
RESISTENCIA Y HEGEMONIA

Cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur

Rodolfo J. Merlino y Mario Rabey

EXISTE CONSENSO en interpretar la religión como un campo privilegiado en la construcción de la hegemonía ideológica operando simultáneamente como un importante fundamento para otras estructuras de dominación política y económica. Sin embargo, hay poca literatura referente a los procesos en los cuales esta hegemonía se construye, reconstruye y es resistida cotidianamente dentro de los espacios socioculturales concretos (Laclau y Mouffe 1987). Como se verá en la primera parte de éste trabajo, el sur de los Andes Centrales constituye un escenario privilegiado para el análisis de éste tipo de procesos, debido a la escasa penetración que han sufrido sus comunidades por parte de los cultos dominantes, aún desde los tiempos anteriores a la colonización española.

El presente artículo está basado en el trabajo de campo realizado principalmente en la provincia argentina de Jujuy ubicada en la porción sur de los Andes Centrales, con pastores del ecosistema puna, uno de los dos principales ámbitos ecológico-culturales de la región (Merlino y Rabey 1985). También se ha hecho uso de datos obte-

R. MERLINO Y M. RABEY

nidos entre agricultores del otro gran ámbito, el ecosistema quechua de las quebradas de Humahuaca, Jujuy, y de las de Sococha y Talina, del sur de Bolivia¹. En la porción sur de los Andes Centrales, tanto la dimensión territorial como el mayor volumen poblacional se encuentran en el ecosistema puna. Los miembros de la etnia pastoril puneña (Rabey *et al* 1986) se hallan, por lo tanto, en predominio numérico con respecto a los de la etnia agrícola quebradeña.

Toda esta zona presenta una ubicación geográfica relativamente marginal respecto de los centros políticos dominantes, cuyas hegemonías se fueron sucediendo a lo largo de la historia andina: Tiawanaco, Cusco, Lima, Buenos Aires. Incluso algunos centros hegemónicos secundarios de los períodos colonial y republicano como Tarija y San Salvador de Jujuy, se encuentran relativamente alejados del corazón de esta región. A ello debe agregarse la extrema altitud de las punas, que siempre ha actuado como barrera para la entrada de los europeos, sobre todo cuando la existencia de minas metalíferas importantes no ofrecía una compensación económica a la agresividad ambiental.

Dichas características han incidido para que estas comunidades de los Andes centro meridionales se hayan conservado relativamente poco integradas a las sociedades estatales, ya fueran precolombianas, coloniales o republicanas. Todavía hoy las comunidades del sur de Bolivia exhiben un bajísimo grado de influencia de las instituciones centrales, y si bien en el noroeste argentino la presencia estatal es un poco mayor, ello ocurrió solo a partir de la segunda década de éste ciclo, después de la terminación del ramal ferroviario que une San Salvador de Jujuy con la Quiaca.

¹ La información utilizada aquí fue obtenida durante los años 1976 y 1984 en sucesivos trabajos de campo financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y por las universidades de Buenos Aires y Jujuy.

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

Hasta éste momento, la única presencia importante de las instituciones centrales ha sido la encomienda colonial estrechamente ligada a la iglesia y, en algunas zonas, la hacienda (Madrado 1982). Sin embargo, una parte de las punas del Sur Andino no llegó a estar completamente sometida a tributos o arriendo, mientras que en el resto el recaudador -única presencia posible de la encomienda y de la hacienda- sólo visitaba los poblados locales una o dos veces al año (Carrizo 1934: XXI). Las quebradas, en cambio, han sufrido una integración estatal mayor a partir del período colonial, incluyendo una presencia más activa de la encomienda, de las funciones públicas y del clero.

De hecho, la mayor parte de la región parece haber conservado, durante casi toda su historia, una estructura política no estatal, caracterizada por el predominio de unidades étnicas de nivel tribal o jefaturas. Antes de la llegada de los españoles, la dominación estatal, como consecuencia de la dominación incaica, sólo ocurrió por un período relativamente breve, desde fines de la década de 1470 hasta la conquista hispánica (Raffino 1981). Aún así, de acuerdo con González (1980) durante ése reducido período la dominación incaica parece haber sido de poca importancia en el plano religioso, restringida a la vigilancia y el control en el plano político y fundamentalmente orientada al aspecto económico, específicamente a la obtención de recursos minerales. Raffino (1981) formula una interpretación diferente de la de González, al postular una "inkaisación" más completa de las poblaciones y culturas locales. Recién a principios del siglo XVII, con la consolidación del sistema hispánico producida después de la derrota de los líderes indígenas Juan Calchaqui y Viltipoco, estas estructuras étnicas se transforman en campesinas al integrarse en la sociedad estatal hispanoamericana. Aún así, mientras que por un lado las sociedades puneñas asentadas en el suroeste de los Andes Centrales (las tierras altas de los antiguos Atacama) conservaron una autonomía casi total hasta principios del siglo (Bonan 1908), por otro

R. MERLINO Y M. RABEY

lado, la mayor parte de las restantes comunidades se integraron de una manera muy laxa, situación que perduró en la Quebrada de Humahuaca hasta fines del siglo XIX, y en las punas y quebradas sur bolivianas hasta el período actual.

