

ANTHROPOLOGICA No. 9 - DICIEMBRE 1991

LA METAMORFOSIS DE LOS DIOSES: CAMBIO CULTURAL EN
LAS SOCIEDADES ANDINAS.*

Iris Gareis

* Esta investigación es financiada por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft - Asociación Alemana de Investigación Científica).

I. Introducción

Como consecuencia de la conquista y colonización españolas se dieron procesos de cambio muy sugestivos en las religiones andinas¹, dado que la evangelización de los indígenas fue considerada uno de los principales objetivos de la empresa conquistadora. Desde sus principios, la implantación de la fe católica entre los pueblos andinos fue llevada a cabo con gran violencia. Más que en la predicación se concretó en la destrucción de ídolos y la "extirpación" de las creencias autóctonas. Esta actitud se originó en parte en la idea de que los dioses andinos eran manifestaciones del diablo y que por lo tanto debíase desarraigar su culto sea como fuere.²

Aquí nos ocuparemos en particular de la pregunta: ¿En qué medida la asimilación de los dioses andinos a la imagen del europeo y la consiguiente represión de los cultos autóctonos por los españoles llegaron a modificar los conceptos de las deidades andinas vigentes en la población indígena?

II. Problemas de la reconstrucción histórica

A primera vista esto parece un problema fácil de resolver, pero a medida que nos acercamos a la temática, se revela lo intrincado de nuestra pregunta. En primer lugar hay que advertir que estos fenómenos no se dieron de igual manera en todos los niveles de culto. Después de la derrota del Inca y la consiguiente desintegración del antiguo imperio incaico, el culto estatal cayó pronto en el olvido.³ Por el contrario, aún muchos años después de la

(1) De esta temática ya nos hemos ocupado en otras ocasiones. Véanse GareIs 1987, e id. "Transformaciones" (en prensa).

(2) Para una introducción a la naturaleza de la evangelización de los hombres andinos sobre todo en su fase más represiva véase Duviols (1986: XXVII y sgs.).

(3) Acerca de las causas que condujeron a la caída del culto estatal, véase Gareis (1987: 125 sgs., 430 sgs., 512 sgs.).

Conquista, se mantenía en pie la veneración de deidades regionales y locales, más arraigada en los diversos grupos étnicos.⁴ Por eso, tenemos que fijarnos en estos niveles de culto para encontrar los procesos más interesantes de cambio cultural y de transformación de las deidades.

Sin embargo, al analizar estos cultos surge otro obstáculo a nuestro propósito: para los cultos regionales y especialmente para los cultos locales disponemos de muy pocas fuentes históricas para las primeras décadas posteriores a la Conquista. Además se trata casi exclusivamente de informaciones proporcionadas por autores españoles, los cuales tenían escasos conocimientos de las religiones andinas y distorsionaban los datos históricos interpretándolos en base de sus propios conceptos europeos.⁵

III. Tipos de cambio cultural en los conceptos de deidades andinas

Un tipo muy particular de transformación de dioses se dio en la sierra norte y central del Perú.⁶ En las regiones de Huamachuco, Cajamarca y Cajatambo, evangelizadores españoles y extirpadores de idolatrías destruyeron y despedazaron las piedras que representaban a los dioses andinos, creyendo que de esta manera acabarían con la adoración de estas deidades. Este método de lucha contra las religiones autóctonas fue propagado sobre todo por Cristóbal de Albornoz, un experimentado extirpador de idolatrías del siglo XVI. Albornoz⁷ afirmaba que para terminar con la veneración de las deidades autóctonas, era necesario destruir las estatuas de éstas en presencia de los indígenas. Pero a la inversa de lo que esperaban los misioneros, los sacerdotes indígenas iniciaron cultos para "hijos" de estos dioses aniquilados y prosiguieron con su adoración. Es decir, la destrucción de las representaciones de deidades andinas no dio los resultados anhelados por los extirpadores, sino, al contrario, en algunos casos condujo incluso a la proliferación de cultos locales. Sin embargo, a veces se produjo como consecuencia de ello la transformación de un culto de gran envergadura en cultos meramente locales.⁸

(4) Ib. 198 sgs., especialmente 210-213, 317 sgs., y especialmente 393-416, 433-435, 515-517.

(5) Para una sucinta crítica de fuentes de este tipo de documentación, ver nuestro artículo "La 'idolatría' andina y sus fuentes históricas..." (en prensa).

