

Reseña

Los dioses vencidos: una lectura antropológica del *Taki Onqoy*. / Ranulfo Caveró. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Centro de Pesquisa en Etnología Indígena, 2001, 336 pp.

Este libro* trata del primer movimiento socio-religioso indígena de la colonia temprana llamado *Taki Onqoy* o Ayra (traducido literalmente como canto y danza de la enfermedad y salida de las pléyades para un nuevo amanecer). Este movimiento tuvo lugar en el sur del antiguo Perú y más específicamente en el sur de Huamanga (actual departamento de Ayacucho) entre 1560 y 1572. Comprometió a cerca de 8000 indígenas de Hatun Soras y de Rucanas, entre otros pueblos de la región. Se trata de un movimiento indígena donde la “conciencia milenaria” (Wright 1996) se transformó en acción. Este estudio proporciona una manera de leer la historia indígena de aquella época, al combinar racionalidad y poética en un bosque de gritos y esperanzas.

La investigación tuvo como motivación un artículo que presenté en 1992 bajo el título de “La Respuesta Indígena frente a la agresión española: la Cultura de la Resistencia” en el marco de un Simposio que organicé en Ayacucho como Presidente de la Comisión Universitaria del V Centenario del Descubrimiento de América. Entonces, como hoy, intentaba interpretar las distintas formas de resistencia indígena que se adaptan a las condiciones de la colonia con estrategias muy creativas. Esta vez nuestros objetivos generales son analizar el contenido religioso y la espiritualidad del *Taki Onqoy*, abrir nuevas pistas

* El contenido de este libro (2001) constituyó la tesis doctoral sustentada en 1999 bajo el título “*Taki Onqoy*: Milenarismo e Historia Indígena (Hatun Soras-Perú, Siglo XVI)” en la Universidad Estadual de Campinas (Brasil), la misma que contó con el asesoramiento del antropólogo norteamericano Dr. Robin Michel Wright y recibió las sugerencias de los estudiosos peruanos Luis Millones y Juan Ossio. El contenido del trabajo, sin embargo, es de entera responsabilidad del autor.

para explicar y comprender este movimiento, proponer un nuevo enfoque antropológico y dar sugerencias para evaluar y reevaluar las hipótesis propuestas para los movimientos milenaristas indígenas de América de los principios de la colonia. El trabajo fue realizado sobre la base de cuatro procedimientos metodológicos:

1. Se ha efectuado una relectura antropológica crítica de las fuentes primarias "clásicas" quinientistas que tratan sobre el *Taki Onqoy*. Se ha trabajado principalmente con las *Cuatro Informaciones de Servicios* del clérigo del Cuzco Cristóbal de Albornoz; la *Instrucción para descubrir todas las Guacas del Pirú con sus camayos e haciendas* del mismo Albornoz; y *Ritos y Fábulas de los Incas* de otro sacerdote del Cuzco, Cristóbal de Molina.
2. También fue de suma importancia la interpretación hermenéutica y crítica de las fuentes primarias sobre el contexto económico, social, político y cultural del periodo colonial temprano de los Andes centrales y en particular del sur de Huamanga.
3. Se hizo una evaluación crítica de los veinticinco artículos interpretativos producidos hasta ahora sobre el *Taki Onqoy* escritos por diez renombrados peruanos y doce extranjeros.
4. Se empleó una metodología etno-histórica y se hizo una investigación de campo de varios meses en el sur de Huamanga, pero principalmente entre los Hatun Soras, lugar donde se originó y tuvo mayor incidencia el movimiento milenarista.

Proponemos un nuevo enfoque en un nivel más general que trasciende el *Taki Onqoy*; de esta forma, se busca salir de la pesquisa monográfica para situar la investigación dentro de un cuadro de referencia científica más amplia.

De la documentación colonial, podemos extraer que el movimiento milenarista del *Taki Onqoy* fue descubierto por el padre Luis de Olvera en la provincia de Parinacochas, pero el área de origen y de mayor presencia y desarrollo fue el corregimiento de Lucanas, que incluye Hatun Soras y otros pueblos. Se diseminó el levantamiento a diversas áreas del corregimiento de Vilcashuamán y a otros lugares más periféricos.

Había una jerarquía de predicadores y profetas considerados mensajeros de las huacas (es decir, de las divinidades andinas, en general, colinas elevadas, volcanes, lagunas y otros objetos menores de piedra). Destacan Juan Chocne, un *shamán*, y Santa María y Santa María Magdalena. En Hatun Soras, resaltan una mujer y dos varones: Inés Astoma Curipalla, Garcí Pito y Alonso Guamani. Sobresalen varias cómplices mujeres. Otros predicadores

fueron indios poseídos por las huacas. El movimiento también comprometió a muchos caciques y principales.

