

Mesianismo y las Transformaciones
de símbolos Mesiánicos en Tierradentro

JOANNE RAPPAPORT

INTRODUCCION ¹

En este ensayo analizaré el pensamiento mesiánico de los Páez ² del Sur de Colombia, visto por dos movimientos, en 1707 y en 1833, así como en una colección de mitos modernos procedentes de la misma comunidad. Identificaré los símbolos que yo creo según el análisis son típicamente mesiánicos para los Páez. Basaré mis juicios en los datos de crónicas y documentos inéditos coloniales, la etnografía moderna, crónicas que tratan los grupos vecinos, y datos de los Andes centrales. Es importante dar énfasis a mi utilización de comparaciones. Mi fin no es la simple comparación, trato de buscar un valor explicativo, eso en gran parte porque provienen de un contexto cultural muy semejante al de los Páez. Es por eso que miro hacia el Sur. Se espera que tal tratamiento del pensamiento mesiánico Páez, permitirá, no sólo una visión más amplia de dicha sociedad colonial, sino también un entendimiento mayor de las diferencias entre las culturas del Norte y Sur de los Andes.

Los movimientos mesiánicos y milenarios han sido descritos y analizados para muchas regiones del mundo. Repetidamente, los antropólogos y sociólogos han construido tipologías de estos movimien-

¹ Este ensayo está basado en una investigación de archivo llevada a cabo durante los meses de junio a agosto de 1977, financiada por la University of Illinois y bajo la supervisión del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, Popayán. Quiero agradecer al entonces Prefecto Apostólico de Tierradentro, el Monseñor Enrique Vallejo, a los padres de Belalcázar, y al secretario del Monseñor, señor Miguel Palomino por su colaboración y ayuda en el uso del Archivo Histórico de Tierradentro. Las siguientes personas leyeron el manuscrito y me dieron críticas constructivas: Segundo Bernal, Edward Bruner, Joseph Casagrande, Edgardo Cayón, Camilo Domínguez, Manuel José y Esther de Guzmán, Deborah Poole, Frank Salomón, y R. Tom Suidema. La responsabilidad de todo error en el ensayo procede, sin embargo, de la autora.

² Los Páez habitan el Oriente del departamento del Cauca. Son divididos en numerosas parcialidades, casi todos bajo el gobierno de cabildos indígenas. Son todos grupos agricultores. Para una descripción más general de la cultura Páez, el lector debe consultar las obras de Bernal (1953, 1956).

tos, basándose en la comparación a través de varias culturas; ellos basan sus teorías más en la situación política y económica de los actores, los líderes de las rebeliones (Pereira de Queiroz 1969; Thrupp 1962; Wilson 1973), o en la psicología del líder y sus seguidores (Wallace 1970) que en la relación entre el movimiento y la sociedad indígena, y en la importancia de los símbolos utilizados en el movimiento. En otras palabras, estos científicos analizan el mesianismo desde un sesgo occidental y no toman en cuenta la interpretación indígena de los símbolos. Nosotros podremos comentar en cuanto al análisis de los movimientos mesiánicos de la misma forma que Wilden observa en su crítica del análisis mítico: "La significación —la meta— llega a ser delimitada, no por la estructura del contexto en el cual se ubica, sino por la estructura de 'la ciencia'. El resultado es que la metodología implícitamente se vuelve una ontología (Wilden 1977: 11; traducción mía)". Tales tipologías acumulan ejemplos diversos y aislados del comportamiento sin darse cuenta del movimiento del sistema entero; por eso adquieren un nivel muy bajo de utilidad, al igual como Godelier ha reconocido después de revisar la mayoría de las tipologías empíricas que tratan los niveles de integración político y social (Godelier 1977).

¿Hasta qué punto tienen utilidad meras estructuras de movimientos para el entendimiento de instancias individuales del mesianismo o, aun, para la explicación del fenómeno de mesianismo en general? En realidad tenemos sólo unas pocas definiciones que abandonan gran parte de los datos importantes. Y más importante, al comparar solamente ciertos aspectos seleccionados de cada movimiento, estas tipologías niegan la existencia dentro de cada manifestación del mesianismo, de una estructura propia³. Y es esta estructura, o sea, las relaciones entre el conjunto de símbolos que forma el movimiento en sí, que define el movimiento como una manifestación mesiánica. Para poder desarrollar una tipología de movimientos mesiánicos que verdaderamente tenga utilidad en la antropología, primero es necesario entender la estructura de cada movimiento, y después empezar a comparar estas estructuras, y no invertir el proceso, tal como han hecho varios antropólogos.

Por esta razón, este ensayo será en gran parte etnográfico. Debido al hecho de que yo identifiqué la cultura Páez como parte de un

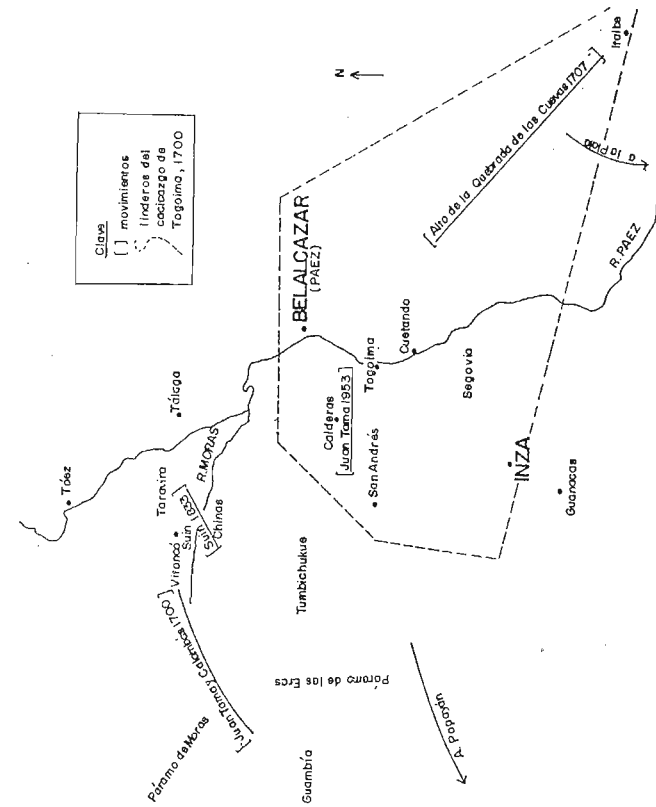
³ Este aspecto del mesianismo sin duda no se confina a la región andina. En Mesoamérica los Maya modernos utilizan libros de profecía coloniales, escritos en la lengua maya, así como mitos y sermones derivados de un movimiento milenarista del siglo XIX, como componentes básicos de su vida ceremonial (Bricker 1977).

conjunto más vasto andino y suramericano, mis únicas comparaciones serán tomadas de este contexto. Como base, he considerado los estudios del mesianismo andino cuyos primeros pasos han sido dados por Wachtel, Ossio, y otros estudiosos de la etnohistoria peruana. Esos antropólogos estudian ejemplos del mesianismo andino en el contexto de la cultura y pensamiento andino. Ellos perciben el mesianismo andino a través del concepto andino de un mundo cíclico, una perspectiva básica del pensamiento de la época antes de la Conquista (Ossio 1973a: xx). La duración de cada ciclo está determinada por los seres sobrenaturales (1973a: xxii); en estas batallas sobrenaturales se pueden enredar los seres humanos, los humanos pueden hasta servir de receptáculos de los dioses (Wachtel 1973: 122). Precisamente con la introducción del cristianismo, el cual incorpora el concepto del mesianismo *par excellence*, ocurre la oleada del mesianismo andino pos-Conquista. Los indígenas utilizaban el simbolismo cristiano porque el cristianismo produjo un redescubrimiento de la ideología mesiánica autóctona (Ossio 1973a: xxi). Más importante, no se considera al milenio como la llegada del cielo a la Tierra, o la vuelta del Inca, sino más como una inversión del universo, el cual ha sido puesto al revés por la Conquista y la derrota de los dioses indígenas por Jesucristo (Wachtel 1973: 120). Y finalmente, no sólo se encuentra el pensamiento mesiánico en las rebeliones o movimientos como tales, sino que es también una parte integral del pensamiento mítico moderno (Ortiz R. 1973), y así varios interesados en la organización política de las tribus de Popayán, han producido diversos esquemas de la vida política indígena en la época de la Conquista. Hernández de Alba percibe una distinción política en la región, entre los grupos alrededor de Popayán y los Páez y Guambiano de la Cordillera Central (1963: 920), una posición parcialmente corroborada por los cronistas, quienes describieron a Popayán como dominado por un cacique del mismo nombre, mientras los pueblos de la cordillera tenían de cacique, o quizá de jefe de guerra, a una persona llamada Calambás (Escobar 1938: 149). Un cronista tardío (cuyos datos no poseen la misma confianza que los de cronistas más tempranos porque él utilizaba en gran parte fuentes secundarias) escribió que todos estos grupos estaban unidos en una especie de confederación (Velasco 1960: 255). Henri Lehmann (1963) propone que los indígenas de la cordillera se distinguían en cierto número de tribus distintas pero relacionadas, y él sugiere que no hay ninguna prueba de que el gobernador de Popayán tuviese bajo su mando a otras tribus. En contraste, Hermann Trimborn cree que solamente el "reino" de Popayán llegó a poseer una complejidad

política mayor (1949: 250). En cuanto a la religión, los cronistas tempranos nos dan una imagen de fiestas y borracheras asociadas con la guerra y los entierros.

Durante la tercera década del siglo XVI los españoles entraron en Tierradentro, la región páez. Los cronistas tempranos describen Tierradentro del siglo XVI a través de una serie de entradas de las fuerzas militares españolas, la fundación por los españoles (y la destrucción subsiguiente por los Páez) de pueblos, y las alianzas entre tribus en contra de los europeos, así como en contra de las tribus que colaboraron con el enemigo. En las *visitas* (censos de tributarios) tempranas no se incluían a los Páez porque no era posible exigir tributo de una zona siempre bajo un estado de guerra (AGI, Quito 60). Quizá de mayor importancia para el entendimiento del pensamiento mesiánico moderno páez, es la entrada desde el Norte de la tribu Pijaos al territorio páez. Los Pijaos eran una tribu de las tierras bajas que, durante su subida por el río Magdalena, entraron al territorio contiguo a la zona páez y allí fueron encontrados por los españoles en la época de la Conquista. Esta época se caracterizó por un cambio casi constante de alianzas de los caciques páez con, y en contra de los Pijaos (Aguado 1930-31: t. 3, lib. 16; Castellanos 1874), ataques por parte de los Pijaos dirigidos hacia los pueblos de la cordillera, y el antropofagismo (AGI, Quito 16: fflr, v).

Ya en el siglo XVII la Sociedad de Jesús fundó una misión en Guanacas, la cual duró de 1613 hasta 1640. Los Franciscanos fundaron su casa en Nátaga en 1657 y su misión existía todavía en el siglo XVIII. Durante la Colonia la encomienda llegó a Tierradentro. Los encomenderos españoles explotaron duramente a los Páez, mandándoles a partes lejanas para cumplir con las cuotas laborales, la *Mita*. Para escaparse de tales obligaciones los indígenas huyeron al monte (AGI, Quito 210: f197r). En combinación con esta explotación, la guerra y el hambre sirvieron para reducir severamente a la población Páez (f197v). Los Páez empezaron a utilizar los mecanismos legales para evitar que los españoles usurparan sus terrenos (AHT 1729); el más conocido fue el esfuerzo por parte del cacique de Vitoncó, Don Juan Tama, quien obtuvo el título de una gran extensión de territorio en 1700 (ACC 1881). Las acciones de Juan Tama sirvieron como una alternativa política a las actividades mesiánicas, pero él también manipulaba los símbolos mesiánicos. Bajo Tama existía un líder político, Calambás, quien dirigió una rebelión y fue derrotado por el cacique de Vitoncó. Al dominar a los rebeldes, Tama añadió a su nombre el apellido de Calambás, volviéndose Don Juan Tama y Calambás (Bernal 1956: 176). Luego, trató de proteger



por medios legales su título y declaró que el liderazgo político permanecería dentro de su familia:

...a mis sucesores que a mi me heredara en la sucesión y en el mando don Juan de Tama y Estrellas mi sobrino y del si hubiere sucesión su hijo legítimo y de no, la familia de Calambás, que de la misma y no ningún otro hago esta declaración para que conste en todos tiempos y que cuyas familias vayan hasta la 5ª generación (ACC 1881: f1414) ⁴.

Se podría proponer que el "Calambás" que Don Juan Tama añadió a su nombre era en realidad un título y no un nombre personal (David Earle, comunicación personal), un título utilizado desde la época antes de la Conquista. Pero el hecho de que Tama agregara Calambás a su nombre tiene una importancia dual. Primero, en la crónica de Luis López sobre los Incas, aprendimos que antes de que los Incas empezaron a forjar su imperio, los señores nativos (no Incas), tenían que cumplir con cierto procedimiento para poder adquirir por la fuerza los terrenos de otro señor: si mataban al señor enemigo, era necesario preservar su momia en la casa de uno, así como casarse con la esposa del finado, con el fin de adquirir el título legal de sus terrenos (Polo 1917: 117). Quizá entonces, la estrategia de Tama de agregar el nombre de Calambás a su propio nombre fue necesario por las mismas razones que los señores peruanos tomaban la momia de su enemigo. El empleo del título por parte de Tama también presenta la posible manipulación de un símbolo mesiánico por un líder político. Si recordamos que Calambás era un señor importante en la época prehispánica, podremos percibir la acción de Tama como la utilización de un símbolo de la fuerza de los indígenas antes de los europeos, una meta otra vez para lograr. De tal forma, la adquisición de otro apellido por parte del cacique de Vitoncó sirve como un punto de partida para el movimiento político páez de la época.

Ha sido necesaria esta descripción breve de la historia política de los Páez porque nos ayuda a apreciar el hecho de que el pueblo de Tierradentro siempre ha poseído otros medios, fuera del mesianismo, tales como la guerra y los mecanismos jurídicos a su alcance para poder enfrentar los problemas creados por la Conquista. Tam-

⁴ Aunque el modelo pueda ser influenciado por la filosofía europea, el decreto de Tama de que el poder se mantuviese en la familia Calambás hasta la quinta generación nos hace pensar en el modelo jerárquico de generaciones descendientes, el cual Zuidema (1977b) postula como básico a la organización socio-política de los Incas.

bién nos hace reconocer que es en la época cuando los líderes indígenas litigaban en el juzgado para obtener por medios legales sus tierras que surge el mesianismo páez, y no de una población débil o inestable, posición mantenida por ciertos antropólogos (Wallace 1970). Así que las acciones mesiánicas páez no se puede explicarlas con una simple descripción de la situación política, económica, o psicológica. El mesianismo páez es una respuesta especializada a una situación difícil, una respuesta que utilizaba símbolos específicos, muchos de los cuales formaban parte de la ideología precolombina Páez.

