

Revista Latinoamericana de Comunicación

Chasqui

150



41 años • 2013 artículos y ensayos • 1305 autores • 52 países


Medios, periodismo y responsabilidad social


En esta edición





Tema central


Medios, periodismo y responsabilidad social


 **4** Medios y democracia: reflexiones acerca del periodismo público en Colombia
Líbera Guzzi

 **13** Medios, periodismo y responsabilidad social: en busca de políticas públicas en el Ecuador
Gustavo Abad


 **23** Estándares de calidad de la información y democracia de calidad
José Villamarín Carrascal

 **31** Tratamiento mediático de los delitos de cuello blanco o del poder
Lautaro Ojeda Segovia

 **39** Más allá del periodismo narrativo. Un debate sobre las formas y los fondos que apenas empieza en América Latina
Galo Vallejos Espinosa


 **46** La Responsabilidad Social Corporativa en empresas de comunicación en Latinoamérica
Karina Valarezo González
Isidro Marín Gutiérrez


Entrevista

 **53** 'La imagen no es suficiente, hay que construir un pensamiento sobre lo visual'
Entrevista a Francois "Coco" Lasso por Gustavo Abad



Ensayos

 **59** 26 apuntes sobre los márgenes literarios del Ecuador
Juan Pablo Castro Rodas

 **66** De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de la Autobiografía de Gregorio Condori Mamani
María Augusta Vintimilla

 **74** Construyendo una noción de Comunicación de la Ciencia
Maria Ataide Malcher
Suzana Cunha Lopes



 **82**

La ciencia
en *O Liberal*:
estudio de uno de los principales
diarios de la Amazonía brasileña
Luisa Massarani
Netília Silva dos Anjos Seixas
Vanessa Brasil de Carvalho

 **89**

La asombrosa excursión de
Zamba.
Un viaje animado por la historia
en la televisión pública argentina
Norberto Leonardo Murolo

 **96**

Usos educativos del cine 3D
estereoscópico
Víctor Fajnzylber
Jorge Iturriaga

 **103**

Presidentes de Latinoamérica:
problematizando o contexto
político e comunicacional
da região no conjunto da
documentários
Rafael Foletto



Visual

 **109**

Registro y vivencia
Diego Acevedo



Informe

 **111**

Medios digitales en Ecuador,
cuántos son y qué hacen
José Rivera Costales



Reseñas

 **118**

100 claves para la radio en línea

 **120**

La crítica
y sus objetos

 **122**

Las garras del Fénix

Chasqui es un espacio para el desarrollo y difusión del pensamiento crítico en torno a la relación comunicación, cultura y política en el ámbito latinoamericano. Participan académicos, escritores, periodistas, artistas y otros pensadores unidos por la necesidad común de proponer, desde la comunicación, ideas impugnadoras al pensamiento dominante y al poder.



María Augusta Vintimilla

Ecuatoriana, ensayista, investigadora y crítica literaria. Profesora de la Universidad de Cuenca. Ha publicado *Literatura y cultura nacional en el Ecuador* (1985) y *Estado, nación y cultura nacional* (1987). En 1999 publicó *El mundo de las evidencias, una edición crítica de la obra poética de Efraín Jara Idrovo*. Otros trabajos sobre poesía ecuatoriana son *El tiempo, la muerte, la memoria; Tres poetas ecuatorianos contemporáneos; César Dávila Andrade: el resplandor del Abismo*. Codirectora del proyecto Patrimonio cultural en el turismo comunitario. Es Candidata a Doctora en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar.

Correo:

augusta.vintimillac@gmail.com

Recibido: abril 2013
Aprobado: mayo 2013

De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de la Autobiografía de Gregorio Condori Mamani¹

Resumen

Los relatos de Gregorio Condori Mamani son el testimonio de una existencia que transcurre entre los márgenes de una modernidad racista y excluyente, y la persistencia de una memoria que continúa activa contribuyendo a dar sentido a la vida de amplios grupos humanos en los países andinos, a partir de una reinterpretación simbólica de sus vínculos con la tierra, con la comunidad y aún con el espacio nacional. Como relato de frontera, el testimonio de Condori re-articula los discursos que provienen de su experiencia en la ciudad moderna con los que fluyen desde las tradiciones culturales andinas, una de cuyas expresiones es la hibridación del cristianismo y la religiosidad indígena, como forma de reinención de las identidades comunitarias.

