

# Bugallo, Lucila y Mario Vilca (comps.) (2016). Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU- IFEA

---

**Muñoz Morán, Óscar**

Bugallo, Lucila y Mario Vilca (comps.) (2016). Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU-IFEA

Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXXV, núm. 38, 2017

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

**Disponible en:** <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88652534008>

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201701.010>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

**Bugallo, Lucila y Mario Vilca (comps.) (2016). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU-IFEA**

---

Óscar Muñoz Morán [ommoran@ghis.ucm.es](mailto:ommoran@ghis.ucm.es)  
Universidad Complutense de Madrid, España

Recepción: 09 Febrero 2017  
Aprobación: 12 Abril 2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201701.010>  
Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88652534008>

---

**Resumen:**

La obra W'akas, diablos y muertos plantea nuevas lecturas para comprender la presencia en los Andes de un amplio espectro de entidades y seres del otro mundo que interactúan con la población local. En esta reseña se destaca su pertinencia, así como el concepto de «fluidez» que maneja la mayor parte de los contribuyentes para caracterizar a las almas o supays, entre otros.

**Palabras clave:**

entidades, muertos, ontología, ritualidad.

*Wak'as, diablos y muertos* nos introduce en un universo de la cotidianidad andina siempre vigente en la antropología: los otros mundos y sus habitantes, eso que en el subtítulo se denomina *Alteridades significantes en el mundo andino*.

Hay una idea que recorre este sugerente libro: la fluidez que caracteriza a estas entidades. Nos dicen los compiladores que «el universo de estos seres es multifacético, dinámico y cambiante, ya que son formaciones que mutan en continuos desplazamientos, superposiciones y sustituciones» (p. 12). En realidad, la gran mayoría de textos que lo componen tienen una doble intención respecto de esta idea: (i) explicar esas múltiples caras y ontologías que presentan estos seres diversos, y (ii) intentar saber por qué además tienen esta característica de fluidez.

En este sentido, el final del capítulo de Pablo Cruz en la obra revisada nos marca una senda para interpretar el propio libro:

Las manos que fueron modelando, a lo largo del tiempo, al Diablo andino, fueron muchas más que dos. De hecho, es en la fluidez misma del universo saqra, en la constante permeabilidad y permutabilidad de sus categorías, y en su capacidad de conjugarse simbióticamente con otras formas de pensamiento, que podemos hallar una explicación para su larga duración, y, paradójicamente, para su tenacidad histórica (p. 196).

La idea de una fluidez de estas entidades lleva a la mayor parte de autores a una discusión en torno a su forma. De sus características ontológicas y su capacidad de actuar sobre los vivos (normando su cotidianidad), da como resultado un intento notable, y a mi juicio arriesgado pero necesario, de realizar una tipología de las entidades. Necesario porque siempre es interesante intentar comprender los otros seres andinos desde una clasificación. Arriesgado porque se reconoce la dificultad de acertar al respecto. Por ejemplo, en esta obra, se engloban estos seres en tres categorías (*w'akas, diablos y muertos*) que no reflejan la concepción andina de esos otros seres. Además, pese al intento de ampliar sus límites (como refleja la misma idea de fluidez), estas tres categorías se antojan insuficientes y muy limitadas para explicar las muchas especificidades locales. Tal vez esta sea la principal crítica al libro, más allá de la habitual desigualdad entre los capítulos en cuanto a contribuciones reales al debate antropológico.

---



Sí se reconoce, no obstante, que muchos trabajos de los recogidos parte de la idea de una dificultad evidente para separar las fronteras (conceptuales) entre *wak'as*, diablos y muertos. En la época prehispánica, las *wak'as* y el culto a los muertos eran parte de un mismo universo, al que los españoles incorporaron el diablo. A partir de ese momento, «los dioses antiguos debieron ya sea asimilarse a los dioses cristianos, o descender hacia las profundidades para hacerse invisibles» (Verónica Cereceda, p. 234). Las fronteras difusas entre *wak'as* y muertos continúan hoy: ellas son ahora espacios (conceptuales y orográficos) también del diablo, de lo *sakra* (Cruz).

Así, y según esta lectura donde la arqueología y la etnohistoria, tan presentes en la obra, tienen gran protagonismo, resulta curioso ver como las *wak'as* se presentan como la entidad más atemporal. Los diablos aparecen como configuraciones productos del encuentro y de la colonialidad, así como de las reformulaciones indígenas. Y los muertos, esos muertos que ya formaban parte de la ancestralidad prehispánica, como las «almas», tan presentes en la cotidianidad andina actual.

No es que el interés por las *wak'as* sea recurrente: es que nunca ha desaparecido de la escena de los análisis culturales de la región. Hoy tal vez, y los tres textos al respecto de la obra así lo atestiguan, se han visto renovados por la discusión sobre su materialidad, la cual adquiere nuevos enfoques en relación con los estudios ontológicos sobre la corporalidad, humanización o carnalidad. En todos ellos, además, la materialidad de las *wak'as* está asociada a la fertilidad, tan importante para entender la práctica andina.

Denise Arnold, por ejemplo, nos muestra como la casi humanización de las *wak'as* de Qaqachaka (Bolivia) está estrechamente relacionada con su materialidad, literalmente, con el material del cual están hechas. Gran parte del poder de las *wak'as* en esta comunidad deviene del carácter pétreo de *Tata Quri*. Henry Stobart recupera páginas después la importancia de las piedras dentro del universo andino para hablarnos de que, como tales, tienen el sentido de permanencia, y que es precisamente esto lo que les confiere la energía que se supone les hace ser animadas. Algunas de estas piedras, como demuestra en el caso de Cayanguera (también Bolivia), tienen un origen y unas características directamente ligadas al *supay* y un reflejo sonoro y auditivo.

Sobre permanencia tratan también los trabajos relativos a los muertos. En realidad, hablar de muertos en la región es hacerlo de las almas, las «almitas», como se les suele denominar. Todas ellas son recordadas con los numerosos rituales que se presentan el día de Todos los Santos (Mario Vilca).

Efraín Cáceres nos menciona el miedo y el recuerdo de la muerte a través del aparente resentimiento que tienen los muertos antiguos o gentiles. De antiguos también nos hablan María C. Rivet y Jorge Tomasi por medio del análisis entre muertos/ almas, agencialidad y espacios del recuerdo (arquitectura asociada a los muertos). La diferencia en principio considerable entre las «casas» de los antiguos y las de los abuelos no es tal cuando se descubre que ambas son una acumulación de experiencias y, por tanto, de energías que provoca una permanencia en ellas del individuo tras la muerte.

Pero volviendo a las *wak'as*, María A. Bovisio presenta un texto muy sugerente en el que nos invita a pensar (tal vez sin pretenderlo) sobre cómo en los Andes todo elemento, incluido lo humano no vivo, se hace presente en otras corporalidades. Bajo la idea del «continuum ontológico» (las fronteras difusas entre lo supuestamente animado y lo inanimado) afirma que estas corporalidades no son representaciones de las entidades, sino estas en sí, aunque toman diferentes formas según la entidad a la que se refieran.

Por su parte, Lucila Bugallo pone el acento, precisando (a mi modo de ver de una forma acertada) la aplicación de los modelos amazónicos en la región andina, en la idea de que «considerar que otros seres o entidades tienen capacidad de relacionarse y están animados, ni implica considerarlos humanos ni personas, o sea que pueden no estar humanizados o personalizados, y sin embargo interactuar en el mundo, participando de infinidad de relaciones» (p. 119)<sup>1</sup>.

No obstante, Bugallo también menciona la importancia de la materialidad para las *wak'as*, aunque en este caso recuperando una idea que ya comentamos al comienzo de esta revisión: la de su fluidez y su capacidad de transformación. Esta fluidez y flexibilidad (si se quiere conceptual) andina se ve



especialmente bien representada en el análisis que Cruz hace de lo *sagra* y los espacios peligrosos en Potosí. Lo *sagra*, como concepto asociado claramente al *supay* o diablo, aparece como el conjunto de entidades que adquieren sentido por la socialización, el paisaje, la historia y la costumbre local. Son los espacios liminales donde los dos mundos se encuentran, los que mejor nos pueden explicar las características ontológicas de los seres que los habitan, convertidos en *sagra* por la presencia colonial cristiana. No obstante, y como señala acertadamente en las conclusiones, tanto el mismo concepto de *sagra* como los lugares están constantemente pendientes de actualizaciones que la modernidad aporta al mundo andino, en ningún modo ajeno a ella.

Los espacios que conectan estos lugares resultan a menudo inaccesibles entre sí. Esta es una de las características que tiene el mundo del *supay* representado por las mujeres *jalq'a* en sus tejidos. Cereceda nos dice que este mundo no existe, excepto en el imaginario de estas tejedoras, aunque claramente representa otras realidades ontológicas sí reconocidas por el grupo: «no solo lo ilustran visualmente, sino también lo crean» (p. 235).

Lo realmente enriquecedor del trabajo de Cereceda es que podemos intuir cómo piensa el andino el mundo donde habitan las *wak'as*, los *supays* o los muertos. Aunque hay testimonios parciales sobre el lugar de las almas o sobre ciudades fastuosas escondidas en los cerros, no tenemos representaciones visuales de ellas.

La moralidad y las conductas sociales están asociadas al *supay* en el caso de los trabajos de Pascale Absi y Francisco Gil. En los dos, el tío o diablo aparece como mediador cultural y entidad liminal que conecta lo ordenado-normado con lo moralmente reprobable: en el primero de los casos como «personaje concreto» que ordena los prostíbulos de las ciudades andinas, en el segundo como un marcador étnico-temporal, estrechamente relacionado con el acceso a las riquezas (mineras) en Lipez y el sacrificio.

En definitiva, los trabajos recogidos en la obra compilada por Lucila Bugallo y Mario Vilca (y que es productor del único interés por compilar los trabajos de los mejores especialistas sobre el tema) ahondan en una preocupación andinista: la comprensión de la enorme multitud de entidades con las que conviven los campesinos quechuas o aimaras, así como la definición de las relaciones que se establecen entre ambos mundos ontológicos. Sospecho que este es el primero de los muchos trabajos que aparecerán en los próximos años al respecto. Por tanto, esta obra tiene el mérito, entre otras cosas, de inaugurar un nuevo debate epistémico que creo adquirirá protagonismo en el nuevo andinismo.

## Referencias

Descola, Philippe (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu.

## Notas

- 1 La autora propone, tal vez más cercana a la idea de Philippe Descola de unos Andes analogistas (2012), que los otros seres o entidades no son necesariamente humanos o personas, pero pueden mantener entre ellos o con los *runakuna* relaciones parecidas a las de los humanos.

CC BY