Según los predicadores y profetas, las huacas fueron conquistadas por el Dios cristiano, lo que habría generado un gran desorden cósmico e histórico. Decían que las huacas estaban con hambre y con rabia porque los indios habían sido bautizados. Sumado a las enfermedades, las epidemias y la muerte que realmente los estaban diezmando, era el anuncio claro de un fin fatal. Los indios metaforizaron esta situación frustrante como si estuviesen afectados por una enfermedad total. Era conveniente y urgente que “el mundo dé vuelta” para poder revertir esta situación caótica.

Los profetas asumieron la tarea de anunciar que “el mundo debía dar vuelta” y la primera señal era la resurrección, la reincorporación y la revitalización de las huacas encabezadas por Titicaca y Pachacamac. Estas huacas caminaban por el aire dando órdenes para dar batalla a Dios y así terminar con la *mita*, con el tiempo del Dios cristiano. Para ello era preciso no creer en Dios, en los mandamientos, en los símbolos cristianos ni tampoco en padres; además, no se podía consumir comidas de Castilla ni usar ropas europeas.

Fueron extraordinarias y significativas las ceremonias, los *takis* y las danzas escatológicas que acompañaron a este mensaje milenarista.

La campaña de extirpación del *Taki Onqoy* organizada desde el Cuzco al mando del Visitador Cristóbal de Albornoz duró cuatro años y fue arrasadora. La pelea no tuvo piedad y fue severa. Se castigó duramente a los implicados, y muchas huacas pequeñas y medianas fueron quemadas y destruidas. La contención del movimiento milenarista sirvió de ejemplo para llevar a cabo lo que vendría a ser la primera campaña de extirpación de idolatrías en los Andes peruanos. La repercusión del movimiento duró muchos años. A poco tiempo de su represión, se dieron tres movimientos milenaristas en el sur de Huamanga con mensajes escatológicos semejantes a los del *Taki Onqoy* y los indígenas siguieron adorando a sus huacas como lo hacen hasta hoy día.

En la documentación colonial sobre el *Taki Onqoy*, se encuentra un rico material para comprender la religiosidad de los pueblos andinos y, particularmente, los de la región de Huamanga en la colonia temprana. Los datos sobre los distintos tópicos referidos al movimiento son dispares; por ejemplo, abundan referencias sobre la represión del movimiento y del papel que Albornoz cumplió; en contraste con estos datos, hay poca información sobre los profetas y otros líderes religiosos. Los distintos estudiosos del *Taki Onqoy* hicieron muchas aseveraciones que no están respaldadas por la documentación a que aludimos: por ejemplo, se afirma, irresponsablemente, que Juan Chocne, uno de los principales profetas del movimiento, estuvo acompañado por dos Ma-

rías; que estos líderes estuvieron muy influenciados por la religión cristiana; que el cronista indígena del sur de Huamanga, Felipe Huamán Poma de Ayala, fue el secretario de Albornoz en la represión del *Taki Onqoy*; que la rebelión tuvo una dimensión panandina que colocó en peligro la estabilidad de todo el orden colonial; que el movimiento fue dirigido por los Incas de Vilcabamba, etc.

En las distintas interpretaciones que se han realizado hasta el momento sobre el *Taqi Onqoy*, desde los importantes trabajos de Luis Millones (1964) hasta los de Laurence Sullivan (1997), se han contrapuesto principalmente dos líneas de investigación: la histórica y la ideológico-religiosa. Mi contribución está en ambas líneas y la he llamado histórico-religiosa y consiste en ver la historicidad del movimiento milenarista y su contenido religioso al mismo tiempo, yendo de la cultura al entendimiento de la historia.

Para conseguir ello, fueron de mucha ayuda las contribuciones teóricas generales de Marshall Sahlins (1987) sobre la relación de Estructura e Historia; de Jonathan Hill (1988) y Terence Turner (1993), sobre la relación entre mito e historia como formas complementarias de conciencia que explican las experiencias sociales en diversos niveles; de Laurence Sullivan (1988) para examinar el mito como un modo de encarar significativamente la historia y su consideración sobre la naturaleza religiosa y la espiritualidad del milenarismo. Y, finalmente, fue importante la contribución de mi asesor de tesis Robin Wright (1996) sobre “conciencia milenaria y mesiánica” que tienen las culturas cuyos mitos poseen temas de catástrofe y regeneración marcadamente acentuados.