LOS MOVIMIENTOS

En 1706 apareció un mesías en Togoima, Tierradentro. El movimiento llegó a la noticia de los españoles hacia 1707 e inmediatamente lo desmantelaron. Su líder fue Francisco Undachi, un indígena de San Andrés. Está bien descrito el movimiento, que se ubicó en el Alto de la Quebrada de las Cuevas, en una serie de documentos, incluyendo testimonios de españoles e indígenas y un inventario de los contenidos del edificio en el cual se celebraban sus ceremonias. El documento está contenido en un pleito más tardío sobre los linderos de Togoima, el cual se encuentra en el Archivo Histórico de Tierradentro (AHT 1729). Varios autores mencionan, pero no analizan, el acontecimiento (Bernal 1956; González s.f.: 148-149; Hernández de Alba 1963: 955). Hacia 1707 el movimiento había reunido a indígenas de muchas partes de Tierradentro: San Andrés, Tálaga, Segovia, La Caldera, La Cruz (f154r), y posiblemente a gente de otras zonas afuera de la provincia de los Páez (f157r). El número de personas presentes en el sitio varía entre los seis y los treinta individuos, y su existencia como el lugar de una iglesia mesiánica parece haber sido bien conocido por toda la región (f157v).

El movimiento nació en 1706 cuando Undachi viajó al Alto de la Quebrada de las Cuevas, una montaña muy alta. Cuando le preguntaron el por qué de la construcción de su capilla allí, contestó Undachi, según P. Cristóbal de Moriones, un sacerdote que había visitado el sitio con las autoridades:

...el auerla echo auia sido porque hallandose mui achacoso que pensó morirse, estando en el mismo lugar donde está la capilla vn día llegó a él vn hombre con sotana parda y un bonete en la cauesa segun la explicación que hizo en su lengua materna alabandolo primero al santissimo sacramento y le dixo yo soy dios hacedme en este lugar vna yglecia resa en ella con tus compañeros las oracio-

nes, confiesate no peques porque si pecas te destruire echandote al ynfierno y acabare la tierra, que ya boluere a berte dentro de dos años... (ff167r-v).

A otra persona Undachi dice que Dios lo mandó al sitio para enseñar a rezar a los indígenas (f159v) y que El se apareció a Undachi con la apariencia de un sacerdote, y que hablaba el idioma páez (f160r).

Según un testigo indígena, Undachi también hacía prosélitos:

...le dixo a su marido llamado don Sebastian Capis de que en el sitio de Rionegro le auia dicho el dicho Vndachi fuese alla a oír misa y a ber a dios que bajaba en forma de vn sacerdote rebestido con vna ropa parda vn bonete puesto y que le venian acompañando muchos angeles con luses y ynstrumentos de musica y vn atambor con que dansaban delante de dios muchos dansantes y que la venida de este dios era todos los domingos y dias de fiesta de los que celebra la yglecia en las festividades de los santos... (f153v).

Pidió al hombre traer velas de sebo para alumbrar a dios (f154r). Otro testigo páez dijo que los fieles tenían que ayunar hasta mediodía (f157v). Undachi celebraba dos misas diarias, por la mañana y al mediodía. Avisó a una testigo que, para la ceremonia, se vistió "...vna camiseta colorada con otra blanca debajo (f154r)" y, para que no sea desilusionada al entrar en la capilla, le avisó que "...solo él uio a dios y a los angeles y que los demas no podian berlos... (ibid.)".

Los ritos celebrados por Undachi, quien servía de sacerdote o de capellán, se modelaron de la misa católica y, como en una misa, participaban los jóvenes: "...hace las dichas ceremonias y que en ellas baja vn niño con otros dos o quatro niños alumbrandole con luses... (f168r)". Una testigo logró asomar en la capilla y declaró que:

...estaba a la puerta de la capilla donde estaba vna cruz y que despues vio se sentaron todos chicos y grandes y se puso a resarlos vn muchacho pequeño blanco de rostro y que despues de auer resados los quatro oraciones se puso a preguntarles el catasismo... (ff156v-157r).

Cuando los oficiales españoles de La Plata visitaron al sitio, Undachi mandó a un muchacho de la edad de ocho o diez años rezar como prueba de que sabía las oraciones recitadas durante las ceremonias católicas. El muchacho empezó con el "Padre Nuestro" y continuó hasta la confesión, todo recitado en castellano (ff166v-167r).

El Padre Moriones describe, con detalles, la decoración de la capilla:

...se siguió entrar con el dicho capatas y la mas parte de gente a vna hermita o capilla cubierta el techo y rededor de paja pequeña donde a la entrada tenían muchas belas de sera negra y de sebo colgadas y dentro de ella vna cruz de madera bruta pequeña enramada de flores sobre vna barbaoca de palos mal labrados que estaban en la parte que se haze el altar mayor de las Yglecias y sobre la cruz vn arco de las mismas flores silbestres y en frente vn baso mediano de barro pendiente de vna soguilla con carbones sin fuego y a la entrada sobre la puerta a la parte interior vna medalla del tamaño de vn real sencillo con las ymagenes del santísimo y la concepcion de nuestra señora la Virgen Maria asida o pegada en vn retaso de papel blanco y por el suelo muchos candeleros de barro... (f167r).

Hasta que llegaron los españoles armados al sitio, en abril de 1707, la entrada a la capilla era restringida a indígenas. Cuando Nicolasa Patiño, una negra de La Plata, trató de visitar la iglesia le dijeron que no tenían órdenes para dejarla ver a dios y le avisaron "...diciendole todos a vna voz que aunque fuese el señor obispo ni el mismo rey no tendrían lizencia para berla... (f155v)".

Obviamente, los Páez habían recreado una sociedad la cual excluía a los no-indígenas. Pero lo suyo no era sólo un movimiento guiado por un emisario divino y con el fin de separarse de los europeos para crear una sociedad propia indígena. Undachi, su líder, también profetizaba la próxima destrucción del mundo. Cuando dios apareció a Undachi por primera vez, El le advirtió que por necesidad los indígenas tendrían que seguir sus enseñanzas; si no lo hicieran, él les mandaría al infierno y destruiría la tierra (f167v, también vea f157r). Se amenazó una forma de destrucción muy específica si vieran los españoles al sitio: "...a... esta declarante le dixo el dicho Vndachi que si desia lo que le auia dicho se la llevaria el demonio y que si yban a aquel sitio los españoles se abian de vndir todos aquellos serros... (f154v)". En una ocasión confesó Undachi que la destrucción futura del mundo era inevitable. A Nicolasa Patiño, a quien se negó entrada, pero quien quiso descansar antes de salir porque dijo que el sol hacía mucho calor en ese día, los fieles la amenazaron con dos tipos de destrucción inevitable: "...le dixeron todos: se fuese porque aquel sol no quemaba como el que despues venia, porque se auian de hundir de alli a pocos dias todos aquellos serros y esta ciudad [La Plata]... (f156v)".

En abril de 1707 las autoridades españolas desmantelaron al movimiento, o por lo menos, Undachi y trece de los fieles fueron lle-

vados presos a La Plata y se incendió la capilla del Alto de la Quebrada de las Cuevas. Un sacerdote moderno de Belalcázar, David González, cuenta en una forma muy breve de otro movimiento muy similar que tuvo lugar en 1727 encima de otra montaña, el Alto de Juanillo y fue dirigido por Pedro Chuvis, un indígena de Hobo (González s.f.: 149). Durante todo este período los indígenas fueron conocidos por huirse de sus obligaciones doctrinales, yendo al monte en donde participaban en

...barios ritos que le constan a Vuestra Merced exercitan en bayles y juntas tiras y otras obcenidades sircunsidando a los resien nacidos assi barones como henbras practicando otras ridiculas quanto abominables ceremonias, que este es el fruto que se coge de dejarlos retirar y ocultar en grutas y breñas que ellos tanto apetenen... (AHT 1729: f120v).

El segundo movimiento mesiánico páez, el cual en muchas formas se asemeja al de 1707, tomó lugar en Suin. Suin queda al Noroeste del Alto de la Quebrada de las Cuevas, por el curso del río Moras, no lejos de Vitoncó, donde fue cacique Don Juan Tama y Calambás. En 1833 Suin era el centro de un movimiento mesiánico cercado a las parcialidades de Suin y Chinas (Cuervo 1956: 288; también descrito con menos detalle por González s.f.: 167-68 y Quintero 1955: 129). Empieza el drama en mayo de 1833 (?) cuando un indígena anciano, uno de los principales de Suin, se encontró con un individuo extraño mientras estaba trabajando solo en la roza. El ser llegó desde el cielo, acompañado por un ruido fuerte como el viento, y se vestía de pieles negras. Habló con el principal, diciéndole que era un "ángel", venido para instruirles a los Páez en las "buenas doctrinas". Mandó al principal convenir a los indígenas frente a la iglesia del pueblo dentro de dos semanas. Exactamente, después de quince días visitó otra vez a los Páez, acompañado por el mismo ruido. La gente rogaba que se descubriera su cara, la cual estaba oculta. El ser les contestó que no sólo no era posible destapar su cara, sino que no sería algo favorable a la gente hacerlo.

Este "ángel" luego ordenó al pueblo de Suin destruir la cruz inmensa colocada en la plaza así como las imágenes en madera de santos, guardadas en la iglesia. Con todo esto cumplieron los hombres mientras las mujeres sacaron del altar los ornamentos y vestiduras y se vistieron con ellos, utilizando el cáliz y los vasos sagrados para beber chicha. Tres de los nichos antes ocupados por imágenes de santos ahora se llenaron otra vez: en el puesto de la Virgen metieron a una joven bella páez de la edad de quince años; San Antonio

y San Miguel fueron reemplazados por dos muchachos páez de la misma edad que la niña. Según Cuervo Márquez, los tres niños llegaron a ser objetos de culto; decorados con luces y flores silvestres, les cargaron cada noche en procesión por los campos (Cuervo 1956: 289).

Una familia de Suin rehusó participar en las ceremonias y le amenazaron con ser quemados vivos. La familia se retiró a su casa, la cual se cercó inmediatamente y se quemó con sus habitantes dentro. Dos meses después de que empezó el movimiento las autoridades entraron al pueblo y terminaron con las actividades de los indígenas, tomando preso y ejecutando después a uno de sus líderes (1956: 290). Quintero Nieto también menciona este movimiento y dice que la Virgen se llamaba Dolores Ramos; se cree que ella dirigió muchos de los acontecimientos (Quintero 1955: 129).

ASPECTOS GENERALES DE LOS MOVIMIENTOS MESIANICOS PAEZ

El fin del mundo.

Ya que hemos contado los acontecimientos de dos ejemplares de la actividad mesiánica páez, el resto de este ensayo tratará los símbolos manipulados por los mesías de Tierradentro. Analizaré los símbolos respecto a su importancia en la vida indígena, no sólo páez, sino también en el Valle del Cauca y la Sabana de Bogotá según los cronistas coloniales, y en la región andina en general. Mi análisis está hecho de tal forma porque los datos etnohistóricos en cuanto a los Páez no son tan ricos para hacer un análisis aislado, y también porque creo que el estudioso de las culturas indígenas colombianas no puede negar el parentesco entre la cultura páez y la cultura de otros pueblos andinos. Primero, discutiré los aspectos generales del mesianismo páez: el concepto del milenio y del mesías, el papel jugado por el cristianismo, y después serán analizados ciertos símbolos específicos.

La llegada del milenio señala el fin del mundo y el principio de otro mundo nuevo. Muchas veces, superficialmente, esto nos parece como una serie de desastres repetidos los cuales repueblan el mundo. En la época de la Conquista varias tribus del Valle del Cauca creían que se había destruido al mundo, por lo menos una vez antes, y que en el futuro habría otra destrucción. Este concepto de desastres, cataclísmicos repetidos era central también en el pensamiento peruano; o mejor dicho, desde la perspectiva de los cronistas coloniales. Gua-

mán Poma creía que la humanidad ya había pasado por cinco edades, y que fue repoblada después de cada época (1936: 22-32), pero cuando Poma se refiere a las edades del mundo, nunca menciona que cada una se terminó con un cataclismo (Ossio 1973b: 190). Otros cronistas refieren estos cambios en términos de la muerte de soles y no como edades. Calculaban a través de periodos de quinientos años, llamados *pachacutis*. Al fin de cada pachacuti perecía un sol y otro nuevo principiaba su existencia (Zuidema 1964: 228). Según Zuidema, los cálculos incaicos de las edades del mundo se contaron al revés, desde la Conquista, porque los Incas creían que este acaecimiento era un propio pachacuti, un cambio de mundos (1964: 230).

Pero es posible que tales relaciones dadas por cronistas tardíos fueran influidas en su mayor parte por la ideología cristiana. Las crónicas del Valle del Cauca, así como las relaciones peruanas tempranas (Molina 1959: Cap. 1) no cuidan tanto sus ilustraciones de periodos específicos del tiempo, y no se atreven a describir el carácter de mundos anteriores. Generalmente se menciona un diluvio, pero no hay ninguna descripción de sus antecedentes, y pueda que sea el único cataclismo que ocurrió antes de la Conquista, en la mente indígena (R.T. Zuidema, comunicación personal)⁵. Es importante anotar que una descripción precisa de las edades anteriores es más la prerrogativa de los cristianos, discutida por filósofos tales como Vico, y hasta utilizada por escritores modernos, como James Joyce (Ather-ton 1959: 29-32).

La amenaza de un desastre milenial, sea cual sea sus detalles, si parece corresponder a la opinión de los Páez coloniales. Asociadas con el movimiento de Undachi en el Sur de Tierradentro hay varias amenazas de que está cercano el fin del mundo. Hemos anotado que los Páez del Alto de la Quebrada de las Cuevas contaban de un sol más caliente que nunca. Hay paralelos antes de la Conquista y de la época colonial en el Valle del Cauca que muestran que la noción de un fin

⁵ Si consultamos los mitos quechuas coleccionados por Avila durante la época temprana colonial en la costa peruana (Avila 1975) veremos que sus informantes hablan de una serie de desastres cataclísmicos. Pero al dejar la lectura, uno no sabe con certeza si éstos son desastres sucesivos o si, posiblemente, se está contando un solo cataclismo visto desde las perspectivas diferentes de los tres dioses más importantes de los Incas. Quizá mejor sería entenderlo como una reorganización del mundo la cual le permite volver a un estado positivo, y no como una destrucción literal. Si entendemos el mesianismo andino desde semejante punto de vista, como la reestructuración del mundo, y no su destrucción, veremos que esta tendencia está presente hasta en un juego de suerte jugado por el Inca y utilizado en parte con el fin de restablecer un orden jerárquico nuevo de los santuarios (Zuidema 1973b: 148). Así se nos hace claro que la noción del cataclismo se encuentra en el pensamiento andino, pero que su naturaleza es muy distinta a la concepción cristiana del milenio.

del mundo por fuego (calor) no ha sido propiedad única de los Páez. Cuando Pascual de Andagoya convirtió a los indígenas de Lile al catolicismo y empezó a doctrinarles, aprendió que:

Estos señores que allí se hallaron, tratandoles el Diluvio de Noé, comenzaron á hablar y digeron, que aquello así lo tenían de sus antepasados y agüelos, y que también tenían que habia que haber otro acabamiento del mundo por fuego y que despues no habia de haber más mundo... (Andagoya 1892: 117).