Es así que las instituciones centrales más características del núcleo sociocultural complejo (Merlino y Rabey 1981) no han logrado, en la mayor parte de la región, ejercer un sólido dominio sobre las comunidades locales. El estado recién ha consolidado su presencia en las punas argentinas a partir de la década del cuarenta, en tanto que en Bolivia esta consolidación recién ahora comienza a hacerse presente. La empresa privada -si exceptuamos el sector minero, económicamente poderoso pero territorialmente puntual y actualmente en aguda crisis- nunca ha tenido una presencia francamente dominadora, aunque ello se ha dado en medio de marcadas fluctuaciones periódicas debido a los procesos socio-políticos de Bolivia y Argentina. Finalmente, si bien la Iglesia en el período de esplendor de la encomienda, en pleno siglo XVIII, llegó a tener una relevancia relativamente importante, ha ido progresivamente perdiendo presencia, tanto que en las últimas décadas la mayor parte de los pueblos puneños de Argentina sólo han recibido visita sacerdotal una vez al año, para la fiesta patronal. Por otra parte, nada hace suponer que en tiempos pre-hispánicos la religión centralizada cusqueña haya ejercido alguna influencia importante sobre los cultos locales.

Existe un vacío de investigación acerca de la religiosidad en el sur de los Andes Centrales en el momento de la llegada de los españoles. De todos modos, tanto en las zonas cercanas al Cusco, como en la trabajada por nosotros, la religión campesina actual no presenta rasgos de los cultos cusqueños imperiales. Estos, como sistema integrado y socialmente relevante, desaparecieron casi inmeditamente después de la llegada de los españoles (Casaverde Rojas 1970; Wachtel 1973 y 1976; Duviols

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

1977; Millones 1978): no ha llegado a nuestros días ningún ritual o ceremonia cültica de las que se celebraban en el contexto de aquella religión, es evidente que la religión cusqueña, como culto centralizado, fue rápidamente sustituida por el cristianismo. Por otro lado, la religión popular sobre la cual se había insertado el culto incaico (Duviols 1977; Wachtel 1976) se volvió a mimetizar, pero esta vez con gestos y símbolos de la nueva cultura dominante, para llegar al presente ocupando todo el espacio geocultural de los Andes Centrales, desde Ecuador hasta el norte argentino. Viracocha, el sol, el trueno han desaparecido completamente de la religiosidad andina. La Pachamama, divinidad popular del imperio incaico, seguramente heredada de antiguos cultos étnicos, conserva en cambio su devoción en toda la región; más aún, se convirtió en eficaz vehículo de penetración cultural del campesinado andino, llegando a penetrar no sólo las propias ciudades de la región, sino también las urbes extraregionales como Lima y Buenos Aires.

ESTADO Y CULTURA

El estado puede ser definido como un conjunto de instituciones que monopolizan el poder en algunas sociedades (Clastres 1978). Existe acuerdo general en aceptar que el orden político, económico y el ideológico se encuentran asociados, cuando no están concentrados en una misma estructura. Cuando un sistema socioestatal se expande, incluyendo bajo su dominio diversos segmentos étnicos, suele designarsele como sistema sociocultural complejo o civilizado (Miller 1978). Esta clase de sistema posee un núcleo institucional dominante, con o sin base étnica, que se proyecta sobre las etnias subordinadas ramificándose o instalando en ellas terminales que garanticen el dominio político, económico e ideológico. Las etnias (sistemas socioculturales locales) quedan entonces en

R. MERLINO Y M. RABEY

una situación subordinada con respecto al núcleo sociocultural.

La religión es uno de los mecanismos ideológicos más importantes, a través de los cuales se ejerce la dominación en las sociedades complejas. Los cultos locales, tal como son descritos en los estudios etnográficos de las sociedades más simples (Service 1966, Sahlins 1968), están en estrecha relación con sistemas políticos no estatales y de economía con poca o ninguna estratificación: en estos casos, la habitual inexistencia de sacerdotes especializados se correlaciona con la ausencia de estratificaciones político-económicas estrictas. Aún las llamadas sociedades campesinas -segmentos subordinados en el interior de sociedades complejas- poseen estos rasgos en sus relaciones hacia adentro (Wolf 1966). Pero el núcleo cultural complejo, junto con la dominación política a través de funcionarios y la económica mediante el control sobre los recursos naturales, la tecnología y la fuerza de trabajo, habitualmente opera un intento de dominación ideológica que suele ejercerse por medio de la religión.

De hecho, en muchos casos, como entre los incas, el hispano-americano y varias modernas naciones-estado latinoamericanas, es el propio estado el que sostiene y promueve la religión oficial. En otros casos, como sucede en el norte europeo y en los Estados Unidos, algunas instituciones económicamente dominantes -empresas privadas- contribuyen sustancialmente al funcionamiento del culto, no solamente en sus propios países sino en el resto del mundo.

De esta manera un conjunto de ideas que explica el funcionamiento del mundo y ordenan el comportamiento social, manejadas por individuos especializados -sacerdotes- que pertenecen a un conjunto de instituciones también especializadas -la religión dominante- se superponen a los cultos locales. Este modelo explicativo parece adecuarse razonablemente tanto a las características de la fenomenología religiosa del Tawantinsuyo, en los tiempos pre-euro-

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

peos, como a la situación contemporánea del mundo andino.

Las culturas locales pueden ser agrupadas en dos categorías, según estén insertas o no en el interior de una sociedad compleja: podemos hablar entonces de culturas locales autónomas y heterónomas. Entre las primeras se encuentran las que la literatura antropológica corriente designa como bandas, tribus o jefaturas. El ejemplo paradigmático de las segundas está constituido por las sociedades y culturas campesinas, aunque incluye también toda clase de segmentos socioculturales subordinados, tales como grupos urbanos diferenciados por edad, género, origen étnico, estratificación social, y así sucesivamente.

