



Hipertexto 12
Verano 2010
pp. 52-63

**El diablo de la montaña:
raza e identidad en las tradiciones orales andinas**
Gizella Meneses
Lake Forest College

[Hipertexto](#)

Las tradiciones orales, la literatura etnográfica y el discurso histórico oral son todos ejemplos de discursos alternativos que intentan recuperar la identidad local. En el caso del discurso histórico oral, la presentación de perspectivas que difieren de la Historia Oficial ha creado nuevos discursos y en algunos casos nuevas realidades. Efectivamente, el propósito de la Historia Oficial es transmitir la realidad oficial según la ideología dominante, a diferencia del discurso histórico oral, diseminado por varias voces locales, cuyo propósito es brindar nuevas fuentes de interpretación y no necesariamente una realidad contundente. Por ejemplo,

Los grandes relatos orales tradicionales de las etnias, ponen de manifiesto los efectos de identidad cotidiana o índole propia de los valores que identifican a cada una de ellas, fenómeno desde luego casi inalcanzable por el discurso histórico simple. ("Literatura oral ancestral," 8).

La literatura oral transmite la tradición, las creencias, la religiosidad, la historia y el idioma de un pueblo. Estos componentes forman parte de una organización ideológica que une a la comunidad. Los seres sagrados, la naturaleza local, los espíritus malévolos y benévolos, los rituales, los héroes culturales, los dioses y los diablos que habitan los cerros y las quebradas forman parte de la tradición oral y constituyen la base ideológica de la comunidad. Sin embargo, según Gerald Taylor:

En una época de crisis, cuando por diversos motivos el sistema económico tradicional cesa de funcionar, se introducen nuevas ideologías y la lengua local, símbolo de la cohesión de la comunidad, pierde su prestigio. En estas circunstancias, la tradición oral, estrechamente asociada al idioma, en vez de ser el depositario de la ciencia del grupo, se transforma en folclore y, poco a poco, se pierde. (*Pesquisas*, 181)

Es por esta razón que el esfuerzo por recuperar las tradiciones orales se ha dado con mayor empeño sobre todo en este siglo¹. De ahí que la literatura oral esté profundamente ligada a los valores culturales de su comunidad. Las distintas voces, muestras de realidades alternativas, son ejemplos de una expresión humana. La literatura oral es la base ideológica establecida por el pueblo y no impuesta por las entidades de poder. Por lo tanto, la cultura popular es muestra de las voces de su pueblo y es por este medio que se proponen pautas para la organización ideológica y religiosa de las comunidades andinas.

El propósito del presente estudio es recobrar muestras de la literatura oral, tanto de la época colonial como de la época moderna, y mostrar los valores culturales que se presentan en este tipo de discurso, y es así que nos adentraremos en la figura principal de este trabajo, el supay/diablo.

Como se mostrará más adelante, los términos supay y diablo se usa de manera intercambiable según el contexto y la modalidad. Supay, el término prehispánico que luego se traduce como diablo, y sus valores semánticos, religiosos y culturales serán el enfoque de este trabajo. El interés particular para nuestro análisis son las categorías raciales y la función del diablo en las muestras orales. Pudiera afirmarse que dentro de la dialéctica andina, se establecen caracteres contradictorios y complementarios de una misma figura y es justamente esta característica y su representación en la figura del diablo lo que se desea destacar.

Ahora bien, las figuras que aparecen en las tradiciones orales andinas son símbolos del carácter cambiante de la sociedad de esta zona. Estas figuras comparten un espacio espiritual y físico en las comunidades. De ahí que aparezcan en los cerros, las quebradas, las cascadas y las montañas, y si bien no figuran dentro de la ideología o religiosidad dominantes, sí forman parte de la identidad local de cada comunidad. Sin embargo, la división del bien y del mal según la organización categorial cristiano-europea difiere de la división categorial de los valores religiosos andinos. Justamente, la llegada del “diablo” al Nuevo Mundo ocurre con la llegada de los conquistadores, sus creencias en el demonio y toda la carga simbólica que contiene el diablo. Muchos extirpadores de idolatrías creían que Cristo no había llegado al Nuevo Mundo, pero que el diablo ya había marcado sus pasos en estas tierras. El término y, por