El movimiento socio-religioso del *Taki Onqoy* es un producto histórico precipitado por el contacto, pero también lo es por la opresión interna que sufrieron, particularmente, los grupos étnicos que se originaron en el sur de la región de Huamanga, en manos del Inca. La espiritualidad y religiosidad de este movimiento popular de carácter regional, sin embargo, solo pueden ser entendidas a la luz de la cosmología traducida en la dualidad religiosa de los habitantes antiguos de la región de Huamanga. Además, se tiene que considerar que este movimiento milenarista tuvo una “espiritualidad autónoma”.

El *Taki Onqoy* ocurre en un contexto llamado “fase de expectante incertidumbre” por Lohmann Villena. Este periodo abarca la década 60-70 del enigmático siglo XVI. En la región, había aumentado el número de encomiendas y los impuestos tributarios que los nativos pagaban eran pesados. La situación de los indígenas empeoró cuando ellos comenzaron a trabajar en las minas de Atunsulla, Huancavelica y Lucanas. Los Soras y Rucanas fueron a cumplir la mita minera en los socavones de plata de Chumbilla y la mina de oro de Guallaripa, además de caminar distancias largas para trabajar en los túneles de Po-

tosí. El reclamo de los Soras y Rucanas sobre la disminución de la población a causa del contagio de enfermedades, la opresión y explotación de las que eran víctimas no se hizo esperar. Hay motivos para pensar que, en 1565, en medio del movimiento del *Taki Onqoy*, se preparaba una rebelión bélica en Jauja, Vilcashuamán, Parinacochas y Soras.

Entre los Soras y los Rucanas, debido a la distancia de la capital de Huamanga y del Cuzco, la evangelización cristiana no tuvo efectos amplios. Varios factores contribuyeron a este fracaso: la presencia esporádica de los funcionarios religiosos católicos; las dificultades en el manejo del idioma nativo; la guerra civil entre los conquistadores; los maltratos que los indígenas recibieron; los conflictos entre la iglesia y los encomenderos, por un lado, y, entre la iglesia y los corregidores, por otro; y la existencia de conflictos entre el clero regular y el clero secular. Finalmente, lo más importante fue la perseverancia, con fuerza amenazadora, de la religiosidad andina conducida por los sacerdotes y los “hechiceros” de la religión popular (shamanes, adivinos, magos, etc.). El resultado de todo ello es el surgimiento del *Taki Onqoy* en un contexto religioso en el que la evangelización cristiana todavía era lenta.

No está fuera de cuestión pensar que, además de los factores políticos, económicos y religiosos que explican el movimiento milenarista, había factores naturales (el fenómeno de El Niño, temblores, terremotos, fenómenos astrológicos) que en aquellos tiempos contribuyeron a elevar la “conciencia milenaria” entre los nativos del sur de Huamanga. Las epidemias que afectaron a los indígenas también originaron sentimientos de inseguridad, presagios del fin del mundo o explosiones proféticas.

La conquista hispánica de los Andes y el conflicto interétnico que ella supone, la situación económica y social preocupante en que vivían los nativos, y los factores ecológicos y epidémicos anómalos fueron interpretados con los parámetros simbólicos de la cosmología indígena tradicional. De ese modo, se constituyó una “estructura de la coyuntura” (Sahlins, 1987) del contacto hispano-andino.

La inminencia de la catástrofe cósmica e histórica (que el mito de Pachacútec ilustra), ahora acelerada por la conquista española y traducida en el *Taki Onqoy*, fue metaforizada por los nativos en términos de una “enfermedad total” que amenazó diezmar a la población entera, cuyas divinidades andinas conquistadas estaban dolidas y debilitadas. Estos eran síntomas de alineamiento particulares de fuerzas cósmicas traducidas por la fusión o mixtura de *Hanan* y *Hurin*. De este modo, la patología incontrolada se tornó el prelude para la cura inminente. Era urgente propiciar la “cura cósmica” y la cura histórica donde el nuevo orden tiene como referencia los tiempos primordiales que los

nativos llaman “tiempo del Inca”. Esta vez, esta cura sería hecha por la resurrección y la revitalización de las huacas unidas dualmente en torno de las huacas preincaicas Titicaca y Pachacamac que representaban, respectivamente, en la dimensión vertical del cosmos, el *Hurin* y, en la dimensión horizontal, el *Hanan*.

Dentro de estas dos dimensiones del cosmos, los profetas-shamanes poseídos por las huacas serían los mediadores, los recreadores del cosmos. Esta espiritualidad del *Taki Onqoy* tiene que ver con el imaginario simbólico y con el cataclismo producido en el gran ciclo cósmico (iniciado en los tiempos antiguos) que terminó con la situación de contacto que abrió el camino para la regeneración y la restauración cósmica e histórica, y para el retorno del orden (como un tiempo y un lugar de felicidad y tranquilidad cuya búsqueda es constante y continua). En este sentido —siguiendo a Sahlins (1987)—, “la cultura fue históricamente reproducida en la acción”.