En líneas generales, en la región andina podemos ubicar las culturas locales dentro de la segunda categoría. Sin embargo y como se ha argumentado más arriba, existen claras diferencias en el grado de dependencia estructural con respecto al núcleo institucional complejo: los campesinos que habitan la zona más densamente poblada, ecológicamente menos agresivas y económicamente más relevantes (esto último desde el punto de vista del núcleo dominante) han caído dentro de lazos de dependencia estructural mucho más fuerte que los habitantes de otras zonas. Esta diferencia se ha manifestado también en el distinto peso relativo de la religión oficial y de los cultos locales. Ello explica por qué, como veremos, en la región en donde hemos hecho nuestro trabajo de campo se conserva con tanto fervor el culto de la Pachamama y, simultáneamente, la doctrina católica oficial se ha desdibujado a tal punto que sólo es claramente reconocible en el comportamiento de un pequeño segmento de la población.

RELIGIOSIDAD OFICIAL Y CULTURA POPULAR

La bibliografía referente a la religiosidad del Tawantinsuyo a la llegada de los españoles es coincidente en

R. MERLINO Y M. RABEY

aceptar la existencia de una o varias deidades supremas, cusqueñas, uránicas, impuestas a las poblaciones sometidas y ligadas a una clase sacerdotal especializada y asociada con la burocracia estatal incaica. El único punto importante sobre el cuál se ha producido debate hasta ahora es el referente al carácter creador o no de las deidades centrales del panteón cusqueño (Rowe 1946; Dubiols 1977; Urbano 1982, y 1988), pero esta es una discusión que no afecta el problema planteado en éste artículo. Este culto uránico estatal parece haber sido el producto de una política deliberada por parte del Cusco, una política que a la vez que conlleva a la universalización de sus convicciones dominantes, legitimaba el poder político del inca y su derecho a reorganizar el espacio andino (Dubiols 1977, Wachtel 1976).

La conquista española y su subsecuente proceso de "extirpación de las idolatrías" eliminó toda forma externa de la religión imperial cusqueña (Dubiols 1971; Pease 1973; Millones 1988); sin embargo, en uno de sus últimos trabajos, Millones (1988) argumenta acerca de la relación genética que existe entre la religiosidad cusqueña pre-hispánica y el mito contemporáneo de Inkari. Pero el hecho es que ninguna deidad del panteón cusqueño sobrevivía en el siglo XVII: Inkari no es una versión nueva de una antigüedad deidad, ni tampoco una deidad nueva, sino un culto de la esperanza, de la utopía (Flores Galindo 1987); es un mesías que, en lugar de venir por primera vez -como en la cosmovisión judeo-cristiana retornará para restaurar un orden de justicia y felicidad para los indios. El Cusco, Potosí, Charcas, centros principales de la dominación española en la región andina durante la época colonial, fueron simultáneamente centros de expansión de su dominio ideológico, basado fundamentalmente en la religión. Esto explica adecuadamente porque la doctrina católica o al menos algunos de sus aspectos centrales ha penetrado profundamente en la religiosidad campesina de estas zonas, contrariamente a lo que sucedió en zonas más

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

periféricas del imperio español, como las ubicadas en el sur de los Andes Centrales.

Al respecto, es notable la diferencia que existe entre el catolicismo popular en las zonas próximas a aquellos centros urbanos y, en general, al sector central y septentrional de los Andes Centrales, con respecto al catolicismo popular del sur de los mismos. En las primeras zonas es notoria la presencia cültica de Cristo, como lo ejemplifican cultos regionales como el del cusqueño señor de Qoyllur R'iti (Flores Ochoa 1987). En cambio a medida que se recorre la región hacia el sur, las advocaciones a Cristo van perdiendo progresivamente relevancia, hasta prácticamente desaparecer en el territorio argentino, con excepción de la atracción que ejerce el Señor de Killakas y su santuario ubicado en el cerro del mismo nombre, al sudoeste de Oruro en Bolivia. En el sur de los Andes Centrales, en el contexto del culto popular, Cristo es sustituido como figura dominante por las advocaciones marianas, junto con un grupo de santos directamente ligados al sistema adaptativo campesino, al ser considerados protectores de las diversas especies de animales domésticos y de algunas actividades productivas. Así San Antonio (13/VI) protege a las llamas, a los viajeros y, entre estos, a los contrabandistas; San Juan (24/VI) a las ovejas; San Santiago (25/VII), a los caballos; Santa Ana (26/VII), a los tejedores; San Roque (16/VIII), a los perros; San Bartolomé (24/VIII), a las cabras y San Ramón (31/VIII), a los asnos.

Es importante señalar que, en el sur de los Andes Centrales, la mayoría de -si no todos- los elementos cülticos del catolicismo popular parecen haberse integrado a un sistema religioso que no sólo está alejado de la doctrina oficial, sino que más bien se ha estructurado alrededor de valores prehispánicos. Así, es especialmente notable el hecho de que la mayoría de los santos a los cuales se venera en la zona tienen su celebración en junio-agosto, durante el tiempo ritual de los challacos, que

R. MERLINO Y M. RABEY

constituye el momento litúrgico central de la religiosidad indígena (Merlino y Rabey 1983; Rabey y Merlino 1988). Es evidente aquí que las manifestaciones del culto católico popular se han acomodado a las necesidades del ciclo ritual indígena (Merlino y Rabey 1978) y no a la inversa, como al menos en el nivel del gesto ritual habría sucedido en la zona cusqueña (Urbano 1982).