Otra vez en 1557 se oía la misma amenaza en el territorio Quimbaya, donde a los indígenas les habló un ídolo de oro, quien les mandó abandonar la forma de vida española y destruir a los españoles. Les contó que cuando se acercaran los españoles montados a caballo, este dios dejaría escapar el fuego desde el mundo subterráneo para quemar a los invasores (Friede 1963: 80). Según el testimonio dado sobre los sermones del ídolo, le avisó al pueblo que el dios quería crear una noche larga para los españoles e indígenas, y que el sol no subiría más (1963: 82).

En el Perú, Cobo sostiene que los Incas creían que el mundo se destruiría por segunda vez después del diluvio, pero esta vez por hambre, pestilencia, o fuego (Cobo 1959: t. 2, lib. 13, cap. 2: 150). Guamán Poma varias veces menciona castigos mandados a la tierra por dios, por las culpas de una sola persona. Compara estos castigos con los de Sodoma y Gomorra, y por lo tanto notamos en sus descripciones una influencia cristiana muy fuerte. Es muy interesante que una de la formas mayores de castigo fue el envío del fuego desde el cielo, o la erupción de los volcanes (Poma 1936: 95, 109, 286, 667, 702).

Así que es evidente que tanto en los Andes del Norte como centrales, el concepto de la posibilidad del fin por medio de un sol quemante o el uso del fuego como castigo es, y ha estado, siempre presente⁶. La sobrevivencia de esta idea durante el período después de la Conquista proveía un símbolo alcanzable y ya cargado de sentido desde el punto de vista mesiánico para otra amenaza del fin del mundo. Hemos visto que Undachi utilizaba este símbolo muy eficientemente en 1707, probablemente porque ya significaba algo al pueblo páez. Debemos añadir aquí que la mayoría de los cronistas

⁶ Es de interés notar que también entre las tribus Tupí del Brasil la mitología señala una destrucción del mundo por el fuego del cielo, mandado por un dios. El dios se enojó con los hombres y les mandó el fuego "...pour punir les hommes de leur ingratitude envers lui (Métraux 1928: 44)".

coloniales, cuando tratan la religión de los pueblos de Colombia andina, hacen referencias a la adoración al sol.

Undachi varias veces menciona otro fin del mundo, quizá relacionado con el arriba descrito: el hundimiento de los cerros. Parece que la elección de este símbolo no fue totalmente fortuita. Aunque no haya referencia en las crónicas a la destrucción de la tierra por terremotos, ambos, los mitos mesiánicos páez y quechua aluden a un fin semejante para los conquistadores o para los conquistados. La mitología quechua incluye entre su reparto de papeles un personaje llamado *Inkarrí*, quien el Quechua moderno cree fue una divinidad. Inkarrí fue asesinado por los españoles y se ocultó bajo tierra; los Quechuas le esperan porque con su vuelta, este mundo confundido volvería a su orden lógico y antiguo (Ortiz 1973). Similarmente, los Guambianos, vecinos occidentales de los Páez, cuentan de una heroína cultural, Mamá Manuela Caramaya. Ella salvó a su pueblo de los invasores pijaos cuando les transformó en matas de frailejón. Cuando vinieron los conquistadores españoles, Mamá Manuela entró en un cerro con su esposo y sus cuyes y se desaparecieron todos (Hernández de Alba y Tumiña 1965: 111-17). Los héroes culturales páez, Juan Tama y Lliban, después de salvar a su gente de los Pijaos, entraron a las aguas de la Laguna de Juan Tama y nunca volvieron. En un variante del mito se afirma la existencia de Lliban todavía en tal laguna (Bernal 1953: 296). En otro, él le avisa a la gente antes de su salida que se deben proteger sus terrenos contra los extranjeros, y que en caso de que volviesen los Pijaos, le llamarán (ibíd). Tradicionalmente el cabildo de Vitoncó hacía una peregrinación anual a esta laguna con el fin de purificarse antes de tomar posesión o salir de un puesto político⁷.

En estos casos hablamos del sumergirse de los *conquistados*, algo posiblemente diferente a la amenaza de Undachi, quien veía la tierra dominada por los españoles como la que iba a hundirse. Pero tales ejemplos hablan de acontecimientos de la época de la Conquista, la primera inversión del mundo. El movimiento dirigido por Undachi, así como los movimientos mesiánicos peruanos, tiene el fin de volver el mundo a su orden correcto, tal que implica en el caso páez, un reverso del grupo enviándolo a lo subterráneo. Y esta idea está desarrollada plenamente en la mitología páez. En las leyendas de Juan Tama y de Lliban, quienes son esencialmente el mismo indivi-

⁷ En el Perú también las aguas sagradas son importantes en la política. Durante la peregrinación a Qoyllur Rit'i, una parte de los peregrinos de la región de Q'eros va a la parte baja de la cordillera (la montaña) para lavar sus varas de mando en una fuente sagrada (Poole 1979: 14).

duo y cuyos cuentos son casi idénticos, Tama/Lliban llega del mundo sobrenatural para salvar a los Páez de los conquistadores más tempranos que rompieron su mundo, los Pijaos⁸. Después de destruir a los invasores Tama/Lliban instruye a los chamanes, tumban todas las montañas porque ya todos los animales (¿Pijaos?) que la habitaban se han muerto (Bernal 1953: 292). En un cuento de Togoima, cuando llegaron los españoles, los Pijaos se enterraron para evitar ser bautizados. Esta es esencialmente la misma acción en las mismas circunstancias como la predicada por Undachi, e igual serviría para invertir el orden social y destruir el mundo antiguo con el fin de permitir la creación del nuevo. El símbolo del hundimiento de los cerros aparece otra vez en los relatos de Juan Tama. Los Páez creen que el nacimiento de sus hijos (los hijos de la estrella) se señala por derrumbes (Bernal 1956: 178).

Hemos notado que en las crónicas no hay mención de la destrucción del mundo por el hundimiento de los cerros. Pero si entendemos tal hundimiento de los cerros (o de Mamá Manuela, Inkarrí, o Tama/Lliban) más como en el sentido de algo nuevo *cubriendo* a algo antiguo, entonces es más clara su conexión con diluvios. Y, como hemos visto en las observaciones de Andagoya, el diluvio sí era importante en la cosmología de los indígenas del Valle del Cauca antes de la Conquista.

La unión de las dos formas de cataclismo (el fuego del cielo y el diluvio/hundimiento de los cerros) está bien explicada en la mitología Tupi-guaraní, en la cual se cree que el fuego inicial fue seguido por un diluvio que cubrió la Tierra (Métraux 1928: 44). Si tomamos en cuenta que los pueblos del lado oriental de la cordillera tenían bastantes relaciones con la gente de la selva tropical, entonces tal coincidencia entre los conceptos de destrucción Tupi y páez no es fortuita. Además, en muchas versiones el fuego viene desde abajo y no desde arriba. Esto implica volcanes. Si pensamos en el hundimiento de los cerros como un terremoto, podremos ver que la relación entre volcanes y terremotos bien podría producir su unión también en la mitología. Basándonos en la importancia de estos conceptos, no sólo entre los pueblos del Valle del Cauca, el Perú, y el Brasil sino también entre los Páez modernos, entendemos que ambos, los símbolos del cataclismo como su coincidencia, produjeron un modelo fuerte y útil para Undachi en su movimiento mesiánico.

⁸ Ambos los Páez como sus vecinos occidentales, los Guambianos han convertido a los invasores históricos pijao en seres sobrenaturales. Entonces, hoy en día los Pijaos molestan a los indígenas con sus poderes de espíritu y no con las armas, como anteriormente.

El rechazo de los españoles.

Si una transformación del orden mundial implica la destrucción de la tierra por parte de un ser divino, entonces desde la perspectiva humana incluye la liquidación de tales objetos que han simbolizado la opresión a manos de los invasores. Muchas veces se siguió esta estrategia en los Andes. Es un símbolo eficaz del mundo que viene, la destrucción de la vida española y la expulsión de los europeos de las actividades y la tierra indígena. El ídolo hablante de los Quimbayas les mandó destruir sus casas, sus animales domésticos, su comida europea, en suma, todo lo que no fuera indígena. Les instruyó mantener solamente sus cuyes, los cuales se domesticaron en América antes de la Conquista (Friede 1963: 81). Tal destrucción y rechazo de todo lo europeo era también parte básica del movimiento Taki Ongoy, el cual se extendió por todo Perú en 1565, predicando el reemplazo de Cristo con la adoración indígena de las huacas (sitio u objeto sagrado; Molina 1959: 146), destruidas antes por Cristóbal de Albornoz (Duviols 1967). En Suin en 1833 toda estatua y ornamento sagrado fue destruido y reemplazado por su contraparte indígena. Es interesante notar que el uso de los objetos religiosos católicos por los indígenas no ha cambiado mucho desde el siglo XVI: un documento de 1582 describe la destrucción de las ciudades de La Plata, Neiva, y San Vicente de Páez y afirma que los indígenas incendiaron las iglesias, se vistieron y bailaron con las vestiduras, y tomaron chicha en los cálices (AGI, Quito 16: flr). Beber chicha ha sido, desde la época precolombina hasta nuestros días una parte central de toda fiesta y ceremonia indígena en la mayor parte de las culturas indígenas suramericanas.

Es necesario señalar el contraste entre esta destrucción de cosas españolas y la aparente adopción de muchos conceptos y costumbres europeos por parte de los indígenas. Creo que esta adopción de cosas españolas formó parte intrínseca de la rebelión de los indígenas. Así como veremos en las páginas que siguen, la utilización de símbolos cristianos no se practicaba en un vacío, sino dentro de un contexto andino. O sea, los símbolos eran organizados según un modelo andino e indígena. Así que, además de ser solamente una etiqueta sin valor explicativo para este análisis, el concepto del sincretismo muy posiblemente se aplica a otras situaciones muy distintas al mesianismo andino. Así como concluye Urbano en su descripción y análisis de la fiesta de la cruz entre los Quechuas:

Hablar de sincretismo es inadecuado porque un símbolo no tiene sentido sino en relación con el sistema al que alude; y, a decir

verdad los gestos y símbolos de las fiestas de la cruz evocan principios inspirados en lógicas que no son otras que la lógica cristiana (Urbano 1974: 46).

En fin, la adopción de símbolos cristianos no entra en ningún conflicto con el rechazo de cosas europeas por parte de los indígenas. En cambio, los rebeldes lograron colocar al servicio de su propio modelo indígena (si aún se podría decir que ellos habían asimilado en algún grado el modelo europeo, lo cual creo no pasó), los conceptos de sus conquistadores. Conscientemente o inconscientemente, fingieron con los símbolos cristianos su participación en el modelo europeo, mientras basaron sus pensamientos y acciones gran parte en su propio esquema del mundo.

Aparte de la destrucción de cosas españolas, otro aspecto del rechazo de la cultura española es el rechazo de la gente europea y sus ideas. Del rechazo de sus ideas ya hemos hablado en el párrafo anterior. De la negación de las personas, vemos que es marcada en el Alto de la Quebrada de las Cuevas donde negaron la entrada a la capilla a elementos y personas no-indígenas, además de hacer una distinción entre la doctrina religiosa católica y páez. Que esta actitud sea propiamente andina, y no sólo un aspecto de la rebelión, reconocemos al volver a considerar las ceremonias incaicas. En la fiesta de *sitwa*, con el fin de alejar todo el mal de Cuzco, antes de empezar con las ceremonias se obligaron a todos los extranjeros salir de la ciudad (Urbano 1974: 17). Y en la fiesta moderna del *ytu*, celebrada en caso de calamidades, también requiere el alejamiento de todas las personas ajenas al pueblo (1974: 29). La destrucción de objetos españoles y la atracción al modo de vida e ideas antiguos no define los movimientos páez como acciones milenaristas o mesiánicas. En el Perú del siglo XVIII los indígenas empezaron a rechazar los vestidos españoles y vestirse de indígena (Rowe 1954: 23), pero este hecho solo no señala un movimiento mesiánico. Es importante recordar que las acciones de los Páez fueron preparaciones humanas para un conflicto más amplio que tomó lugar entre los sobrenaturales cristianos e indígenas, cuya participación estaba señalada por la aparición de un mesías.

Carácter e identidad del mesías.

El resto de esta sección tratará los varios mesías que han aparecido en Tierradentro. Analizaré y explicaré las características atribuidas a cada mesías con el fin de poder identificarlo mejor e ilustrar cómo su individualidad aparente en realidad forma parte

de un patrón andino más amplio. Al principio, los mesías serán identificados con el Trueno, pero más tarde descubriremos que sus características no son tan sencillas. También será evidente que ciertos símbolos cristianos fueron empleados por los Páez: la trinidad, ciertos santos católicos, el hábito clerical. Pero veremos que eso no es sino una capa no muy profunda de imágenes cristianas por encima de un marco fuerte andino y que, posiblemente, la introducción del cristianismo en Tierradentro *ayudó* a traer a la luz los temas centrales del mesianismo andino.

Ahora es necesario que el lector se dé cuenta que hablo, no de dos, sino de tres movimientos mesiánicos páez: las leyendas Juan Tama/Llíban se incluyen como ejemplos de acción mesiánica. Las analizo de tal forma porque los mismos aspectos asignados a los movimientos mismos se encuentran como partes integrales de esta mitología páez. Demostraré que el mesianismo no es simplemente una actividad, sino algo más: una mentalidad, un elemento de la transformación del modelo cultural a la realidad mental y de conducta. En otras palabras, el mesianismo siempre está presente en la cultura páez, a veces en la acción y a veces en la mente, y, cuando las condiciones sociales y los símbolos culturales disponibles coinciden, el pensamiento mesiánico se vuelve una realidad, un movimiento activo.

En todos los tres ejemplos de la acción y el pensamiento mesiánico páez: Undachi, Suin y Tama/Llíban, el milenio se anunció con la llegada de un mesías que era, en todo caso, el Trueno o su emisario. Revisando los mitos, eso es lo más obvio. En todos los mitos de Llíban, él es el hijo del Trueno (*Kapish* o "*Kpish*") o le encuentra solo en el bosque durante una época dura para los Páez. En una variante, se olvida totalmente de Llíban, y Kapish le reemplaza (Bernal 1956: 292). Por extensión, Juan Tama también es hijo de Kapish. La trama de todos los cuentos de Juan Tama es casi idéntica a la de las leyendas de Llíban⁹: se le encuentra en un río, los Páez le crían, él mata a los Pijaos, y luego desaparece en una laguna que entonces se vuelve sagrada. La aparición del niño Tama

⁹ En Togoima, el centro del movimiento del Alto de la Quebrada de las Cuevas, unos mitos idénticos enfocan otro individuo: la cacica Angelina Guyumús. Aunque no voy a analizar la leyenda suya aquí, quiero señalar que sirve a la misma función de los mitos de Tama/Llíban. El hecho de que Angelina Guyumús sea mujer no daña de ninguna manera su identidad como personaje mesiánico. Hemos ya atestiguado la participación de mujeres en Suin y también veremos que mujeres participaban como figuras centrales en la rebelión Tupac Amaru del Perú. Luego, será aparente que las divinidades femeninas también ocupan un lugar muy importante en la cosmología páez.

en la quebrada generalmente está acompañada por muchos truenos (1956: 177). Las lagunas en las cuales estos héroes se desaparecen son las casas de Kapish y se cree hoy en día que son sitios muy peligrosos para visitar, debido a la ira del Trueno.

