

Resistencia y hegemonía: Cultos locales y religión centralizada En Los Andes del Sur ⁽¹⁾

RODOLFO J. MERLINO *Universidad de Buenos Aires / CONICET*

MARIO A. RABEY *Universidad de Buenos Aires / CONICET*

Existe consenso en interpretar la religión como un campo privilegiado en la construcción de la hegemonía ideológica operado, 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 este trabajo, el sur de los Andes Centrales constituye un escenario privilegiado para el análisis de este 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 obtenidos 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 Solivia. 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 pastoral puneña (Rabey et al 1986) se hallan 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 que se fueron sucediendo a lo largo de la historia andina: Tiawanaco, Cusco, Lima, Buenos Aires. Incluso algunos centros 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 inexistencia 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 precolombinas, coloniales o republicanas. Todavía hoy las comunidades del sur de Bolivia exhiben un bajo grado de influencia de las instituciones centrales, y si bien en el noroeste argentino la presencia estatal es un poco mayor, ello ocurrió sólo a partir de la segunda década de este siglo, después de la terminación del ramal ferroviario que une San Salvador de Jujuy con la Quiaca.

Hasta ese momento, la única presencia importante de las instituciones centrales había sido la encomienda colonial y, durante los tiempos postcoloniales -aunque sólo en algunas zonas- la hacienda (Madrazo 1982). Sin embargo, una parte de las punas del sur andino no llegó a estar completamente sometido a tributo o arriendo, mientras que en el resto el recaudador - única presencia visible de la hacienda- sólo visitaba los poblados locales uno o dos veces al año (Carrizo 1934:XXI). Las quebradas, en cambio, han sufrido una integración estatal mayor a partir del periodo 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 todo 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 expansión 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 ese reducido período la dominación incaica parece haber sido de poca importancia en el plano religioso, restringida a la vigencia 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 «inkaización» 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 Calchaquí 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 presente siglo (Boman 1908), por otro 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 surbolivianas 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 comiéntala 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 de la Argentina. Finalmente, si bien la Iglesia en el período de esplendor de la encomienda, en pleno siglo XVIII, llegó a tener bastante importancia, ha ido progresivamente perdiendo presencia, tanto que en las últimas décadas la mayor parte de los pueblos púnenos de Argentina sólo han recibido visita sacerdotal una vez al año, para la fiesta patronal. Por otra parte, nada hace suponer que en tiempos prehispánicos 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 la zona cercana al Cusco como 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 inmediatamente después de la llegada de los españoles (Casaverde Rojas 1970; Wachtel 1973 y 1976; Duviols 1977; Millones 1978): no ha llegado a nuestros días ningún ritual de los 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; Watchl 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. Los dioses cusqueños -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 Local

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, el económico y el ideológico se encuentran asociados, cuando no están concentrados en una misma estructura. Cuando un sistema socio-estatal se expande, incluyendo bajo su dominio diversos segmentos étnicos, suele designárselo como sistema sociocultural complejo o civilización (Miller 1978). Esta clase de sistemas posee un núcleo institucional dominante, con o sin base étnica, que se proyecta sobre las etnias o instalando en ellos terminales que garantizan el dominio político, económico e ideológico. Las etnias, quedan entonces en 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 descriptos 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 dentro (Wolf 1966). Pero el núcleo socio-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 imperio 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 explican 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 Tawantínsuyo, en los tiempos preeuropeos, como a la situación contemporánea del mundo andino.

Las culturas locales pueden ser agrupadas con 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 las zonas más densamente pobladas, 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 fuertes que los habitantes de otras zonas. Esta diferencia se ha manifestado también en el distinto pero relativo de la religión oficial y de los cultos locales. Ello explica por qué, como veremos, en la región 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 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 cual se ha producido debate hasta ahora es el referente al carácter creador o no de las deidades centrales del panteón cusqueño (Rowe 1946; Duviols 1977; Urbano 1982, 1988), pero ésta es una discusión que no afecta el problema planteado en este 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 conllevaba la universalización de sus convicciones dominantes, legitimaba el poder político del inca y su derecho a reorganizar el espacio andino (Duviols 1977, Wachtel 1976).