¹ “Haciendo un muy breve recuento, a comienzos del siglo XIX, merced sobre todo al trabajo de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm (1800), se pensó el problema de la ‘literatura oral’ de manera histórica y dentro de la mentalidad romántica, erudita y positivista; se mantenía, además, la obsesión por remontar a los arquetipos de la ‘literatura ancestral’ (mítica primitiva) cuya tradición narrativa oral nos habría legado sus ya débiles resplandores en forma de ‘literatura oral popular’ y se utilizaban, como instrumentos de análisis, los recursos del ejercicio lingüístico entonces en boga –la lingüística histórica, comparativa y filológica de los neogramáticos– con los que se buscaba reconstruir etimológicamente las primeras formas de los relatos actuales. Este movimiento alcanzó su apogeo con los trabajos de la Escuela de folcloristas finlandeses difundidos por medios de su conocida revista *Folklore Fellows Communication* y en algunas fechas de nuestro siglo: en 1910 cuando Antii Aarne publicó su catálogo internacional de cuentos-tipos, luego en 1928, entre 1932 y 1936 y finalmente en 1961, cuando Stith Thompson amplió ese catálogo con la edición de los seis volúmenes del índice de motivos de literatura folclórica.” (Ballón, 2)

consiguiente, el concepto de diablo, ofrecía una explicación cristiana para algo inexplicable según esta ideología. Sin embargo, la visión cosmogónica andina carecía de un concepto plenamente maligno, como por ejemplo Satanás, o cualquier otra forma sea espíritu o fuerza natural, como una fuerza puramente malévol. Al contrario, Irene Silverblatt sostiene que, “Andean philosophy entailed a ‘dialectical’ vision of the universe in which opposing forces were viewed as reciprocal and complementary, necessary for the reproduction of society as a whole” (173).

La figura del diablo, *supay*, por ejemplo, forma parte de lo que es la organización social, la religiosidad y las tradiciones de esta región. Tanto la literatura etnográfica contemporánea como la literatura oral de la época Colonial muestran el rol del diablo andino que se destaca justamente por su carácter cambiante. Es posible que la teología misional se haya servido de esta característica para equipararlo al mismo nivel semántico y religioso que el diablo cristiano. Asimismo, veremos cómo las características del *supay* se destacan hoy en día en la figura del diablo cristiano de los Andes.

Precisamente, en la región andina varios términos quechuas han sido asociados con el diablo y se han traducido al español como diablo o demonio; algunos de ellos son: *ñakaq*, *pishtaco*, *huaca*, *hapuñuñu*, *supay*, *asiaj*, y *kharisiri*, para nombrar algunos. Como bien se podrá observar, estas expresiones son quechuas, y es durante la época de la Conquista y la colonización que estas figuras adquieren nuevas interpretaciones.

En la época precolombina los huacas, por ejemplo, eran los lugares sagrados² donde aparecían los espíritus ancestrales. Sin embargo, durante la conquista, la nueva interpretación de huaca es diablo, espíritu malevolento o, en vez de lugar sagrado, morada del diablo. De manera similar, los primeros agustinos aseguraban que “*zupay*” era el nombre peruano de demonio. Como declara Gerald Taylor, “Les premiers augustins s’ émerveillent de la grande terreur qu’ inspirent le Démon (“que ellos llaman *Zupai*”), les huacas et les idoles, catégories que n’ étaient apparemment pas encore confondues au milieu du XVI^e siècle” (*Ritos*, 47-48). De esta manera vemos que, a diferencia de la concepción europea, los valores discursivos de los términos ‘diablo’ y ‘*supay*’ y sus dimensiones divinas, malignas y cambiantes dentro del mito y la leyenda son la base de la religiosidad andina y de los seres sobrenaturales andinos: unas veces demonio³, otras ángel (Ortiz Rescaniere, 121). Los seres sobrenaturales

² Los huacas eran y todavía son lugares sagrados para muchas comunidades andinas. En la zona de Salasaca, Ecuador, por ejemplo, los huacas aún están presentes y son parte de la religiosidad de este lugar. Al pasar por un huaca en esta región pude observar las ofrendas, las fotografías y los escritos dentro de un huaca. Muchas veces los huacas son marcados por una roca enorme, de igual forma que fueron marcados en la época precolombina. Es interesante notar que aunque los españoles se hayan servido de las nuevas interpretaciones, todavía hoy en día la influencia prehispánica sigue siendo vigente.