Palabras clave: literatura, testimonio, religiosidad andina, transculturación, culturas andinas

Resumo

Os relatos de Gregorio Condori Mamani são o testemunho de uma existência que transcorre entre as margens de uma modernidade racista e excludente e a persistência de uma memória ativa, que contribui para dar sentido à vida de amplos grupos humanos nos países andinos a partir de uma reinterpretação simbólica de seus vínculos com a terra, com a comunidade e, ainda, com o espaço nacional. Como relato de fronteira, o testemunho de Condori rearticula os discursos que vêm de sua experiência na cidade moderna com os que fluem das tradições culturais andinas, que têm como uma de suas expressões a hibridação do cristianismo e a religiosidade indígena, como forma de reinvenção das identidades comunitárias.

Palavras chave: literatura, testemunho, religiosidade andina, transculturação, culturas andinas

¹ La autobiografía de Gregorio Condori Mamani es originalmente un relato oral narrado en quechua por su protagonista; varias horas de grabación magnetofónica fueron editadas, traducidas al español y publicadas por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, con el título Gregorio Condori Mamani. Autobiografía. La primera edición, de 1977, apareció en el Centro "Bartolomé de las Casas", en el Cusco. Para este trabajo, sigo la segunda edición, de 1979. Aunque Gregorio Condori no utiliza en su relato el vocablo huacas, lo retomo por considerarlo apropiado para denominar, en un sentido amplio, la noción de un ser sagrado en la cosmovisión indígena andina.

La reinención comunitaria

Para los indígenas andinos, la conquista europea fue una catástrofe que cortó de raíz sus posibilidades de desarrollo histórico como colectividades dotadas no solamente de una estructura productiva y de instituciones sociales y políticas complejas, sino también de un sistema cultural con su propia cosmovisión, sus particulares formas de relación con la naturaleza, con sus semejantes y con sus dioses. Todas estas dimensiones –económica, organizativa y religiosa- formaban una matriz coherente que orientaba la existencia individual y colectiva de los pueblos andinos, y que fue sometida a una agresiva destrucción por el régimen colonial.

A pesar de su violencia física y simbólica, la colonia no logró extirpar los núcleos más densos de la cosmovisión andina, que ha continuado y continúa persistiendo aún en la actualidad. Testimonios como el Gregorio Condori, indígena quechua peruano, muestran que los dos siglos de vida republicana y de modernización de los países latinoamericanos han configurado sociedades fuertemente heterogéneas, marcadas por el racismo, la exclusión y la discriminación de grandes grupos humanos, que se han quedado al margen de las promesas liberadoras de la modernidad, y cuyas estrategias de sobrevivencia continúan apelando a un conjunto de creencias, prácticas y formas de organización social provenientes de un pasado que resiste a desvanecerse, y que desafía las imposiciones de la dominación colonial.

Los relatos de Gregorio Condori Mamani son el testimonio de una existencia que transcurre entre los márgenes de una modernidad tremendamente inequitativa y excluyente, y la persistencia de una memoria ancestral que continúa activa contribuyendo a dar sentido a la vida de amplios grupos humanos en los países andinos, a partir de una reinterpretación simbólica de sus vínculos con la tierra, con la comunidad y aún con el espacio nacional. Como relato de frontera, el testimonio de Gregorio Condori re-articula los discursos que provienen de su experiencia en la sociedad moderna con los que fluyen desde las antiguas tradiciones culturales andinas, una de cuyas expresiones es la hibridación de la doctrina cristiana y la religiosidad indígena.

Son identidades que se reconfiguran y, hasta cierto punto, se reinventan a sí mismas, a través del

período colonial primero y, con la vida republicana y la modernización después, mediante una original fusión de las creencias las prácticas y las instituciones ancestrales andinas y modernas. Para los indígenas, los espíritus que habitan en la naturaleza: el sol, los cerros, las lagunas, el viento, el agua, son presencias cotidianas que tienen el mismo estatus que las figuras cristinas de la Virgen, Cristo y los santos, con quienes con frecuencia se funden en una representación única.