La conquista española y su subsecuente proceso de «extirpación de las idolatrías», eliminó toda forma externa de la religión imperial cusqueña (Duviols 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 prehispánica y el

mito contemporáneo de Inkarrí. Pero el hecho es que ninguna deidad del panteón cusqueño sobrevivía en el siglo XVII: Inkarrí no es una versión nueva de una antigua 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 por qué 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 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, del 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 Qoyllur Riti (Flores Ochoa 1987). En cambio, a medida que se recorre la región hacia el sur, las advocaciones de 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 éstos, 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 cúltricos 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 creencias prehispánicas. 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 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 para explicar estas relaciones entre tradiciones religiosas/ el modelo de paralelismo religioso. Este modelo ya definido anteriormente por Tamayo Herrera (1970), se presenta como una alternativa al modelo más clásico, utilizado por autores como Paredes (1936) y Casaverde Roja (1970), que postula 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, aunque generalmente ambos sistemas interpretativos son portados por los mismos individuos y grupos. Así, los púnenos 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 A., «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 P., al comentar la

diferencia entre Dios y la Pachamama, reafirmó la distinción entre dos ámbitos de actuación para las dos deidades: «el Señor está arriba, la Pachamama está 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 un 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 -«Santa Tierra», «mamita»; en las «estaciones» donde se detiene la procesión, generalmente se levantan apachetas, montículos de piedras erigidos con las ofrendas personales en honor a 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 Conchillas en Santa Catalina, la de Asunción en Casabino y la de Candelaria en Cochino. Un comportamiento semejante respecto de la Virgen de Punta Corral en la Quebrada de Humahuaca -que también hemos estudiado directamente- ha sido indicado por Azna et al (1967).

Un enfrentamiento análogo entre culto popular y culto oficial ha sido también descrito recientemente por la peregrinación más importante del norte del Perú, la de la Santísima Cruz de Motupe (Van Ronzelen de González 1988). Aquí también la oposición ha sido descrita entre una forma religiosa oficial hegemónica, y otra popular contrahegemónica. Sin embargo, debe 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 alto de Cabanaconde, en el sur de Perú, Gelles (1990), 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 por nosotros estudiados, 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 su 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 intraanuales de los recursos naturales críticos en la puna -agua y pastos-, y las inundaciones torrenciales en las quebradas.

En trabajos anteriores hemos mostrado cómo el culto de la Pachamama, entre los pastores púnenos, está directamente ligado a la adaptación 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 resultantes (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 cómo una gran variedad de aspectos particulares del ritual permiten mantener las fluctuaciones de variables ecológicas críticas - como pastos y tamaño de tropas de animales silvestres y domesticados- dentro de ciertos límites (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 impiden 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 (Rabay y Merlino 1988). La religión popular puneña contiene, 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 dominaciones protestantes, tampoco poseen respuestas a este problema.

El segundo ejemplo se refiere a un conjunto de relatos, explicaciones míticas y rituales que documentamos 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 Huamahuaca y fue construida, 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 producen un sonido similar al trueno-. En esos momentos empezó a circular un relato 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 es tos relatos, el Huasamayo bajó con extrema violencia terminando de colmar 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 los pobladores 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 inútiles y hasta negativas desde el punto de vista de la supervivencia cultural. 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 una 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 férreas, defensas- e institucionales -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 que presentamos en este trabajo, así como la descripta en otros anteriores ya citados, avala la interpretación según la cual, 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, aun 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 entre los grupos de los pastores púnenos, función esta 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 intraanuales y, por lo 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 se hizo evidente su núcleo cosmovisional indígena. También se describió la importante respuesta organizativa local a las catástrofes. 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 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 contenido principalmente empírico, para terminar con las de 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 local 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 los 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, bien documentada por Rivera Cusicanque (1984) para Bolivia, pero todavía poco analizada para el territorio argentino.