El visitador sobrenatural a Suin también fue el Trueno. Así como aconteció en las leyendas de Juan Tama, el ser que apareció dos veces en Suin en 1833 vino acompañado por ruidos fuertes que sonaban como un huracán. Más notable fue el hecho de que la visita rehusó mostrar su cara a la muchedumbre. Cristóbal de Molina describe la huaca del trueno, rayo, y relámpago (*Chuquiuylla yllapa*) como una huaca que había aceptado un cuerpo humano, pero que no mostró su cara a nadie (Molina 1959: 54-55). Por tener tanta semejanza a Yllapa (Trueno), creo que con seguridad podemos identificar al visitador de Suin como Kapish.

El caso del Alto de la Quebrada de las Cuevas es más complejo. Aquí hay un emisario de dios que se aparece a una sola persona encima de una montaña, y viene vestido en el hábito pardo de un cura. En 1707 los Franciscanos estaban adoctrinando a los Páez, su base central de adoctrinamiento estaba en Nátaga (ahora departamento del Huila). Se puede explicar el color de los vestidos del emisario divino recordando que el hábito franciscano es de color pardo. Guamán Poma anota en su relato de un diluvio (acompañado por una lluvia de fuego) que aconteció en la época antes de la Conquista, que la destrucción fue precedida por la llegada de un mensajero de dios, también vestido de Franciscano (Poma 1936: 94). La mayoría de los esfuerzos misioneros en Suramérica fueron conducidos por frailes y no por clérigos seculares. Entonces, es más probable que Undachi escogiera el hábito francisco por ser muy conocido de él. Es significativo, además, que el emisario divino fuera sacerdote, y esto no se puede explicar solamente con base en el sincretismo.

El dios Creador.

Las páginas siguientes mostrarán que el mesías del Alto de la Quebrada de las Cuevas y sus contrapartes en los mitos Tama/Llíban, mientras a un nivel personifican el Trueno, a otro nivel incorporan varios aspectos de varias divinidades. Quizá se podría decir que en estos ejemplos de ideología páez poshispánica lo que hubiera podido ser una trinidad antes ahora ha vuelto a incorporarse en un solo personaje, el Trueno. En la cosmología inca tres dioses mayores, el Sol, el Trueno y el Creador (Viracocha) formaban una trinidad. El Trueno servía de intermediario entre los otros dos, y Vi-

racocha adquiriría a veces los atributos de sus compañeros (Zuidema 1964: 166). Se volverá evidente que dentro de la cosmología páez Santo Tomás se asocia con el Trueno, pero a la vez él puede comportarse de una manera que hace recordar a Viracocha, especialmente con respecto a sus movimientos en el espacio. Como el sacerdote/dios que amenaza con la destrucción del mundo por un sol quemante, también personifica en algunos casos el Sol, el dios de la esfera celestial. Sigue ahora una discusión de los varios aspectos del mesías Páez: como el Creador, el Trueno, y una divinidad celestial. También se discutirá la resolución de esta trinidad en un personaje, Santo Tomás. Y finalmente, se establecerá que el sacerdote del Alto de la Quebrada de las Cuevas realmente es una representación del siglo XVIII de Santo Tomás.

La crónica de los Incas de Santacruz Pachacuti Yamqui habla de la visita al Perú de *Ttonapa viracochampacachan* (Ttonapa, el mensajero de Viracocha). Pachacuti cree que él es Santo Tomás. Ttonapa viajaba por el Perú, predicando, y finalmente salió por río y por mar (Pachacuti 1950: 211-13). Tenía el poder de convertir las huacas y la gente en piedra (1950: 232). Se cree que Santo Tomás fue apóstol de Cristo y que llevó la misión cristiana a la India y a América. Dice Pachacuti que Ttonapa/Santo Tomás erigió la cruz de Carabuco (1950: 213)¹⁰, mientras Guamán Poma la atribuye a San Bartolomé, cuyo otro nombre era *Antiuiracocha* (Viracocha del Este, de la selva) (Poma 1936: 93-94). En ninguno de estos casos los indígenas están tomando posesión de conceptos europeos totalmente; los cronistas suponen que estas visitas, quienes poseían otros nombres, probablemente eran santos.

Fray Pedro Simón cuenta una situación muy semejante entre los Chibchas de la Sabana de Bogotá. Según un relato chibcha, veinte¹¹ edades antes de la Conquista llegó del Oriente un desconocido. Llegó del Oriente así como propone Guamán Poma para San Bartolomé /Antiuiracocha. Este nuevo personaje tenía una barba larga, igual a la de Ttonapa, estaba descalzo y vestido con una manta. Se conoce su itinerario por el territorio chibcha y según Simón, tenía

¹⁰ Es de interés notar que la Cruz de Carabuco sólo fue mudada a su ubicación actual después de pasar un tiempo en un sitio llamado San Bartolomé (D. Poole, comunicación personal). Así que hay una relación muy clara entre el Santo Tomás de Pachacuti Yamqui y el San Bartolomé de Guamán Poma, por lo menos, en cuanto a su participación en la erección de la Cruz de Carabuco.

¹¹ No sabemos en qué consiste una edad chibcha. Pero el espacio de veinte edades, cualesquiera sea su duración, es importante para una comparación con los Páez quienes creen que las quebradas paren caciques (o mesías) cada veinte años.

otro nombre en cada sitio que visitaba. Creían que fue el emisario del dios supremo chibcha. El individuo, comúnmente conocido como Bochica, enseñó a los Chibchas a tejer mantas y decorarlas con pintura. Así como Ttonapa del Perú, Bochica también les enseñó a hacer cruces y les dio instrucción religiosa. Eventualmente Bochica desapareció en Sogamoso, un centro importante religioso (Simón 1953: t. 2, 4ª Not., cap. 3: 234-39). Volvió entre los Chibchas solamente una vez: cuando les había castigado otro dios con un diluvio, ellos llamaron otra vez a Bochica para ser defendidos (1953: cap. 4: 243-44).

El Padre Eugenio del Castillo y Orozco, cura de Tálaga desde 1740 hasta 1761, cita en su diccionario páez-castellano a un ser llamado *Guequiáú* quien trajo a los Páez su religión; hizo cumplir su observancia con amenazas de convertir a los transgresores en piedra (Castillo 1877: 52). El Padre Castillo menciona que había una deidad más poderosa que Guequiáú y que este dios le exilió, mandándole por río hasta el mar (1877: 53). Ya reconocemos algunas semejanzas entre Guequiáú, Bochica, y los Santos Tomás y Bartolomé: todos llegaron antes de la Conquista para predicar a los indígenas, todos poseían el poder de convertir a los transgresores en piedra, todos contribuyeron con innovaciones para la vida indígena, y todos se desaparecieron después de terminar sus enseñanzas, saliendo por agua. Los dos santos y Bochica tenían el aspecto del europeo, pero no tenemos tal información para Guequiáú. Sin embargo, en una relación jesuita del siglo XVII se halla una mención de la llegada durante la época precolombina de un personaje vestido como indígena (eso implica que no era indígena). Vino a hacer prosélitos. Cuando los Páez no le aceptaron, se fue (Hazañero 1645: 214). Si este desconocido es el mismo que Guequiáú, entonces el emisario páez se vuelve aún más semejante a los santos y a Bochica.

El emisario: Santo Tomás.

Los emisarios modernos de Kapish (Trueno) en Tierradentro son Juan Tama y Lliban. Ambos cumplen el papel de San Bartolomé, Santo Tomás, Bochica, o Guequiáú. Bernal cree que Guequiáú es el equivalente precolombino/colonial de Kapish para los Páez modernos (1956: 111). Es también posible que Guequiáú sea equivalente a Tama/Lliban, quienes parecen ser más emisarios de Kapish que el mismo Trueno; la contraparte colonial de Kapish sería el dios que exilió a Guequiáú. En el pensamiento moderno páez, el emisario divino se compone de dos individuos: un héroe indígena como Tama

o Llíban y un personaje europeo, papel jugado por Santo Tomás. En muchos de los cuentos del nacimiento de Juan Tama después de una tempestad, la persona que lo alza de las aguas es Santo Tomás (1956: 177). Santo Tomás es hermano de la Virgen María, según la mitología páez, y tiene un gemelo llamado Pedro Dimaes, el equivalente páez del pícaro Pedro de Urdimaes, conocido en toda la mitología suramericana. Pedro Dimaes también tiene el poder de convertir a la gente en piedra, así como Guequiáu y Ttonapa lo tenían. La hermana de Santo Tomás, María, le mandó hasta el fin del mundo por su mal comportamiento. El, enojado y queriendo volver, causa los terremotos (Bernal 1953: 300-301).

Creo que es necesario espaciarnos en el carácter de Santo Tomás dentro del pensamiento páez y establecer su relación con Kapish y Tama/Llíban. Nos cuentan los mitos que Santo Tomás definitivamente se asocia con la aparición del hijo del Trueno. Eso es interesante porque en el Perú colonial (Polo 1916a: 7; Poma 1936: 265) así como entre los Aymara modernos (La Barre 1948: 171) el santo más frecuentemente asociado con el Trueno es Santiago. Según la tradición cristiana Santiago y su hermano, San Juan, fueron nombrados "Boanerges" por Cristo. Este apellido significa "los hijos del trueno". ¿Por qué escogieron los Páez a Santo Tomás en vez de a Santiago entonces? Creo que una comparación con unos mitos incaicos ayudará a explicarlo. De estos mitos aprendemos que el Trueno para los Incas estaba ligado a los gemelos. Polo de Ondegardo escribe que uno de cada par de gemelos se pensaba ser el hijo del Trueno, y al dios se lo ofrecían (Polo 1916b: 189). Apoyo para esta afirmación se halla en la crónica de Albornoz, donde está declarado que ambos gemelos fueron sacrificados a Illapa (Duvols 1967: 19). El nombre mismo del santo bajo discusión, Tomás o Didymos, significa gemelo y se cree que Santo Tomás tenía gemelo. Cobo afirma que el Trueno tenía tres nombres en el Perú antiguo, y para cada uno de sus aspectos se construyó una estatua. Eso dice, porque creían que el Trueno tenía hijo y hermano (Cobo 1956: t. 2, lib. 13, cap. 7: 160). Lo desarrollan aún más en la mitología páez, en donde el gemelo de Santo Tomás es el pícaro, Pedro Dimaes¹².

Es problemática la cuestión de por qué tendrá Santo Tomás un hermano pícaro llamado Pedro. Según la mitología peruana moderna, tres hermanos componen el Trueno, y sólo uno de los tres es

¹² Hay que señalar que en el pensamiento milenarista tupi-guaraní la destrucción del mundo está ligada a la presencia de un hermano y su hermana (v. Santo Tomás y la Virgen en el pensamiento páez) o a un par de gemelos divinos (v. Santo Tomás y Pedro Dimaes) (Métraux 1928: 45-47).

bueno (Condori Mamani 1977). Quizá se relaciona San Pedro con el pícaro porque Pedro rechazó varias veces a Cristo y entonces podría ser pensado como un transgresor por los Páez. Es evidente mirando a las fuentes peruanas que la transformación de una huaca en un santo está fuertemente ligada a la interpretación cristiana del nombre del santo. El Santo Tomás páez tiene el poder de convertir a la gente en piedra; también lo tiene Pedro Dimaes, aunque su poder es menos fuerte puesto que él no puede convertir a los *santos* en piedra (Bernal 1953: 301). En este caso tenemos que estudiar el nombre del santo para poder entender la relación de parentesco entre Santo Tomás y Pedro Dimaes, tal como se ha hecho para el Trueno y Santiago. El nombre Pedro significa "Piedra". Parece que los Páez, utilizando este Santo, así asocian San Pedro con Santo Tomás, quien podía convertir la gente en piedra, y así, con el Trueno.

Quizá la hermandad¹³ entre Tomás y la Virgen María también se puede explicar con una búsqueda del simbolismo cristiano, el cual los Páez podrían haber adquirido prestado, dado el adoctrinamiento llevado a cabo por los frailes en la región. Santo Tomás no vio la ascensión de la Virgen y pidió que se abriera su tumba con el fin de confirmar que no estaba dentro de ella. Encontró su tumba vacía. Mirando hacia el cielo, observó a la Virgen en cuerpo. Como prueba mayor del milagro, María le tiró su cinturón. El complejo de mitos páez que tratan la hermandad entre Santo Tomás y la Virgen se desarrolla en una forma paralela a este cuento, mientras invierte ciertos aspectos de él. María se enoja con su hermano por la conversión en piedra de la gente y porque causa los terremotos, entonces ella va al cielo y él la persigue (Bernal 1953: 301). El Santo Tomás páez se comporta al igual que el Santo Tomás bíblico, quien sigue a la Virgen en el cielo con sus ojos. María páez se enoja por tal comportamiento y le manda a Tomás hasta el fin del mundo donde le encarcela en un ataúd (ibid.): Esto es una inversión del cuento cristiano. El Santo Tomás bíblico creyendo que la Virgen está encarcelada en su tumba, descubre que su cuerpo en realidad está libre en el cielo. El estado de preso del Santo Tomás páez provee aún otro vínculo con su identidad como santo cristiano. En otra variante del mito, un carpintero engaña al santo y le hace entrar en un ataúd,

¹³ Relaciones de parentesco eran importantes para los Incas en la organización de sus huacas. Hoy en día el mismo modelo ordena la jerarquización de los santuarios católicos: sus imágenes se relacionan por lazos de parentesco (Poole 1979). Así que en el Perú se han desarrollado relaciones entre santos, las cuales no son relaciones establecidas por la iglesia sino basadas en conceptos andinos.

el cual después se cierra con clavos (Bernal 1956: 179). El símbolo frecuentemente utilizado para Santo Tomás en el arte cristiano es la regla del carpintero porque se cree que él ejercía este oficio. Para volver a la relación entre Tomás y María en la mitología páez, y para fortalecer esta relación, anotamos que en los relatos del héroe cultural de Togoima, la cacica Angelina Guyumús, ella fue encontrada en una quebrada, envuelta en un chumbe que en realidad era un espíritu. La relación entre un dios y Santo Tomás está fortalecida por su relación con la Virgen María, quien le dio al santo un cinturón (leer "chumbe") como prueba de su santidad.