El comportamiento ritual de la zona estudiada presenta continuamente el problema de cuál es la estructura religiosa dominante y cuáles son las relaciones entre las distintas tradiciones presentes. Hace más de diez años (Merlino y Rabey 1978) hemos adoptado el modelo de *paralelismo religioso* para explicar estas relaciones entre tradiciones religiosas. Este modelo, ya defendido anteriormente por Tamayo Herrera (1970), se presenta como una alternativa al modelo más clásico utilizado por autores como Paredes (1936) y Casaverde Rojas (1970), que postulan una fusión de las dos tradiciones, andina y cristiana, ya sea en una resultante sincrética nueva o bajo la forma de la inclusión subordinada de parte del comportamiento religioso indígena en el catolicismo dominante.

Por el contrario, de acuerdo con la noción de paralelismo, las dos tradiciones religiosas coexisten, a veces en distintos individuos, pero en la mayoría de ellas ambos sistemas interpretativos son portados por los mismos individuos y grupos. Así, los puneños tienen un comportamiento religioso fundamentalmente pachamamista en sus relaciones y actividades étnicas: fiestas, rituales, actividades económicas, interacciones sociales y viajes; por el contrario, ante el mundo de las instituciones centrales (la Iglesia en primer lugar, pero también la escuela y otras dependencias estatales) exhiben un comportamiento y emiten un discurso que quiere señalar su condición católica. Para decirlo en palabras de Don Héctor: "La Pachamama es otro Dios; el Señor está en la Iglesia, Pachamama está aquí, en el corral, en la Señalada, en el Carnaval". Don Valentín, al comentar la diferencia entre Dios y la Pachamama, rea-

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

firmó la distinción entre los dos ámbitos: “el Señor está arriba, la Pachamama está acá abajo”.

En la comprensión de este paralelismo de creencias, es especialmente significativa la diferencia de actitud de los participantes de las procesiones y peregrinaciones al entrar en el pueblo, aproximarse a la capilla o iglesia y penetrar en ella, con lo que sucede en el resto del tiempo. Durante la mayor parte de la procesión y de los días previos se multiplican los gestos rituales típicamente indígenas, como ofrendas a la tierra con alcohol, comida y hojas de coca. Más aún, cuando se trata de una procesión a la Virgen María, ésta es denominada en las invocaciones con los términos que se usan habitualmente para invocar a la Pachamama; en las “estaciones” donde se detiene la procesión, generalmente se levantan apachetas, montículos de piedras erigidos con las ofrendas personales en honor de la Pachamama. En cambio, al entrar en el pueblo y especialmente en la Iglesia, cesan las ofrendas a la tierra y sus invocaciones; por el contrario, una terminología más ortodoxamente católica y un multiplicarse de señales de la cruz ocupan el lugar de aquéllas; mientras tanto, el sacerdote católico sale a recibir la procesión y la acompaña al interior de la Iglesia. En muchos sitios de la Puna hemos presenciado diversas variaciones sobre este esquema central: La Virgen de Escaya en Yavi, la de Canchillas en Santa Catalina, la de Asunción en Casabindo y la de Candelaria en Cochino. Una información coincidente respecto de la Virgen de Punta Corral en la Quebrada de Humahuaca - que también hemos estudiado directamente - ha sido provista por Aznar et al. (1967).

Un enfrentamiento análogo entre culto popular y culto oficial ha sido también descrito recientemente para la peregrinación más importante del norte del Perú, la de la Santísima Cruz de Motupe (Van Ronzelen de Gonzáles 1988). Aquí también la oposición ha sido descrita entre una forma religiosa oficial, jerárquica y hegemónica, y otra popular, democrática y autonomista. Sin embargo, debe

R. MERLINO Y M. RABEY

destacarse que, siguiendo el patrón característico del área nuclear de los Andes Centrales cuyas diferencias con su área meridional hemos analizado más arriba, el enfrentamiento en Motupe se produce, no desde afuera del cristianismo, sino en su interior.

La oposición entre estructuras centralizadas y locales que estamos aquí describiendo para el campo ideológico-religioso, ha sido encontrada también en otras esferas del mundo sociocultural andino, como la tecno-económica. Así, en un trabajo reciente sobre el valle agrícola de Cabanaconde, en el sur del Perú, Gelles (ep), ha puesto en evidencia "el tremendo conflicto, tensión e interacción entre [lo que el autor denomina] modelos local y estatal de gestión de la irrigación". En ese caso, de un modo semejante al que mostraremos con respecto a la emergencia de nuevos rasgos en los rituales locales estudiados por nosotros, la tecnología local de irrigación en Cabanaconde no se caracteriza por su permanencia sin cambios, sino principalmente por su continua oposición al modelo estatal.

FLUCTUACIONES, ECOLOGÍA Y RESPUESTAS LOCALES

Otros dos conjuntos de fenómenos religiosos refuerzan aún más esta interpretación según la cual una religiosidad popular y regional, de raigambre indígena, enfrenta con éxito los intentos de las religiones centralizadoras por imponer un dominio total en la región. Se trata de dos casos de fenómenos religiosos ligados a la necesidad, por parte de las poblaciones locales, de controlar fenómenos naturales que las instituciones del Estado central fueron incapaces de enfrentar eficazmente: las variaciones cíclicas intra-anales de los recursos naturales críticos en las punas -agua y pastos- y las inundaciones torrenciales en las quebradas.

