. Pero no se trata de un retorno puro y simple a lo antiguo. Es una nueva época, la "vuelta", el "pachacuti" del mundo (Cf.: **Imbelloni**, 1946). La nueva sociedad, las nuevas estructuras sociales, la nueva organización de los grupos que deberían resultar del movimiento deberían continuar las tradiciones propias a los Andes. ¿Cuáles serían los nuevos valores? Nos falta información al respecto, pero el hecho de que Juan Chocne y las dos Marías fueran indios cristianizados, y el primero un curaca bautizado, pueden significar y sin duda representan la nueva generación del hombre andino, conocedor del sistema religioso cristiano y capaz de controlarlo y resistirlo.

Se podría considerar Juan Chocne y los otros líderes como personajes anónimos en el sentido que anticipan y tipifican lo que será en el porvenir el hombre andino, en el preciso momento en que las instituciones tradicionales tienden a desaparecer o han sido aplastadas por el aparato de la Conquista y en que las nuevas instituciones aún no son capaces de imponerse. No es un simple restaurador del pasado, ni el que rechaza todo el pasado para inventar un futuro utópico. Juan Chocne, como personaje anónimo es más que todo el producto de una coyuntura histórica altamente conflictiva, en la que distintos elementos se combinan para dar una nueva visión de las cosas y de la sociedad. Es un anticipador de la solución al conflicto surgido entre dos grupos que deben constituir la nueva sociedad, fundada ya no en el rechazo de uno de ellos, sino en la integración de los elementos de ambos grupos. Ese nuevo hombre lo encontramos en todos aquellos que resisten al cristianismo, bautizados o no, pero que generalmente se sujetan a los principios y normas de la religión oficial e institucionalizada, el catolicismo. Lo veremos a propósito de la función del paño Quispe.

## 2.—El paqo Quispe y la coca.

Al no admitir el catolicismo de los siglos XVI y XVII compromisos con las prácticas religiosas andinas, éstas se refugian en una aparente ambigüedad de expresiones simbólicas para continuar su discurso propio sobre el mundo y las cosas. Esa simbología donde aparecen mezclados el lenguaje cristiano y el andino es, de hecho, la traducción de una manera de ser y de actuar distinta del pensamiento occidental traído por la Conquista o por las tradiciones criollas del Perú. Son de dos órdenes u ordenamiento del mundo que sobreviven, que se enfrentan y que luchan por el dominio de las expresiones simbólicas. En algunos casos hay rechazo; en otros hay resistencia pasiva. Es precisamente el caso del paqo.

El paqo Quispe invoca sus **apus** y **auquis**, señores del espacio circundante o del territorio regional, constituidos como “jefes”, “curacas”, “viracochas”, “caballeros”. Los **apus** y **auquis** forman parte de antiguos linajes familiares que presiden los destinos de los hombres, que dirigen las fuerzas incontrolables de la naturaleza, que por su ascendencia lejana en el tiempo obligan a los hombres actuales a recurrir a intermediarios especializados, los **paqos**.

Para Quispe, en “San Pedro” (provincia de Paucartambo — departamento del Cusco) hay seis **apus** principales, pero el mayor de todos es el **Qolqecruz**, al que siguen los **apus** Lloque, Hawasiray y Pitusiray, Ausangate y Cañeq. “Unos hablan más fácilmente que otros”, afirma Quispe. También los hay más exigentes que otros. Fuera de estos **apus** principales existen los **apus** menores o **auquis**, porque Quispe asocia siempre los **auquis** a los **apus** pequeños, “caballeritos chicos”. Estos reciben un tratamiento diferente de los primeros: dulce, **chanqaqa** uvas. Los **apus** principales prefieren “trago”, cerveza, naranjín y, en casos excepcionales, ojos de vicuña. Generalmente, todos los **apus** y **auquis** presiden los destinos de la región: “...ahora también nos están mirando”, aunque no tengan el mismo poder, la misma fuerza que el **apu** mayor, el **Qolquecruz**.