En este trabajo propongo analizar algunos ejemplos de esta articulación transcultural que combina en un mismo plano discursivo las creencias y prácticas del cristianismo con las que provienen de la religiosidad andina, como forma de reinención de las identidades comunitarias y como crítica de la exclusión y la marginalidad.

La pachamama, los apus y los santos

En la *Autobiografía*, Gregorio Condori relata que, estando al servicio de la señora Águeda Palomino en el pueblo de San Pablo, decidió ir a la feria del Señor de Huanca con dos asnos que cargaban unas ollas que había comprado “para truequear con maíz de la quebrada”.

En el Señor de Huanca, a unos pasos de la capilla, hay cuatro peñas; al pie de estas peñas hay manantes de agua que salen de la *Pachamama*. El agua del primer manante es de la mamacha Virgen María. Cuando se toma su agua se es más cristiano y además cura la fatiga de los viejos. El agua del segundo manante es de San Isidro Labrador. Su agua está bendecida y hay que llevar en cántaros y botellas para echarla al ojo de los manantes de riego; así el agua no escasea, así sale el mismo caudal en épocas de sequía. El agua del tercer manante es del Arcángel. Esa agua es para los niños y cuando la toman mata sus gusanos y cura la sarna. El último manante es el que tiene más caudal y es del *saqhra* demonio. Su agua no hay que tomarla, tiene maleficios; dicen que esta agua solo la toman los *layqas* para hacer sus brujerías (p. 13-14)

Condori hace beber a sus asnos del agua de la mamacha Virgen “para que se hicieran cristianos con suerte para los negocios”, pero los animales enferman y mueren, y Condori ve en este mal agüero un anuncio de que “yo no iba a ser un hombre para andar con negocios (...) Por eso,

ese fue el día que se me partió el corazón para el Señor de Huanca, porque dejó morir a los asnos a su lado.”

Este episodio ilustra ejemplarmente las imbricaciones entre dos formas de religiosidad que, en principio, se suponen excluyentes. Por una parte, el relato nombra cuatro figuras cristianas emblemáticas: la Virgen María, San Isidro Labrador, el Arcángel, y el demonio. Por otra parte, menciona el agua que brota del cerro como un don de la Pachamama, la presencia del *saqhra* y de los *layqas* que utilizan el agua para “hacer brujerías”.

Este no es, desde luego, un caso excepcional. De distintas maneras, la coexistencia de concepciones y prácticas religiosas transculturales es muy frecuente en América Latina, particularmente en el Caribe -donde el cristianismo se fusiona con las diversas religiones de raíz africana-, y en la región andina. Alan Durston señala, por ejemplo, que en las fiestas patronales de los pueblos, como las dedicadas a Cristo crucificado (Señor de Huanca, Señor de Coyllur Riti, y Señor de los Temblores) se entonan himnos como el *Apu yaya Jesucristo* y el himno de la pasión *Jerusalen Ilaqta runa*; y añade que estos himnos “pueden interpretarse en contextos que parecen ajenos a la liturgia católica tradicional. En la fiesta de Coyllur Riti, por ejemplo, los grupos de “*ukukus*” o “pabluchas” (especie de payasos sagrados) que suben al glaciar de Collque Puncu se detienen en pleno cerro a altas horas de la noche para cantar el *Apu yaya Jesucristo* y otros himnos a Cristo.”²

Es importante señalar la forma en que los santos católicos se incorporaron a las dinámicas comunitarias; hasta el presente, casi todos los pueblos andinos están representados por un santo patrono y otros santos menores, que tienen un importante papel en la definición de las identidades personales y comunitarias³.

2 Una muy interesante reflexión sobre estos entrecruzamientos religiosos puede encontrarse en Durston, Alan (2010) *Apuntes para una historia de los himnos quechuas del Cusco*. En: *Chungara*, Revista de Antropología Chilena. Volumen 42, No 1, 2010. Páginas 147-155.

