

## **Presentación:**

### **Discurso mítico y discurso utópico en los Andes**

LOS ULTIMOS TREINTA años han sido tan prolíferos en teorías y análisis de mitos, cuentos o simples relatos populares que sería por demás recordar a los lectores de *Allpachis* los grandes maestros en la materia, sus teorías o las escuelas que formaron. ¿Quién no conoce hoy día la gran síntesis teórica de un Lévi-Strauss y su obra monumental de análisis de la mitología americana? ¿Cuál es el investigador que estudia el cuento popular ignorando los trabajos pioneros de Propp y el esfuerzo teórico de la escuela estructuralista rusa? Y en la misma línea ¿cuál es el autor que no haya leído los trabajos de los esposos Maranda acerca de las posibilidades de análisis formal del mito y del cuento popular? Existen muchos otros autores que, de una manera o de otra, se integran en las grandes corrientes de análisis metodológico del mito y del cuento con sus estilos personales de encuesta y con aportes que merecerían ser recordados y seriamente estudiados. Algunos de los artículos insertos en las páginas de esta edición de *Allpachis* se encargarán de señalarlos. Por nuestra parte, intentaremos recordar suscitadamente lo que fueron

estos últimos treinta años en la historia de la práctica y del análisis del mito y del cuento andinos.

#### LA TOMA DE CONCIENCIA DEL PROBLEMA MITICO ANDINO

Es sin duda Arguedas el gran iniciador moderno de los estudios del relato popular en el Perú. Pero sería injusto olvidar los trabajos del Roel Pineda, de Morote Best y Núñez del Prado. Todos ellos, con compañeros menos conocidos, llamaron la atención de los investigadores sobre el personaje en torno al que se concentró por algún tiempo el análisis mítico andino: *Inkarri*. Las regiones beneficiadas con la presencia de estos estudiosos fueron Ayacucho y Cusco, en lo que se refiere a las descripciones etnográficas del personaje en cuestión. Habría que agregar también algunos apuntes de Roel Pineda acerca de la región de Chumbivilcas, en los cuales aparece una de las primeras descripciones de lo que se llamó más tarde el milenarismo andino.

Hay que esperar hasta casi el final de los años sesenta para que de nuevo aparezcan esfuerzos aislados de análisis de relatos populares andinos. La tesis de Ortiz prolonga los trabajos iniciados por Arguedas y presenta, por primera vez, un intento de análisis global de diferentes mitos antiguos y modernos. Los resultados son hoy día bien conocidos con la publicación del libro *De Adaneva a Inkarri*, en 1973. Ese mismo año aparece la antología publicada por Juan Ossio con el título *Ideología mesiánica del mundo andino* con escasos materiales de primera mano, pero con artículos de autores cuya autoridad en la materia es indiscutible. Tres años más tarde el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas (Cusco) inicia su *Biblioteca de la Tradición Oral Andina* publicando *Kay Pacha* y, últimamente *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*, en quechua y castellano.

No ignoramos algunas investigaciones cuyos frutos han sido recogidos por revistas nacionales o extranjeras. Tampoco desconocemos el aporte que otras disciplinas han traído a la comprensión de muchos de los temas de que se compone el pensamiento andino. Los artículos que hoy

publicamos recuerdan a los lectores algunos de los elementos más significativos en campos afines al tema que intentamos analizar. Pero, cualquiera que sea la calidad y la importancia de esos aportes, es evidente que quedan aún por hacer estudios regionales o globales que nos den una idea del alcance de la mitología andina, no sólo para que la conozcamos mejor sino también para evaluar sus posibilidades en lo que respecta al conocimiento mítico americano en general. Y para eso, un esfuerzo multidisciplinario es indispensable. De alguna manera tenemos que romper con los esquemas académicos tradicionales si deseamos verdaderamente llegar a una visión general del problema mítico que es esencialmente *un problema de lógica* y no de cronología o simplemente de arqueología como algunos viejos autores especialistas en los Andes lo dejan entender.