Una de las preocupaciones mayores del **paqo** Quispe es la limpieza y el orden. Cuenta que un día había llamado a un buen **paqo** para que lo curara. “Apenas llegó pidió una botella, después cigarro, coca. Se emborrachó y dispuso como sea, tirado, desor-

denado". Dijo entonces Quispe: — "Cómo, carajo, escoge así? Papel sucio y negro, basura, con su boca de basura..." "... "Yo lavándome todito pongo, y después de eso, entonces, tranquilo me tomo, sirviéndolo todito... Los **apus** y **auquis** no reciben si les alcanzas desordenado. Así como los **viracochas** no reciben sucio, así también los **apus** y **auquis** no reciben sucio... son caballeros". Quispe siempre mira la coca, "limpiecito, ordenadito".

La coca es el "sacramento" del deseo de los **apus** y **auquis**. Es ella la que proporciona al **paqo** la información necesaria para sus prácticas. Leyendo la coca, "mirándola", él conoce los sentimientos de los **apus** y **auquis**, controla las suertes que ellos echan sobre las personas, los animales y las cosas. Pero para que el "sacramento" tenga eficacia hace falta creer. La eficacia simbólica es fruto de la creencia del grupo que utiliza los servicios del **paqo**. Sin la fuerza del grupo, de los **runas**, los **apus** y **auquis** no hablan. Es lo que Quispe llama la actitud de los "mistis". Estos no aceptan la lectura de la coca, no acreditan en el "sacramento", pertenece a otro grupo. Veamos las categorías de personas que distingue Quispe.

En primer lugar, Quispe distingue entre hacendado y misti. Cuenta él que los hacendados y los mistis andan ahora preocupados porque la Reforma Agraria les quitó sus tierras. Y explica: "Los mistis lloran, pobrecitos". Más que de los hacendados, de quienes habla poco, Quispe se lamenta por el misti. Habla de aquellos en general, como un grupo conformado por "otras gentes", sin atribuirles una posición jerárquica superior a la suya o a su grupo, "nosotros", "runas". Pero, siempre que habla del misti lo caracteriza con calificativos como "prepotentes", "malos". Del mismo modo habla del "cholo" en un sentido peyorativo aunque éste pertenezca al grupo "runas", "nosotros". Finalmente, Quispe se refiere al sacerdote-párroco, al maestro, a los agentes del Gobierno, al Juez y a los gringos. Los primeros son considerados como ejerciendo un tipo de poder algo semejante a los mistis, pudiendo ser considerados también como "prepotentes". Al mismo tiempo se diferencian y se asemejan a los mistis. Los gringos son sobrados. Los términos "caballero" y "Viracocha" atribuidos a los **apus** y **auquis** hacen pensar en un apelativo de excelencia, de respeto y de majestad que no usa para otras clases como serían los profesores, los sacerdotes, los agentes administrativos y los gringos.

## II

### **REFLEXION TEOLOGICO – PASTORAL**

Utilizando un esquema gráfico para reagrupar estas categorías empíricas, tendríamos:

**Nosotros-Runas**

Apus y auquis

Viracochas

Caballeros

**Otros**

\_\_\_\_\_

.....  
 Apus, Apuchus

\_\_\_\_\_

Hacendados

Administradores

Altomisayoq

Sacerdote

Paqo

Maestro

Cholo

Mistis

Dos grandes grupos dominan el esquema de Quispe: “nosotros-runas” y los “otros”, algunas veces, “mistis”. “Misti” como categoría específica caracteriza el grupo inferior del grupo “otros”; del mismo modo es caracterizada la categoría “cholo” en el grupo “runas”. En el pensamiento de Quispe no hay duda que el grupo “otros” controla el poder político, acapara la red de relaciones sociales que caracteriza la actual sociedad peruana. Y los “runas” tienen que pasar por ellos para sobrevivir y obtener los bienes económicos y simbólicos de su comunidad. Sin embargo y aunque utilizando el lenguaje del grupo dominante, “los otros”, Quispe se refiere a otro universo simbólico, resistiendo pasivamente a la invasión de los símbolos cristianos o simplemente occidentales.