3 “The way in which the Roman Catholic saints were incorporated into this communal dynamic is important: today, towns are represented by a patron saint and other lesser saints, and these play an important role in defining personal and communal identities in the highlands”. Gelles, Paul (1996) *Introduction a Andean Lives*, Ed. Paul Gelles y Gabriela Martínez Escobar. Austin: Universidad de Texas. Pág. 8

La ermita del Señor de Huanca: el espacio sagrado

Volviendo al episodio citado, el escenario en que se desarrolla el relato es en sí mismo un espacio transcultural; la ermita cristiana del Señor de Huanca se remonta al siglo XVII y conmemora la aparición de Cristo a Diego Quispe, un indígena que había huido de la mina del Marqués de Valle Umbroso en la que cumplía trabajo de mita, y se había refugiado en una cueva al pie del cerro Apu Pachatusan cuando se le presentó Jesucristo con el cuerpo cubierto de heridas; Quispe volvió con el cura de Chinchero, Urioste de la Borda, y juntos presenciaron nuevamente la visión de Cristo, y el agua que manaba de las rocas; el padre comendador del Cusco hizo construir una pequeña capilla donde estaba el “Huanca Rumi”, y encomendó a un artista cusqueño que pintara el fresco conmemorativo, que se venera hasta hoy⁴.

Sin embargo, el mismo Gregorio Condori narra en el capítulo IX su propia versión sobre la historia del Señor de Huanca como “un *misticito*” que jugaba con unos niños indígenas y su “ganado empezó a engordar y reproducirse”, pero se escondía cuando los padres venían a buscarlo. Este niño vive en el lugar hasta volverse un joven, y uno de sus milagros consiste en sanar con un poco de agua a un *misti* llamado Pedro Arias; cuando este va a buscarlo en Huanca para agradecerle observa que “el Señor sudaba sangre” y Arias comunica el milagro al cura.

Al ver al cura y a tanta gente, el Señor se escapó. [...] Y ya cuando faltaba solo un pelito para que lo chaparan, fatigado, se estiró de espaldas sobre una inmensa roca, donde temblando se pegó. Y en la roca solo quedó el retrato de su cuerpo.” (69)

Según Gregorio, Pedro Arias hizo construir en esa roca una capilla, y ahora existe un convento. Este relato de un *wiracocha* que suda sangre, que deambula por varios pueblos, y que huye

4 Manuel Marzal cuenta que un siglo más tarde, Pedro de Valero, habitante de Potosí, padecía una enfermedad incurable y que un médico desconocido sanó al enfermo con un poco de agua. Al despedirse, el misterioso médico le pidió visitarlo en Huanca; cuando Valero fue a Huanca no lograba dar con el paradero del médico, hasta que advertido por unos indígenas se adentró en la maleza y descubrió la pequeña capilla con el fresco intacto, y una peña de la que brotaba agua. Marzal, Manuel (1994) *La religión quechua surandina peruana*; en *El rostro indio de Dios*. México, Universidad Iberoamericana y Centro de Reflexión Teológica. pág. 141.

de la gente, es común en el testimonio de Condori Mamani, y si bien algunos de sus rasgos corresponden a la representación de Cristo, esta figura ya no corresponde al relato cristiano; por ejemplo, el hecho de que este Señor de Huanca es uno de los cinco hermanos del Señor de Pampamarca (otro "Cristo fugitivo"). La figura cristiana de Jesús se ha trasmutado en otro, como veremos en los ejemplos que se analizan más adelante.

El escenario de la ermita de Huanca es un paisaje sagrado que conjuga tres elementos fundamentales para la cosmovisión andina y que son mencionados por Condori: el agua, el cerro y la Pachamama. Las referencias míticas a estos elementos son muy abundantes en varios episodios del testimonio de Condori, y expresan el sentido de sacralidad contenido en los Apus (cerros), las Qochas (lagunas), el Huayra (viento), la lluvia, el Cikchik (granizo), en historias que revelan la profunda vinculación de los pueblos andinos con un mundo natural espiritualizado y fuertemente simbólico, en el que no se ha producido el "desencantamiento moderno del mundo", esa ruptura con el cordón umbilical que nos recuerda nuestra pertenencia al mundo natural, y que en nuestros días se ha revelado como la catastrófica destrucción del hábitat humano.