(6) En otra ocasión ya nos ocupamos de este fenómeno, ver Gareis 1987: 210-213, 515; y "Transformaciones..." (en prensa).

(7) Citado en Duviols 1967: 37.

(8) Véanse las citas en la nota 6.

De lo anterior surge el interrogante: ¿Qué consecuencias tuvieron para los conceptos de deidades dichas alteraciones, que se dieron mayormente en la organización del culto? Intentamos una respuesta a base de testimonios autóctonos sobre el dios Guari, recogidos a mitad del siglo XVII durante una visita de idolatrías en la provincia colonial de Cajatambo. Guari fue venerado por los indígenas porque le consideraban responsable de la salud, alimentación y bienestar de los grupos locales.⁹

Los testigos refieren que se habían quemado las representaciones de Guari y otros dioses en una visita de idolatrías - anterior a la que nos referimos ahora - que se llevó a cabo a principios del siglo XVII. Cuando se marchó el visitador (entonces Fernando de Avendaño) los habitantes de la región erigieron otras piedras en lugar de las quemadas. Donde Avendaño, a principios de siglo, había destruido cinco ídolos, Bernardo de Noboa treinta años después encontraba diez.¹⁰ El hecho que se hubieran quemado las piedras no disminuyó la veneración de los dioses porque, como explicó una testigo a Noboa:

"...aunque los había quemado el dicho visitador haciendoles el dicho sacrificio baxariam los dichos ydolos y les oyerian..." (Duviols 1986: 7).

Era posible proseguir la veneración porque la piedra era sólo una representación de la deidad adonde ésta acudía en forma de viento para recibir las ofrendas (ib. p. 113).

No obstante la persecución del culto, las oraciones recuerdan la destrucción del ídolo. Así por ejemplo, el sacerdote indígena se dirigía a la deidad Guari con las siguientes palabras:

"... señor padre quemado que tiene azequia que tiene agua que tiene chacara dame agua dame chacara dame comida desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida..."¹¹

De modo que treinta años después, el aniquilamiento de la piedra que representaba a Guari todavía estaba presente en la memoria de los feligreses indígenas. Aunque éstos prosiguieron venerando la deidad, este acontecimiento

(9) Duviols 1986: 11, 113, *passim*.

(10) Ver. Los documentos publicados por Duviols 1986: 11, 15, 121, *passim*.

(11) Ib. p. 11. Para otra cita parecida, véase ib. p. 7.

afectó bastante la vida de los creyentes autóctonos, quienes relacionaban la escasez de alimentos directamente con la destrucción de la representación de Guari.

La influencia española se hace notar a veces incluso en una asimilación del dios andino al diablo europeo. Refiriéndose a Guari un testigo afirmó:

"... y que el Guari auian oydo a los biejos era el antecristo y era como un hombre barbado como español..." (Duviols 1986: 113).

La combinación de "hombre español" y "antecristo" a nosotros nos puede resultar bastante sugestiva, pero se trata de conceptos diferentes y hay que diferenciarlos en la interpretación. La afirmación que Guari "era el antecristo" no significa que los indígenas lo hubieran identificado realmente con el concepto de demonio introducido por los españoles. De los testimonios indígenas citados anteriormente, que atribuyen a Guari los rasgos característicos de una deidad andina ¹², se desprende claramente que la fusión entre demonio europeo y deidad indígena sugerida por los españoles en realidad no se produjo.

A lo sumo podemos observar en algunos testigos ciertas dudas sobre cómo relacionar este diablo importado por los conquistadores con el sistema de creencias autóctono. Así por ejemplo, un alcalde indígena contestó a la pregunta del extirpador Noboa,

"(si los) dichos Guaris... se le daban alguna respuesta o les decian algo:... que si que les respondia y les decia si abian de tener bueno o mal año... y esto lo oyan todos no saue este confesante quien lo podia decir si no es que fuese el demonio al qual llaman Zupay". (Duviols 1986: 120)

Es de notar que el testigo recurre a categorías europeas para explicar el oráculo de Guari, pero al mismo tiempo trata de diferenciar al dios andino del diablo, advirtiendo que éste se llama "Zupay".¹³ Por eso, la afirmación

(12) Para los rasgos típicos de dioses andinos, véase Duviols 1977: 55, 58, 60.

