

# Tradición Oral: Extirpación y Represión

IMELDA VEGA CENTENO  
(Perú)

"La lucha o resistencia simbólica no es una ilusión ni mucho menos una alienación. Es un principio de identificación colectiva, refugio del pueblo oprimido." URBANO. H.O. Introducción a: GOW. R. y CONDORI, B. Kay Pacha. 1978.

## Introducción

En la presentación de los documentos de Cajatambo, Duviola señala que "en la tradición oral arrancada a los indígenas por el visitador de idolatrías, se corresponden, se superponen, entremezclan o confunden lo mitológico, lo ritual, lo histórico."<sup>1</sup>

No es 'la única mixtura sin embargo, en estos documentos se mezclan también "las imágenes ilusorias de la tradición libresca y el folklore europeos los cuales deformaron la visión de los extirpadores",<sup>2</sup> de tal forma que dichos fragmentos de tradición oral, nos llegan mediatizados por la visión eclesiástica y europea de los primeros recolectores.

Lejos de menospreciar el valor de estas fuentes documentales para estudiar el proceso de producción de la cultura andina, lo que proponemos es su puesta en valor; pues es este conjunto de vertientes culturales distintas, opuestas, contradictorias, pero coherentes en sí mismas, que van produciendo, a lo largo de la historia, una determinada lógica cultural en la producción del sentido: lógica que trasunta este encuentro desigual entre dos pensamientos míticos donde lo re-

<sup>1</sup> Duviols, P. Cultura Andina y Represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVIII. CERA Bartolomé de las Casas. Biblioteca de Archivos de Historia Andina. no. 5. Cusco. 1986. p. LVI.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. LXX.

ligioso es el fundamento directo del poder.<sup>3</sup>

Para el estudio sistemático de los efectos culturales, de la represión, y extirpación en los Andes, es preciso tener en cuenta que:

el proyecto básico de la extirpación era, por antonomasia, negativo, destructivo. Contemplaba la destrucción de las religiones andinas, la deculturación. Procuró prohibir no solamente las creencias o ritos sino también las costumbres, los comportamientos tradicionales indígenas que consideraban contrarios a la moral y costumbres cristianas. (...) El proyecto positivo de la extirpación incluía la aculturación y la evangelización. Pretendía imponer comportamientos sociales e individuales, cristianos, codificados por el Concilio de Trento. La misión evangelizadora pastoral de la extirpación fue importante.<sup>4</sup>

Aunque diferente en los métodos represivos utilizados por la Inquisición española: el proyecto ambivalente deculturador/aculturador de la Extirpación estaba teñido de la experiencia de la guerra de religión librada en la Península por los españoles contra los moros; por ello la intransigencia religiosa caracterizó las visitas de los extirpadores y esto los llevó hasta la tergiversación de la tradición oral recogida; imponiendo sobre ella los contenidos e interpretaciones europeos sobre

<sup>3</sup> Véase: Flores Galindo, Alberto. Buscando un Inca y utopía en los Andes. IAA editores, Lima. 1987. p. 92. Hernández, Max et al. Entre el Mito y la Historia: Psicoanálisis y pasado andino. Ed. IMAGO, Lima, 1987. p. 62.

Rostorowski, María. Historia del Tahuantinsuyo. Historia Andina. no. 13. IEP-CONCYTEC coeditores, Lima. 1988, p. 48.

<sup>4</sup> Duviols. P. pp. cit., p. LXXIV.

la brujería y las "herejías", desfigurando y trastocando la información sobre la religión andina.<sup>5</sup>

Nuestra pregunta actual versa sobre la manera cómo este proceso cultural de encuentro desigual, sumado al proyecto ambivalente deculturador-aculturador de la Extirpación de idolatrías, han incidido en el pensamiento mítico andino original y qué formas lógicas de pensamiento han surgido de este encuentro compulsivo; y sobre la manera como se hallan inscritas en el imaginario colectivo popular. Para buscar responder a esta pregunta proponemos el análisis de un fragmento de tradición oral andina contemporánea; para desentrañar en el mismo las huellas —a veces sangrantes— de la génesis histórico cultural de nuestro sistema socio-cognitivo.

Diversos autores han señalado la importancia de lo religioso —y su función de medio simbólico de otorgamiento y/o ocultamiento del poder— como el lugar sociológico por excelencia para analizar los mecanismos de dominación / resistencia / autonomía / sumisión, que se producen frente al hecho colonial y a la presencia de otro sistema simbólico competitivo.<sup>6</sup>

Por ello nos ha parecido particularmente pertinente el análisis de un fragmento de discurso popular que versa sobre la confrontación y competencia del sistema religioso andino con el sistema religioso cristiano, impuesto compulsivamente por los doctrineros y visitantes, juntamente con la empresa colonial.

#### 1. El discurso popular andino contemporáneo

A lo largo de nuestra experiencia sociológica hemos ido elaborando algunos elementos teórico-interpretativos en torno al discurso popular que actualmente se produce en el mundo andino, primeramente hemos podido:

Restablecer la relación existente entre la tradición oral andina y su correlato mítico. como esbozo de una teoría global de la sociedad: este discurso se estructura según las formas lógicas del mito andino. Recurre al mismo tipo de relato pedagógico-paradigmático, al mismo sistema de actores y de representa-

ción colectiva; a la vez que se sustenta en un sistema socio-cognitivo al que llamamos en general, andino.