El agua de la Virgen: la modernidad en cuestión

Las virtudes que Condori atribuye al agua de los manantiales se relacionan de manera compleja con su propio sistema ancestral de creencias. El agua de la "mamacha Virgen María" tiene como efecto en quien la toma "ser más cristiano", pero esta expresión no debe entenderse literalmente como acrecentar la fe cristiana, pues Condori la da de beber a los asnos "para que se hicieran cristianos con suerte para los negocios", es decir para mejorar su economía. Ante la muerte del asno, Condori siente que el Señor de Huanca le ha traicionado, ("ese fue el día que se me partió el corazón para el Señor de Huanca"), pues le niega su ayuda para convertirse "en un hombre de andar con negocios". Notemos que en este episodio Condori menciona "el negocio", un elemento de la vida moderna muy distante de la forma tradicional de economía campesina (el ayni, el trueque), articulando de esta manera la frontera entre los dos mundos que habita Condori: el pasado comunitario y la modernidad. En este

mismo episodio, Gregorio explica el tránsito, en un tiempo relativamente corto, desde una economía de trueque hasta una mercantil monetarizada.

Por una olla me daban maíz, la mitad de la olla. Eso era sabido, como también que nadie compraba con plata (...) todo era para truequear con víveres. Hará tres o cuatro años que volví a esta ermita con mi mujer. Ahora ya no es como antes, donde la gente venía en cientos y cientos de llamas, caballos y asnos. Ahora la ermita del Señor de Huanca es para estar asustado o zozzo; todo es plata y van carros como hormigas (p.13)

La comparación entre los "tiempos de antes" y los de ahora es también una constante en el relato de Gregorio y su percepción es que la modernización de la sociedad peruana no solamente que no ha significado una mejora en sus condiciones de vida, sino que en muchos sentidos las ha empeorado, revelando de esta manera las formas en que ha persistido la violencia de la colonización. Pero, además, hay implícita una crítica al discurso triunfalista del progreso y la racionalidad occidental, que sostiene el bienestar de unos cuantos sobre las condiciones de pobreza y marginalidad extrema de muchos, sobre la destrucción progresiva de la naturaleza y sobre la ruptura de los vínculos comunitarios entre los seres humanos y con el mundo natural.

El agua de San Isidro: los santos patronos y la identidad

El agua de la segunda vertiente pertenece a San Isidro Labrador, patrón de los campesinos, las siembras y las cosechas. Según el relato de Condori, los indígenas llevan el agua de este manantial y la derraman en las vertientes de sus propias tierras, para así asegurar su fluido en las épocas de sequía. "Su agua está bendecida y hay que llevar en cántaros y botellas para echarla al ojo de los manantes de riego; así el agua no escasea, así sale el mismo caudal en épocas de sequía" (13-14)

En las comunidades rurales latinoamericanas, la advocación de un "santo patrono" de origen cristiano, pero asociada a alguna figura ancestral andina, proporciona un fuerte sentido de identidad para sus miembros; con frecuencia un pueblo o una comunidad se identifica con esta figura que puede ser de alguna advocación de

En la narración de Condori Mamani, la apelación a la memoria de las antiguas creencias (“en otros tiempos”) está ligada a la reconstrucción de los lazos comunitarios para lograr nuevas formas de sociabilidad en el presente. Sus relatos míticos remiten a una concepción de una sociedad fundamentada en el equilibrio con la naturaleza.

la Virgen María (la Virgen del Cisne, la Virgen del Quinche, para mencionar dos ejemplo ecuatorianos), o de Jesús (el Señor de Andacocha, o el Señor de Huanca) que de algún modo evocan a los espíritus ancestrales, deidades de montaña, y la tierra, que se consideran como poseedoras de propiedades tanto benévolos y malévolos. El mismo Gregorio cuenta varias historias referidas a estos santos patronos, como el del Señor de Pampamarca, que castiga a Josefa - la anterior esposa de Gregorio-, por haberse gastado el dinero que estaba destinado a celebrar una misa, en ropa nueva para ella: “Desde ese día su enfermedad aumentaba hasta amontonarla en un rincón. Como mi señora era pampamarquina y este Señor milagroso está en su pueblo, la castigó por haberse olvidado de él” (63)

De acuerdo con la versión cristiana, el Señor de Pampamarca es una representación de Cristo (“un wiracocha con ojotas de plata, sudando sangre” 63), sin embargo, la narración posterior de Gregorio lo desmiente, o por lo menos le otorga características que no coinciden con la ortodoxia cristiana: “nunca permite que surjan ningún mozo con dinero y poder. Él es el único señor de este pueblo”; y más adelante afirma que “Este señor de Pampamarca también tiene sus hermanos, que son cinco” (65). Uno de estos hermanos, es precisamente el Señor de Huanca, como ya dijimos.