Cuando Quispe habla de “orden” y “limpieza”, de los **apus** y **auquis**, de los **apus**, sus antepasados, y **apuchus** se refiere a un mundo propio, a un universo andino tradicional, a las experiencias simbólicas que lo relacionan con un pasado muy diferente del pasado de los conquistadores occidentales. Tal hecho, no le impide invocar a los santos cristianos, tener compadres y ejercer “cargos”, porque estas actividades, pseudo-comunitarias y estando ligadas al sistema político comunitario por el prestigio que otorgan, no pueden ser despreciadas. Es normal que el grupo “runa” utilice el lenguaje del grupo dominante, los “otros”, para poder comunicarse, sobrevivir y camuflar su propia visión del mundo. Sin po-



der expresarse cabalmente, la producción simbólica del grupo "runa" es fundamentalmente inhibida, limitada al grupo que también es social y económicamente dominado. La resistencia simbólica es latente y pasiva. El conflicto entre los dos grupos, runas y "otros" queda en la sombra y sólo en los momentos de graves crisis adquiere forma y contenido de lucha de clases.

### **Conclusión**

Desde los primeros años de la Conquista, las expresiones simbólicas fueron interpretadas dentro del sistema religioso cristiano. El lenguaje andino acerca del mundo y de las cosas fue relegado y reprimido, conquistado. De esta manera, la lucha política, por intermedio de las ideologías, tuvo una expresión simbólica en la división religiosa entre reino de Dios y reino del demonio. El primero era naturalmente el vencedor, el segundo, el vencido. Inevitablemente, la simbología andina tenía que ser relegada a un segundo plano. Dentro del esquema cristiano, ella sería la expresión de un sistema concurrente, pero no pagano, ya que el demonio es un personaje del mundo cristiano, símbolo de la esclavitud y de la dependencia.

Los mesianismos son expresiones manifiestas de la lucha entre clases en que el grupo dominado aparece como símbolo o prelude de una nueva época en que se construyen otros tipos de relaciones sociales. Juan Chocne y sus compañeros son esos personajes anónimos que anuncian un nuevo periodo en las relaciones entre clases. Como afirmación radical de la nueva era, las posibilidades de alcanzar los objetivos propuestos a sus discípulos son pocas. Pero queda el símbolo religioso, la expresión simbólica de la lucha entre los grupos en presencia.

Fuera de las épocas de graves crisis sociales, las únicas expresiones simbólicas de los conflictos se reducen a afirmaciones de existencia. En el caso del sur-andino, estas expresiones rituales evocan una concepción del universo que conserva restos de los antiguos lenguajes religiosos. Como producción simbólica propia, el lenguaje de los paqos, entre otros, unifica el grupo runa en torno a un esquema teórico que es al mismo tiempo justificación de su

identidad específica y, a fin de cuentas, la forma y contenido de su historia. Porque, como acertadamente subraya Duvignaud, los ritos son la historia de los pueblos que no la poseen.

## **REFERENCIAS**

**ARRIAGA, 1920: La extirpación de la Idolatría en el Perú, Lima.**

**BAROJA, Julio Caro**

1972 **Les Sorcières et leur Monde, Paris.**

**CIEZA DE LEON, Pedro**

1973 **La Crónica del Perú, Lima**

**HANKE, Lewis**

1957 **Colonisation et Conscience Chrétienne, Paris.**

**IMBELLONI, José**

1946 **Pachacuti IX (El Inkario Crítico), Buenos Aires.**

**MOLINA, Cristóbal de**

1943 **Destrucción del Perú, Lima**

**OSSIO, Juan, ed.**

1973 **Ideología Mesiánica del Mundo Andino, Lima.**