(13) La confusión que experimentaron los indígenas a consecuencia de la introducción del diablo europeo al panteón autóctono se muestra también en las declaraciones de un curandero de la costa norte del Perú ("Autos criminales seguidos contra Domingo Atuncar, indio del pueblo de Moche; Don Miguel de Cruz Chumbe Guamán, oriundo del pueblo de este nombre y contra Juan Catacaos, por el delito de practicar la hechicería". (Moche, 1771, AAT. Idolatrías, Fs. 32). El curandero admitió en el interrogatorio que las curaciones se llevaron a cabo por "arte del Demonio" y que éste concurría a las sesiones (Ib. f. 21r). Pero después negó haber visto ni llamado al demonio. Finalmente explicó que "aunque creya que esto se hacía por Arte del Demonio no creyo que era el mismo que benia allí..." (Ib. f. 21v).

que Guari es el "antecristo" no es más que una adaptación superficial de la terminología española. No implica una verdadera metamorfosis de los conceptos religiosos indígenas.

Resulta algo más difícil interpretar por qué algunos testigos aseguraron que Guari aparecía ante sus antepasados en la figura de anciano español.¹⁴ Los documentos referentes a Guari que acabamos de analizar no ofrecen ninguna explicación. Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII encontramos informaciones parecidas en declaraciones de varios especialistas religiosos, las cuales abren otra pista para la interpretación.

Para nuestro propósito los datos más interesantes de esas confesiones, son los que se refieren al reclutamiento de adivinos, curanderos o sacerdotes andinos, ya que algunos de ellos afirmaron haber sido elegidos directamente por la deidad y haberla visto en esta ocasión.

Una de las referencias más tempranas la debemos a Polo de Ondegardo.¹⁵ En su "Tratado" sobre las creencias indígenas redactado alrededor de 1559¹⁶, relata que algunos curanderos fueron elegidos por una "persona" que les apareció "entre sueños". Esta "persona" entregó al futuro curandero las facultades de curar y le instruyó en su nuevo oficio.¹⁷ Es de señalar que en este caso no se describe ni se define con más claridad al ser sobrenatural que elige al neófito.

A finales del siglo XVI (1595), en el Cercado de Lima, un indio confesó a los jesuitas, que cuando se le apareció el dios por primera vez, su aspecto fue tan horrible que al instante se cayeron muertos su compañera y su caballo. También la segunda vez la apariencia del dios causó la muerte del caballo e hizo perder el conocimiento al futuro sacerdote. Sólo a la tercera vez, la deidad se presentó como cacique principal con gran séquito, prometiendo al neófito grandes riquezas.¹⁸

(14) Duviols 1986: 11, 113.

(15) El "Tratado" de Polo se publicó en el año 1585 en el "Confesionario para curas de indios" (Duviols 1971: 100).

(16) Porras Barrenechea 1962: 267.

(17) Polo de Ondegardo 1916: cap. XIII: 35. Murúa (ca. 1611) (1964: Lib. II cap. 26: 100-101 f. 253v) copió a Polo de Ondegardo casi al pie de la letra, sin indicar la procedencia de sus datos. Sobre la relación entre el texto de Polo de Ondegardo y el libro de Murúa, véase Duviols 1962.

(18) Anual del año 1595, AH 9/3654 No. 33. f. 196v. La misma cita proporciona la "Historia General de La Compañía" (1600) (1944 (I): Quinta Parte cap. III: 403 f. 262).

Disponemos de varios testimonios, recogidos en distintos lugares del virreinato del Perú, que relatan que el dios andino apareció a su futuro sacerdote como cacique, inca o coya.¹⁹ Esto hace suponer que se trata de un patrón de reclutamiento para sacerdotes autóctonos entonces bastante difundido en los Andes Centrales.

Es interesante que una curandera de la región norteña del Perú haya contado haber sido elegida por una divinidad que lucía vestimenta de una princesa inca.²⁰ Asimismo, un sacerdote de Huacho (ciudad costeña al norte de Lima) afirmó que el dios se le apareció en figura de un curaca en traje de inca.²¹ Llama la atención el hecho de que habitantes de la costa concibieron así el dios andino, dado que los incas sólo lograron someter la costa central y norteña después de prolongadas campañas militares y esto aconteció recién pocas décadas antes de la llegada de los españoles. Pero, a principios del siglo XVII, los habitantes de la costa y del norte del Perú ya habían experimentado casi un siglo de dominación española y quizá cambiaron en base de esta experiencia su opinión sobre los incas. También es posible que la apariencia inca de la deidad sirviera solamente de metáfora para indicar la elegancia y nobleza de la "huaca" (deidad) que eligió a estos especialistas religiosos.