Esta resistencia en las esferas políticas e ideológica también es evidente en la esfera económica donde, aunque no se registraron procesos de autonomización completa, se dio al menos un constante enfrentamiento ante los intentos ejercitados por las instituciones centrales de extraer excedentes de la producción campesina. Uno 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 tiene 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 González (1988), un esquema análogo parece aplicable para el área nuclear de los Andes Centrales/ aunque la resistencia ideológica

opera allí en el caso del sur de la región. El ya mencionado dualismo y la oposición entre dos modelos de riego -estatal y local- estudiado por Gelles (1990) para el sur del Perú, constituye otro ejemplo, en el campo tecno-económico, de la resistencia antihegemónica 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 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, 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 por Sahlins (1985) para el análisis del encuentro entre los occidentales y los isleños de Hawaii, muestra aquí su pertinencia para el análisis de una cultura cuyos contenidos, conservando un patrón permanente, se van recomblando, 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, Rabey 1989,1990).

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 informático-simbólicos -o humanísticos- y los enfoques materio-energéticos -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 las poblaciones surandinas y su interpretación etnográfica muestran una clara pertinencia para la comprensión de las sociedades locales de la región como sistemas abiertos, ecológicamente interactivos.

Notas

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

Bibliografía

ADAMS, R.N.: La red de la expansión humana. México. Ediciones de la Casa Chata. 1978

ADAMS, R.N.: The eighth day: Social evolution as the self organization of energy. Austin. University of Texas Press. 1988

AZNAR, P., BILBAO, S.A. y GONZÁLEZ, M.A. fiesta y religión en Punta Corral. Descripción de los elementos de la fiesta. Runa 10 (1-2): 290-310.1967

BOMANE, J.: Antiquités de la region andine de la Republique Argéentine et du désert d'Atacama. París: Imprimerie Nationales, 1908.

CARRIZO, J.A.: Cancionero popular de Tujtiy. Universidad Nacional de Tucumán. 1934

CASA VERDE ROJAS, J.: El mundo sobrenatural en una comunidad. Allapanchis 2: 121. 1970.

CLASTRES, P.: La sociedad contra el Estado. Caracas: Monte Avila. 1987

GURATOLA, M.: Mito y milenarismo en los Andes: de Taki Ongo y aIncarí. Allanpachis:65-92.

DUVIOLS, P.: La lutte contre les religions autochtones dans le Pero u colonial. Lima. 1971

DUVIOLS, P.: Los nombres quechua de Viracocha, supuesto <<Dioscreador>> de los evangelizadores. Allanpachis 10: 53-63.1977

FLANNERY, K.V.: The cultural evolution of civilizations. Annual Review of Ecology and Systematics: 399-426. 1972

FLORES GALINDO, A.: Bufando un inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario. 1987

FLORES OCHOA, J.: El Cristo de la Nieve Resplandeciente: religión entre pastores de la puna andina. Revista del Museo e Instituto de Arqueología 24.

GELLES, PH: Raggedy Mayors and unwatered fields: The politics of irrigation and land recovery in an Andean peasant community. En Irrigation at high altitudes of water control in the Andes, ed. D.Guillet and W.P. Mitchell. 1990

GONZÁLEZ, A.R.: Patrones de asentamiento incaico en una provincia marginal del Imperio. En Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología N° 14 (1) pág. 63-82. 1980

LACLAUD, E. y MOUFFE, C: Hegemony and socialist strategy. London: Verso. Trad. esp. Hegemonía y estrategia socialista. Madrid: Siglo XXI. 1987

MADRAZO, G.: Encomienda y hacienda en los Andes. Buenos Aires: Fondo Editorial. 1982

MARISCOTTI de GOERLITZ, A.M.: Pachamama Santa Tierra. En Indiana N° 8. Berlín: Gebr. Mann Verlag. 1978