³ Aunque se use el término demonio en este estudio como sinónimo de diablo, debido, por supuesto, a sus antecedentes europeos, Jeffrey Burton Russell afirma lo siguiente: “The pagan Greeks believed in a number of malicious spirits, though none that approached the status of a principle of evil. Still, Greek views on spirits produced a linguistic complication. Our word ‘demon,’ which is sometimes (imprecisely) used synonymously with ‘devil,’ derives from the Greek *daimon*, which did not necessarily connote an evil being. Homer frequently used *daimon* as the equivalent

en la tradición oral están marcados por una cambiante dualidad. Esta dualidad crea cierta ambigüedad y contradicción y, sin embargo, sirve como “matriz ordenadora de los complejos simbólicos propios de los mitos y, en general, de la cultura andina” (Ortiz Rescaniere, 121).

En cuanto a la concepción de diablo según la creencia cristiano-europea, también se puede observar el proceso de los cambios semánticos de esta figura y su función tanto en las tradiciones orales como en la religión. Jeffrey Burton Russell explica que:

The English “Devil,” like the German *Teufel* and the Spanish *diablo*, derives from the Greek *diabolos*. *Diabolos* means “slanderer” or a “perjurer” or an “adversary” in court. It was first applied to the Evil One in the translation of the Old Testament into Greek in the third and second centuries B.C.E. to render the Hebrew *satan*, “adversary,” “obstacle,” or “opponent.” (5)

En el estudio que presenta Russell vemos la transposición de un significado a otro en la traducción del hebreo al griego. Mientras que las cualidades del ángel caído bíblico se asimilan a las cualidades del *diabolos* griego, vemos cómo un significante abarca otros significados en la traducción. Quizás la etimología griega de *diabolos* se compagine mejor con el diablo andino, mas no olvidemos el carácter cambiante del supay y su función en las tradiciones religiosas y literarias autóctonas como en la religión cristiana de esta misma zona.

Por ejemplo, hay varios significados de espíritus malévolos como lo postula Rosaleen Howard-Malverde:

Hoy en día, el concepto de ‘*urku yaya*’ se mezcla, hasta cierto punto, con el de ‘diablo’ (‘*dyablu*’): la idea de que el cerro ‘*criaba*’ a los niños no-bautizados y sacrificados (‘*awka wawa*’) co-existe con la de que el diablo agarra a los niños abandonados y les cría, convirtiéndolos en ‘*awka*’, que regresan para molestar a los vivientes. (*Dioses y diablos*, 26)

En uno de los relatos recopilados (1981) por Rosaleen Howard-Malverde, de la zona de Cañar, Ecuador, el diablo está representado con características propias de los dioses y de los espíritus andinos. El mismo diablo es capaz de causar una enfermedad y, a su vez, indicar la manera de curar al enfermo⁴. Según Howard-

of theos, ‘god.’ In centuries following Homer’s time, a *daimon* (or *daimonion*) was generally held to be a spiritual being inferior to a god. The word was still ambiguous at the time of Socrates, whose guiding spirit was a ‘demon,’ but Plato’s pupil Xenocrates established the negativity of the term by dividing the good gods from the evil demons and shifting the destructive qualities of the gods onto the demons. The Stoics and Plutarch followed suit. Plutarch argued that if tradition says that Apollo destroyed a city, it must really have been a demon taking the shape of Apollo. The negative meaning was further set in the second century B.C.E. by the Septuagint translation of the Hebrew Bible into Greek, which used *daimonion* to denote the evil spirits of the Hebrews.” (Russell, 24-5).