#### DE PRACTICA ETNOGRAFICA A UNA ETNOHISTORIA ANDINA

Si exceptuamos la síntesis intentada por Ortiz, lo que más resalta en los estudios etnográficos que recuerdan algunos de los elementos míticos de una comunidad, es su pobreza y su insignificancia. Este resultado es inherente a la práctica etnográfica misma o por lo menos a una cierta práctica. Recoge pacientemente sus datos, los distribuye en capítulos, ignorando lo que pasa en la región o aislando los datos del conjunto cultural que ellos por sí mismos implican. Un poco a la manera del arqueólogo tradicional que busca en las fuentes escritas la "materialidad" de sus "tíestos", el etnógrafo busca en el relato popular o en el mito la descripción de algunas prácticas tradicionales que juzga arbitrariamente como significativas.

En realidad, se olvida que hay también una etnografía del cuento o del mito andino. Si no existieran otros testigos, los esbozos etnográficos que nos ofrecen los ya mencionados *Kay Pacha* y *Gregorio Condori Mamani* eran de por sí suficientes para demostrarlo. Pero todos sabemos que existe un pensamiento andino que merece un amplio estudio, pacientemente planificado y no simples referencias en breves páginas de un trabajo acerca de una

comunidad, o un resumen, generalmente mal hecho, en algunos párrafos de una obra que desea dar cuenta de la realidad vivida de un pueblo, de su existencia cotidiana o de su tradición milenaria. Estamos, pues, convencidos de que es posible aislar, por razones metodológicas, el pensamiento andino y profundizar el conocimiento de su estructura con los métodos de análisis que otros autores utilizaron con éxito en otras culturas.

Obviamente, uno de los caminos más aconsejados para llegar a lo que pretendemos es la etnohistoria, el estudio minucioso de los cronistas que nos legaron los primeros relatos míticos, y la historia de la evangelización andina que desde las primeras horas de la Conquista se enfrentó con una visión del mundo y de las cosas profundamente distintas a la suya. Los conflictos nacieron desde el primer instante. Se enfrentaron dos lecturas de la realidad. La fuerza político-militar del Conquistador ayudó al aparato eclesiástico a obtener éxitos fáciles pero superficiales. La lucha se transformó en batallas más o menos frecuentes entre dioses antagónicos. La experiencia de esas luchas la recogemos hoy día en los múltiples relatos populares y en los elementos que componen la estructura global del pensamiento andino actual.

Conocemos mejor ahora esas luchas entre dioses gracias a los estudios de Millones acerca del *Taqui Onqoy*, de Duviols y de Huertas sobre la corriente de "extirpación de idolatrías". Otros estudios parciales han sido publicados recordando que la resistencia a la lectura cristiana del mundo afectó a todo el territorio andino durante siglos. Sin embargo, los escasos documentos que hasta ahora conocemos y las referencias "notariales" eclesiásticas al contenido de las lecturas indígenas de la realidad no nos permiten avanzar demasiado en el conocimiento directo del discurso andino, después de los comienzos del siglo XVII. Las encuestas de los "extirpadores de idolatrías" reducían al mínimo el material mítico enfatizando sobre todo en las prácticas rituales que ellos tenían que juzgar. De tal manera que la visión del mundo que ellos suponen quedaron hasta ahora en simples sugerencias que los juicios eclesiásticos de vez en cuando intercalan para sub-

rayar aún más el "carácter idolátrico" de las prácticas religiosas tradicionales.