A pesar de que el *Taki Onqoy* fue un movimiento milenario de carácter regional y popular, su panteón continuó manteniendo el carácter dual (no inca) de la organización del cosmos, el principio organizador de la cultura andina. Las divinidades en el *Taki Onqoy* ya no son iguales al panteón impuesto por el estado cusqueño, ni al panteón local de los Soras y Rucanas anteriores al movimiento. El *Taki Onqoy* no buscaba la recuperación del pasado; por el contrario, anunció su transformación y su adaptación al proceso histórico nuevo que buscó enfrentar. En este sentido, “la cultura fue alterada en la acción” (Sahlins, 1987).

En el *Taki Onqoy*, es posible distinguir los ritos realizados en torno de las “huacas humanas” de aquellas en torno a las “huacas ancestrales” donde la danza escatológica fue de mucha trascendencia. De este modo, se encuentran ritos de consagración de los *takionqos* poseídos por las divinidades, ritos de revitalización, ritos de purificación y ritos de renovación. Estos se habrían exacerbado y se habrían modificado en momentos de gran efervescencia, durante las versiones populares y locales de grandes festividades y ceremonias andinas como la *Onqoymita* y la *Citua* que tienen que ver con el inicio del nuevo año, y el inicio y fin del ciclo agrícola.

Así, el reestudio que hicimos del *Taki Onqoy* sirvió para especificar el verdadero significado y la dimensión exacta que los símbolos religiosos tienen en movimientos milenarios (en una lectura más histórico-religiosa) que son traducidos en la cosmogonía, la cosmología, la antropología, la escatología y los especialistas religiosos indígenas, entre otros, y que están relacionados en un sistema complejo de símbolos.

A más de 400 años de aquel movimiento milenarista, hicimos una etnografía religiosa contemporánea entre los Hatun Soras y en forma especial revisamos su escatología (catástrofe y regeneración cósmica). Esta etnografía permitió reconstruir el mapa del *Taki Onqoy* con precisión, reconstruir las *huacas* principales locales y regionales que tuvieron presencia relevante en el movimiento, y hacer un seguimiento de los apellidos de sus líderes principales. Una parte importante de la etnografía religiosa permitió captar la “conciencia milenaria y mesiánica” de los Hatun Soras. En sus mitos, subyace la idea de la precariedad de los tiempos y de la inminencia, principalmente, de la catástrofe. Consideramos que el *Toro Velay*, en la fiesta patronal de “San Bartolomé”, es una de las expresiones rituales transformadas de la escatología antigua. Otro elemento importante por considerar es el significado escatológico de la Danza de las Tijeras, a cuyos intérpretes se tiene que dar fuerza periódicamente a través del ritual de *Pacha Mastay*. También es una práctica permanente dar nuevamente vida a los dioses que, de vez en cuando, pierden poder, lo que es un anuncio del fin del mundo: la disminución de nieve en la colina sagrada Qarhuarazo es una notificación del Apocalipsis y de la llegada de la secta evangélica. La espiritualidad del fin del tiempo entre los nativos contemporáneos de Hatun Soras es traducida en el hecho de que el *Kay Pacha* (mundo plano o dimensión horizontal, lugar donde los nativos viven) desaparecerá, cataclismo cósmico que es inminente. Y, en el futuro, está la idea de que algunos seres alados volverán (será la edad del “Dios Espíritu”). Esta “conciencia milenaria” contemporánea, a su vez, nos ayuda a comprender y comparar la cosmología del *Taki Onqoy*.

La diferencia entre la “conciencia milenaria y mesiánica” del *Taki Onqoy* y la actual estriba en que, en aquel movimiento, la esperanza de la regeneración predominaba. Hoy, en cambio, la ideología de la catástrofe sobresale y puede ser consecuencia de la influencia, aunque inicial, de la secta evangélica. Así, el movimiento milenarista del *Taki Onqoy* no solo fue un evento episódico (de poca duración), sino que, hasta el día de hoy, la “conciencia milenaria” es parte de la religiosidad de los pueblos andinos.