⁴ Rosaleen Howard-Malverde hace notar también que, “El tema de la conversación escuchada y que lleva al héroe a la buena fortuna, parece ser uno de amplia difusión, por ejemplo: se encuentra en los textos de Cotopaxi recogidos por Muysken (1976), y ha sido hallado en el Perú meridional (Mitchell 1973). No se puede descartar una posible conexión histórica entre éste y el tema del mito de Huatyacuri y Tamtañamca del texto de Avila, en donde Huatyacuri puede curar

Malverde esta figura “tiene mucho más que ver con los conceptos nativos acerca del *urku yaya* que con el diablo de la doctrina cristiana” (*Dioses y diablos*, 41). Mientras que la característica racial de este diablo en este cuento oral no es explícita, podemos deducir que por el hecho de ser jefe de hacienda y porque el viajero se dirige al diablo al comienzo como “amo” existe desde un principio una diferencia marcada entre los rangos económicos y/o de clase social debido a una diferencia racial. El diablo, quizás para congraciarse con lo que podría ser su siguiente víctima, le pide al viajero que le llame simplemente “amigo”.

Por otro lado, en el trabajo de Joan Corominas y José A. Pascual el significativo diablo es “tomado del lat. tardío *diabŏlus* y éste del gr. *διάβολος* íd., propiamente ‘el que desune o calumnia’, derivado de *διαβάλλειν* ‘separar, sembrar discordia, calumniar’, derivado a su vez de *βάλλειν* ‘arrojar’” (486). María Moliner, en cambio, define diablo como,

...nombre dado a los seres que, siendo al principio ángeles, fueron desterrados de la presencia de Dios por su rebeldía; los cuales habitan el infierno y fomentan el mal. Se usa generalmente en singular y con artículo, bien representando a Lucifer o príncipe de ellos, bien como una personificación del espíritu del mal⁵ (985).

Esta última definición se compagina con el significado del diablo cristiano-europeo sobre todo la parte que indica que “se usa generalmente en singular y con artículo”. El concepto de un Diablo y de un ser malévolo, contrario al Ser Supremo, se ha ido formando según los antecedentes bíblicos desde el Medioevo⁶. Al contrario, en el Nuevo Mundo este concepto no existía, y son las figuras ancestrales y los espíritus de la religiosidad andina que son traducidos como diablo. Sin embargo, el diablo andino mantiene hasta hoy en día características autóctonas, y veremos algunos ejemplos de esto también. Para poder abordar este tema, incluiremos, además, algunas definiciones de *supay* según la crónica Colonial y los primeros diccionarios de esta zona.

En 1560 fray Domingo de Santo Tomás en su libro, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua*, ofrece dos definiciones del término *supay*: “1. ángel, bueno o malo; 2. demonio o trasgo de casa” (131). En *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada*

al cacique después de haber descubierto la causa de su enfermedad por medio de una conversación escuchada entre dos zorros (Taylor 1980:44)” (*dyablu*, 43).

⁵ Por cuestiones de espacio no entraremos en los estudios de los significantes Satanás y Lucifer. Para una explicación detallada de estos significantes y sus correspondientes significados consulte a Jeffrey Burton Russell: *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* y *Satan: The Early Christian Tradition*.

⁶ Pierre Duviols en sus estudios sobre la idolatría y el demonio en la zona andina afirma que en la época Medieval San Agustín, “...al incorporar al legado bíblico la magia perversa de los antiguos, su *pandemonium*, contribuye a determinar los rasgos modernos de Satán. Por otro lado, la demonología cristiana por él fundada no dejará de enriquecerse constantemente, gracias al material que incorporan los grandes procesos de brujería y de herejía de las postrimerías de la Edad Media y del Renacimiento. Y este diablo europeo, ya completamente definido...será el que había de venir a América en las carabelas de los españoles, y junto con ellos desembarcará en tierra americana. Pero, caso curioso, serán los mismo españoles los que afirmarán que ya se encontraba en las Indias, mucho antes de que ellos llegaran al Nuevo Mundo ...” (24-25)

quichua (1586) el aspecto positivo de *supay* está ausente, “(1) demonio; (2) fantasma; (3) sombra de la persona” (Taylor, 49). Sin embargo, en *Vocabulario y phrasis* la última definición conserva la palabra ‘sombra’, que es uno de los significados prehispánicos del término *supay*.