Los españoles interpretaron estos relatos de manera muy distinta. Para ellos la elección del curandero por la divinidad no era otra cosa que un pacto con el demonio.²² Como conocedores de la tradición europea sobre "brujos", sabían que el demonio seducía a los seres humanos con promesas y regalos.²³ Sin embargo, no podemos comprobar la penetración de ideas españolas en los citados testimonios indígenas. Puede ser - y esto nos parece más probable - que los mismos autores españoles asimilaron los testimonios indígenas sobre la elección de curanderos, sacerdotes, etc., al patrón europeo del reclutamiento de "brujos".²⁴ Es decir, la distorsión de los datos

[19] Anua del año 1595, AH 9/3654 No. 33. f. 197v; Anua del año 1613, AH 9/3660 No. 89; Anua del año 1618, AH 9/3702 No. 25 fs. 399r-v; Calancha 1639: Lib. III cap. XVIII: 631.

[20] Calancha 1639: Lib. III cap. XVIII: 631.

[21] Carta anua 1613, AH 9/3660 No. 89.

[22] Véase por ejemplo Calancha 1639: Lib. III cap. XVIII: 631; y "Causa de hechicería contra Juana Augustina india desta doctrina de San Luis de Huari". (Conchucos, 1697), AAL, Idolatrías y Hechicerías, Leg. 4 Exp. XLVII, 5.p. (Fs. 14), cita en f. 5v.

[23] Véanse las referencias en los documentos citados por Ginzburg 1980: 29, 130, 138-139, 156, 173.

[24] Para la superposición del estereotipo europeo de la "bruja" a la imagen del "brujo" andino, véase Gareis "Brujos'..." (en prensa).

históricos se produjo recién en la redacción de los textos.

Cabe señalar que para los contemporáneos no fue una cuestión académica si el especialista religioso tenía un pacto con el demonio o no. Esto demuestra por ejemplo el destino de la curandera a que nos hemos referido antes, que había sido elegida por una deidad en figura de princesa inca. Ella murió, desterrada de su tierra, en la cárcel para sacerdotes andinos ("casa de Santa Cruz") en Lima.²⁵ Es importante recordar que la represión de los cultos autóctonos fue muy bien organizada y muy violenta en el siglo XVII y que casi todas las declaraciones indígenas referidas aquí son el fruto de interrogatorios en procesos de idolatrías.

Como consecuencia de las reiteradas campañas para extirpar la idolatría durante el siglo XVII y los continuos procesos contra idólatras, podemos observar ciertas modificaciones en las descripciones que hicieron los especialistas religiosos de las deidades andinas. En la segunda mitad del siglo XVII, las apariciones de dioses en figuras horripilantes ceden paso a seres sobrenaturales que se presentan por ejemplo como "angelito" de alas pintadas y "muy linda cara".²⁶ Otro curandero atestiguó que fue elegido por un viejo blanco que llevaba una cruz en las manos.²⁷ En 1660, un curandero de Huarochirí incluso afirmó que el viejo español que le eligió vestía una sotana.²⁸ Además declaró que nadie menos que Dios le instruyó en su oficio (Basto Girón 1957: 25).

Excepto en lo que hace a la forma de aparición del personaje que elegía a los curanderos, estos relatos son prácticamente idénticos a la descripción más temprana redactada en el año 1559 por Polo de Ondegardo. Ya señalamos que el "Tratado" de Polo no proporciona ninguna descripción de la "persona" que eligió al neófito. Además, también notamos que los españoles no dudaron sobre la naturaleza de esta "persona": para ellos era el demonio. Todo esto nos lleva a pensar que las transformaciones de los conceptos de deidades en las descripciones de los curanderos del siglo XVII se deben en parte al empeño de evadir semejantes "malentendidos". A fin

(25) Calancha 1639: Lib. III cap. XVIII: 631.

(26) "Causa de hechicería contra Juana Augustina...1697" (v. nota 22), citas en fs. 3r. 10v-11r.

(27) "Juicio seguido contra Juan Vásquez, indio por usar hechicerías". (Lima, 1710), AAL, Idolatrías y Hechicerías, Leg. 7 Exp. XXII, (Fs. 81), citas en fs. 24v y sgs.