MERLINO, R. J.: Pastoreo y agricultura en el Altiplano Meridional: aspectos cosmovisionales y religiosos. En Runa N° 13. Pág. 113-120. 1980

MERLINO, R.J. y RABEY, M.A.: El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina. En Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología N° 12. Pág. 47-90. 1978

MERLINO, R.J. y RABEY, M.A.: Antropología aplicada a la investigación y desarrollo de tecnología apropiada . En Publicaciones del Instituto de Antropología N°36. Pag. 7-21 . Universidad Nacional de Córdoba. 1981

MERLINO, R.J. y RABEY, M.A.: Pastores del Altiplano Andino Meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. En Allpanchis N° 18 (21). Pag. 149-171.1983

MERLINO, R.J. y RABEY, M.A.: Ecología cultural de la puna argentina: la estructura de los ecosistemas. En Actas del IV Congreso Internacional de Camélidos sudamericanos. P g 219-268 1985.

MERLINO R.J., SÁNCHEZ PROAÑO, M. y OZCOIDI, M.: Persistencia y transformación del modo de vida andino en el extremo sur de los Andes Centrales. En S.

Masuda, ed., Recursos naturales andinos. Pag. 301-338. Tokio: Universidad de Tokio. 1988

MILLER, B.: General systems theory: an approach to the study of complex societies. The Eastern Anthropologist N° 31 (1). Pag. 15-30.1978

MILLONES, L.: Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas, Arequipa, siglos XVIII-XIX. En Historia y Cultura N° 11.1978

MILLONES, L.: El Inca por la Coya: Historia de un drama popular en los Andes Peruanos. Lima: Fundación Friedrich Ebert. 1988

PAREDES, M.R.: Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. La Paz. 1936 PEASE, R: El Dios Creador Andino. Lima: Mosca Azul. 1973

PRIGOGINE, I. el. STENGERS: La nouvelle alliance Métamorphose de la science. Paria: Gallimard. Trad. esp.: 1983 La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza. 1979

RABEY, MA.: 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. Pag. 167-181. London: Unwin Hyman. 1989

RABEY, MA.: Conocimiento popular y desarrollo. Medio Ambiente y Urbanización N° 31: Pag. 46-55.1990

RABEY, MA. y MERLINO, R.J.: El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes Centrales (Argentina). En JA. Florea Ochoa, ed., Llamichos y Paqocheros: P g. 113-120. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco. 1988

RABEY, MA., MERLINO, RJ. y GONZÁLEZ, D.R.: Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales (Argentina). En Revista Andina N° 7: Pag. 131-160.1986

RAFFINO, RA.: Los Inkas del Kollasuyu. Buenos Aires: Ramos Americana Editora.

RIVERA CUSICANQUI, S: Oprimido pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara quechua, 1990-19080, La Paz: HISBOL. 1984

ROWE, J. H.: Inca Culture at the time of the Spanish Conquest. Handbook of South American Indiana. Washington: Smithsonian Institution. 1946

SAHLINS, M.D.: Tribesmen. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. 1968

SAHUNS, M.D.: Islands of History. Chicago: University of Chicago Press. Trad. esp., 1988. de Historia. Barcelona: Gedisa. 1985

SERVICE, E.J.: The hunters. Englewood Cliff. N.L. Prentice Hall. 1966

TAMAYOHERRERAJ.: Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua. Allipanchis N° 2: Pag. 245-254.1970

URBANO, E.: Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes. Allipanchis N° 20. Pag. 33-83. Cusco. 1982

URBANO, E.: En nombre del Dios Wiracocha...: Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico. En Allipanchis N° 32. Pag. 135-154.1988

VAN RONZELEN de GONZÁLEZ, T.: La cruz de Motupe: Centro de peregrinación regional en el norte del Perú. En Allipanchis N° 32: Pag. 109-133.1988

WACHTEL, N.: Sociedad e ideología. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1973

WOLF, E.R.: Peasant - Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. 1966.