Vemos también en los escritos de Pedro de Cieza de León, cronista del siglo dieciséis, que declara que en las comunidades indígenas de la región andina el demonio toma la forma de una persona difunta que deambula entre los vivos y es testigo de la felicidad del otro mundo. Cieza de León aclara que la apariencia de esta ánima es un engaño, y es en realidad el demonio el que hace creer a los indígenas: “Ver al demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda sino que lo ven; llámanle en todo el Perú *Sopay*” (240-241). Lo notable de *supay* es que no siendo necesariamente un espíritu maligno sino un espíritu ancestral, dicho término pasa a la ideología evangelizadora.

La figura del diablo en la literatura oral contemporánea comparte rasgos similares con los del diablo que encontramos en las recopilaciones de la literatura oral de la época colonial. En recopilaciones de tradiciones orales, como es el texto del *Manuscrito de Huarochirí* hallamos una muestra colonial del “diablo” andino que tiene, obviamente, características prehispánicas, como es el carácter cambiante, la combinación de benevolencia y malevolencia en su comportamiento y su vínculo a la tierra; también observamos la repetición de algunas de estas características en la literatura oral contemporánea.

Sin embargo, en la oralidad “cultura”, es decir la literatura oficialmente impresa, vemos cómo la tradición oral –arraigada en la ideología y la lengua local de una comunidad– se transforma en folclore. Por ejemplo, en “Don Dimas de la Tijereta” en *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, sobre cómo un escribano le gana un pleito al diablo, el narrador se dirige directamente a sus lectores –un ejemplo de la oralidad impresa. Desde un principio el hecho de tener una audiencia para el cuento se hace presente: “Yo, pobre y mal traído narrador de cuentos, no he podido alcanzar pormenores acerca de la entrevista entre Lilit y don Dimas, porque no hubo taquígrafo a mano que se encargase de copiarla sin perder punto ni coma” (9). Además, observamos cómo se introducen en el cuento otras tradiciones con el personaje de Lilit, la mujer diablo de la tradición folclórica occidental. Asimismo, Su Majestad Infernal, el diablo, se presenta como la fuerza malévolica única que contrarresta la fuerza benévola de un Dios Supremo. Finalmente, otra característica muy propia del folclore que se muestra en este tipo de cuento es el de los dichos o expresiones que sirven como especie de moraleja: “como no hay plazo que no se cumpla, ni deuda que no se pague” (10).

Ahora bien, otras características muy notables entre la figura del diablo o *supay* de la época colonial y de las tradiciones orales contemporáneas son sus características raciales y su lugar de poder. Por ejemplo, en la época moderna se ha visto al diablo aparecer en traje militar, en atavíos de marca extranjera, en ropa de hacendado con cara de mestizo o blanco, en vaqueros y botas, en terno con corbata conduciendo un Mercedes o hasta en atuendo de cura o monja. Asimismo, a través de los años, y según la comunidad, estas figuras han ido adaptando sus características a la época. El diablo andino toma la forma de

varias etnicidades y varios roles jerárquicos que encontramos durante la Colonia y en la actualidad. Por ejemplo, Juan Ansión en su libro *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* dice:

El pishtaco...es un personaje vinculado al poder de los terratenientes y de los curas, enviado por gente de la ciudad —en versiones recientes, por el mismo gobierno— y que muchas veces aparece como gringo. Aunque dotado, según muchos, de poderes mágicos, no es un “condenado” ni un ser de la otra vida, pues aparece como un hombre de carne y hueso. Según las épocas y circunstancias, varía el uso que hace de la grasa (sirve para hacer remedios o campanas, para lubricar máquinas sofisticadas o, últimamente, para pagar la deuda externa), lo cierto es que [el] pishtaco representa siempre el poder externo, que domina por la fuerza y extrae de los hombres andinos lo máspreciado que tienen, su energía vital. (9)

Mary Weismantel en su libro *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes* postula que:

The pishtaco, too, albeit a creature of myth, changes with the times. In colonial stories, he was a knife-wielding priest searching for human fat with which to forge his church bells. Pishtacos dressed in friars' robes are seen to this day, but in the twentieth century he adopted new costumes as well. At first, he dressed as an hacendado...; more recently, as a foreign engineer or a Peruvian soldier. And as Indians have moved to the cities by the hundreds of thousands, the ñakaq has gone with them—both in his original guise and as a new urban bogeyman, the evil medical technician known as the sacaojos. (3)⁷