Después de examinar la relación entre Santo Tomás, Pedro Dimales y la Virgen María, parece muy fácil ver una trinidad en el pensamiento moderno páez y compararla con los tres nombres o aspectos del dios del Trueno incaico. Pero no es así tan sencillo. Es sólo en su relación con el hijo de Kapish-Tama/Llíban que representa Santo Tomás al Trueno, aunque sólo él puede personificar al héroe cultural también. Tomando juntos a Santo Tomás, Tama/Llíban, y Kapish se podría compararles al representante más temprano del Trueno, Guequiáú. Juntando sus aspectos, tienen el poder de convertir a la gente en piedra, salvarles de sus invasores, y desaparecerse en el agua. Cada personaje se aproxima al modelo de un ser semejante al Santo Tomás de Pachacuti y al Bochica de los Chibchas. Pedro Dimales y la Virgen simplemente complementan la imagen de este modelo, no contribuyen al carácter de otro miembro de una trinidad hipotética.

Este análisis del carácter de Santo Tomás en Tierradentro nos ayuda a entender mejor el carácter del emisario divino del Alto de la Quebrada de las Cuevas. Aceptando que Santo Tomás se asocia con Kapish y que representa el símbolo de las varias deidades y santos que comprenden la concepción páez del Trueno, y reconociendo que el mesías tiene que ser un emisario de Kapish, creo que podremos explicar la identidad del sacerdote del Alto de la Quebrada de las Cuevas como Santo Tomás. Santo Tomás fue misionero, y el hábito del fraile le conviene. En las leyendas Tama/Llíban es Santo Tomás quien saca el héroe cultural del agua; él es el intermediario entre los Páez y Kapish. En los mitos mesiánicos de Tama/Llíban, el héroe frecuentemente se llama "Juan Tama de la Estrella" porque nació bajo una estrella. Es de interés notar que, si aceptamos la aparición de Juan Tama como la llegada del mesías a la tierra, el cataclismo incaico, un diluvio, también se cree que vino anunciado por cierta conjunción de estrellas (Molina 1959). Entre los Tupi-Guaraní también el diluvio se anuncia por la aparición en el cielo de

un tigre celestial, que significa otro grupo de estrellas (Métraux 1928: 212). Santo Tomás apóstol no está asociado con las estrellas, aunque otro santo del mismo nombre, Santo Tomás de Aquino, tiene como su símbolo una estrella. Seguramente, los Páez aprendieron de sus misioneros una versión muy simplificada de la doctrina cristiana y de las vidas de los santos. Es posible que ellos fundieran a los dos santos, produciendo uno, así que ciertos atributos de Aquino se utilizaban en la representación del emisario de dios, Santo Tomás. Además, Santo Tomás de Aquino muchas veces está simbolizado por un cáliz, el cual hemos visto en los movimientos de Suin y del Alto de la Quebrada de las Cuevas.

La trinidad páez.

Antes de volver a una discusión comparativa de las manifestaciones del mesianismo en Tierradentro, seguiré otra línea de análisis de los emisarios divinos de la región páez. Hay motivos para comparar a estos sobrenaturales con el Trueno; pero muchos atributos de ellos señalan un concepto general andino de un Dios Creador. Santo Tomás también se llama Ttonapa Viracochampacachan (Ttonapa, el mensajero de Viracocha), San Bartolomé, Antiuiracocha (Viracocha del Este). Ciertos atributos de ellos son idénticos a los de Bochica, Guequiáú, Tama/Llíban, o Santo Tomás, y Cuniraya Viracocha de los relatos de Huarochirí (Avila 1975). En todos los casos el visitante se cree es de cuerpo distinto al pueblo, generalmente con la piel blanca. Todos se desaparecen, usualmente por el mar¹⁴. Una comparación más detallada muestra que varios pueden convertir a las personas en piedra. El Kapish páez es un hombre pequeño y feo, lleno de pulgas, semejante a Cuniraya Viracocha al principio del ciclo mítico (1975: cap. 2).

¹⁴Tama no se desaparece en el mar sino en una laguna en el centro del territorio páez. Pero todavía está muy relacionado con Viracocha. Así como Kapish arregló el nacimiento de Tama para ayudarlo en sus metas, Viracocha creó tres ayudantes, dos de los cuales se desaparecieron con él en el mar al completar su misión. El tercero resultó desobediente desde el principio y le tiraron en el Lago Titicaca (Sarmiento 1943: 40). Como Tama, él no llegó al mar sino que permaneció en la sierra en una laguna; en ambos casos el agua llegó después a ser santuario. Bochica tampoco llegó al mar. En cambio, salió para el Oriente desde un punto llamado Sogamoso. Al Este de la Sabana de Bogotá están los llanos orientales. La desaparición de Bochica en este "mar de hierba" funciona de la misma manera que las salidas de los demás en el mar. Y las cañas del Titicaca la hacen como un mar de hierba. De todo caso, el relato de Bochica es semejante a los demás porque todos desaparecen hacia las tierras bajas, y no se quedan en la sierra.

Todos estos aspectos tienen como su dueño en el Perú incaico el Dios Creador, Viracocha (Sarmiento 1943: cap. 7). El forma parte de una trinidad con el Sol y el Trueno y puede adquirir atributos de ellos. Pero también puede ser antagónico a ellos. En la cosmología páez tal antagonismo también está desarrollado: Guequiáu sale al mar en exilio y Santo Tomás resulta preso al fin del mundo. Desde un punto de vista puramente cosmológico el Trueno se comporta como un intermediario; por eso es él, y no el Creador mismo, quien viene de mesías o manda otro emisario a los Páez. Zuidema propone que el Sol y Viracocha son representaciones de la organización en dos mitades de la sociedad incaica: *hanan* (arriba) y *hurin* (abajo). Los dioses representan las distinciones entre la sierra y la costa, con el Sol asociado con la sierra y Viracocha desapareciéndose en el mar (Zuidema 1964: 169). Sus acciones y movimientos son paralelos, uno en el cielo y otro en la tierra. Están ligados por el Trueno, así como Pachacutí Inca, cuya huaca era el Trueno, une a los reyes tempranos con los posteriores. Entonces, el concepto de una trinidad a veces ambigua servía para unir y a la vez categorizar el espacio social y geográfico de los Incas. Hemos visto ambigüedades similares en Tierradentro: hay cierto intercambio de atributos entre los dioses del Trueno y el Creador y, aunque con menos frecuencia, con el dios del Cielo (ejem.: el fuego del cielo). En este momento hacen falta datos del Sur de Colombia para poder postular una transformación semejante de la cosmología a la organización socio-política. Sin embargo las semejanzas estructurales nos conducirán a formular preguntas similares a las que se están investigando en el momento en la región Inca.

El vocero de dios.

Dejando este aspecto de la cosmología andina y volviéndonos a una discusión del mesianismo páez, continuaré mi análisis de los atributos del mesías páez y sus paralelos precolombinos. En las Cuevas así como en Suin el emisario divino está visto por primera vez por hombres solos y en el caso de Undachi, nunca por nadie más. ¿Cómo podían seguir los Páez a un mesías al cual nunca habían visto y nunca verían? Mirando hacia atrás es evidente que el tema de un mesías o dios invisible era común por todos los Andes. Juan Chocne, el líder del movimiento Taki Ongoy del siglo XVI creía ser el vocero exclusivo de un dios invisible (Millones 1973: 88). Cuando Guequiáu salía del territorio páez, los chamanes llegaron a ser su vocero (Castillo 1877: 52). Las relaciones de ídolos cuya lengua oían y entendían solamente los sacerdotes y chamanes son bien conocidas en las

crónicas de viajeros tempranos españoles: Cieza de León los menciona en cuanto a Antioquia (Cieza 1962: 62), Anserma (1962: 67), Supía (1962: 72), y Arma (1962: 77). Otros cronistas hablan de indígenas conversando con ídolos o visitando los dioses. Pero en estos casos no hay clarificación de quién sirve de intérprete y en la mayoría de los casos parece ser una descripción de individuos que se encuentran solos con los dioses. Este hecho tendría que aceptarse sin prueba, al igual que la lengua de dioses invisibles. Eso está conocido en el Norte del Valle del Cauca (Anónimo 1938a: 68, 75, 79; Cieza 1962: 80, 88), en los alrededores de Cali (1962: 98-99) y de Popayán (Anónimo 1938b: 179), y para los Páez (1938b: 79; Castillo 1877: 58).

Es importante enfatizar que, en términos de la cosmología andina en general el aspecto más importante es que un hombre sea *vocero* del dios, y no que el dios sea invisible. Dentro de la organización política de los Incas, siempre había un cacique (o Inca) principal y su *segunda persona*. La segunda persona podría actuar como el reemplazo del principal (Zuidema 1964: 130) y así ser su vocero. En la mitología de Calderas, Tierradentro, también hay lo que podría ser un ejemplo páez de la *segunda persona*. Cuentan que antes Calderas tenía dos caciques, Llíban y Juan Chiracol, cuyos reinos eran divididos geográficamente (Bernal 1953). Desafortunadamente, Bernal sólo publicó un ejemplo de este mito, y no sabemos si había o no una jerarquización entre estos caciques, o si uno podría actuar en el lugar del otro. De todos modos, basados en la comparación etnohistórica, vemos que Undachi de ninguna manera arriesgó su movimiento cuando declaró que mantenía contacto exclusivo con el emisario divino. De hecho, probablemente utilizaba un concepto precolombino. La importancia del vocero de dios también nos explica por qué en Suin el principal no encontró dificultades en convocar a su pueblo después de haber visto solo al ser sobrenatural.

Mesianismo y cristianismo.

Ahora es claro que aunque muchos de los símbolos utilizados en el mesianismo colonial páez así como en su variante moderna parecen ser muy cristianos, a niveles más profundos el modelo es en realidad indígena en la región. Los elementos cristianos entonces se adecuaron con la ideología indígena y quizá ayudaron a ocultar de las autoridades los propósitos verdaderos de los movimientos. La utilización de imágenes cristianas también formó parte del Taki Ongoy; los líderes del movimiento eran Juan Chocne, identificado con Cristo, y sus ayudantes, Santa María y María Magdalena (Millones

1973: 88)¹⁵. Movimientos de la selva tropical ecuatoriana y peruana también emplearon ritual e imágenes cristianas (Oberem 1971: 73; Varese 1968: 69). Aquí vuelvo a la teoría de Juan Ossio de que los símbolos cristianos se utilizaban en los movimientos mesiánicos posiblemente porque en ellos los indígenas redescubrieron algo de sus propias tradiciones (Ossio 1973a: xxi). Y eso nos facilita una explicación para la aparente falta de movimientos mesiánicos en Tierradentro antes de la llegada de los misioneros católicos¹⁶.

El mesianismo páez moderno.

En la discusión de la identidad de los emisarios de dios de los movimientos mesiánicos coloniales en Tierradentro llegó a ser claro que los relatos modernos páez también poseen aspectos netamente mesiánicos. Pero aparte de las leyendas de Juan Tama y de Lliban, la mitología páez presenta más manifestaciones del mesianismo. Desde Moras hasta Togoima, o sea, en todo Tierradentro, se cree que los ríos y quebradas paren periódicamente, dando a luz a caciques potenciales. En la actualidad la gente no sabe cómo extraer a estos caciques de las aguas, pero afirman los Páez que en el pasado eso era especialidad de los yerbateros: ellos sabían cuándo iba a parir una quebrada y acudían a sus riberas, donde empleaban técnicas especiales para coger el hijo de las aguas. Hoy en día, sin embargo, la gente no ha olvidado del nacimiento de caciques y reconocen su importancia. Ellos no extraen a los caciques de los ríos simplemente porque no saben cómo hacerlo: si supieran, lo harían.

En torno a Juan Tama, es necesario señalar que sus aspectos mesiánicos no se quedan exclusivamente en el sector mitológico, sino que también de ellos provienen acciones concretas. Recordemos que al desaparecerse en la Laguna de Juan Tama el héroe cultural prometió hacerse disponible para cuando le necesitaran otra vez los Páez. Y según los Páez, Juan Tama sí está disponible. Varias veces en este siglo los Páez han padecido problemas graves, su mayoría en cuanto a relaciones con las autoridades blancas. Una de sus solu-

¹⁵ Es de interés el uso de una mujer y dos hombres como contrapartes indígenas de los santos católicos en Suin. Llega a ser una invasión del Taki Ongoy, el cual fue dirigido por dos mujeres y un hombre.

¹⁶ En comparación, los Mayas, también poseedores del concepto de un universo cíclico, de ídolos que hablaban, y de la cruz en la época precolombina, podían utilizar los símbolos cristianos similares en sus movimientos mesiánicos (Bricker 1977). Por otro lado, quiero aclarar que, aunque los Páez no tuviesen movimientos mesiánicos antes de la llegada de los misioneros, sí rechazaron con armas a los invasores europeos (v. Aguado 1930-31: lib. 16).

ciones siempre ha sido la organización política o la litigación, una forma de protesta muy distinta al mesianismo, aunque siempre haya utilizado el símbolo político de Juan Tama. Pero también los Páez han tenido su recurso sobrenatural. Cuando los peligros se manifiestan en una forma exagerada, creando un problema muy agudo, ellos piden auxilio de Juan Tama, y afirman que él sí les ayuda de alguna forma.

También el Trueno puede solucionar los problemas de los Páez directamente, sin tener que involucrar a su hijo. En Calderas cuentan que cuando un sacerdote blanco se acercaba a unas lagunas sagradas, con el fin de extraer madera para construir una escuela en el pueblo, el Trueno se enojó e hizo que huyese el sacerdote. Dicen los calderunos que cada vez que entra una persona peligrosa a Calderas, el Trueno les da señas de su llegada.

EL MESIANISMO PAEZ Y LA OBSERVANCIA RELIGIOSA PRECOLOMBINA

En esta sección explicaré los varios elementos del mesianismo páez del Alto de la Quebrada de las Cuevas y de Suin, y mostraré cómo su presencia en Tierradentro colonial nos ayudará a entender la observancia religiosa precolombina entre los Páez. Primero, me concentraré en ciertos objetos materiales encontrados en la capilla del Alto de la Quebrada de las Cuevas¹⁷.