Este discurso, cargado de los valores y contravalores de la confrontación desigual de sistemas simbólicos, de una experiencia histórica, colonial, a los que se suman problemas étnico-culturales y de reestructuración de clases sociales; tiene como producto una tradición oral ambigua y ambivalente, donde perviven sistemas de protección y ocultamiento del posible adversario y donde se llega a no-decir-diciendo o a callar-hablando,<sup>7</sup> razón por la cual la urgencia analítica es mayor, pues los ropajes culturales de los que se recubre el discurso popular no posibilitan el acceso directo a los contenidos profundos de los que hablaba Levi Straus; es preciso anotar que:

El discurso popular andino nos ofrece ricos materiales que permiten captar a nivel de sus incidencias y significación de las prácticas sociales, globales y particulares. los modos de producción, operación y consecuencia de ciertos contenidos culturales. Los que deberán ser luego situados en relación con el papel de otros determinantes de la vida social.<sup>8</sup>

Es preciso anotar además que en esta forma cultural, quien habla en los relatos es la persona colectiva, productor social de una tradición cultural que evoluciona; otro aspecto fundamental de la tradición oral, es que en ella podemos acceder a:

combinaciones de significación no-dichas, y no-conscientes, cuyas casualidades son independientes de la intención de los actores ya que son relativamente autónomas de la realidad social; pues se trata de un conjunto de factores ligados a las "condiciones subjetivas de la acción", es decir a la incidencia de los campos de significación socialmente producidos sobre la acción de los actores.<sup>10</sup>

El mito, como decía Urbano, "es la regla suprema, palabra total sobre el mundo y las cosas",<sup>11</sup> el lenguaje humano que "dice rela-

<sup>5</sup> Duviols. P. op. cit.. p. LXX-LXXIV. Rostowski, M. op. cit., p. 204.

<sup>6</sup> Houtart. F. Religion and Ideology in Sri Lanka. TPI. Brangalore-India. 1974; *Ibid.*, Religión et Modes de Production Précapitalistes. Editions de l'Université de Bruxelles. Belgique, 1980; Maduro. Otto. Religión y Lucha de Clases. Editorial Ateneo, Caracas, 1979. Editorial Ateneo. Caracas, 1979.

<sup>7</sup> Vega-Centeno. B. Imelda. Aprismo Popular: Mito, Cultura e Historia. Tarea editores. segunda edición. Lima. 1SB6, p. 125.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Cap. 1, p. 45-469 *Ibid.*, Cap. IV, p. 130.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Cap. IV, p. 130.

<sup>11</sup> Urbano, H. O. Introducción a; Gow, R. y Condori, B. Kay Pacha. CERA Bartolomé de las Casas. Cusco. 1976. p. L.

ciones" pues "en y por el mito el hombre tiende a representar su situación compleja y enigmática".<sup>12</sup>

El discurso popular andino está marcado por un lado por la lógica inmanente del mito andino y la visión del mundo que ésta supone, al mismo tiempo recibe la constricción de las relaciones de fuerza provenientes de una sociedad global pluricultural dentro de la cual se reproducen y determinan recíprocamente diversos sistemas culturales.<sup>13</sup>

El resultado de semejante sistema de constricciones sociales, históricas y culturales, es una tradición oral que toma sus formas lógicas, visión del mundo y de la historia, del discurso mítico andino; combinando además (de forma ambigua y ambivalente) elementos de nuevas formas de dominación económica, ideológica y de competencia cultural. Sin embargo las respuestas finales, o las preguntas finales sin respuesta, están referidas, fundamentalmente,<sup>14</sup> al universo cultural y simbólico andino.

El discurso popular andino actual, es por tanto producto de esta relación asimétrica entre la tradición oral andina posterior al hecho colonial y los actuales sistemas de dominación. Su origen defensivo, frente a la agresión colonial marca sus características de refugio, constituyéndose lógicamente en el último bastión de una sociedad militar y políticamente conquistada.<sup>15</sup>

34

La función histórico-social del mito es pues integradora de las contradicciones que el hombre debe afrontar a lo largo de su vida, particularmente la solución de las contradicciones producidas por la desigualdad social: "la función del mito es la de mediatizar estas contradicciones y hacerlas soportables" por ello "el mito en antropología de la política, debe ser tratado como un mapa social concerniente a la forma de existencia de la sociedad, con su sistema desigual de distribución del poder, el privilegio y la autoridad", por allí podemos estudiar entonces el parentesco entre el mito y las ideologías políticas y aún el cambio de significación del mito en función de ideologías políticas revolucionarias, como planteaba Sorel<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Ladriere, J. Philosophie Sociale, U.C.L. Faculté de Sciences Economiques et Sociales, SICEFAC Editores, Leuven, 1973, p. 94.

<sup>13</sup> Vega-Centeno. 1. Op. cit., Cap. IV, p. 134. Véase el esquema no. 2 de la p. 135.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, Cap. IV, p. 135.

<sup>15</sup> Urbano, H. O. Op. cit., p. LXI.

<sup>16</sup> Vega-Centeno, 1. Ideología y Cultura en el Aprismo Popular. Tarea y F.F. Ebert coeditores, Lima. 1986. p. 121 ss.

## 2. Pensamiento mítico y discurso popular: Perspectivas analíticas

Siguiendo la propuesta de Duviols, nos parece que es imprescindible asediar al discurso mítico, desde diversas perspectivas analíticas, a fin de poder acceder de manera más cabal al "principio de ordenación" de la lógica inmanente del mito y de esta manera comenzar a develar la lógica misma del pensamiento humano y la forma como se produce y difunde el sentido.<sup>17</sup>

Se ha estudiado la relación entre formas de pensamiento mítico con determinado desarrollo de fuerzas productivas y la construcción de determinadas formas de relaciones sociales; el análisis estructural de los mitos, propuesto por Levi Straus. nos sirve pues para llegar a establecer una especie de "ley estructural del mito" la misma que posee un carácter lógico universal referido al sistema de pensamiento humano. Si el mito es planteado como "un sistema objetivamente sistemático" (Bordieu, P.)

...esto es plantear al mismo tiempo el principio de una lógica inmanente que organiza el relato y hace posible su manifestación. Darse por tarea la aprehensión del mito como sistema es plantear el principio mismo de la operación teórica que permitirá captarlo como tal.<sup>18</sup>

Es decir que el sentido del mito desborda oposiciones, de contrarios complementarios y de la antítesis totalizadora; razón por la cual Levi Straus dice que:

Los análisis formales son indispensables porque sólo ellos permiten exponer la armazón lógica escondida bajo relatos de apariencia rara e incomprensible. Es solamente cuando esta armazón lógica ha sido descubierta, que podemos ofrecernos el lujo de un retorno a las verdades primeras... Es decir a las expresiones familiares que nos aproximan más al sentido profundo de los mitos que los análisis formales.<sup>19</sup>

En el presente trabajo, recogemos los dos desafíos metodológicos, el análisis estructural formal y el análisis semio-sociológico del discurso histórico y culturalmente producido.

<sup>17</sup> Duviols, P. Op. cit. p. LXIII; Houtart, F. Techniques de Recherche et Exercices en Sociologie de la Religion. CEAT-2200. Pro manuscrito. Louvain la Neuve. 1981, p. 76 ss.

<sup>18</sup> Houtart, F. Techniques..., p. 78.

<sup>19</sup> Levi Strauss, Cl. Du Miel aux cendres, Mytho-logiques H. Librairie Plom, Paris 1966, p. 406; *Ibíd.*, Antropología Estructural I. Eudeba. tercera edición, Buenos Aires. 1970. Cap. 11. XI y XII.

3. "Yo soy católico": El relato de don Joaquín.

El fragmento de tradición oral que vamos a analizar está tomado del "testimonio de don Joaquín López Anta", artista ayacuchano recolección paciente del filólogo Mario Razzeto en 1974.<sup>20</sup>

En otra oportunidad nos hemos servido ya de esta excelente recolección etnográfica para analizar el discurso popular andino,<sup>21</sup> esta vez el fragmento escogido nos revela nuevamente su particular riqueza tanto por la fluidez lógica del relato. como por la fidelidad de la recolección.

3.1. El relato

- 01 Yo soy católico
- 02 siempre he creído en Dios,
- 03 Dios está en todas partes.
- 04 todos mis familiares son católicos.
- 05 sino, no hubiese sido cargayoc.
- 06 Los curanderos no creen en Dios.
- 07 ellos creen en el wamani,
- 08 el wamani vive en los cerros.
- 09 Cada pueblo tiene su cerro
- 10 y en el cerro vive el wamani,
- 11 por eso le hacen pagapu.
- 12 Mi esposa sí cree en el wamani
- 13 por eso una vez que se enfermó.
- 14 la llevé a casa de Bruno Medina.
- 15 Después, cuando se confesó.
- 16 ya no creyó.
- 17 Jesusa se confesó con el cura,
- 18 y le dijo que había ido al curandero.
- 19 El padre le dijo:
- 20 "No creas hija".
- 21 Yo creo en Dios
- 22 y en Jesucristo.
- 23 aquí está enfrente
- 24 en la iglesia. con la Virgen
- 25 y con San José su padre putativo.

3.2 Análisis estructural del relato mítico

Tomando como referencia el análisis que hace Levi Strauss del mito de Edipo<sup>22</sup> podríamos tratar de ordenar sucesivamente los mitemas para encontrar la manera cómo estos se hallan combinados, manifestando así sus propiedades específicas que están "por encima" del nivel habitual de la expresión lin-

<sup>20</sup>Razzeto, Mario. Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino. Instituto Andino de Artes Populares. Sede Nacional del Perú IADAP. Lima 19112, p, 14 \.

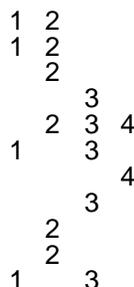
<sup>21</sup>Vega-Centeno. 1. Visión del Mundo Andino en Joaquín López Antay. En: Socialismo y Participación. no. 19. CEDEP. Lima. setiembre de 1982. pp. 73-85.

<sup>22</sup>Levi Strauss. Cl. Antropología Estructural I, op. cit. p. 193. Ss.

güística; ya que "su naturaleza es más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera".<sup>23</sup>

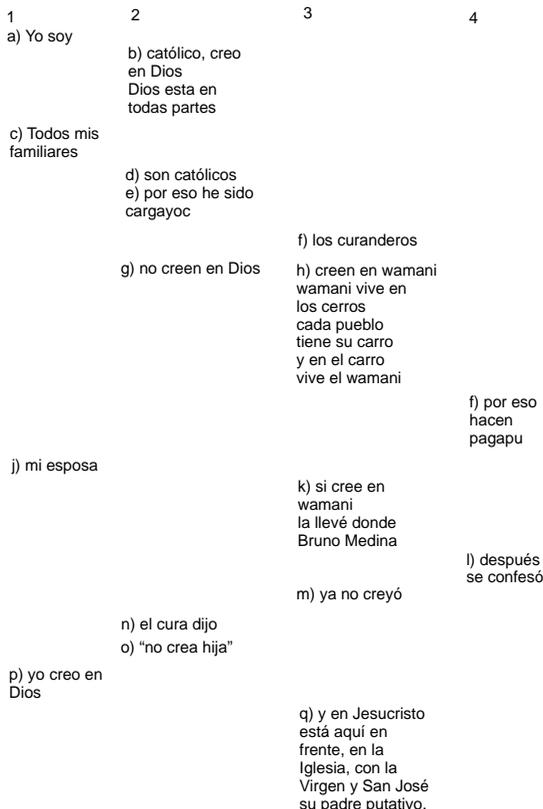
El relato de don Joaquín estaría así representado por una sucesión de números enteros de tipo: 1,2,1,2,2,3,2,3,4,3,4,3,2,2,1,3. Reagrupando ordenadamente los números. tendríamos la siguiente tabla:

Esquema No.1  
Disposición de Mitemas



De esta manera llegamos al siguiente esquema estructural de relaciones tipo:

Esquema No.2  
Secuencias sincrónica y diacrónica  
Estructura de relaciones tipo



<sup>23</sup>Ibid., Op. Cit., pp. 190-191

Este esquema puede ser leído de dos maneras, una horizontal o por hileras (indicada por las letras de la a hasta la q, secuencia que Levi Strauss denomina sincrónica; pero al mismo tiempo puede ser leída de manera vertical (columnas del 1 al 4), lectura llamada diacrónica por el mismo autor; encontramos pues que este relato revela una propiedad típica del mito, es decir su estructura sincrónico-diacrónica,<sup>24</sup> por ello:

La repetición cumple una función propia. que es la de poner de manifiesto la estructura del mito.<sup>25</sup>

Para alcanzar esta estructura, es preciso hacer ambas lecturas, a fin de llegar al objetivo mismo del mito, que es el de resolver las contradicciones que le dieron origen.

Si hacemos la lectura vertical (diacrónica) del relato<sup>26</sup> encontramos cuatro sistemas de relaciones, cuyo rasgo común tratamos de poner en evidencia. En la primera columna encontramos el sistema de parentesco, cuya relación se subraya, pero a pesar de ello, se desvaloriza la relación por la actitud de la esposa, en esta primera columna aparece pues un sistema de parentesco subestimado. En la segunda columna se afirma la pertenencia a una religión cuyo representante es padre, se exagera la pertenencia a este sistema de "parentesco espiritual" a través de la adhesión de fe, el arrepentimiento y el sometimiento a la corrección paternal, estamos pues frente a un sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado.

La tercera columna, por oposición a la segunda contiene la información del sistema simbólico subestimado, del cual se busca diferenciar; finalmente la cuarta columna nos ofrece las referencias a dos ritos de reconciliación, correspondientes a los dos sistemas simbólicos en oposición, y que en el contexto aparecen con carga negativa.

La estructura de relaciones manifiesta en este relato quedaría como sigue:

Esquema No. 3  
Estructura de relaciones tipo  
Secuencia diacrónica

1	2	3	4
Sistema de parentesco subestimado	Sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado	Sistema de parentesco (simbólico) subestimado	Simbólica de reconciliación (en 2 y 3)

<sup>24</sup> Ibid., Op. Cit., P. 209

<sup>25</sup> Ibid., Op. Cit., P. 209

<sup>26</sup> Ibid., Op. Cit., P. 194 ss.

El mito, como instrumento lógico, trata de resolver contradicciones, dificultades aparentemente insuperables. La sobreestima inicial del parentesco de sangre (col. 1) deviene subestima por el comportamiento de la mujer; esto lleva a sobreestimar el sistema de parentesco (espiritual) que reconcilia a Jesusa y la vuelve "hija" (col. 2) en el sistema de parentesco sobreestimado.

A pesar de gozar de esta nueva "filiación" las explicaciones a las contradicciones fundamentales —explicación de la autoctonía humana— llevan a1 narrador a repetir esquemas explicativos que le son ajenos (col. 2), y a modo de contradicción desarrolla los sistemas explicativos del sistema (de parentesco) simbólico subestimado (col. 3), el cual es su sistema simbólico (y de parentesco) de origen. La argumentación contradictoria lleva a explicar la presencia del dios del sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado. en los términos de la inhabilitación de la religión andina (col. 3). En la última columna (col. 4) encontramos la "persistencia de la búsqueda de autoctonía" —como diría Levi Strauss— ofreciendo la solución de la reconciliación con los dos sistemas simbólicos sobreestimado y subestimado (col. 2 y col. 3); expresando así la:

...imposibilidad de conectar grupos de relaciones, la cual es superada, o más bien reemplazada, por la afirmación de que dos relaciones contradictorias entre sí son idénticas, en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma.<sup>27</sup>

Levi Strauss, al analizar de esta manera el mito de Edipo, muestra la dificultad del hombre de creer en la autoctonía, pero al mismo tiempo muestra la dificultad de pasar de este reconocimiento teórico al reconocimiento del hecho de que "cada uno de nosotros ha nacido de hombre y mujer". Por ello la sobrevaloración del parentesco de sangre conlleva a la subvaloración de sí mismo, así como el esfuerzo por escapar de la autoctonía conlleva la imposibilidad de lograrlo.<sup>28</sup>

En el relato mítico de don Joaquín, EGO se encuentra opuesto a Jesusa, su esposa, que es parte de sí mismo (col. 1); por eso es en ella que se tiene que operar la reconciliación (col. 2). Hombre andino, escindido por el trauma colonial busca explicar su origen y destino por su asimilación total al sistema simbólico traído por la colonia y representado por el cura (col. 2), nuevo "padre", y de alguna manera "padre putativo" del nosotros, de esta identidad en construcción, pero per-

<sup>27</sup> Ibid., op. cit... p. 198.

<sup>28</sup> Ibid. Op. cit.. pp. 196-137.

vive la incapacidad de solucionar su situación paradigmática, cuando cree estar afirmando su pertenencia al sistema (de parentesco) sobreestimado (col. 2 y 3) lo hace en términos de la mitología andina (col. 3, secuencia q).

El problema paradigmático de don Joaquín, es el de nuestra identidad mestiza; como diría Delgado Díaz del Olmo;<sup>29</sup> somos mestizos, pero mestizos bastardos, que durante cinco siglos seguimos buscando identificaciones parciales al problema de nuestra filiación, ya sea con el violador padre blanco o con la madre india distraída. Sin embargo la solución a nuestro problema de identidad no es nacer de uno o del otro, sino de ambos -como en el mito de Edipo 'la solución es reconocerse nacido de hombre y mujer.

Es, superada la tentación de identificaciones parciales, y el problema de la confusión de sexos, que podremos llegar a la diferenciación y el distanciamiento tanto del padre blanco (col. 2), como de la madre india violada (col. 3); este proceso de superación y asunción del trauma colonial y de la hybris originaria es el que nos permitirá, ¡finalmente!, llegar a ser y conocer el placer de ser mestizos.<sup>30</sup>

Finalmente, el mito es un instrumento lógico que está destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte; principios ambivalentes que se encuentran en las dos vertientes de la identidad de don Joaquín, nuestro representante colectivo.<sup>31</sup>

### 3.3. Análisis del discurso mítico

Haciendo una lectura sincrónica del relato, nos encontramos con una serie de repeticiones: la afirmación inicial (01-05) es subrayada por la conclusión del relato (21-25); los curanderos aparecen tres veces (06, 14 Y 18), los wamanis también (07,10, 12), así como la confesión de Jesusa (15, 17), y su arrepentimiento (16 y 20); la oposición creer/no creer es subrayada siete veces (02, 06, 07, 12, 16, 20, 21).

La contradicción fundamenta1 se desarrolla a partir de varias parejas de opositores: curanderos vs. cura, wamani vs. Jesucristo, padre putativo de Jesús vs. padre putativo de Jesusa, finalmente don Joaquín vs. Jesusa (hombre vs. Mujer).

En todas estas oposiciones se hace referencia al problema de la identificación parcial

<sup>29</sup> Delgado Díaz del Olmo, C. Psicosis y Mestizaje. En: Virtual, no.3. Arequipa. 1985.

<sup>30</sup> Vega-Centeno I. Ser Joven y Mestizo. En: Márgenes, no. 3. Sur. Casa de estudios del Socialismo. Lima. 1987 (en prensa).

<sup>31</sup> Levi Strauss. Cl. Op. cit., p. 200.

de EGO. la cual es también una identificación ambivalente; estas oposiciones plantean desde distintos ángulos el problema paradigmático del narrador. Ordenando este sistema de oposiciones binarias tendríamos:

Esquema No. 4  
Cuadro de oposiciones binarias

wamani	vs	Jesucristo	(dioses)
:		:	
curanderos	vs	cura	(mediadores)
:		:	
Jesusa	vs	don Joaquín	(creyentes)
		padre pu- tativo de Jesusa	padre pu- tativo de Jesus
			(reconciliación)

La columna de la izquierda señala a los actores del sistema (de parentesco) simbólico subestimado, mientras que la de la derecha organiza a los actores del sistema (de parentesco) simbólico sobreestimado, la última oposición nos muestra cómo por el rito de reconciliación los contrarios pueden resultar complementarios y llegar así a la antítesis totalizadora, que en este caso es sincrética.

Para completar este análisis queremos detenernos en algunos elementos de cultura que es preciso relieves en este fragmento de tradición oral; no vamos a hacer un estudio detallado de los mismos sino señalar algunas perspectivas analíticas, las cuales han sido largamente desarrolladas en el trabajo antropológico

### 3.4 Análisis de algunos elementos de cultura

Es preciso señalar que las características de los sistemas simbólicos en oposición, a los que se refiere el relato que analizamos, son bien diferentes; mientras que la prédica de los primeros misioneros y doctrineros logró transmitir un corpus teórico bastante desencarnado, y lo hizo a través de métodos compulsivos; la religión andina ofrecía soluciones muy concretas a problemas grandes y pequeños que encuentra el individuo en la vida diaria. Esta practicidad y eficacia de la religión andina es particularmente pertinente para las condiciones concretas en que se desarrolla su vida; pues estuvo siempre enfrentado con una naturaleza hostil y alerta frente a los desastres naturales. El poder está pues estrechamente ligado a la acción de los mediadores, quienes pueden "domesticar a la naturaleza y a los males que amenazan al hombre"<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Véase entre otros Millones, L. Medicina y Magia: Propuesta para un estudio de materiales andinos. En: Boletín del Instituto Francés de Es-

a)...he sido cargayoc.

Es por esta carencia de elementos explicativos concretos, que el narrador-actor afirma su credo, primero con una frase del catecismo (03) y IU890 por la tradición familiar (04) y finalmente por el sistema de cargos (05). Este, que es el argumento último, es un complejo sistema de prestigio y control social, que juntamente con la reciprocidad asimétrica sirven para consolidar el sistema social y cultural andino, un informante de Juvenal Casaverde nos dice:

No todos podemos hacer cargos, porque Dios ha creado a unos con posibilidades de hacerlos y a otros no, si todos hiciéramos cargos, y llegaríamos a tener el mismo rango y pelearíamos como perros porque nadie haría caso a nadie. Unos hemos nacido con más entendimiento y sabiduría que los demás, este es el único modo de coexistir cumpliendo cada uno el rol que le ha tocado desempeñar.<sup>33</sup>

El desempeño de los cargos implica pues adquirir status y prestigio, y estos son fundamentalmente de orden político-religioso; quien ha cumplido con todos los cargos, es largamente reconocido por la comunidad, llegando a adquirir la denominación de "señor respetable".<sup>34</sup> El desempeño de los cargos tiene aspectos sociales y económicos, pero su función es finalmente política por el poder (prestigio) que llega a adquirir quien alcanza el nivel de respetabilidad señalado. En otros términos, don Joaquín afirma aquí ser respetable y asocia este status adquirido al cumplimiento de cargos religiosos.

Nótese además que si bien los cargos en cuestión surgen a partir del Calendario cristiano, los ritos con que se llevan a cabo y la parafernalia utilizada en ellos están referidos al universo simbólico andino.<sup>35</sup>

b) ...los curanderos no creen en Dios...

Así comienza afirmando don Joaquín (06), organizando la oposición a partir de estos no-creyentes; sin embargo recurre a uno de ellos (14) para que le solucione el problema de la salud de su esposa. La argumentación contradictoria de esta oposición ya ha sido señalada más arriba, por la necesidad del na-

tudios Andinos, año XIII, nn. 3-4, Lima. 1983. pp. 63-68. Véase también el capítulo II de Flores Galindo. A. Op. cit., pp. 81-106

<sup>33</sup> Casaverde, J. El Mundo Sobrenatural en una Comunidad. En: Alipanchis, no. 2, revista del IPA, Cusco. 1970. pp. 121-244., 2.37.

<sup>34</sup> O. kuraq tayta: *Ibíd.*, p. 135

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pp. 133-135.

rrador-actor de identificarse con el sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado.

La competencia entre el curandero (06, 14) Y el cura (17, 20) está referida a un conflicto antiguo entre el cura o doctrinero y el curandero andino; competencia que no se limita a la administración de bienes religiosos y a la mediación con los dioses, sino que se extiende a otros problemas como "la utilización de la fuerza de trabajo o de los excedentes en el pueblo".<sup>36</sup>

Al margen del conflicto de poder hay que señalar dos aspectos fundamentales de la función mediadora del curandero: por un lado su eficacia, reforzada por el ritual y recursos de poder sobre fuerzas sobrenaturales y por otro lado el ritual mismo que usa para cumplir su función mediadora y de servicio. La prédica compulsiva y la mentalidad inquisidora de los curas y doctrineros hizo ver en estos rituales sombras malélicas de cultos demoníacos, visión que tiene más que ver con la literatura demonológica en boga en Europa de los siglos XVI y XVII, que con los ritos andinos propiamente dichos.<sup>37</sup>

Un aspecto del ritual, subrayado por don Joaquín es el papagu o pago a los wamanis (dioses), este es una:

especie de ofrenda en forma de pago destinada a los dioses tradicionales a cambio de los beneficios que se espera recibir de ellos. Está compuesto de elementos de origen animal, vegetal o mineral y otros.<sup>38</sup>

Son estos aspectos rituales y litúrgicos, radicalmente distintos a los del sistema cristiano, los que hacen que estos sean perclbidos por el cura o doctrinero como "hechicerías o brujerías" y que los hayan perseguido, cual engendro satánico del mundo andino. En el contexto en que habla don Joaquín, se percibe una carga peyorativa hacia el papagu que "otros" hacen (11); sin embargo, es obvio que cuando lleva a su mujer donde el curandero (1, 14) ha debido hacer él mismo con Jesusa algún tipo de rito de propiciación para que los wamanis le sean favorables y le devuelvan la salud; la carga culposa de este rito "pagano" lo obliga a hacer confesar su falta a Jesusa; cumpliendo así otro rito de propiciación (15, 17). pero esta vez dentro del sistema simbólico sobreestimado.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Flores Galindo. A. Op. cit., p. 96; véase también Duviols. P. Op. cit., p. LXXVI.

<sup>37</sup> Duviols. P. Op. cit. p. LXIX-LXXI.

<sup>38</sup> Casaverde. J. Op. cit., p. 225.

<sup>39</sup> Casaverde. J. Op. cit., p. 235; Y Núñez del Prado. Juan V. El Mundo Sobrenatural de los

Encuentro en este lugar la violencia simbólica que caracteriza la situación paradigmática de don Joaquín como mestizo detenido en la *hybris* original: la compulsión ejercida por los agentes coloniales produce la sobreestima del sistema simbólico cristiano y al mismo tiempo produce la subestima del sistema simbólico andino: glorificación de lo ajeno y asunción de lo propio como culpa son las dos caras de nuestra crisis cultural, dolorosamente expresada en la auto-acusación de Jesusa (18), la benevolencia condescendiente del cura no soluciona ni mitiga esta violencia, *hybris* original y actual.

c) ...mi esposa sí cree en el wamani...

El origen cultural de la inculcación de Jesusa es también mestizo; confluyen en esta visión culpable de la mujer por un lado los prejuicios misóginos de la demonología europea<sup>40</sup> y por otro, la visión andina de la mujer que:

tiene siete ánimos (coraje, resistencia) y por eso no tiene miedo a cometer ningún acto por riesgoso y temerario que sea, son caprichosas, locas, les gusta ordenar, por eso fueron obligadas a contraer matrimonio religioso.<sup>41</sup>

Vemos cómo ambos sistemas religiosos entran en correspondencia en cuanto a la visión de la mujer: el valor, coraje que le reconoce el mundo andino, muestra el peligro del capricho y la "locura"; lo cual corresponde a la visión de la mujer del Haleus maleficarum (1587), donde la mujer heredera de Eva es proclive a cometer cualquier pecado por lo "alocado" de su naturaleza. El relato que analizamos nos permite además acceder a otro aspecto de esta correspondencia entre sistemas simbólicos antagónicos: las mujeres son obligadas a contraer el matrimonio religioso católico, donde se sacraliza la ley del varón, institución reciente en el mundo andino cuando se produce el hecho colonial, y que evidentemente es reforzada por él mismo y por el sistema simbólico, venido a ser el sobreestimado.<sup>42</sup>

Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba. En: Alipanchis, no. 2, revista del IPA. Cusco 1987. pp. 57.120. Si; ambos investigadores reúnen abundante material sobre pagos en caso de enfermedad.

<sup>40</sup>Duviols. P. Op. cit., p. LXVIII ss. Véase también Silverblatt, I. Dioses y Diablos: Idolatrías y evangelización. En: Alipanchis, no. 19. revista del IPA. Cusco 1982. Manarelli, María Enma. Inquisición y Mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. Cuadernos Culturales, CENDOC-MUJER. Lima. 1)87.

<sup>41</sup>Casaverde, J. Op. cit., p. 188.

<sup>42</sup>Vega-Centeno, J. Doña Carolina: Imaginario fe. menino y Política. En: Socialismo y Participación, no. 42. CEDEP. Lima, '1987, pp. 129-'113. Véase sobre todo las conclusiones y la nota 46.

Por otra parte, la simbólica andina en torno a la oposición sexual asimila al varón con el alto y a la mujer con el bajo, a éste con los dioses del hanan y aquella con los dioses del urín; sin embargo esta oposición es complementaria, pues la fecundación de la Pachamama (urín; madre tierra, elemento femenino) se hace con la convergencia de los dioses del hanan: sol y lluvia (hanan, elementos masculinos). La agricultura ocupa entonces el lugar supremo y ofrece por su carácter periódico la alteración de la oposición vida/muerte; así como la complementariedad varón/hembra ofrece periódicamente la posibilidad de alterar la finitud de EGO, prolongándolo en el futuro por el fruto de las entrañas de la mujer.<sup>43</sup>

d) ...en el cerro vive el wamani... Jesucristo está aquí enfrente. en la Iglesia.,

Al tratar de explicar. de dar razón de su fe, don Joaquín primeramente opone "su" creencia a la creencia en los wamanis. Detalla la información como los wamanis viven en los cerros: cual dioses lares que protegen a cada pueblo. Los cerros son habitáculos de los dioses, así como otros objetos. por ejemplo la cruz. la cual:

Ha cambiado el significado original que tenía como símbolo cristiano por uno más compatible con el sistema andino en su conjunto. trocándose en un objeto que sirve de residencia a un cierto tipo de espíritus identificados también como *taytacha*, en manera similar a la que los cerros sirven de habitación a los *apus* (o *wamanis*) y como en el caso de éstos, el poder del espíritu va en razón directa con el tamaño de su hábitat.<sup>44</sup>

Por su parte, Jesucristo, integrado al "panteón andino" es identificado como el *taytacha* (padrecito); "además el término también puede nominar a. los espíritus que habitan en las cruces".<sup>45</sup>

Esta deidad. por su trayectoria de persecución y sufrimientos es la "deidad especializada en la justicia". aunque:

resulta paradójico que justamente con la introducción de un estado de cosas injusto y una tiranía implacable esta

<sup>43</sup>Levi Strauss, Cl Op. cit. p. 200. Rosorowsti, M. Estructuras Andinas de Poder: Ideología Religiosa y Política. Serie Historia Andina no. 10 IEP, Lima. . 1983. Cap. 3,

<sup>44</sup>Núñez del Prado, J, V. Op. cit., p. 1 :2. Los subrayados son nuestros.

<sup>45</sup>Ibíd. p. 130:J, Véase también Irrarazabal. D. Hacia una nueva Evangelización. En: Pastoral Andina. no. 62. revista informativa del IPA. Cusco. 1987.

blecida por los invasores, hayan sido ellos también los portadores de una deidad a la cual se ha asignado la especialidad de hacer justicia.<sup>46</sup>

Hemos hecho todo este recorrido por la noción de habitáculo de dioses, la cruz y Jesucristo, justamente por que la conclusión del relato de don Joaquín nos habla de Jesucristo, el cual está aquí enfrente (23), con su familia, es decir la Iglesia o templo (24) que es el hábitat del dios Jesucristo; quien vive en ella como los wamanis en los cerros (10); es decir que el Jesucristo de la fe de don Joaquín es el taytacha del panteón andino. Toda la argumentación para marcar la preeminencia del sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado, termina confrontándolo con la dificultad insuperable del mito de autoctonía: ni el sistema sobreestimado es preeminente, ni el sistema subestimado es insignificante, queda manifiesta la imposibilidad de conectar relaciones antagónicas reemplazándolas por la afirmación implícita de que son —finalmente— idénticos, pues cada sistema es contradictorio consigo mismo.<sup>47</sup>

e) ...con San José, su padre putativo.

El problema de la filiación de Jesucristo, quien siendo hijo, comparte papeles y funciones con el Ser Supremo, pareciera resuelto por la diferenciación jerárquica entre Taytanchis (Nuestro Padre) Dios o Padre Eterno y taytacha ("padrecito", familiar) referente a Jesucristo.<sup>48</sup> Pero aún esta diferenciación es complicada y ajena al sistema de pensamiento andino.

Se ve entonces con simpatía y aceptación la aparición de "un padre putativo" para Jesucristo; la figura humana de José y su papel de reemplazante de un padre ausente evocan roles y funciones de la familia y la comunidad andina frente al niño solo o desvalido: es en este sentido que la reconciliación de Jesusa con el sistema de parentesco (espiritual) sobreestimado adquiere un papel de filiación: ella viene de ser hija del mediador del sistema sobreestimado, soluciona así el conflicto planteado por su transgresión y es protegida por quien tiene poder, protegida en su radical orfandad: la de tener que asumir su sistema socio-cognitivo de origen como culpa.

<sup>46</sup> Núñez del Prado. J. v. Op. cit., p. 79.

<sup>47</sup> Levi Strauss. Cl. Op. cit. p. 198. Véase nota 27 del presente trabajo.

<sup>48</sup> Casaverde. J. Op. cit., p. 11JC. Cl. Irrarazabal, D. Op. cit.. Levi Strauss Cl. Op. cit., p. 2C3-2:f.

## Conclusiones

Estas son las huellas sangrantes del largo proceso de extirpación, represión y recreación mítica en los Andes, a las que podemos acceder por el análisis de la tradición oral y del discurso popular andinos.

Levi Strauss decía que "el mito se desarrolla como una espiral hasta que se agote el im. pulso intelectual que le dio origen."<sup>49</sup>

La confrontación violenta a la que aludíamos al comenzar este trabajo, ha continuado, y continúa sin solución, el "crecimiento" del mito es continuo, no es por casualidad que el anciano don Joaquín hizo este doloroso reto en Huamanga, el Ayacucho —rincón de los muertos— de nuestros días.

Bajo la aparente calma de su narrativa andina, don Joaquín nos habla de la violencia que nos habita secularmente y que nos impide gozar del ser y el placer de nuestra identidad mestiza.