La actual dificultad en reconstruir lo que fue el pensamiento andino durante los siglos de la Colonia y de la República nos impide de algún modo el esbozar una visión de conjunto del problema mítico y el analizarlo con los esquemas teóricos que más convendrían a su estudio. Por un lado no conocemos aún con el rigor necesario cuál fue el discurso que el Conquistador encontró al momento de elaborar un lenguaje adecuado a las estructuras mentales del Conquistador. Por otro lado, un gran vacío nos separa hoy de ese primer discurso que los escasos aportes de los historiadores parecen incapaces de llenar. El esfuerzo teórico queda, pues, envuelto en problemas que no superan el primer nivel de lectura del dato histórico y de correcta interpretación de los hechos compilados por los cronistas, que gracias a los estudios minuciosos de Tom Zuidema y de algunos otros etnohistoriadores conocemos actualmente mejor.

#### DE LAS ESTRUCTURAS EMPIRICAS HACIA UNA TEORIA DEL MITO ANDINO

Los problemas que acabamos de recensar con breves observaciones no dan cuenta de todas las dificultades que encontramos cada vez que deseamos delimitar el campo mítico. Hay que enfocarlo desde diferentes puntos de vista. Ya de por sí este tipo de discurso ofrece características propias en cuanto objeto específico de estudio planteando al investigador serias resistencias. Y en el caso de los Andes, la lectura que los primeros cronistas hicieron indujo a numerosos autores a tomarlo en términos exclusivamente cronológicos. Por consecuencia, el esfuerzo de interpretación está condicionado actualmente por dos escollos: el pensamiento mítico primero y la lectura teológica o "historicizante" de los cronistas que algunos autores contemporáneos siguen aún ciegamente.

Es cierto que, de una manera general, se puede, por ejemplo, afirmar que la estructura del relato de los Viracocha o de los Ayar, es interpretada como mítica. Los ele-

mentos que la componen pueden por lo tanto servir como un primer esfuerzo en la búsqueda de una primera representación mental andina del mundo y de las cosas. Los dos tipos de relato corresponden sin duda, a dos ciclos específicos que fueron más o menos generalizados a todo el territorio andino antes de la Conquista, aunque sea extremadamente difícil determinar sus fronteras geográficas. Sin embargo, sabemos que el ciclo de los Viracocha recorre una área que partiendo del margen del Titicaca avanza hacia el norte perdiéndose en los mares de la costa norte. El ciclo de los Ayar queda circunscrito a los alrededores del valle del Cusco y no hay noticia de que haya viajado, para emplear una expresión de Lévi-Strauss, más allá de los cerros que componen el paisaje cercano al valle.

En términos estructurales no nos interesa saber si el ciclo de los Viracocha ha sido cronológicamente anterior al ciclo de los Ayar. Importa, sí, subrayar las coincidencias posibles entre los personajes de los dos ciclos y la manera cómo los dos expresan las funciones religiosas, políticas y económicas que componen toda y cualquiera estructura social. No es nuestra intención demostrarlo en estas páginas. Sin embargo, merecería la pena profundizar el tema en la medida en que él nos ayudaría a descubrir las categorías mentales que mejor expresan el sentido latente del pensamiento andino. Por otra parte, sería la manera más eficaz para exorcizar los intentos de algunos historiadores que no ven en los ciclos míticos sino formas de eventos que una cronología anecdótica podría reconstituir. Por supuesto, los dos ciclos mencionados no son los únicos que existieron en los Andes. Los propios cronistas no advierten que cada "nación" tenía su propia explicación del mundo y de las cosas. Habría pues que confrontarlas y establecer rigurosamente lo que las transforma y lo que le da a cada una sus características específicas.

¿Qué destino han seguido estos primeros ciclos míticos? ¿Qué transformaciones dan cuenta de su presencia en el pensamiento actual de los Andes? ¿Cuáles serían los lazos que nos llevarían hasta la génesis de la representación mental andina? Estas son algunas de las muchas

preguntas que nos planteamos cada día. Cualquiera que sea la respuesta es desde ahora evidente que muchos de los elementos que constituían la antigua estructura mental existen aún en nuestros días. Cambiaron los personajes, pero quedó algo de la forma. Las categorías mentales que expresaban el espacio y el tiempo aún se encuentran con algunas transformaciones significativas. Pero es normal que así sea. Los siglos que nos separan de los tiempos de la Conquista no han sido inútiles para la evolución de la representación mental del mundo y de las cosas. Y el pueblo andino supo integrar los elementos que de algún modo enriquecían su propia representación.