(28) Citado en Basto Girón 1957: 37, 69.

de no incurrir a las penas severas impuestas por los extirpadores de idolatrías, los sacerdotes afirmaron que habían sido elegidos por Dios o por un fraile español, tratando de desmentir de esta manera que la fuente de su poder era el diablo, como suponían los españoles.

Aunque en estos últimos casos se produjo una especie de metamorfosis de los dioses andinos, tampoco aquí logró superponerse el demonio europeo definitivamente a los dioses autóctonos.

IV. Conclusiones

Resumiendo nuestras conclusiones podemos señalar dos tipos de procesos de cambio cultural diferentes: en el primer caso observamos cómo la destrucción de las representaciones de dioses andinos modificaba el culto y también la imagen de la deidad vigente en la población autóctona. Sin embargo, no se trataba de una verdadera incorporación de conceptos europeos a las creencias indígenas dado que la figura del diablo, introducida por los españoles, no logró suplantar a los dioses autóctonos.

El segundo proceso terminó en transformar en cierto modo el concepto de la deidad. Pero a la inversa de lo que sugerían los españoles, el dios andino no fue asimilado al concepto del diablo europeo sino, muy al contrario, la metamorfosis se produjo precisamente a fin de diferenciarlo del diablo introducido por los europeos. Por consiguiente, también en el segundo tipo de proceso, el cambio cultural se dio más en la forma exterior (o sea en la imagen del dios) que en las mismas creencias, cuyos elementos constitutivos se conservaron a lo largo del siglo XVII.

Agradecemos la corrección del manuscrito a Irena Sepic de Gómez, Carlos Gómez y la Dra. María Susana Cipolletti.

BIBLIOGRAFIA

SIGLAS

- AAL Archivo Arzobispal de Lima
AAT Archivo Arzobispal de Trujillo
AH Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid.

Fuentes primarias publicadas

- CALANCHA, Antonio de la
[1639] *Crónica/ Moralizada/ del orden del San Agustín en el Perú, con sucesos/ egenplares vistos en esta monarquía.* Barcelona.
- HISTORIA General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.
[1600]-1944 *Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional.* Ed. F. Mateos, C.S.I.C., 2 vols. (Biblioteca "Missionalia Hispánica"). Madrid.
- MURUA, Martín
(ca. 1611) *Historia General del Perú.*
1962-1964 (Colección Joyas Bibliográficas. Bibliotheca americana vetus 1-2). Ed. M. Ballesteros Gaibrois. Madrid, 2 ts.
- POLO DE ONDERGARDO, Juan
(ca. 1559) *Los Errores y supersticiones de los Indios, sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo.*
1916 (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Serie I, t. 3, pp. 3-43). Lima

Fuentes secundarias

BASTO GIRON, Luis J.

- 1957 *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*.
Inst. de Etnología y Arqueología, Univ. Nac. Mayor de San
Marcos. Lima.

DUVIOLS, Pierre

- 1962 "Les sources religieuses du chroniqueur péruvien Fray Mar-
tín de Morúa". *Etudes Latino Américaines 1*, Aix-en-Proven-
ce, pp. 33-43.
- 1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para des-
(después de cubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas.
1580) (*Journal de la Société des Américanistes 56*: 1, pp. 7-39).
- s.f.(1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*.
L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660.
(Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 13).
París - Lima.
- 1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto Dios Creador
de los Evangelizadores". *Allpanchis Phuturinga 10*, pp. 53-
63.
- 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías
y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Historia Andina 5, Centro
Las Casas. Cuzco.

GAREIS, Iris

- 1987 "Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit
der Inka und Während der spanischen kolonial-herrschaft".
Münchener Beiträge zur Amerikanistik 19. Hohenschäftlarn.
- en prensa ""Brujos" y "brujas" en el antiguo Perú: apariencia y reali-
dad en las fuentes históricas". *Indiana* (Berlin 13).
- en prensa "La "idolatría" andina y sus fuentes históricas: Reflexio-
nes en torno a "Cultura andina y represión" de P. Duviols.
Revista de Indias, vol. L.
- en prensa "Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época

colonial temprana (siglo XVI)". *Perú Indígena* No. 28.

GINZBURG, Carlo

1980 Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Frankfurt.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1962 *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima.