¹⁷ El inventario completo es lo siguiente:

...primeramente se pone por inventario dos velas de sera de palma con media vela de sera de castilla: mas vna camisa de lienzo de hombre y dos camisetas de ylo de algodón con vnas naguas de lienzo labradas con lana colorada: mas siete obillos de ylo de algodón y una senaja y gargantilla de churos de la mar con tres mochilitas y en ella tres obillos de ylo de algodón con otros satejos de lana de colores: mas dos oquitos (?) con sus tapas y en ellos unas manillas de chaquiras asules y otro par de manillas de abalorio negro y vna chaguala de cobre y vna gargantilla de oro bajo: mas unas tixeras y un par de botas de lana negra: mas quatro achas y dies aguinchas viejos: mas vn paño de manos de manta de algodón con dos pedasos de manta de dicho ylo unos calzones de paño viejos vn par de botas de lana parda: mas dos redes de coger pajaros: mas vna mochilita y en ella otras quatro mochilitas y en ellas //en la una una mano de vn animal pequeño y en las otras en la vna vna vna de aguila y otras raises de palo: mas vnos calsones y camiseta de lienzo: mas vna mochilita y en ella unos cadejos de fique: mas vn calabasito pequeño con vn poco de sebo deretido: mas vna mochila y en ella vn obillo de lana parda y otro de lana colorada con seis obillos de ylo de algodón mas vna montera de paño con su vibo co-

El Inventario.

Cuando las autoridades españolas llegaron al Alto de la Quebrada de las Cuevas encontraron una capilla y una casa llena de una variedad de cosas. Como buenos administradores, ellos hicieron un inventario de los contenidos de la casa, el cual forma parte de la descripción general del movimiento. En este ensayo no pretendo analizar detalladamente todos los elementos del inventario porque merecen un estudio aparte. Aquí me concentraré solamente en estos objetos que nos ayudan a entender algo de la religión antigua de Tierradentro.

Del inventario aprendemos que los Páez rebeldes guardaban en su santuario varias herramientas utilizadas comúnmente en la labor

lorado y otras mochilas viejas: mas vna petaquilla y en ellas vnos obillitos de ylo y lana y vn rosario y dos botas empezadas y no huuo mas en ella: mas vnos manteles de dos varas de bretaña con su labor a la orilla de lana azul y colorada y en ellos embueltos dies y nuebe pliegos de papel blanco: mas vn liso de tejer lienzo con dos varas de vrdiembre que se estaba tejiendo: mas vna cageta de madera sin llaue ni chapa y en ella vna camisa de platilla (?) y vna camiseta de ylo de algodón y vn freno viejo: mas dos medallas de plomo la vna con la efigie de nuestra señora de la concepción y por el otro lado el santissimo sacramento en su custodia y la otra no se pudo reconocer la echura que tenia por estar borrada del tiempo: mas vna petaquita y en ella dos basos de pintura de pasto con su pie en forma// de calis con lo qual se acaba dicho inbentario por no aber avido otros vienes... (AHT ff151v-152v).

El inventario menciona diez y nueve pliegos de papel blanco, por falta de espacio en el ensayo, no analizo este dato. Pero aquí agregó la explicación del documento mismo para la presencia de estas hojas:

"...estando en la dicha prisión el dicho indio (Undachi) dixo sin ser preguntado ablando con este declarante y los demas que auian ydo con su merced que sí no querian creer que dios le auia ablado le mostraria vna carta que dios le auia dejado escrita y que le soltasen, la yria a traer y que de lo qual dio noticia a su merced dicho señor gobernador quien mando lo sacasen de la dicha prisión y que yendo con su merced entregase la dicha carta y que pasando con el dicho yndio a otra casa mando le bajasen vna mochilita pequeña que estaba colgada a la serca de la casa y que abierta la dicha mochila allaron en ella vnos pliegos de papel blanco y que tomando el dicho yndio vno de los pliegos en la mano, dixo ser aquella la carta que dios le auia dejado escrita so//bre el altar de la capilla y que así viesen lo que decia dicha carta, porque el no la entendia, y que siendo reconocida por su merced alla era solo vno de los pliegos de papel blanco y que hauiente dicho (que) no auia en el dicho pliego ninguna cosa escrita lo pidio y estandolo reconociendo dixo en su lengua señalando la marca de la imprenta: que aquello era lo que auia quedado escrito..." (AHT, ff.160r-v).

Anoté que esto señala la falta de entendimiento entre las dos culturas, así como la incapacidad de los Páez de utilizar los símbolos cristianos tales como los españoles los utilizaban.

agrícola (AHT 1729: f151v). Los testigos afirman que se celebraban fiestas de trabajo comunal (*mingas*) cerca del sitio. Los indígenas también pidieron la devolución de sus herramientas (todo el contenido de la capilla fue confiscado) porque las necesitaban para su subsistencia (f163v). Desde una perspectiva andina no hay ninguna contradicción en guardar implementos agrícolas en un santuario, y menos trabajar al lado del sitio sagrado. La religión, la astronomía, y el calendario inca, todos estaban fuertemente ligados a los ciclos agrícolas y el laboreo agrícola formó parte integral de ciertos ritos (Cobo 1956: t. 2, lib. 13, cap. 27: 215; Poma 1936: 251). En toda América la religión indígena y la astronomía fueron mano en mano, no hubo distinción entre ellos. Y los dos ayudaron a establecer calendarios necesarios para la agricultura, la base de la subsistencia de estos pueblos. La presencia de las herramientas en el Alto de la Quebrada de las Cuevas nos señala que esta unión también era presente en Tierradentro.

En el inventario también se hace mención de varios artículos de ropa todavía no acabados de tejer así como materiales para la confección de telas (ff151v-152v). En el único complejo sobreviviente de templos en el Norte de Colombia, Reichel-Dolmatoff observó que los sacerdotes y novicios Kogi habitan los templos y que el tejer allí tiene sentido ceremonial (Reichel 1975). En el Perú precolombino las vírgenes (*acllacuna*) consagradas a las varias huacas pasaban su tiempo tejiendo para sus respectivos huacas (Poma 1936: 299-300). Tal vez estos dos ejemplos de la santidad del oficio de tejer y de las telas explica la presencia de estos materiales en el inventario. Los tejidos también tienen su importancia cosmológica en Tierradentro: relatan que una hermana de Juan Tama, también encontrada en una quebrada enseñó a los Páez a tejer.

En el Alto de la Quebrada de las Cuevas, así como en Suin, se utiliza el cáliz en las ceremonias religiosas. El inventario cita el uso de un *par* de cálices (ff152r-v), posiblemente de confección indígena. En el Perú, desde la época precolombina hasta hoy en día se utiliza la chicha en el contexto ceremonial, bebida en vasijas de madera, llamadas *q'eros*. Hay ciertas regias en la bebida de la chicha en *q'ero*: requiere una serie de libaciones a la tierra así como un orden para servirla que sigue a la jerarquía social. En la época precolombina los *q'eros* fueron decorados con una iconografía compleja: hoy en día son sencillos y hechos en forma de un cáliz (Wagner 1976). La bebida ceremonial de la chicha también era central al ritual incaico, incluyendo las mismas libaciones y su orden social de servirla (Cobo 1956: t. 2, lib. 13, cap. 25: 210-11; cap. 26: 213; cap.

29: 218; cap. 30: 219; Poma 1936: 150, 246, 267). En Calderas, Tierradentro también practican la bebida ritual de la chicha, servida de acuerdo con la jerarquía social, pero aquí totumas especiales con nombres reemplazan los q'eros quechua (Bernal 1956: 71). Debido al predominio de la bebida de la chicha por toda Sur América hoy en día y en el pasado, creo que con seguridad podemos suponer que en el Alto de la Quebrada de las Cuevas los cálices fueron utilizados en las ceremonias y que contenían chicha, y no vino. El robo de los cálices católicos corresponde a la utilización de q'eros en forma de cálices hoy en día entre los Quechuas. Wagner (1976) señala que en la comunidad de Sonqo, Perú, siempre se emplea un par de q'eros y no uno solo. De tal manera también servían los Incas su chicha. Así que la presencia de un par de cálices en la capilla del Alto de la Quebrada de las Cuevas corresponde a la tradición andina.

Aunque todo testigo, incluyendo Undachi mismo, atestiguan sobre la celebración de la misa católica en la capilla, ciertos artículos del inventario indican la presencia de la observancia religiosa indígena también. La pata de un animal pequeño y la garra del águila (f152r) anuncian las ceremonias de hechizo o de curación, posiblemente dirigidas en contra de los españoles. El brujo moderno páez (él puede o no ser lo mismo que el yerbatero), puede matar a una persona al punzar su alma con las garras de las águilas o de ciertos mamíferos (Bernal 1956: 146). La presencia de joyas, chaquiras, mochilas, tela e hilo (ff151v-152v) me obliga a concluir que hacían ciertas ofrendas al dios de la capilla. Varios cronistas mencionan que en los alrededores de Popayán y en el Valle del Cauca, se encontraban tela y ofrendas de oro en los templos nativos (Anónimo 1938a: 68; Cieza 1881: 17; Escobar 1938: 172). Los Chibchas no sólo ofrecían en sus santuarios figuras de oro a los dioses (Cortés 1960; Simón 1953: t. 2, 4ª Not., cap. 4: 242), y utilizaban chaquiras en las danzas cerca de Bogotá (Aguado 1930-31: t. 1, lib. 5: 407), sino que, pensando que los españoles eran dioses, también a ellos les dieron ofrendas de oro, esmeraldas y mantas (1930-31: lib. 3: 162). Muy interesante es la visita a los santuarios chibchas de Boyacá hecha en 1577 por Diego Hidalgo de Montemayor. El adquirió gran cantidad de hilo de algodón, el cual los Chibchas empleaban para envolver sus ofrendas antes de meterlas en una manta y luego en una mochila para ofrecerlas al dios (Cortés 1960). Probablemente los artículos encontrados en la capilla páez también eran ofrendas; incluyo aquí el hilo de algodón que habría podido ser utilizado para envolver las ofrendas o como un elemento en la confección de los tejidos sagrados.

La ubicación del santuario.

Es de mucha importancia entender la lógica por detrás de las ubicaciones de las capillas mesiánicas páez. Estos sitios fueron escogidos según un modelo de la organización del espacio sagrado, y quizá nos darán algún concepto de la organización precolombina de santuarios en la región.

En Suin y en el Alto de la Quebrada de las Cuevas, Kapish o su emisario aparecieron en sitios aislados, así como hacen los seres sobrenaturales en Tierradentro hoy en día, que viven generalmente cerca de o en lagunas, en el bosque, las cimas de las montañas, y en el páramo. Todavía los Páez y Guambianos hacen ofrendas en sitios específicos antes de cruzar el páramo por primera vez, costumbre observada también por testigos coloniales (AHN 1751: f228v; Beckman 1964: 45). Las montañas altas, tales como el Alto de la Quebrada de las Cuevas, siempre han sido sitios de ritos religiosos: entre los Kogi, donde cuentan que los primeros templos eran colinas (Reichel 1975: 205), entre los Chibchas quienes dejaron los cuerpos de sus víctimas sacrificadas allí para que las pudiera comer el sol (Aguado 1930-31: t. 1, lib. 3: 164), como oratorios para los antiguos habitantes de Popayán (Escobar 1938: 172). Más interesante es la descripción del padre Castillo y Orozco en cuanto a los dos "asientos del sol", uno en Taravira y su contraparte encima de Tá-laga, en donde tomaron lugar bailes y los cuales servían como oráculos del Sol para los Páez (Castillo 1877: 58-59). Entre los Páez modernos, tales sitios todavía mantienen su importancia: en Togoima ciertas celebraciones cristianas tienen lugar en una colina que también forma el lindero entre dos parcialidades. Al Este de Togoima se halla una montaña grande, Chumbipe, enfoque de una peregrinación anual. Y no faltan ejemplos de la construcción de pueblos páez: todos los importantes quedan encima de lomas, así para defensa como para fines religiosos. Yendo a la época prehispánica, vemos que los hipogeos de Tierradentro también se hallan encima de las montañas. Así que es muy claro suponer que Undachi escogería para su reunión con dios y para la ubicación de su capilla, la cima de una montaña.

Todavía no se conoce con certeza la ubicación de la capilla mesiánica de Undachi, pero supongo que se ubicó en la región de Itaibe, en la vereda de las Cuevas. Primero, la toponimia es semejante. Segundo, la historia del movimiento de Undachi fue utilizada en un pleito sobre terrenos cerca de Itaibe. Y finalmente, ciertas tradiciones orales de la región señalan la ubicación de la capilla de Undachi

allí. Según la gente de Itaibe, un fantasma que viste de sacerdote sale en la noche encima de una montaña, por el camino antiguo a La Plata. Es muy posible que el recuerdo de la aparición de un sacerdote es lo único que sobreviva del movimiento de Undachi. El sitio en cuestión se llama "El Fraile", y, aunque hoy en día no forma parte de la parcialidad de Togoima, en los siglos XVII y XVIII los indígenas de Togoima declararon que ellos tenían el dominio hasta Itaibe (AHT 1729).

Undachi era originario de San Andrés o de Guanacas, pero escogió específicamente a Togoima para el sitio de su capilla mesiánica. Aunque no haya fuentes coloniales que ofrezcan datos en cuanto al carácter ceremonial del Alto de la Quebrada de las Cuevas, las leyendas Tama/Llíban, cuyas tramas sí presentan cierta continuidad con la época colonial, indican un aspecto sobrenatural importante en cuanto a la región. En todas las variantes del mito, Tama/Llíban adquiere una boleadora con poderes sobrenaturales: muchas veces la recibe de Kapish al momento de estar al lado de un río. Generalmente el río está temporalmente sucio. En el momento en que el héroe está listo para utilizar el arma en contra de los Pijaos, la boleadora se transforma en una culebra verde. Tama/Llíban, sin otro recurso, emplea la serpiente en lugar de la boleadora. Se para encima de una colina y mata a todos los Pijaos *hasta Togoima y Cuetando*. Los mitos nunca difieren en cuanto al lugar señalado, el cual ha llegado a ser para los Páez un lindero importante.

Para mejor entendimiento de este mito consideremos a otra serie de leyendas, esta vez del Perú, analizados por Zuidema. Su análisis se enfoca en un juego de los Incas —el juego de los ayllus (el juego de la boleadora)— el cual siempre era ganado por el rey. Era esencialmente una batalla entre una boleadora y una culebra de tela tirada al aire. La boleadora es un símbolo masculino, la culebra, femenino. Hacían apuestas, generalmente terrenos (Zuidema 1967: 41-43). Se jugaba el juego en Collasuyu, el sector sureño del imperio. Al Norte, en Chinchaysuyu, el Inca hacía pactos con los señores locales al dividir con el señor las alas de un halcón. Estructuralmente el juego incaico que incita la culebra en contra de la boleadora con el fin de adquirir el dominio sobre terrenos no es muy distinto a la transformación de una boleadora a una culebra a manos de Tama/Llíban, un acto que luego trae al dominio páez ciertos terrenos ocupados por los Pijaos. Chinchaysuyu, donde se utilizaba las alas del halcón, era la región en donde vivían los *yanacona* (una clase de siervos) (1967: 48). Aquí Zuidema continúa su análisis. En Chinchaysuyu el Inca ganó la soberanía de una cacica rebelde (o en otras

variantes, yanaconas) en el sitio del río Yanayaco (Agua negra). Lo logra solamente gracias a las acciones de una mujer, su reina (1967: 43-44). Así que en oposición a Collasuyu donde la boleadora, un símbolo masculino, es el agente principal en la adquisición del dominio, en Yanayaco el intermediario principal es una mujer. También está presente en Yanayaco el otro símbolo femenino, la culebra: en el sitio nació Tupac Amaru (*amaru* significa culebra), el segundo hijo de un inca. A la hora de su nacimiento culebras sobrenaturales se aparecieron por todo Perú del Sur (1967: 49). De este modo se podría decir que en el Perú, así como en Tierradentro, los símbolos femeninos, especialmente la culebra, son importantes en el mantenimiento de fronteras. Para ir más allá con la comparación, es significativo que la boleadora/culebra de Tama/Llíban fuera conseguida cuando estaba sucio el río, así como se empleaban los símbolos femeninos de Chinchaysuyu, también mecanismos para mantener linderos, en un sitio llamado Aguas Negras. En el Perú, un río que se va a desbordar, lleno de cieno, se llama *Amaru Mayu*, un río de culebras (Sherbondy 1978: 20). También, la heroína cultural de Togoima, Angelina Guyumús, quien fijó todos los linderos de las parcialidades páez del Sur, fue encontrada en una quebrada crecida, y en medio de chamizas.