Volviendo a la devoción por San Isidro, su figura es importante en la religiosidad campesina, y en otra parte de su relato, Condori menciona que “en otros tiempos” San Isidro Labrador se alió con “nuestro Dios” para esconderle de sus enemigos que lo perseguían por “brujo y ladrón” (51). Está asociado a un sincretismo con tradiciones prehispánicas, y se produce así una re-traducción del cristianismo filtrado por la religiosidad andina. En el Perú existe un importante culto en la comunidad de Moche,

una imagen del santo vestido con sombrero de paja y palana, se exhibe en procesiones en las que intervienen bandas de músicos y grupos de “diablos” danzantes.

Pero simultáneamente con esta alusión cristiana, el acto de echar el agua de la peña de San Isidro a sus propias vertientes, es un ritual ancestral: devolver a la tierra lo que ella ha ofrecido, alimentar a la *pachamama* con el agua de sus entrañas para asegurar la continuidad de la vida. Un ritual similar podemos encontrarlo en otro relato mítico de Condori: cuando el runa casado con una hija del *Apu* Ausangate y se niega a hacer la *samincha*: “Esto es, que de todo alimento que se ingiere o se bebe, antes de tomarlo se tiene que soplar su olor a la tierra y a los *machu Awkis*, pues ellos se alimentan saboreando el olor de la *samincha*” (47)

El agua del Arcángel: salud y enfermedad

El agua de la tercera vertiente, “la del Arcángel”, cura las enfermedades de los niños (“mata los gusanos y cura la sarna”). A lo largo de su relato, Condori menciona frecuentemente la enfermedad como uno de los anclajes fundamentales de su memoria, y podría dar lugar a un extenso estudio sobre este tema. Su concepción de la enfermedad, de las causas que la provocan, y de las maneras de curación, están más próximas a la cosmovisión andina que a la visión racionalista de la medicina occidental. La enfermedad, en este testimonio, suele conceptualizarse como producto de fuerzas espirituales que anidan en los elementos de la naturaleza, y deben ser tratadas por curanderos con el poder suficiente para controlar estas fuerzas. Cito como ejemplo el relato del capítulo VI, en el que trabajando en un cementerio Gregorio ha tenido que quemar unos cadáveres porque sus deudos no han pagado por las tumbas. Gregorio es acosado en sueños por “las almas”⁵:

“Para que me cure de esto, muchas veces acudí al *hanpeq* para que les ponga *alcanzo* a las almas. Pero el *hanpeq* dice:

- No resulta. Las almas son puro misti *wiracocha* y no quieren recibir” (39)

⁵ Sobre la importancia y el significado de los sueños en la concepción andina, puede verse el Confesionario de Juan de Pérez Bocanegra referido al Primer mandamiento. En *Ritual Formulario*. Lima, Gerónimo de Contreras, 1631.

Como se ve, la enfermedad que padece Gregorio es otra, desborda el campo médico de salud y enfermedad occidentales, por eso el poder sanador del ritual de ofrenda del *alcanzo* realizado por el *hanpeq* para curarlo, resulta inaplicable porque la enfermedad es producida por “almas de mistis”, y queda fuera del ámbito andino. Lo mismo sucede, en este mismo relato, con el agua del Arcángel (una figura cristiana) que funciona como un *alcanzo* que es capaz de curar enfermedades de los niños (figura andina), es decir que expresa la fusión de estas dos formas diferentes de ritualidad.