Vemos pues que el “otro” se distingue, sobre todo en la época de la Conquista y la Colonia, por ser el grupo mayoritario⁸; es decir, por ser parte de la comunidad indígena de esta zona. Pero, a través de los años, ocurre algo interesante; el otro ya no es el pueblo indígena, sino los grupos ajenos a las comunidades y costumbres indígenas. Desde esta perspectiva, entonces, es que el diablo andino va adquiriendo características o rasgos del grupo ajeno. De manera similar, como se ha mencionado en líneas superiores, este diablo, supay, pishtaco o ñakaq, se presenta como un hombre blanco y rubio, un

⁷ Nathan Wachtel en su libro, *Gods and Vampires: Return to Chipaya*, hace una observación similar y añade algunos usos modernos para la grasa que extraen el nakaq y el pishtaco, “Inquires made in the 1980s recorded a very modern use of human fat: after being exported to the United States, it serves to lubricate industrial machines, cars, airplanes, even computers, procuring enormous profits for its traffickers. At the same time, another theme is spreading, that of cannibal practices: the pishtako isn't content just to extract the fat from his victim; he also sells his flesh, which is consumed in exclusive restaurants in Lima. According to one of the versions gathered, dismembered children of Ayacucho feed the capital.” (82-83)

⁸ Spaniards in the Andes continued defining religious difference and otherness in the familiar fashion. But the locus of difference and otherness, and hence of demonic agency, shifted. In Peru otherness and demonic agency were no longer to be encountered merely in a small number of individuals who might step beyond the boundaries of shared knowledge, belief, and ritual, or in a different but somehow familiar religious tradition, such as Judaism. Rather, in Peru, otherness defined the vast majority of people. Moreover, otherness pertained not merely to religion, but extended to language, social organizations, and every conceivable aspect of everyday life. (MacCormack, 48).

hombre mestizo o un hacendado. De hecho, no nos debe sorprender que las características físicas del representante del poder externo, ya sea colonizador, terrateniente, militar o forastero, sean las mismas que encontramos trazadas en la figura del diablo andino.

Por ejemplo, en un viaje que hice en el verano del 2001 a la selva ecuatoriana y en varias recopilaciones que reuní de aquel lugar, pude ver la influencia racial en los relatos orales de la región de Napo, Ecuador. En una entrevista con Ana Shiguango (de Venecia, Napo) ella menciona a tres supays: el urcu supay, el yacu supay y el rayo supay. El primer supay es de la montaña y aparece como negro/a, el segundo supay es el supay del agua y aparece en forma de gringo/a y el tercer supay es el supay del rayo que aparece en uniforme militar que, según ella, espanta a la gente. Asimismo, en mi entrevista con Humberto Andi, también de Napo, Ecuador, él relata un encuentro con el supay y lo describe como un cura católico⁹:

Andi: Sobre la pregunta de Ud. que es supay. En idioma castellano es creo diablo el supay. Entonces verá un breve cuento va a ser. Yo tenía un primo mío que vivíamos juntos en una casa como familia. Justamente una tarde que era las siete de la noche por ahí, también había una luna que estaba alumbrando...entonces ahí ese primo había encontrado y yo también estuve en la canoa digamos a una distancia de unos tres o cuatro metros ahí estaba ahí estaba. El diablo el supay y nosotros como teníamos miedo no tuvimos que acercarnos allá. Porque ahí está como una cura el diablo. Digamos un un católica el padre curas dicen. Igualito a ese tipo ponen esa vestidura de negro, ¿no? Ese vestidura esta clarito que el diablo que está puesto. Y entonces de miedo nosotros hicimos a un lado .. nuestros ojos y ya no le vimos ahí. Ya no había ahí se desapareció.

Meneses: Todo vestido de cura.

Andi: Ajá.

Meneses: ¿Y por qué de cura?

⁹ Las siguientes citas son las recopilaciones de mi trabajo de campo. Las entrevistas fueron hechas en español debido a mi falta de conocimiento del quichua ecuatoriano. Las comunidades quichuas en la zona de la selva ecuatoriana son las comunidades que huyeron de los españoles que llegaron a la sierra durante la época de la conquista, y son estas comunidades indígenas las que se fueron estableciendo en la zona del Oriente. Otro dato interesante también es que esta comunidad de Venecia, Napo es una comunidad evangélica. Los primeros misioneros evangélicos llegaron a esta región a mediados del siglo veinte. No es sino en las últimas dos o tres décadas que la religión evangélica se ha ido arraigando en esta área. Anterior a estas fechas, estas comunidades eran practicantes del catolicismo. Las siguientes entrevistas son recopilaciones directas de los informantes, y, de tal forma, he escrito las palabras tal cual cómo ellos se han expresado. En algunos casos, se podrá observar el cambio de sintaxis y de escritura para poder mantener la autenticidad de la expresión.

- Andi: Porque siempre los abuelos han dicho que esa manera de vestir tiene ese diablo. Y parecía unas monjitas... como madrecitas saben ser esos supays.
- Meneses: ¿Y cómo supieron Uds. que era el supay?
- Andi: Sino que no sabíamos sino que no sé como sabré era diablo es un espíritu; uno no se puede ver ni se puede contactar con el que está ahí. Y digamos como un aire no más como un aire que sale... así no más se pierde...Es un espíritu en espíritu anda él.
- Meneses: ¿Y el supay es malo o es bueno?
- Andi: Digamos hay algunas des supay malos hay veces a una persona hace perder. Se lleva a donde que él vive. Ya se pierde para siempre. Hay algunos que cogen. Según mis abuelos sabían contar de que sabe soplar por aquí de la cabeza al cuerpo enterito. Diciendo de que tú eres una persona dañada no sabes de cacería, no sabes de pesca, entonces ahora sí serás un pescador cazador.
- Meneses: ¿El supay?
- Andi: Sí.
- Meneses: ¿Entonces él también ayuda?
- Andi: Sí. Ayuda....
- Meneses: ¿Por eso Uds. tenían miedo, era el supay malo que vieron Uds.?
- Andi: Aja. Era según los shamanes...según la ayahuasca había sido malo ese diablo. Si es que se había acercado solo uno entonces eh esa misma noche se había perdido. Como éramos dos se perdió no más el supay. Ese es el cuento que yo tengo.

Observamos las características autóctonas del supay: el hecho que puede ser bueno o malo o una mezcla de estas dos fuerzas. El supay, según esta recopilación, aparece como un espíritu o un aire, y, de hecho, el informante expresa el miedo que sintieron al encontrarse con esta fuerza. Curiosamente, el supay aparece vestido de cura, un representante más, tanto en la época de la Conquista y Colonia como en la época contemporánea, del poder externo. En la siguiente recopilación sucede algo similar, el supay es asociado con el "otro", el extranjero o aquella persona ajena a la comunidad indígena:

- Meneses: ¿Qué pasa cuando alguien ve a un supay?
- Shiguango: Viendo el supay. Si uno no tiene el poder le mata el supay. A veces sale como padre [cura], algunas veces sale como perro, algunos sale como gringo así. Diferentes figuras. Un supay del agua es un gringo; un supay de la montaña es un negro...Cuando se toma ayahuasca sale como es si es mujer sale como mujer.
- Meneses: ¿Su papá era shaman y podía casarse con una mujer supay, verdad?

- Shiguango: Sí. El decía yo tengo una mujer del agua, yo tengo una mujer de la montaña, yo tengo una mujer del rayo.
- Meneses: ¿Cómo es la mujer del rayo?
- Shiguango: Esa mujer viene como militar. Entonces siempre como hace el truíno, un relámpago fuerte.
- Meneses: ¿Y la mujer supay de la montaña de su papá era negra?
- Shiguango: Sí, negra. La del río como gringa. Mi papá pasó cuatro días dentro del agua con una mujer del agua...
- Meneses: ¿Y supay cómo se dice en español?
- Shiguango: Diablo.
- Meneses: ¿Entonces puede ser el supay mujer u hombre?
- Shiguango: Sí.