En trabajos anteriores hemos mostrado cómo el culto de la Pachamama, entre los pastores puneños, está

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

directamente ligado a la necesidad de adaptarse al ciclo ecológico para controlarlo parcialmente y lograr así canalizar un flujo creciente de energía en el ecosistema humano local. La religión campesina cumple así un papel autoorganizador y de disminución de la entropía en el sistema sociocultural, a través de mecanismos que ayudan a mantener abierto el sistema y, simultáneamente, enfrentar adecuadamente las fluctuaciones (Prigogine y Stengers 1979, Adams 1988). Este control se evidencia de distintas maneras. En primer lugar, hemos señalado la estructuración de un ciclo agrario que permite el máximo aprovechamiento de pasturas y aguas a través de una trashumancia estacional, articulada con un ciclo religioso cuyos actos rituales están escalonados de tal manera que resumen -y a la vez exigen- desplazamientos adecuados para el óptimo uso de dichos recursos (Merlino y Rabey 1978).

En segundo lugar, hemos mostrado como una gran variedad de aspectos particulares del ritual permiten mantener dentro de ciertos límites las fluctuaciones de variables ecológicas críticas, como pastos y tamaño de tropas de animales silvestres y domesticados (Merlino y Rabey 1983). Así, el culto de Coquena incluye tabúes específicos que controlan la matanza de vicuñas especialmente de las crías y de las hembras preñadas. De una manera semejante, el culto de la Pachamama incluye tabúes que impide la matanza de animales domésticos del rebaño en determinados días, horas y épocas del año. Asimismo los challacos y otras ofrendas menores a la Pachamama garantizan socialmente el control de su territorio por parte de cada familia.

Por último, hemos puesto en evidencia una serie de complejos lazos de realimentación en el ecosistema cultural de los pastores donde la religiosidad indígena ocupa un papel central, actuando como elemento de control directo sobre el pastoreo, la riqueza de los suelos, el consumo y la comercialización de carne y el tamaño de los rebaños (Rabey y Merlino 1988). La religión popular

R. MERLINO Y M. RABEY

puneña implica, entonces, no sólo un conjunto de explicaciones que fundamentan la identidad étnica, sino también un núcleo de conocimientos y prácticas sobre el que se constituye una tecnología que permite la adaptación de este grupo a su medio ecológico; para esta adaptación, el sistema científico-tecnológico dominante no ha desarrollado respuestas adecuadas ni parece estar en vías de hacerlo. Obviamente, las estructuras religiosas centralizadas que actúan en la región, Iglesia católica y algunas denominaciones protestantes, tampoco poseen respuesta a este problema.

El segundo ejemplo se refiere a un conjunto de relatos, explicaciones míticas y rituales que documentos en Tilcara, pequeña ciudad de la Quebrada de Humahuaca, durante las excepcionales inundaciones acaecidas en el verano de 1983-1984. Luego de tres años de sequía pronunciada, que había tenido como consecuencia -entre otras- una importante disminución de la cubierta vegetal, en dicha temporada las precipitaciones triplicaron el registro histórico promedio; el suelo desnudo fue incapaz de retener más que una pequeña cantidad de agua y el excedente comenzó a formar profundos surcos erosivos provocando la crecida de arroyos y ríos. El suelo, sobresaturado de agua, comenzó a deslizarse por las laderas de las montañas, arrastrando piedras de todo tamaño y generando el fenómeno conocido localmente como "volcán" y en otras zonas de la región como "mazamorra". Los volcanes comenzaron a cortar las rutas en distintos puntos, así como a invadir terrenos y amenazar viviendas y poblados.

Tilcara está ubicada en el cono de deyección que forma el río Huasamayo al desembocar en el río Grande de la quebrada de Humahuaca y fue construída, en su casi totalidad, sobre dicho cono que se había ido formando por la acumulación de los sedimentos arrastrados por el primero en su larga historia de inundaciones. Cuando las lluvias arreciaron, el río Grande comenzó a crecer y el Huasamayo "tronó" repetidas veces (expresión que usan los tilcareños cuando las piedras arrastradas por las crecientes

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

producen un sonido similar al trueno); en esos momentos empezó a circular un relato mítico según el cual “una oveja habló en Azul Pampa (zona ubicada en las nacientes de la Quebrada de Huamahuaca) y dijo que iba a llover sin parar hasta que la quebrada, sus sembrados, pueblos y habitantes quedaran sumergidos bajo el agua”. En un segundo grupo de versiones del relato ya no era la oveja la que hablaba, sino que “una oveja blanca parió un cordero negro; el cordero recién nacido habló...(aquí se repite el relato) y después de hablar cayó muerto”.

Unos quince días después de que comenzaran a circular estos relatos, el Huasamayo bajó con extrema violencia terminando de colmatar con sedimentos las defensas ubicadas en la zona baja del pueblo, desbordándolas y destruyendo en pocos minutos alrededor de veinte viviendas. Esto sucedió a las 7.30 p.m. Si el Huasamayo hubiera desbordado algunas horas después, hubiese encontrado a sus habitantes dormidos y se habría llevado a éstos junto con sus casas, como ya había ocurrido algunos días antes en una pequeña población cercana.