En el episodio ya comentado sobre el Señor de Pampamarca, Josefa se enferma como castigo por haber malgastado el dinero que Gregorio le había dado para la misa: “a las pocas semanas se enfermó gravemente. Este era castigo del Señor de Pampamarca para ella.” (63) El Señor de Pampamarca tiene una entidad ambigua, pues al mismo tiempo que es venerado es también temido, pues es soberbio, celoso de su poder y mezquino pues no “permite que surja ningún mozo con dinero y poder”, “no permite a los mocitos ricos, solo a los mozos tristes. Y como no admite a éstos, ellos no pueden vivir en este pueblo, siempre se van”. (65)

Como proveedores de la fertilidad y la vida, así como de la enfermedad, la muerte y destrucción, estos espíritus proveen de diferentes emblemas de la identidad comunal, y deben ser aplacados con ofrendas rituales. De hecho, la prosperidad de cada familia, del pueblo y de la comunidad, en gran medida, son percibidos como resultado de estos *alcanzos* o *despachos*. Esta dinámica es una característica clave de la práctica ritual, la vida social y la identidad étnica de los Andes.⁶

El agua del *saqhra*: el bien y el mal

El simbolismo implícito en el agua de la última vertiente es aún más cercano a la religiosidad indígena: el agua maligna, el agua del *saqhra* utilizada por los brujos para hacer maleficios, brota también de la Pachamama; las nociones de lo bueno y lo malo no están polarizadas de manera antagónica y excluyente como sucede en la concepción occidental. La noción de “lo malo” contiene simultáneamente elementos positivos

y, sobre todo, necesarios para la existencia del mundo. Cito a manera de ejemplo las nociones contenidas en los términos *Pachamama* (madre tierra, que representa la fecundidad y que habita dentro de la tierra) y *Pacha tierra* (Deidad malévolas y perversa que habita en el mundo de abajo), o los de “*Gentil machu*” espíritu maligno que habita en los recintos de origen prehispánico, de acuerdo con las explicaciones que constan en el glosario de Valderrama y Escalante.⁷ El relato de Gregorio, sobre un cuento oído en la cárcel, dice que “en otros tiempos nuestro Dios era conocido como brujo y ladrón en este mundo” (51)

Algunos de los ejemplos anotados, como la venganza del Señor de Pampamarca con Josefa, o su mezquindad al no consentir que vivan en el pueblo sino “solo mozos tristes”, van esta dirección.

Anotemos un último ejemplo: el del Señor de Pampak’uchu, hermano de los anteriores, y como ellos, su representación contiene simultáneamente rasgos que le identifican con Cristo y otros que pertenecen a la tradición andina; de acuerdo con la descripción de Gregorio, este Señor “tomó agua de puna y le dio costado porque seguramente el agua era fría para él”, entonces “escupió sangre; hasta hoy día, con lo que escupió, esa loma está teñida con su sangre” (65); Gregorio dice que “su verdadero nombre es Jacinto Roque”, y lo describe de este modo: “está en la capilla, con la boca ensangrentada, sudando sangre, sus ojos son fieros como balas persiguiendo a uno, él está cargado con una pesada cruz” (66). De acuerdo con esta descripción, únicamente la cruz lo asemejaría a la representación de Cristo. Sin embargo, cuando menciona el sermón del cura queda claro que efectivamente es Jesucristo: “Miren bien hijos, pobre Nuestro Señor. Nuestros pecados son sufrimientos para él. Cuantos más pecados hay en el mundo, su cruz le pesa más”. (66)

La descripción del ritual de veneración al Señor de Pampak’uchu es típicamente andino; dice Gregorio que para su fiesta “vinieron los bailarines, el canchi, el champa, el aucachileno, el molino tusoq (...) Aquí bailando y jugando, como si fuera cierto, cultivan papas, maíz, hasta con yuntas de ganados, amarrados con la bandera peruana”.

⁶ Ver Gelles, op.cit; y también Salomon, Frank, *Testimonies: The making and reading of Native South American Historical Sources*”.

⁷ Valderrama y Escalante, 1977, pág. 133

Una matriz explicativa y propositiva

En la narración de Condori Mamani, la apelación a la memoria de las antiguas creencias (“en otros tiempos”) está ligada a las posibilidades de reconstrucción de los lazos comunitarios para lograr nuevas formas de sociabilidad en el presente. Sus relatos míticos remiten a una concepción de una sociedad fundamentada en el equilibrio en las relaciones entre las personas en la comunidad, y los vínculos con la naturaleza. Cuando Gregorio rememora el *ayni* como forma de trabajo comunitario en la chacra, y en general la reciprocidad como fundamento de la vida social, no se refiere solamente a una dimensión material, sino también a un ámbito espiritual; “si uno la olvida, también la *pachamama* se olvida de uno” (23).