Finalmente, el hecho de que el supay aparezca como ajeno a esta comunidad y ajeno a otras comunidades andinas en otras recopilaciones no significa que solamente se presente de esta forma. También hay muestras de literatura etnográfica en que el supay aparece en forma de una persona indígena. Posiblemente esto se deba más al carácter cambiante del supay, a las influencias autóctonas de él, ora espíritu ancestral ora sombra de la persona, o en muchos casos, a las asociaciones que ciertas personas indígenas tienen con personas ajenas a la comunidad y, de manera consecuente, se les juzga a ellos como extraños. Nathan Wachtel describe lo siguiente:

And yet we learn that the kharisiri who was executed in 1983 at Orinoca, and whose body was burned, was not a foreigner but a full-fledged member of the indigenous community. He had, however, placed himself on the margins of the bonds of solidarity that unite the village inhabitants: after converting to an Evangelical sect, he refused to do his part within the system of shared political and religious responsibilities. He was therefore suspected of having made a pact with the devil, who had enabled him to grow rich and buy a van, which he used for personal business. Thus he appeared to be an extension of the outside world inside the village and, worse still, a traitor who had put himself at the service of foreigners. (87-88)

Sin embargo, el representante del poder externo en la figura del diablo andino sigue siendo la preferencia predilecta de las comunidades de esta región. En cuanto a los aspectos raciales del diablo y las variadas formas que toma, ya sea cura, monja, militar o extranjero quizás tengan que ver más con el carácter cambiante de esta figura que con la impronta occidental. Cualquiera la razón, es preciso hacer hincapié en la transposición de las características de las figuras de poder al diablo andino y las características del supay en la figura del diablo cristiano de esta zona. En algunas comunidades andinas más apartadas de los pueblos y las ciudades el supay sigue formando parte de su estructura religiosa

y, muchas veces, son los representantes de las figuras ancestrales de cada comunidad. Las tradiciones orales nos han servido para llegar a una aproximación a los valores ideológicos y culturales de un pueblo, a las particularidades de la identidad andina y a la comprensión de las estructuras religiosas. En este caso, ha sido el diablo andino que nos ha permitido adentrarnos en cada uno de estos aspectos.

Obras citadas

Ballón-Aguirre, Enrique. "Literatura oral peruana." *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*. Comp. and ed. Juan Carlos Godenzzi Alegre. Cuzco: CBC, 1999. 291-337.

—. "Literatura oral ancestral peruana." (not published).

Cieza de León, Pedro de. *La crónica del Perú*. Ediciones de la revista Ximénez de Quesada: Colombia, 1971.

Corominas, Joan and José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano 3 hispánico*. Madrid: Gredos, 1980.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia*. Trans. Albor Maruenda. México, D. F. : Universidad Autónoma de México Ciudad Universitaria, 1977.

Howard-Malverde, Rosaleen. *Dioses y diablos: Tradición oral de Cañar Ecuador*. Paris: Centre de Recherche de l'Université de Paris VIII, 1981.

—. "'dyablu' Its Meanings in Cañar Quichua Oral Narrative." *Amerindia* 9 (1984) : 49-78.

MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey: Princeton, 1991.

Meneses, Gizella. Entrevista con Humberto Andi. Venecia, Ecuador. June 2001.

—. Entrevista con Ana Shiguango. Venecia, Ecuador. June 2001.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. "El demonio andino." *Ethnica* 18 (1982) : 119-133.

Palma, Ricardo. "Don Dimas de la Tijereta." *Tradiciones peruanas*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1945. 5-9.

Russell, Jeffrey Burton. *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell UP, 1988.

Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima : Universidad San Marcos, 1951.

Silverblatt, Irene. *Moon, Sun, and Witches*. Princeton: Princeton UP, 1987.

Taylor, Gerald. "supay" *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: Institut français d'études andines. IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas, 2000. 19-34.

—. "La tradición oral andina y la escritura." *Pesquisas en la lingüística andina*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología Universidad Nacional del Altiplano, 1988. 181-90

Wachtel, Nathan. *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. Trans. Carol Volk. Chicago: University of Chicago Press, 1994.