El símbolo de la boleadora como una herramienta para la conquista y el mantenimiento de linderos también se presenta en otros mitos incaicos. Al principio de este ensayo mencioné la crónica de Luis López en cuanto a la necesidad de un conquistador de adquirir la momia y la mujer de su víctima para poder ganar el título de sus tierras, eso en la época preincaica. López agrega que el triunfador tenía derecho a todos los terrenos a su alrededor dentro del alcance de una boleadora (Polo 1917: 117; también Zuidema 1973b: 159). Además, Cieza nos cuenta el relato de la conquista de Caitamarca por Viracocha Inca. La logró al tirar una piedra caliente con una honda de oro a través del río Yucay. Incendió las casas de sus opositores¹⁸ y así adquirió la soberanía en la región. Tal tema presenta semejanzas con los Pijaos de los mitos Tama/Llíban: la gente de Caitamarca así empezó a obedecer al Inca porque creían que dios mandó la piedra como un castigo divino (Cieza 1967: 132-33). Podemos relacionar este episodio aún más al mesianismo páez

¹⁸ Aquí quiero hacer recordar al lector la destrucción del mundo por el fuego del cielo, en este mito visto como la bola de una honda. Como veremos, la ambigüedad de los papeles de Viracocha y del Trueno aparecen otra vez en esta leyenda, y en este caso está asociado con un pachacuti, una destrucción parcial del mundo.

después de consultar el texto del cronista indígena, Guaman Poma. Aquí se atribuye la honda con una bola de oro no a Viracocha Inca, sino a Pachacuti Inca Yupanqui, dibujado por Poma con una boleadora en su mano (Poma 1936: 108-9). Hay que recordar que Pachacuti toma su nombre del concepto del cataclismo. Este inca triunfó en contra de ciertos enemigos del imperio. Así que Pachacuti puede ser comparado con Tama/Lliban como héroe mesiánico quien utilizó los mismos métodos para derrotar a sus enemigos. Continuando con los paralelos entre Pachacuti y Tama/Lliban, recordemos que Tama era el hijo del Trueno. El ídolo personal de Pachacuti era *Intiullapa*, la huaca del Trueno (Cobo 1956: t. 2, lib. 13, cap. 7: 160). Polo describe al Trueno como un hombre en el cielo, agarrando una honda (Polo 1916a: 6).

Al volver al problema del mantenimiento de fronteras y sus lazos con la ceremonia, ofrezco aún otro paralelo a los Incas. Zuidema y Sherbondy han señalado la importancia de las fronteras en la vida ceremonial y económica, notando que las líneas ceremoniales (*ceques*) que se extendían desde Cuzco hacia el horizonte, y por las cuales se ubicaron las huacas principales, también marcaban los linderos de derechos sobre el agua para el regadío para las varias comunidades a lo largo del ceque (Sherbondy 1978; Zuidema 1977a).

En el Sur de Colombia, Togoima y de hecho el Alto de la Quebrada de las Cuevas también señalan una frontera básica: entre los Páez y los Pijao, la sierra y la montaña o selva¹⁹, los que no comen carne humana y los antropófagos. Posiblemente muchos de los sitios ahora sagrados para los Páez y Guambiano también marcan linderos entre tribus o segmentos de tribus. Eso es especialmente evidente en el caso de los lugares de ofrenda en el páramo, siendo que tales páramos generalmente delimitan los terrenos páez y guambiano. En el caso del Alto de la Quebrada de las Cuevas estamos a la vez hablando de un lindero real (como en 1707 sí era, entre togoimeños y españoles) y otro mitológico (entre Páez y Pijaos). En la organización del espacio sagrado, la posición de santuarios, u otros sitios sagrados a lo largo de linderos no presupone que tengan que ser fronteras actuales y sociopolíticas, sino que puedan ser fronteras ideológicas y a veces históricas. De todos modos, la ubicación de la

¹⁹ Es interesante señalar que el santuario quechua de Qoyllur Rit'i también marca la frontera entre dos entidades, Antisuyu y Qollasuyu. Igual al Alto de la Quebrada de las Cuevas, tales fronteras son antiguas y no forman parte de la geografía política moderna aunque mantengan su importancia ceremonial. Esta frontera peruana también tiene sus lazos con la guerra: durante la peregrinación toma lugar un baile especial, una confrontación entre los del altiplano (*qollas*) y los de la selva (*ch'unchos*) (Poole 1979).

capilla mesiánica de Undachi sí se encuentra en un lindero tribal, y este hecho nos explica en parte el razonamiento de Undachi en escoger como su sede tal sitio.

El movimiento de Suin tuvo lugar en una iglesia española en la plaza principal del pueblo. Obviamente, con tan poco tiempo para sus preparaciones, la gente de Suin estaban obligados a utilizar estructuras preexistentes. Pero la ubicación de templos en las plazas de pueblos está conocida para Anserma (Cieza 1962: 67), Arma (Anónimo 1938a: 73), Cali (Cieza 1962: 98), (Pácora 1962: 79), y Pozo (1962: 80), todos al Norte de Popayán, en la época inmediatamente después de la Conquista. También era conocido en Pasto (Escobar 1938: 153), y para Popayán misma (Castellanos 1874: 458). Y no hemos de olvidar que, en el caso de Suin así como en la mayoría de los pueblos fundados por los españoles, los españoles muchas veces construían sus pueblos en el sitio de importancia para los indígenas de la región. Así que, aunque los Páez vivan en establecimientos dispersos, el pueblo de Suin podría haber tenido importancia en la cosmovisión de ellos.

El sacrificio humano.

Sabemos que en Suin llevaron los tres niños convertidos en santos por los campos en procesión, y para ambos movimientos los niños jugaban papeles centrales en las ceremonias. Creo que la importancia de los niños como ayudantes en el ritual católico coincidió con su papel en las ceremonias indígenas en toda la sierra colombiana. Probablemente este hecho jugó un rol básico en el uso de la misa católica en las actividades mesiánicas páez. Hermann Trimborn ha elaborado un análisis etnohistórico muy detallado en cuanto al canibalismo, sacrificio humano, y ofrendas funerarias entre las tribus del Valle del Cauca. Concluye que el sacrificio humano difiere de los otros dos porque posee, a cambio del canibalismo y las ofrendas funerarias, un contenido religioso auténtico: se lo ejecuta al servicio de una divinidad y no simplemente para el provecho de los seres humanos (Trimborn 1949: 416-17). Por lo tanto, en las comparaciones que haré en cuanto al sacrificio humano o auto-sacrificio en la sierra colombiana, solamente incluiré instancias que se puedan definir de esta manera. Quiero señalar que estoy hablando del *concepto* del sacrificio humano y sus rasgos *estructurales* entre los Páez: no pretendo ofrecer pruebas empíricas para tal fenómeno.

Entre los Chibchas sacrificaron a seres humanos en templos; los cadáveres fueron llevados luego a lugares en donde podrían ser

comidos por el Sol, un dios importante para los Chibchas (Aguado 1930-31: t. 1, lib. 3: 164). Simón menciona que las víctimas preferidas eran los muchachos y muchachas (Simón 1953: t. 1, 2ª Not., cap. 3: 271-72; cap. 4: 277; t. 2, 4ª Not., cap. 5: 249). Su sacrificio formó parte central de las actividades ceremoniales de los templos. En el Perú también hay una relación del sacrificio humano, esta vez tratando uno de sus aspectos específicos. Tanto Carhua, la hija del cacique del pueblo de Aixa, fue llevada al Cuzco como sacrificio al Sol y luego devuelta a su tierra nativa en donde la enterraron viva (Hernández P. 1923: 60-64; analizado por Zuidema 1973a). Cobo también provee datos sobre el sacrificio de los niños a los dioses, y especialmente al Trueno (Cobo 1956: t. 2, lib. 13, cap. 13: 170-71).

También hay evidencia para el sacrificio humano entre las tribus más cercanas a los Páez. Para Picara hay una relación que describe el sacrificio de cinco personas diarias a los dioses representados por los ídolos de Picara (Anónimo 1938a: 72). En Paucura (Pácora) se sacrificaron dos personas cada martes²⁰ (Cieza 1962: 79) y también hacía sacrificio humano en Arma (Anónimo 1938a: 73; Cieza 1962: 76). Niños y adultos de Nori, Caramanta, y Cartama dieron sus corazones a los dioses y luego sus cuerpos descuartizados fueron llevados en procesión (Anónimo 1938b: 79). El cronista anónimo de Popayán menciona el sacrificio "al demonio" del hijo primogénito de la primera esposa a dar a luz en un hogar (Anónimo 1938a: 181).

El concepto del sacrificio de mujeres jóvenes también está presente en los mitos Tama/Llíban. Cuando sacan el héroe cultural del río en cuyas aguas le encuentran, le entregan a una serie de mujeres jóvenes con el fin de darle de mamar. Pero Tama/Llíban resulta ser tan fuerte y tan peligroso que ellas se mueren en el acto²¹. En un variante Llíban no se nutre con la leche humana, sino con la sangre de muchachas prepubescentes (Bernal 1953: 295). Respecto al sacrificio visto en estos mitos, es necesario aclarar que son casos de auto-sacrificio. Sepa o no la víctima de su muerte cercana, su auto-

²⁰ Es necesario notar que Cieza no hace referencia ninguna al tipo de calendario que utilizó para poder decir que se hacían sacrificios cada martes. Tal vez empleó el calendario cristiano y atribuyó ciclos cristianos del tiempo a las ceremonias indígenas, o quizá observó un martes un sacrificio. De todos modos, de Cieza aprendemos que los sacrificios siguieron un calendario ceremonial, aunque sus otros detalles pueda que no nos faciliten más información.

²¹ La Cacica Angelina Guyumús de Togoima, también encontrada en un río (la quebrada de Coquiyó), también hizo matar a la mujer que le dio de mamar. Después de un año se cree que el seno de la señora se pudrió.

sacrificio está al servicio de un dios, y así corresponde a la definición de Trimborn.

Los niños que participaban en las ceremonias de Suin y el Alto de la Quebrada de las Cuevas lo hicieron al servicio del emisario de Kapish, recién llegado para salvar a los Páez de la dominación española, así como se sacrificaron las muchachas míticas para el provecho de Tama/Llíban, y al igual que las víctimas, tanto niños como adultos lo fueron en tiempos precolombinos al servicio de otro dios. El concepto cristiano del "cordero de dios" y el papel jugado por niños en los ritos católicos probablemente ofrecieron un vehículo para los Páez para que pudieran continuar incluyendo los niños en sus ceremonias²², aunque ya no fuesen víctimas sacrificadas²³. Su posición estructural, sin embargo, indica ciertas continuidades con la época precolombina²⁴.

CONCLUSIONES

En este ensayo he tratado de ilustrar el hecho de que el mesianismo en Tierradentro posee un conjunto bien definido de símbolos que antes eran importantes para la religión indígena y todavía son empleados por los Páez modernos en su ideología mesiánica. Las elecciones de símbolos hechas por los líderes mesiánicos y los narradores de mitos son estructuradas por una ideología precolombina y el éxito del movimiento depende del conjunto de símbolos escogido. Hoy en día los Páez están utilizando otra vez otros mecanismos para solucionar sus problemas y no se presentan casos tan definidos de movimientos mesiánicos modernos en Tierradentro. Pero los símbolos mesiánicos no han desaparecido: son todavía una parte vital de la vida páez. En todas las instancias del mesianismo páez es central a la ideología la venida de un mesías, generalmente un emisario del Trueno, quien destruirá el mundo y creará un nuevo universo páez.

²² Durante la fiesta navideña de 1978 en Togoima, los albaceros y ayudantes del fiestero eran todos niños y algunos no eran capaces de cumplir con sus deberes sin que les ayudaran los adultos.

²³ Esta conjunción de la ideología precolombina con la católica en cuanto al sacrificio humano, y en este caso también el uso de cruces, indujo a los Mayas de Chiapas a crucificar a un muchacho en 1868. De esta manera los indígenas no tenían que venerar más a los santos españoles; ahora poseían su propio objeto indígena para la adoración (Bricker 1973: 332).

²⁴ Hay que señalar que en todo caso en que tenemos conocimientos del nombre de dios que recibía los sacrificios humanos o su contraparte colonial, vemos la presencia del Trueno, y Sol, y los emisarios de ellos.

Se ejecutan las acciones dentro del contexto de los símbolos autóctonos. También las acciones corresponden a una imagen mental de la geografía ceremonial de Tierradentro. Se han empleado tales símbolos en otras circunstancias —un ejemplo era el movimiento político de don Juan Tama y Calambás en 1700— pero aparecen como un total estructurado en la instancia de un movimiento mesiánico.

El análisis preliminar de los datos trae a luz varias preguntas, las cuales de momento están fuera del alcance de este ensayo. Casi no se han discutido las diferencias entre las tres manifestaciones del mesianismo páez; en cambio, las semejanzas estructurales han sido mi meta. Es bien claro que un entendimiento de las raíces de las estructuras diferentes produciría más comprensión del mesianismo páez y de la cultura páez en general. También es importante analizar detenidamente los elementos del inventario de Undachi, los cuales serían de gran valor para el entendimiento no sólo de la cosmología páez sino también de su cultura material. Sólo se consideró la ideología del sacrificio humano durante un espacio de tiempo muy breve. Es de primera necesidad emprender una investigación de este tema utilizando datos provenientes de toda la región andina. También queda sin terminar mi discusión sobre la importancia del Trueno y sus relaciones con el Creador y ciertos santos, desde una perspectiva páez. Un análisis más completo, que utilice más datos de Tierradentro, clarificará el problema para el estudio de la cosmología de los pueblos del Sur de Colombia; también será de utilidad para los estudiosos de las culturas surandinas.