Así, las decisiones fundamentales sobre la época de comenzar las siembras, sobre la cantidad de terreno que debe cultivarse, están regidas por las antiguas creencias y prácticas ancestrales. No se podía empezar a sembrar cualquier día.

(...) solo cuando el *chakrakamayoq*, mirando en la coca o en las estrellas determinaba dos *laymes* [...] la primera siembra tenía que ser siempre un martes, jueves o viernes; son los días que la *pachamama* está dispuesta. Ella también es como mujer: que se pone contenta cuando le haces justo el rato que está con ganas. Así es la *pachamama* que quiere la semilla solo en esos días y no los otros que son *qollori*. (24-25)

Y cuando mira su situación en el Cusco, reflexiona en la recuperación de estas prácticas como una posibilidad de mejorar sus actuales condiciones de vida:

Los paisanos cuando vienen aquí se olvidan esta forma de ayudarse. [...] Muchas veces he dicho a mi mujer y también a otros paisanos:

¿Por qué no hacemos *ayni*? Así estas casas no estarían como huecos de ratón.

[...] Si todos hiciéramos *ayni*, estas casas de Pueblos jóvenes no estarían como se ven, como casas de condenados; será porque el corazón de todo paisano que instala en el Cusco, ya no escucha las costumbres del pueblo. Por eso todo trabajo que hay aquí

en la barriada, es por plata, ya no hay *ayni* (23-24)

Y en otra parte, cuenta Gregorio que:

(...) el Apu Ausangate había ido a decirle al mismo Gobierno que sus guardias y sus compadres andaban matando a sus vicuñas. Si seguían matando, él se las iba a arrear al Ausangate a todas las vicuñas. Ya después pensé por qué ahora no hay vicuñas. [...] Como el gobierno no cumplió [...] el Apu Ausangate seguramente encolerizado se ha arreado sus vicuñas. Por eso no hay vicuñas ahora en el mundo del Perú (49)

Gregorio Condori percibe que estos equilibrios se han roto en el presente, y por eso “aunque uno esté botado, como perro sin dueño, en el rincón de una casa o de una calle, nadie pregunta por uno” (91). La explicación cristiana del sufrimiento humano no le satisface, por eso reclama: “En mi ignorancia digo, si las llagas de este Dios son causa para tanto sufrimiento... ¿Por qué no se le busca y se le cura?” (10).

En las explicaciones de Gregorio se puede encontrar un modelo explicativo fundamentado en el nexo espiritual que vincula unitariamente el cosmos, la tierra, la organización social, la producción económica y la vida comunitaria e individual, los dioses y la humanidad, como una totalidad indisoluble. La ruptura de ese equilibrio provoca la enfermedad, la pobreza, la catástrofe ecológica. Prácticas como la del *ayni*, basado en la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios como principio de la producción económica, creencias como el vínculo espiritual e identitario que los relaciona con la tierra, (“Ella también es como mujer: que se pone contenta cuando le haces justo el rato que está con ganas”)

Podría pensarse que en este acto de apelar a la memoria ancestral, a la reconstrucción de los saberes, los mitos, las creencias, muestran otra manera posible de vivir, de relacionarse con la tierra y con los demás; en sus relatos Gregorio Condori expresa una visión crítica del modo occidental de concebir y organizar el mundo, y por lo tanto la posibilidad de imaginar una vida de manera alternativa. ☞

Bibliografía

- Condori Mamani, Gregorio (1979) *Gregorio Condori Mamani Autobiografía*, eds. R Valderrama y Carmen Escalante. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Durston, Alan (2010) *Apuntes para una historia de los himnos quechuas del Cusco*. Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen 42, No 1.
- Gelles, Paul (1996) *Introduction. Andean Lives*, Ed. Paul Gelles y Gabriela Martínez Escobar. Austin, Universidad de Texas,
- Marzal, Manuel M. (1994) *La religión quechua surandina peruana*; en *El rostro indio de Dios*. México, Universidad Iberoamericana y Centro de Reflexión Teológica.
- Salomon, Frank (1999) *Testimonies: The making and reading of Native South American Historical Sources*. En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume III. Cambridge University;
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante (1984) *Glosario*. En *Gregorio Condori Mamani Autobiografía*, eds. R Valderrama y Carmen Escalante. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas,