

Ortega Perrier, Marietta
ESCATOLOGÍA ANDINA: METÁFORAS DEL ALMA
Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 33, núm. 2, julio, 2001, pp. 253-258
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32614413010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

ESCATOLOGÍA ANDINA: METÁFORAS DEL ALMA

*Marietta Ortega Perrier**

*Universidad de Tarapacá, Departamento de Historia y Geografía, Casilla 6 -D, Arica, Chile. E-mail:
mortega@uta.cl

Se analizaron aspectos de la cosmovisión Andina a partir de las creencias desarrolladas en torno a la muerte. Se examinará a partir de ellas el origen de estas elaboraciones metafísicas como ejemplo de dinámicas culturales y su incidencia en la aprehensión de la realidad.

Palabras claves: *Rituales mortuorios, almas, ritos del agua.*

Aspects of Andean cosmovision were analyzed based on the beliefs developed surrounding death. The origins of metaphysical elaborations will be examined as an example of cultural dynamics and its incidence in the perception or understanding of reality.

Key words: Mortuary rituals, souls, water rites.

El presente artículo se refiere a creencias y prácticas en torno a la muerte recogidas en la comunidad altiplánica de Isluga (Tarapacá, Chile). El examen del concepto del alma nos remite sucesivamente a reflexionar respecto al proceso de re-elaboración de significados a través de la ritualización y a analizar la relación existente entre las almas, el ciclo productivo y la figura de la Virgen María como fuente de agua¹.

1. El Ritual Fúnebre en Isluga, Chile

Cuando una persona fallece en Isluga, una serie de acciones se llevan a cabo a fin de asegurar su partida definitiva de este mundo. En el ataúd y junto al cuerpo, se acomodan los elementos necesarios para un viaje: una *chuspa* conteniendo hojas de coca, un jarrito para beber y la merienda que se lleva cuando se va de pastoreo. Esta selección indica la existencia de una vida después de la muerte en la que se efectúan actividades similares a aquellas que se hacían antes de morir. El ataúd, hecho con los pocos maderos disponibles, se cubre con el cuero de una llama blanca. Antes de sacrificar al animal éste se carga "como para un viaje..." y se deja vagar llevando las pertenencias del muerto. Hecha la *wilancha*, se quema la ropa y nadie deberá devolverse a mirar la fogata. En este caso, la llama pareciera ocupar el papel del perro que en otras partes de los Andes guía a los difuntos a través del agua que separa este mundo del de los muertos (ver [Harris 1982:54; 62](#); [Bouysse Cassagne y Harris 1987:40](#)). Estas actividades son realizadas por aquellos que no tienen un parentesco cercano con el muerto, pues se teme que la persona fallecida querrá llevarse con él o ella a sus seres queridos. Son los mayordomos quienes manipularán el féretro, puesto que su status de "encargados del Santo" pareciera protegerles de los efectos negativos que los cadáveres - particularmente sus humores y fluidos - pueden tener sobre los vivos. La gente común no debe siquiera mirar al cuerpo cuando se le coloca en el ataúd. Frente a la iglesia y antes de partir al cementerio, los mayordomos con sus bocas cubiertas por pañuelos que les protegerán de cualquier emanación del cuerpo, azotan con lazos el ataúd girándolo en sentido contrario a las manivelas del reloj (véase al respecto a Carter 1968, y Buechler 1980, en [Harris 1982:50, 54](#)). Esto confundirá al muerto impidiendo su regreso. Una vez que se

deposita el ataúd en la fosa, los hombres apalean frenéticamente la tierra hasta caer agotados. Cubierto el ataúd, la boda se comparte entre los asistentes al cementerio.

Durante el velorio, los dolientes consumen alcohol y coca. Algunos queman hojas de coca en la llama de las velas diciendo que el alma también chajjcha compartiendo con los vivos, es decir, todavía está actuando socialmente. En Sonqo (Perú), al igual que entre los Laymi en Bolivia, el mascar coca protege contra los peligros asociados a los cadáveres ([Allen 1988; Harris 1982:50](#)). Cuando el grupo parte en dirección al cementerio, el piso se barrera enérgicamente con agua para después quemar incienso. Las mujeres y los niños tienen prohibido asistir al cementerio a menos que sean madres o hijos de los difuntos. Durante los dos años siguientes a la muerte de la persona, los familiares más cercanos atenderán con comida a quienes visiten Pueblo Isluga en la fiesta de Todos los Santos, cuando se arreglan las tumbas en medio de un ambiente festivo. Las almas permanecen cerca de los vivos desde el 1º de Noviembre hasta su despacho al final de Carnaval, como señalan algunos autores ([Harris 1982: 81; Stobart 1994:39](#)). Al cabo de este tiempo, se evita hablar de los muertos. La necesidad de recalcar socialmente la muerte de una persona guarda relación con el carácter menos claramente delimitado que la muerte tiene para los Islugueños, lo que transforma a la muerte más en un proceso que un evento único ([Harris 1982:50](#)).

Refiriéndose a la reciente muerte de su esposa, don Marcos me explicó que los humanos tenemos tres almas. Al morir, una va a *Alajj Pacha* junto a las estrellas y a Dios; la otra se queda con el compañero o compañera sobreviviente por lo menos un año, mientras la tercera se queda cerca de la tumba por dos años. Es por eso que es tan importante ocuparse de despachar las almas apropiadamente: están ahí. La afirmación de don Marcos toca varios puntos que requieren consideración de nuestra parte: primero, lo ambiguo de la naturaleza del alma humana y de su destino; a continuación, el rol que cumplen las almas en la transformación de la tierra agrícola y, no de menor importancia, la relación de las almas con los querubines de la Virgen María. Finalmente agrego a modo de conclusión un intento de relacionar las metáforas del alma con el concepto aymara del agua y de la fertilidad.

2. Naturaleza del Alma y su Destino

Don Marcos se refiere a un alma yendo al cielo y a dos almas que se quedan en *Aka Pacha*, pero no ofrece ninguna explicación al hecho que los vivos no podamos percibirlas. Si la segunda alma se queda en Isluga y la tercera puede irse incluso a Azapa, podemos concluir que estas dos almas se quedan en este mundo pero cambian la calidad de su existencia a una invisible pero paralela. Con la muerte física de la persona, el alma va perdiendo sus características personales paulatinamente. El alma pasará por un proceso que, dependiendo de cuan cercana haya sido la muerte, entraña mayor o menor riesgo para los seres amados. En los Andes, el miedo que provoca la muerte guarda relación con los potenciales efectos maléficos que los muertos tienen en los vivos. No obstante, ¿cómo es posible que el espíritu de una persona que cuando viva nos amó se transforme en peligroso luego de su muerte? Como señalamos, esto sólo es posible porque al morir la persona pierde sus características individuales transformándose a una forma de existencia distinta, más abstracta, en que los rasgos individuales desaparecen. Esta despersonalización del alma es inherente al proceso de la muerte, proceso que alcanza un éxito pleno sólo cuando los huesos están completamente limpios de carne.

La excepción a este desenlace la constituyen los "condenados" (los "*kukushi*") quienes permanecen aterradora mente cerca de los humanos y que parecieran tener la habilidad de persistir en su forma corpórea. Los "condenados" están más cerca de retener su individualidad humana, pero también su naturaleza incestuosa ([Allen 1988:69, 62](#)). También en Isluga el castigo al incesto es transformarse en un "condenado", pena que se extiende a la relación sexual entre parientes rituales, como ocurría en Europa medieval ([Lynch 1986:16](#)). Los "condenados" nos introducen a la

necesidad de revisar algunas coincidencias entre concepciones imperantes en el pasado europeo y la etnografía andina, en particular respecto a ideas sobre el alma y la muerte ². Resulta pertinente aquí recordar que al igual que la mayoría de los europeos del medioevo y épocas más tardías, los pueblos originarios de los Andes no podían leer ni escribir, no compartían un idioma con los misioneros y menos aún hablaban o escribían latín; en otro momento de la historia, fue el idioma español el considerado adecuado para la transmisión de las ideas religiosas ([Hidalgo 1987](#)). Sugerimos aquí que la imaginería religiosa debe haber jugado un rol trascendental para la difusión de las ideas cristianas durante la evangelización. Imágenes y efigies (también la dramatización) fueron usados en ambos mundos como medio para superar las dificultades de comunicación (Gruzinski 1996: 186-188). Así las cosas, creemos que incluir el análisis de imaginería religiosa es particularmente relevante para entender la relación entre conceptos religiosos andinos y foráneos, tales como los relativos al alma humana, y la forma como se pudo haber transmitido este conocimiento.

A modo de ejemplo, la [Figura 1](#) titulada "El Alma" es un dibujo del siglo XVI que retrata un ser humano con otras tres figuras humanas en su interior³. El teólogo dibujó el "antigua alma pecadora" (la mujer-serpiente), la "nueva alma inocente" (el niño), nacida en Cristo (la figura de barba sobre el niño)⁴. Ideas complejas como ésta pueden ser interpretadas de modo diferente por personas que no pueden leer un texto anexo. En rigor, el no poder recurrir a textos escritos hace difícil, por no decir imposible, el perpetuar significados "fijos" (Anderson 1991). Si a ello agregamos que las más de las veces evangelizados y evangelizadores carecían de un vernacular común, una explicación acuciosa resulta prácticamente imposible. El concepto de Potentia que el estudioso quiso exponer es comprensible para aquellos familiarizados con teología cristiana, pero para la mayoría la imagen aparece como un hombre con tres seres (¿almas?) en su interior. De modo similar, la [Figura 2](#) de Hildegard von Bingen (1098-1179), muestra una imagen del alma como halitus (hálito vital, ánima). En ella, el alma de la mujer sale de su boca con una forma distinta (¿un niño, una criatura androgina?). Aún cuando es de una fecha más temprana, el dibujo de esta erudita abadesa representa teología cristiana. Esta imagen resulta particularmente sugerente en relación a dos aspectos de la escatología andina: primero, el carácter diferente, peligroso del alma si se le compara con la persona cuando viva y, en el ámbito de la acción a la atadura de una cuerda en el cuello del cadáver así como el temor y el evitar de los Islugueños al "hedor" asociado a los muertos. Si halitus se hace análogo a hedor, es lógico que uno deba evitar a toda costa el contacto con lo potencialmente peligroso (alma/hedor). Para abundar en el tema recordemos la descripción que hace Harris de las escaleras en las tumbas de los Laymi. La [Figura 3](#) muestra la representación católica del ascenso del alma a los cielos por medio de una escala.



Figura 1. "El alma"; Warburg Museum, Londres.



Figura 2. "El alma", Hildegard von Bingen; Warburg Institute, Londres.



Figura 3. "Escalas al cielo"; Warburg Institute, Londres.

En consecuencia, sugerimos que las limitaciones sociales y culturales a la transmisión de una liturgia y teología inamovibles, de significados "fijos", dejan un amplio campo para la creación nativa. Una re-interpretación, apropiación y transmisión de ideas que, a través del tiempo y de la ritualización, se transforman en "costumbre": en tradición. La proximidad entre conceptos vigentes en la sociedad occidental al tiempo de la evangelización de los Andes y la etnografía contemporánea, trae a colación la relación entre costumbre como acción (actos rituales), costumbre como creencias (y por ende, atribución de significados), y la posibilidad que aporta la ritualización para el cambio de significados. Por tanto la teoría de la ritualización ([Humphrey y Laidlaw 1994](#)) también contribuye a aclarar como pudo haberse llevado a cabo el proceso de re-apropiación de ideas foráneas en los Andes.

Recapitulando, hemos dado algunos ejemplos de la proximidad entre conceptos occidentales acerca de la naturaleza del alma y su destino, y la concepción andina. Se hace necesario recalcar que no pretendemos afirmar que las imágenes que hemos utilizado para ilustrar este argumento sean las presentadas a los indígenas por los evangelizadores. Sin embargo, la imaginería fue efectivamente utilizada para la conversión y en cuanto la iconografía religiosa es convencional, resulta legítimo asumir que representaciones similares pudieron haber alcanzado a la gente de los Andes. A continuación examinaremos algunas representaciones religiosas y evidencia etnográfica para ayudar a entender la relevancia de la Virgen María en Isluga, su relación con las almas y las particulares características que María asume en la cosmología andina.

3. Las Almas y el Ciclo Agrícola: los Querubines de la Virgen María

Hemos mencionado que los Islugueños dicen que las almas se van a Azapa, en tanto los Laymi mencionan a Tacna como su destino. Esto da pie para inferir una mayor complejidad a la idea andina del alma. Si las almas se van a territorios distantes y las que se quedan cerca de la tumba y los vivientes existen como tales sólo durante un período determinado, ¿quiénes son entonces los "*awelo-achichi*" que viven donde están las antiguas tumbas? ¿Quiénes los seres que te agarran el alma si te sientas en las rocas?

En algunas zonas del Perú el término "alma" se aplica tanto al "alma" incorpórea como a los huesos de los muertos (Q. *almakuna*) ([Allen 1988: 57](#)). De modo similar, en Isluga se sabe que las tumbas viejas contienen los restos físicos de los antiguos habitantes es decir, a las almas peligrosas. Proponemos que los *awelo-achichi* son las "almas comunales", entidades des-personalizadas, la simbolización de lo ancestral como una abstracción. Cada vez que los Islugueños se acercan a las tumbas antiguas al cultivar una chacra, tienen que "socializar" a los *achichi* simbólicamente, a través del trabajo ritual, tal como transforman tierras en barbecho en tierra cultivable, a través de su trabajo físico. Sin duda las almas antiguas y la producción están relacionadas en la cosmología andina; inclusive son a veces descritas como *wanu* (Q. estiércol) para los sembradíos de papas. Este último aspecto revela una vez más la complejidad de la naturaleza de las almas: pueden ser peligrosas pero a la vez hacen crecer las papas ([Harris 1982:58](#)).

La incorporación de las almas al ciclo productivo se hace evidente en el desplazamiento simbólico de los muertos hacia lo indomesticado y la manipulación ritual de este proceso durante la fiestas de Todos los Santos y Carnaval. En la primera, las almas son invitadas mediante música y ceremonias, atendidas y alimentadas. Durante Carnaval las almas están aún presentes en la forma de diablos y son así honradas. El cambio abrupto de instrumentos y canciones que marca el fin del Carnaval es usado para "despacharlas" de una forma definitiva hasta la próxima temporada; de esta manera se canaliza su energía.

La forma despersonalizada de las almas antiguas es parte del poder generativo atribuido a la *Pachamama*. Ellas son integradas (como energía) en el ciclo ecológico que permite la generación de plantas y ganado (véase también [Harris 1982](#); [Stobart 1994](#); [Allen 1988](#) y [Dransart 1991](#)).

4. Metáforas del Alma: Agua y Poder Reproductivo

Además de la relación de las almas con la tierra y la agricultura, existe también una asociación entre alma y agua. Esta proximidad se expresa en distintas formas, con frecuencia a través de la mediación de la figura de la *Pachamama* como genetrix. Examinemos por ejemplo el caso de los *juturis*. Los *juturis* islugueños son "...lugares secos o húmedos que proporcionan una salida del mundo tectónico de oscuridad, del cual se dice que emergen los animales domesticados..." ([Dransart 1991:118](#). En inglés en el original). Entre los animales, el *chullumpe* con su habilidad para permanecer bajo el agua por largo tiempo es visto por los Islugueños como un ser capaz de conectar los diferentes *Pacha*. Aunque existen *juturi* secos en Isluga el *chullumpe*, un pájaro acuático, siempre representa al ganado. Nosotros coincidimos con la sugerencia de Dransart que el *juturi* pareciera ser una metáfora para el canal de nacimiento femenino (*ibid.* 139-140) y agregaríamos que el *juturi* no sólo representa a una vagina tectónica sino que también apunta a la existencia de una relación entre agua y poder reproductivo. Naturalmente surge la pregunta, ¿el canal de nacimiento y las aguas de quién? En este punto quisiéramos recordar el poder reproductivo de la *Wirjin Taykas*, el fluir de líquido amniótico que precede al nacimiento y el sangrado durante el parto y alumbramiento. Dransart relata que uno de los *juturi* de Enquelga es llamado maransal *juturi* y que la planta usada para tratar la hemorragia del parto es llamada maransila. En otras palabras, el agujero

húmedo de donde emergen las llamas es nombrado según la hierba que permite un nacimiento humano sin peligro, aquella que regula el fluir descontrolado de la sustancia dadora de vida ([Dransart 1991: 110](#)). El agua, esta vez como metáfora de la sangre, es la sustancia que hace posible la vida y que eventualmente también la quita. El sangramiento incontrolado de la *Pachamama* debe ser evitado mediante el ritual y la asignación de un nombre particular.

En la "costumbre", la sangre del animal sacrificado se asperja sobre la Virgen (como el alcohol), mientras que al los *Uywiris* se les alimenta con carne (como las hojas de coca). Llevando la metáfora aún más lejos, el agua que el alma debe cruzar luego de la muerte, es la misma substancia que al caer sobre la tierra permite que la vida surja de ella. Las almas de los niños muertos, los angelitos, van al lado de Dios en los cielos. Desde allí sus lágrimas caen sobre la tierra en la forma de lluvia; también se dice que ellos trabajan manteniendo los canales de irrigación divinos ([Harris 1982:63](#)). Las más populares representaciones de la Virgen, la Inmaculada Concepción y la Assunta, representan a una bella dama parada sobre nubes, con querubines que flotan alrededor de sus pies: los angelitos.

En conclusión, podríamos señalar que las almas son integradas al proceso productivo primero (y de modo más general) como energía vital; en segundo lugar, como fertilizantes sobrenaturales de los sembradíos de papas, y en tercer lugar, en la forma de angelitos que cuidan los sistemas de riego sobrenaturales. De manera menos evidente, las almas intervienen en la producción del agua que toma metafóricamente el lugar de la sangre que controla el poder reproductivo de la *Pachamama*. Por último, llamamos la atención del lector a la leyenda escrita en la imagen de la Virgen de Cocharcas: "De Cocharcas sois nombrada Virgen Santísima. Eres un mar de Gracia (sic) y Fuente de Agua".

Notas

1 Este artículo resume partes del Capítulo Tres "Making sense through ceremony: ritualization in Isluga" de mi tesis doctoral, titulada "By Reason or By Force: Islugueño Identity and Chilean Nationalism" (University of Cambridge).

2 Ver capítulos Tres y Cuatro de la tesis antes mencionada (Ortega Perrier 1998).

3 Todas las imágenes utilizadas en este trabajo fueron facilitadas por el Warburg Institute de Londres.

4 Debemos recordar que al menos desde San Agustín, la teología cristiana se refiere a los "Tres Poderes del Alma"; el deseo de hacer el bien, la maligna inclinación a resistir el deseo, y la memoria, algo así como la moraleja. (Dr. Michael Evans. Warburg Institute, comunicación personal).

Recibido: septiembre 1999. Aceptado: diciembre 2000.

Referencias Citadas

Allen, C. 1988 *The Hold that Life Has*. Smithsonian Institution Series, Washington.
[[Links](#)]

Bouysse-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt y V. Cereceda 1987 *Tres Reflexiones Sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol, La Paz. [[Links](#)]

Dransart, P.Z. 1991 Fibre to Fabric: The Role of Fabric in Camelid Economies in Prehispanic and Contemporary Chile. D. Phil Thesis, Faculty Board of Anthropology and Geography in the University of Oxford. [[Links](#)]

Harris, O. 1982 The Dead and Devils Among the Bolivian Laymi. En *Death and the Regeneration of Life*, editado por M.Bloch y J. Parry. Cambridge. [[Links](#)]

Hidalgo, J. 1987 *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its Response to the Rebellion of Tupac Amaru*. Ph.D. Thesis U. of London. [[Links](#)]

Humphrey, C. y J. Laidlaw 1994 The Archetypal Actions of Ritual. Oxford Studies. *Social and Cultural Anthropology*. Clarendon, Oxford. [[Links](#)]

Lynch, J. H. 1986 *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*. Princeton University Press. [[Links](#)]

Stobart, H. 1994 Flourishing Horns and Enchanted Tubers: Music and Potatoes in Highland Bolivia. *British Journal of Ethnomusicology* 3: 35-48. [[Links](#)]