Inmediatamente después de desbordar el Huasamayo se organizó un sistema de atención a los damnificados, en parte basado en un esquema preexistente de defensa civil, pero fundamentalmente estructurado sobre el espontáneo encuentro de diversas autoridades locales que corrientemente no cooperan entre sí, sino que confrontan: el Intendente y otros funcionarios del Municipio, el Comisario de Policía, el director del Hospital, la esposa del diputado, entre otros. En pocas horas, se evacuó a los inundados con sus pertenencias, se los alojó, se organizó su alimentación, se dispuso un centro de comunicaciones y así sucesivamente. Los comerciantes pusieron rápidamente sus vehículos al servicio del operativo; los representantes de las instituciones políticas y económicas dominantes, generalmente enfrentados en luchas faccionales, se encontraron espontáneamente cooperando; resignificando así desde la cultura nativa, instituciones occidentales, corrientemente

R. MERLINO Y M. RABEY

inútiles y hasta negativas desde el punto de vista de la supervivencia sociocultural. Lo importante de esta organización es que un conjunto de terminales de instituciones estatales centralizadas se articuló en forma casi espontánea, desligándose temporariamente de sus redes jerárquicas habituales, con el objeto de controlar una catástrofe natural: la comunidad local, ante el desafío inmediato planteado por esa catástrofe, tomó a su cargo un control que no ejercía el poder central.

Simultáneamente, muchos vecinos, individualmente o en grupos, comenzaron a trasladarse a la zona más alta del pueblo donde, en una curva, el Huasamayo había comenzado a romper las defensas y amenazaba con desbordar y arrasar las viviendas que encontrara. También aquí se organizó rápidamente el trabajo participando, en igualdad de condiciones, funcionarios públicos, comerciantes y gente del pueblo. En ese lugar y momento recogimos la segunda serie de relatos: la primera versión indicaba que ese día "una vieja desconocida había bajado del cerro diciendo que allá arriba había una laguna y que una de las paredes estaba a punto de romperse, que por la tarde crecería el Huasamayo y se llevaría varias casas, pero que esto sería solamente un advertencia porque al día siguiente bajaría nuevamente el río arrasando completamente el pueblo". En versiones recogidas en el mismo lugar y en la mañana del día siguiente, la vieja había sido reemplazada en el relato por una víbora que había emergido de la laguna. Se crea un relato ejemplar: un mito que permite organizar la acción para responder a un desafío imprevisto. El grupo estaba construyendo un relato durante la crisis, utilizando para ello contenidos culturales preexistentes, resignificando en este caso elementos culturales andinos.

Creemos que es necesario destacar dos aspectos del complejo de acontecimientos narrados. Por un lado, recalcaremos que se había producido una situación catastrófica que superaba completamente los controles dispuestos por el Estado central: controles físicos -como caminos, vías

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

férreas, defensas- e instituciones -ministerios y otras estructuras burocráticas. Ante esa situación, la sociedad local respondió con rapidez y eficacia, hasta donde lo permitieron los recursos tecnológicos disponibles. En segundo lugar, alrededor de la catástrofe y con la evidente intención de construir algún tipo de explicación socialmente significativa, se estructuró una red comunicativa interpersonal, cuyos contenidos incluyen evidentes referencias a la cosmovisión andina: la oveja que habla parece estar reemplazando a la llama; pero más aún, tanto la vieja desconocida como la serpiente aparecen como inequívocas simbolizaciones de la pachamama (Mariscotti 1978)

CONTENIDOS MÍTICOS RESIGNIFICADOS: DE LA ESTRUCTURA AL ACONTECIMIENTO

La evidencia empírica presentada en éste trabajo, así como la descrita en otros anteriores de nuestra autoría, ya citados, avalan la interpretación según la cuál, en el sur de los Andes Centrales, una religión popular de raíz indígena ha incorporado, alrededor de un núcleo cosmovisional estructurante, numerosas ideas, figuras y gestos rituales provenientes del cristianismo. La fuerza de esta tradición religiosa parece bien confirmada, no sólo por el hecho de haberse sostenido durante siglos de fuerte represión a toda la cosmovisión indígena, sino por la forma en que se reaviva cuando las condiciones son propicias aún en zonas donde el culto católico oficial está bien establecido, como es el caso de los poblados de la Quebrada de Humahuaca.

La religiosidad popular surandina parece estar fuertemente ligada a los mecanismos étnicos de control sobre los fenómenos naturales periódicos, como el ciclo estación húmeda-estación seca, o extraordinarios, tales como las inundaciones. En otro trabajo (Merlino y Rabey 1983) hemos mostrado la presencia de la función shamánica

R. MERLINO Y M. RABEY

entre los grupos de los pastores puneños, función ésta que en el contexto donde originalmente ha sido definida -el de las sociedades más simples- está ligada al control de la naturaleza (Adams 1978: 162). En este trabajo y otros anteriores hemos reinterpretado el complejo ritual focalizado en el shamán puneño, en términos de la estructuración de un flujo de energía en el ecosistema cultural, sobre la base de una rica trama de lazos de realimentación que permiten reducir drásticamente la incertidumbre inherente a las oscilaciones ecológicas intra-anales y, por los tanto, incrementar la cantidad de energía culturalmente aprovechable.

Hemos analizado con cierto detalle el proceso de producción de un discurso mítico explicativo acerca de las inundaciones extraordinarias sucedidas en la Quebrada de Humahuaca durante el verano 1983-1984, donde fue evidente su núcleo cosmovisional indígena. También se describió detalladamente la importante respuesta organizativa local a la catástrofe. Es posible que ambos aspectos, explicación mítica y organización local, estén íntimamente relacionados, aunque todavía falta información complementaria como para elaborar un modelo más general que explique los complejos procesos donde se incluye la resignificación tanto de contenidos "andinos" como "occidentales". De todos modos, en ambos casos -pastores puneños y pueblos agrícolas de quebradas- nos encontramos ante un modelo donde la falta de capacidad de las instituciones centrales para controlar fenómenos naturales se ve compensada con respuestas locales y donde éstas aparecen ligadas estrechamente al núcleo cosmovisional de la religiosidad popular de raíz indígena. Esta, a su vez, aparece en clara confrontación con la religión centralizadora urbana.

La discusión planteada en los párrafos anteriores, junto con los temas que fueron emergiendo a lo largo del texto, nos sugieren una serie de conclusiones que ordenaremos, intentando presentar primero los temas de mayor

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

contenido empírico, para terminar con las del alcance metodológico y teórico.

En los casos presentados en este trabajo, las instituciones centrales de la sociedad compleja aparecen incapaces para controlar fenómenos naturales a nivel local. Esta incapacidad *refuerza el poder político descentralizado*, tanto cuando es constante, como cuando se hace evidente a raíz de una catástrofe extraordinaria. En nuestros casos el enfrentamiento a los ciclos ecológicos refuerza el liderazgo shamánico, ejercido a través del manejo de los momentos y circunstancias cruciales del ritual; mientras que la respuesta ante las catástrofes refuerza las tramas políticas locales y su repliegue sobre los contenidos míticos tradicionales y su continua resignificación.

Entonces, el refuerzo del poder político se ve impulsado por una mayor autonomía cosmovisional, con su correspondiente expresión ritual, religiosa. La reiteración cíclica de los gestos rituales, amojonada en un ciclo de santos que trazan el camino en el cual va a eclosionar el Challaco, es el fundamento del poder de los shamanes curanderos. Los relatos míticos que se construyen y reconstruyen durante el trabajo fortalecen redes de liderazgo local, reconstituidas en actuaciones concretas como el *pasamano* de pesadas piedras entre los miembros de distintos subgrupos de un pueblo que tratan de detener el avance del río

La autonomización político religiosa en este enfrentamiento a las oscilaciones ecológicas conlleva un distanciamiento respecto del conjunto de instituciones centrales, especialmente del estado y las iglesias. Refuerza y se apoya en la continua resistencia política e ideológica del campesinado indígena andino, tan bien documentada por Rivera Cusicanqui (1984) para Bolivia, pero todavía poco conocida para el territorio argentino.

Esta resistencia en las esferas política e ideológica también es evidente en la esfera económica donde, aunque no se registraron procesos de autonomización completa, se

R. MERLINO Y M. RABEY

dio al menos un constante enfrentamiento ante los intentos de las instituciones centrales de extraer excedentes de la producción campesina. Una de las expresiones de esta resistencia es la larga historia de lucha de las comunidades surandinas contra los intentos generados desde las ciudades por apropiarse de sus tierras y por cobrarles arriendo, testimoniada en distintos documentos de época como el de Carrizo (1934).

En este trabajo, por su índole, no hemos presentado datos de alcance regional. Sin embargo la información que disponemos nos permite afirmar que este esquema de relación poder central-poderes locales tienen amplia difusión en todo el ámbito del sur de los Andes Centrales, con variaciones determinadas por la nacionalidad y la pertenencia étnica. Más aún, de acuerdo con Van Ronzelen de Gonzales (1988), un esquema análogo parece aplicable para el área nuclear de los Andes Centrales, aunque la resistencia ideológica opera allí en el interior del cristianismo y no desde fuera de él, como en el caso del sur de la región.

En el campo tecno-económico el ya mencionado dualismo y la oposición entre dos modelos de riego -estatal y local- estudiado por Gelles (ep) para el sur del Perú, constituye otro ejemplo de la resistencia anti hegemónica de las comunidades andinas. En dicho caso, como en los presentados por nosotros, la autonomía religiosa está en clara vinculación con la adaptación a las oscilaciones ecológicas.

El importante nivel de autonomía local, y la capacidad de resistencia que exhiben las comunidades surandinas está, entonces, en estrecha relación con su autonomía religiosa. Esto explicaría por qué los gestos rituales del catolicismo han sido incorporados a la religiosidad de raíz indígena, contrariamente a lo sucedido en zonas históricamente más centrales de los Andes -como el Cusco- donde inversamente fueron los gestos indígenas los que se han incorporado al catolicismo. Se trata, en estos casos,

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

de áreas donde la imposición de una hegemonía político-ideológica ha estado permanentemente en la agenda del poder.

Pasando ahora al plano metodológico, ha resultado en este texto de especial valor el uso de una antropología del acontecimiento con preferencia sobre una antropología de la estructura. Esta preferencia, propuesta hace poco por Sahlins (1985) para el análisis del encuentro entre los occidentales y los isleños de Hawai, muestra aquí su pertinencia para el análisis de una cultura cuyos contenidos, conservando un patrón permanente, se van re-combinando, resignificando y diversificando, incluso por invención, a lo largo de un tiempo perceptible en el corto plazo del trabajo de campo (Merlino et al. 1988, Ravey 1989).

Para terminar con una reflexión ligada a un plano teórico más general, queremos reivindicar la revinculación reclamada hace tiempo por Flannery (1972) entre los enfoques informáticos simbólicos o humanísticos y los enfoques materioenergéticos o científicos para una adecuada comprensión de los sistemas socioculturales. En este texto, esta revinculación ha mostrado su potencia explicativa: la construcción y reconstrucción de mitos practicada por la población surandina y su interpretación etnográfica muestran una clara pertinencia para la comprensión de las sociedades locales de la región como sistemas abiertos, ecológicamente interactivos.

Bibliografía

- Adams, R.N.
1978 *La red de la expansión humana.* México: Ediciones de la Ccasa chata.
- 1988 *The eighth day: Social evolution as the self organization of energy.* Austin University of Texas Press.
- Aznar, P.; Bilbao, S.A. y González, M.A.
1967 *Fiesta y religión en Punta Corral. Descripción de los elementos de la fiesta.* *Runa* 10 (1-2): 290-310.
- Boman, E.
1908 *Antiquités de la région andine de la Republique Argentine et du désert d'Atacama.* París: Imprimerie Nationale.
- Carrizo, J. A.
1934 *Cancionero popular de Jujuy.* Universidad Nacional de Tucumán.

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

- Casaverde Rojas, J.
1970 El mundo sobrenatural de una comunidad. *Allpanchis* 2: 121.
- Clastres, P.
1978 *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila.
- Curatola, M.
1977 Mito y Milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a Inkarri. *Allpanchis* 10:65-92.
- Duviols, P.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima.
- 1977 Los nombres quechua de Viracocha, supuesto "Dios creador" de los evangelizadores. *Allpanchis* 10:53-63.
- Flannery, K. V.
1972 The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3: 399-426.
- Flores Galindo, A.
1987 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de apoyo Agrario.
- Flores Ochoa, J.
1987 El Cristo de la Nieve Resplandeciente: religión entre pastores de la puna andina. *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* 24.
- Gelles, P.H.
ep Raggedy Mayors and unwatered fields: The politics of irrigation and land recovery in an

R. MERLINO Y M. RABEY

Andean peasant community. En prensa en *Irrigation at high altitudes: Socio-political aspects of water control in the Andes*, ed. D. Guillet and W. P. Mitchell.

González, A. R.

1980

Patrones de asentamiento incaico en una provincia marginal del Imperio. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 14 (1): 63-82.

Laclau, E. y Mouffe, C.

1987

Hegemony and socialist strategy. Trad. esp. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

Madrazo, G.

1982

Encomienda y hacienda en los Andes. Buenos Aires: Fondo editorial.

Mariscotti de Goerlitz, A.M.

1978

Pachamama Santa Tierra. Indiana 8. Berlín: Gebr. Mann Verlag.

Merlino R. J.

1980

Pastoreo y Agricultura en el Altiplano Meridional: aspectos cosmovisionales y religiosos. *Runa* 13: 113-120.

Merlino R.J. y Rabey M.A.

1978

El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 12:47-90

1981

Antropología aplicada a la investigación y desarrollo de tecnología apropiada. *Publicaciones del Instituto de Antropología* 36: 7-21. Universidad Nacional de Córdoba.

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

- 1983 Pastores del Altiplano Andino Meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis* 18 (21): 149-171.
- 1985 Ecología cultural de la puna argentina: la estructura de los ecosistemas. *Actas del IV Congreso Internacional de Camélidos Sudamericanos*: 219-268.
- Merlino R. J.; Sánchez Proaño, M. y Ozcoidi, M.
1988 Persistencia y transformación del modo de vida andino en el extremo sur de los Andes Centrales. En S. Masuda, ed., *Recursos naturales andinos*: 301-338, Tokio: Universidad de Tokio.
- Miller, B.
1978 General systems theory: an approach to the study of complex societies. *The Eastern Anthropologist* 31 (1): 15-30.
- Millones, L.
1978 Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVIII-XIX. *Historia y Cultura* 11. Revista del Museo Nacional de Historia, Lima.
- 1988 *El Inca por la Coya: historia de un drama popular en los Andes peruanos*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Paredes, M. R.
1936 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz.
- Pease, F.
1973 *El Dios Creador Andino*. Lima: Mosca Azul.

R. MERLINO Y M. RABEY

- Prigogine, I. e I. Stengers
1979 *La nouvelle alliance: Métamorphose de la science*. Paris: Gallimard. Trad. esp.: 1983, *La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Rabey, M. A.
1989 Technological continuity and change among the Andean peasants: opposition between local and global strategies. In S.E. van der Leeuw and R. Torrence, ed., *What's new?: a closer look at the process of innovation*: 167-181. London Unwin Hyman.
- Rabey, M. A. y Merlino R. J.
1988 El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes Centrales (Argentina). En J. A. Flores Ochoa, ed., *Llamichos y Pagocheiros*: 113-120. Cusco: Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Rabey, M. A.; R. A. Merlino y D. R. González
1986 Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina*, 7: 131-160.
- Raffino, R. A.
1981 *Los Inkas del Kollasuyu*. Buenos Aires: Ramos Americana Editora.
- Rivera Cusicanqui, S.
1984 *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*. La Paz: HISBOL.
- Rowe, J. H.
1946 Inca Culture at the time of the Spanish Conquest. *Handbook of South American*

CULTOS LOCALES EN LOS ANDES DEL SUR

- Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- Sahlins, M. D.
1968 *Tribesmen*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
- 1985 *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press. Trad. esp., 1988, *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Service, E. R.
1966 *The hunters*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
- Tamayo Herrera, J.
1970 Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua. *Allpanchis* 2: 245-254.
- Urbano, H.
1982 Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes. *Allpanchis* 20: 33-83. Cusco.
- 1988 En nombre del dios Wiracocha....: apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico. *Allpanchis* 32: 135-154.
- Van Ronzelen de Gonzales, T.
1988 La cruz de Motupe: Centro de peregrinación regional en el norte del Perú. *Allpanchis* 32: 109-133.
- Wachtel, N.
1973 *Sociedad e ideología*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

R. MERLINO Y M. RABEY

Wachtel, N.
1976

Los vencidos. Madrid: Alianza.

Wolf, E. R.
1966

Peasants. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.