Faltando más investigaciones en la cultura de los indígenas de Popayán en la época de la Conquista es difícil atreverse a elaborar una comparación detallada entre las varias manifestaciones del pensamiento mesiánico del Norte de los Andes y los del Sur. Hemos visto que ciertos elementos son muy semejantes en ambas regiones, aunque todavía hace falta más información detallada para la región al Norte. En Colombia no encontramos el concepto de la vuelta del Inca porque el imperio no se extendió hasta Popayán. Pero el uso de Juan Tama en los mitos modernos así como la utilización por el Juan Tama histórico de líderes políticos precolombinos señala la presencia de una ideología semejante. Los movimientos mesiánicos colombianos duran menos tiempo, incluyen menos personal, y cubren menos territorio que sus contrapartes peruanas. Posiblemente un factor es el multilingüismo colombiano y el nivel más bajo de integración socio-política entre los indígenas colombianos. Para poder lograr una comparación mejor de las dos áreas, sus estructuras necesariamente

tienen que ser analizadas en el contexto de las culturas de la selva tropical, al Occidente como al Oriente. Tal análisis llegará a ser factible a través de una gran cantidad de investigación y análisis que todavía nos queda por emprender.

Urbano define el mesianismo como una lucha simbólica, una reorganización de la relación entre los símbolos y la práctica (Urbano 1974: 43). Su definición está de acuerdo con la realidad histórica de los Páez. Espero que este ensayo haya mostrado que las manifestaciones mesiánicas páez no son los productos de una sociedad enferma o débil, sino partes de una lucha por cambiar el sistema colonial. Estos esfuerzos mesiánicos complementan y han complementado en el pasado a los esfuerzos políticos de la misma gente, y operan al nivel cosmológico, uniéndolo más al nivel social y de práctica.

Al principio de mi análisis menciono en forma breve la inaplicabilidad del término "sincretismo" en cuanto a las manifestaciones mesiánicas de la cultura de Tierradentro. Aquí quiero subrayar la necesidad de analizar la situación y evitar la utilización de etiquetas tales como el sincretismo para lograr el entendimiento del mesianismo páez. Los elementos de la cultura europea apropiados por los indígenas de ninguna manera juegan el mismo papel para los Páez tales como figuran dentro de la religión católica. Consideremos un ejemplo ya discutido, lo del Santo Tomás. El santo bíblico es, al igual que el santo páez, un intermediario entre el mesías y el pueblo. A la vez, ambos pueblos consideran de alguna manera el Trueno como un símbolo importante en sus respectivas cosmologías. Pero el trueno cristiano es un elemento de la naturaleza, y no una divinidad. O sea, el "status" de Kapish para los Páez es mucho más alto que lo que es el trueno para nosotros, principalmente porque Kapish es un ser que no sólo tiene poderes, sino que piensa y razona. Mientras nuestro trueno es simplemente una fuerza natural inconsciente, Kapish es un dios. Y el Santo Tomás páez es un emisario de esta fuerza consciente, no como su contraparte cristiano, Santiago el Mayor, quien simplemente *representa* (y no sirve como el emisario de) una fuerza muy inferior al Kapish. Kapish tiene más influencia en la vida humana que tiene nuestro trueno, y siendo tal, necesita un emisario más activo, y uno que se actúe a instancia de él. Santiago no es considerado un ayudante del trueno, sino de Cristo, el emisario de dios. Kapish es el dios.

En mi discusión anterior acerca del sincretismo, cito la idea de Urbano, de que los símbolos supuestamente cristianos dentro de la

cosmología quechua funcionan acorde a un esquema indígena y no europeo, y así funcionan como símbolos indígenas y no sincréticos. Aquí quiero mostrar que, en las instancias de lo que otros antropólogos puedan definir como el sincretismo, la cultura páez todavía es la dominante y condiciona la utilización de los elementos cristianos. De tal manera los transforma.

Por esta razón he tratado de analizar este lenguaje de símbolos páez en sí, y no me atrevo a emprender comparaciones mundiales (aunque para lograr unas explicaciones en la ausencia de datos históricos utilizó comparaciones con otras culturas andinas y con la cultura páez moderna), ni a formular una tipología para el mesianismo en general. Después de entender mejor los símbolos, sus raíces y organización eso sería posible.

BIBLIOGRAFIA

(Referencias de archivo):

- Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC). Título de propiedad de las tierras
1881 que forman el resguardo de las parcialidades indígenas de Pitayó,
(1700) Quichaya, Caldon, Pueblonuevo y Jambaló. Sala Notarial 1881, t. 3,
(Nº 843), ff. 1129v y sig. (versión paleográfica de Pedro Conde).
- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI) *.
1553 Visita y tasación de los indios de la provincia de Popayán hecha por
el Licenciado Tomás López, Oidor de la Audiencia del Nuevo Reino de
Granada. Audiencia de Quito, 60.
1582 Alzamiento de los indios Páez y Pijaos. Audiencia de Quito, 16.
1673 "...copia de una carta en que se refieren las violencias y vejaciones
que los yndios paezes recien de sus encomenderos...". Audiencia de
Quito 210, ff. 197r-199.
- Archivo Histórico Nacional, Bogotá (AHN). "Informe al señor Gobernador y
1751 Capitán General de la ciudad y sus provincias, por el Lic. Eugenio
del Castillo y Orozco, cura del pueblo de San Juan de Tálaga". Colonia,
Cartas de Contrabando, t. 14, ff. 228-229v.
- Archivo Histórico de Tierradentro, Belalcázar (AHT). Tierras de los ocho pue-
1729 blos de la Parroquia de Toboyma de la antigua Provincia de Páez en
Tierradentro...

Referencias publicadas:

- AGUADO, Fray Pedro de. *Primera parte de la Recopilación historial resolutoria
1930-31 de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del mar
(1581?) océano*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ALBORNOZ, Cristóbal de. v. Duviols 1967.
- ANDAGOYA, Pascual de. "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en la Tierra
1892 Firme y de los descubrimientos en el Mar del Sur...". En: Antonio
(1544) B. Cuervo (Ed.), Colección de documentos inéditos sobre la geografía
y la historia de Colombia, t. 2: 77-125. Bogotá: Casa Editorial de
J. J. Pérez.
- ANÓNIMO. "Descripción de los pueblos de la Provincia de Ancerma". *Apéndice a
1938a Jijón y Caamaño, Sebastián de Belalcázar, t. 2: 63-80*. Quito: Editor-
ial Ecuatoriana.
- 1938b "Varias noticias curiosas sobre la Provincia de Popayán". *Apéndice a
Jijón y Caamaño, Sebastián de Belalcázar, t. 2: 177-82*. Quito: Editor-
ial Ecuatoriana.

* Todos los documentos consultados forman parte de un microfilm compi-
lado por el Prof. J. B. Casagrande auspiciado por la National Science Foundation.

- ATHERTON, James S. *The Books at the Wake. A Study of Literary Allusions in James Joyce's Finnegans Wake*. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1959
- AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochiri*. México: Siglo Veintiuno 1975 Traducción por José María Arguedas. (1598?)
- BECKMANN, Jean, S. M. B. "La première traversée de la Colombie par un missionnaire suisse (1725), le Père Jean Magnin S. J.". *Annales Fribourgeoises*. 46: 33-65. Fribourg. 1964
- BERNAL VILLA, Segundo E. "Aspectos de la cultura Páez. Mitología y cuentos de la Parcialidad de Calderas, Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología*, 1(1): 279-309. Bogotá. 1953
- 1956 "Religious Life of the Páez Indians of Colombia". Ensayo de Master, Anthropology Department, Columbia University, New York.
- BRICKER, Victoria R. *Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX*. América Indígena, 33(2): 327-48. México. 1973
- 1977 *The Caste War of Yucatán: the History of a Myth and the Myth of History*. En: Grant D. Jones (Ed.), *Anthropology and History in Yucatán*. Austin: University of Texas Press, pp. 251-53.
- CASTELLANOS, Juan de. *Elégias de varones ilustres de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, v.4. 1874 (1589)
- CASTILLO Y OROZCO, Padre Eugenio del. "Vocabulario Páez-castellano..." *Collection Linguistique Américaine*, v.2. París. 1877 (1755)
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. *Guerras civiles del Perú*. t. 3. *Guerra de Chupas*. 1831 Colección de documentos inéditos para la historia de España. t. 76. Madrid. 1962 *Primera parte de la Crónica del Perú*. Madrid: Espasa-Calpe. (1553)
- 1967 *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Padre Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, v. 91-92. 1956 (1653)
- CONDORI MAMANI, Gregorio. *Autobiografía*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Compilado por Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. 1977
- CORTÉS ALONSO, Vicenta. *Visita a los santuarios indígenas de Boyacá en 1577*. 1960 *Revista Colombiana de Antropología*. 9: 199-273. Bogotá.
- CUERVO MÁRQUEZ, Carlos. *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Nº 27. 1956
- DUVIOLS, Pierre. "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas". *Journal de la Société des Americanistes*, 56 (1): 7-39. París. (158?)
- ESCOBAR, Fray Gerónimo de. "Relación de Fray Gerónimo Escobar de la Orden de San Agustín sobre el carácter e costumbres de los yndios de la Provincia de Popayán". *Apéndice a Jijón y Caamaño, Sebastián de Belalcázar*, t. 2: 147-76. Quito: Editorial Ecuatoriana. (1582)
- FRIEDE, Juan. *Los Quimbayas bajo la dominación española*. Estudio documental 1963 (1539-1810). Bogotá: Banco de la República.
- GODELIER, Maurice. "The Concept of the 'Tribe': a Crisis Involving Merely a Concept of the Empirical Foundations of Anthropology Itself?". En: *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70-96. 1977
- GONZÁLEZ, Padre David. *Los paecces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. s.f. Ed. Rueda Suelta.
- HAZAÑERO, Sebastián. "Letras anvas de la Compañía de Jesus de la Provincia del Nvevo Reyno de Granada desde el año de mil y seyscientos y treinta y ocho, hasta el año de mil y seyscientos y quarenta y tres". Zaragoza. 1645
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Lic. Rodrigo. *Mitología andina*. Inca 1: 25-78. Lima. 1923 (1622)
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio. *The Highland Tribes of Southern Colombia*. En: J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, v. 2: 915-960. New York: Cooper Square. 1963
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio y Francisco Tumiñá Pillimué. *Nuestra gente* 1965 "nanuy misag". Popayán: Ed. Universidad del Cauca.
- LABARRE, Weston. *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. 1948 *American Anthropologist*, v. 50, Nº 1, pt. 2 (memoir N. 68). Washington, D. C.
- LEHMANN, Henri. *The Moguez-Cocmuco*. En: J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, v. 2: 969-74. New York: Cooper Square. 1963
- LÓPEZ, Luis. Polo de Ondegardo 1917. v.
- MÉTRAUX, A. "La religion des tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani". París: Librairie Ernest Leroux. 1928
- MILLONES SANTA GADEA, Luis. "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy". En: *Ossio* 1973: 83-94. 1973
- MOLINA, Cristóbal de (Cuzqueño). *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires: 1959 Ed. Futuro. (1573)

- OBBEREM, Udo. *Los Quijos*. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956). Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkarrí*. Una visión indígena del Perú. Lima: Retablo de Papel.
- OSSIO A. Juan M. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- 1973b Guamán Poma: *Nueva Crónica o carta al rey*. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino. En Ossio 1973a: 153-213.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz. *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*. En Jiménez de la Espada (Ed.). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Asunción del Paraguay: Ed. Guaranía, pp. 207-81. (Edición original, Madrid 1879).
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo Veintiuno.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan. "De los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo". Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. 3: 3-188.
- 1916b "Instrucción contra las ceremonias y ritos que vsan los indios, conforme al tiempo de su infidelidad". Apéndice A, "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas". Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. 3: 189-204.
- 1917 "Traslado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del licenciado do. Polo de Ondegardo acerca del linaje de los Incas y cómo conquistaron" (atribuido a Luis López). Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. 4: 95-138.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán. (Entre 1584 y 1614). "Nueva crónica y buen gobierno". París: Institut d'Ethnologie.
- POOLE, Deborah A. "Geography and Sacred Space in the Andean Pilgrimage Tradition". Manuscrito a publicar en español en *Allpanchis Phuturinqa*, Cuzco.
- QUINTERO NIETO, Ricardo. *Territorio ignoto* (Tierradentro). Cali: Imprenta Márquez.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado*. Revista Colombiana de Antropología, 19: 199-245. Bogotá.
- ROWE, John H. *El Movimiento nacional inca del siglo XVIII*. Revista universitaria Universidad Nacional del Cuzco, 43 (107): 17-47. Cuzco.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los Incas*. 2ª Ed. Buenos Aires: Emecé. (1572)
- SHEREONDY, Jeanette. "Irrigation Districts in the Political Geography of Cuzco". 1978 Manuscrito a publicar en el *Journal de la Société des Americanistes*, París.
- SIMON, Fray Pedro de. "Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales". Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos (1625) bianos.
- THRUPP, Sylvia L. "Millennial Dreams in Action: a Report on the Conference. Discussion". En: Thrupp (Ed.). "Millennial Dreams in action". "The Hague: Mouton", pp. 11-27.
- TRIMBORN, Hermann. "Señorío y barbarie en el Valle del Cauca". Madrid: 1949 Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- URBANO, H. Osvaldo. "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". *Allpanchis Phuturinqa*, 7: 9-48. Cuzco.
- VARESE, Stefano. "La sal de los cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los campos de la selva del Perú". Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- VELASCO, Padre Juan de, S.I. *Historia del Reino de Quito*. Segunda Parte. 1960 Puebla: Editorial J. M. Cajicá Jr. (1789)
- WACHTEL, Nathan. *Rebeliones y milenarismo*. En Ossio 1973a: 103-42. 1973
- WAGNER, Katherine. *Coca y estructura cultural en los Andes peruanos*. *Allpanchis Phuturinqa*, 10: 193-224. Cuzco.
- WALLACE, Anthony F.C. *Culture and Personality*. 2nd Ed. New York: Random House.
- WILDEN, Anthony. "System and Structure. Essays in Communication and Exchange". London: Tavistock.
- WILSON, Bryan R. "Magic and the Millennium". New York: Harper and Row. 1973
- ZUIDEMA, Reiner Tom. "The Ceque System of Cuzco". Leiden: E.J. Brill. 1964
- 1967 "El juego de los ayllus y el amaru". *Journal de la Société des Americanistes*, 56(1): 41-51. París.
- 1973a "Kinship and Ancestorcult in Three Peruvian Communities", Hernández Príncipe's Account of 1622. *Buletin de l' Institut Français d'Etudes Andines*, 2(1): 16-33. Lima.
- 1973b "La quadrature du cercle dans l'ancien pérou". *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3 (1-2): 147-65. Montreal.
- 1977a "Inca Dynasty and Irrigation: Another Look at Andean Concepts of History". Manuscrito a publicar en francés en *Annales*, París.
- 1977b "The Inca Kinship System: a New Theoretical View". En Bolton y Mayer (Eds.), *Andean Kinship and Marriage*. *American Anthropological Association Special Publication*, 7: 240-281. Washington, D.C.