Del estudio que hicimos sobre el *Taki Onqoy* y de la evaluación de las distintas líneas de investigación sobre los movimientos socio-religiosos indígenas de la época colonial temprana, en Mesoamérica, especialmente en el área maya, en Brasil, en el área andina y entre los guaraníes del Paraguay, notamos que estas tienen como regla dos indicadores que se encuentran entre dos polos:

- la presencia o ausencia de la situación de contacto como factor decisivo para el surgimiento de estos movimientos, y

- el énfasis que se pone en el estudio de los factores históricos relacionados con el contacto o la estructura (las relaciones simbólicas de orden cultural), o en ambos al mismo tiempo, en su relación dialéctica (Turner 1993).

Complementariamente, se destacan, en estas investigaciones, algunas áreas temáticas de mayor atención. Encontramos hasta cuatro importantes líneas de investigación. La línea ideológico-religiosa, el abordaje sociológico tradicional, la línea historicista y la lectura histórico-religiosa. Cada una de estas cuatro líneas de investigación importantes dio énfasis a aspectos diferentes de los movimientos socio-religiosos indígenas de la América colonial que, en realidad, están articuladas entre ellas. Así, ellas contribuyeron, en gran parte, cada una en su tiempo y ahora, en la comprensión e interpretación. Una investigación integral de estos movimientos no puede dejar evaluarlos bajo la luz de enfoques nuevos y hechos empíricos concretos.

Por ejemplo, es pertinente considerar algunas de las respuestas teóricas interesantes que fueron llevadas a cabo por la “línea ideológico-religiosa” (Schaden, Meliá, Métraux, P. Clastres, H. Clastres): el énfasis en la estructura; la existencia del mito enigmático de la “tierra sin mal” entre los Tupi-guaraníes antes de la conquista; la necesidad de ir más allá del padrón clásico de mesianismo teniendo en cuenta —también— las fricciones internas que crearon la situación de “opresión” e incertidumbre; y la posición que propone que el profetismo está arraigado en la religión tradicional, en la cual halla sus fundamentos míticos y las categorías para su expresión concreta e histórica.

El “abordaje sociológico-tradicional” (seguido por María Isaura Pereira de Queiroz y René Ribeiro) permite destacar el papel extraordinario que el profeta desempeña como líder y el hecho de no descuidar la dimensión socio-política de los movimientos mesiánico-milenarios (que igualmente es una observación que hicieron los que postularon la “línea historicista” y, desde otro ángulo, Alicia Barabas). La “línea historicista” (seguida por Wachtel y Vainfas) realza el milenarismo como un movimiento contra-aculturativo que coincide con otros abordajes. Pero consideramos más adecuado hacer una “lectura histórico-religiosa” (como Barabas y Porro) para considerar varios aspectos, como las luchas indígenas emprendidas desde la conquista como “utopías concretas”, la crisis del *nomos* cósmico y social, y el mito tradicional que entra en la historia para traducir e interpretar el significado caótico de la situación colonial. Encontramos interesante la propuesta del término “mesiánico-milenarista” para referirse a los movimientos socio-religiosos y resaltar el milenarismo como una expresión nativista de identidad étnica. La sugerencia de la existencia de una tradición indígena “mesiánico-milenarista” como pa-

drón estable de respuesta para situaciones de crisis social, que llamamos “conciencia mesiánica y milenaria”, fue tomada de Robin Wright (1996).

La sumaria evaluación de estas líneas de investigación demuestra la gran trascendencia que el estudio de estos movimientos tiene para entender la dinámica de la historia y de la cosmología indígena, como también la relevancia que las categorías y los conceptos de “milenarismo”, “mesianismo”, “profetismo” y “escatología” tienen para la antropología, y es esencialmente rica dentro de un enfoque integral que relaciona estructura e historia y mito e historia. Particularmente, es pertinente, para los propósitos que nosotros definimos en esta investigación, ir más allá del enfoque ideológico y llevar a cabo una lectura histórica de los movimientos milenaristas indígenas de la colonia temprana, centrar la atención en el estudio de las variables culturales (específicamente en la religión nativa y en la visión del mundo) y recordar que, en estos movimientos, la ideología religiosa es el fundamento para la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva.

Ranulfo Cavero Carrasco

REFERENCIAS

HILL, Jonathan (editor)

1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press.

SAHLINS, Marshall

1987 *Ilhas de Historia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar (ed.).

SULLIVAN, Lawrence

1988 *Icanchus's Drum. An orientation to Meaning in South American Religions*. Nueva York: MacMillan Press.

TURNER, Terence

1993 “De Cosmología a História: resistencia, adaptação e consciencia social entre os Kayapó”. En Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha (eds.). *Amazonía. Etnología e História Indígena*. NHII-USP-FAPESP.

WRIGHT, Robin Michel

1996. “Aos que vao nascer. Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa”. Tesis (de Livre Docencia). Universidad de Estadual de Campinas. Sao Paulo.