Aunque, muy generales, estas son algunas de las interrogantes que juzgamos importantes para la elaboración de una teoría del mito, capaz de explicar las transformaciones ocurridas en las representaciones mentales andinas. Los esbozos que conocemos son insuficientes, pero indispensables para un primer intento de sistematización. En resumidas cuentas, habrá que tener en cuenta dos factores: en primer lugar profundizar nuestros conocimientos míticos con los elementos que expresaban el fondo mental anterior a la Conquista y, en segundo lugar, explicar las transformaciones que él experimentó para decir las nuevas realidades andinas. No es una tarea imposible. Más bien es la única que se impone ahora a todo investigador.

#### DE LA TEORIA DEL MITO AL DISCURSO UTOPICO ANDINO

La mayoría de los estudios que hasta ahora se publicaron acerca del mito antiguo o del pensamiento actual en los Andes no sugieren ninguna hipótesis teórica que pudiera guiarnos en una búsqueda de un esquema global de interpretación de las representaciones mentales andinas. A nuestro entender, lo que caracteriza en nuestros días el discurso andino en su capacidad de utilizar elementos profundamente tradicionales y de integrarlos en un sistema de explicación del mundo y de las cosas que podríamos llamar *utópico*. En otras palabras, el *discurso utópico* definiría adecuadamente las expresiones del pensamiento andino actual, teniendo en cuenta que él se

distingue formalmente del *discurso mítico* y del *discurso ideológico*.

Regla general: los autores confunden las tres nociones atribuyendo a cada una de ellas la misma significación. Aunque se comprenda en sus líneas generales, lo que ellos quieren decir, nos parece de suma importancia, desde un punto de vista teórico, establecer claramente lo que cada uno de los términos designan a fin de explicar las transformaciones posibles ocurridas en el discurso de las sociedades acerca de sí mismas. No es pues, un ejercicio puramente académico, preguntarnos si entre el mito y la utopía hay diferencias características y si uno y otro se pueden distinguir del discurso ideológico. Plantear así el problema es, sin duda, volver a una de las cuestiones más discutidas de la sociología del conocimiento cuyo contenido ha sido una de las preocupaciones constantes de Karl Mannheim.

Si partimos del discurso andino para examinar las posibilidades teóricas que él nos ofrece, dos hechos nos parecen significativos: en primer lugar, el modelo de sociedad que expresan los relatos anteriores a la Conquista es incuestionablemente distinto de lo que expresan hoy día los relatos populares andinos, pese a la permanencia indudable de algunos elementos que hay que analizar en cada caso y en su contexto sociopolítico y religioso. En segundo lugar, es obvio que deseando expresar un modelo de sociedad que evolucionó profundamente, el discurso popular actual presenta otras características y otros elementos que el antiguo discurso ignoraba. De por sí, estas simples observaciones deberían, a nuestro entender, obligar a una reflexión que dé cuenta de los cambios efectuados por la sociedad cuando ella misma desea *hablar* o *discurrir* acerca de su propia identidad.

Un tercer elemento nos parece significativo: la tan hablada existencia de un mesianismo o mejor, de un milenarismo andino sería incompatible con las expresiones míticas en cuanto definidoras de un discurso específico acerca del mundo y de las cosas. En otras palabras, la representación del tiempo que el milenarismo supone no puede



coexistir con un tipo de discurso que es por definición estático. Por lo tanto, hay que encontrar el concepto que mejor defina la nueva situación o las nuevas estructuras que expresa el discurso andino actual. ¿Podría el discurso utópico considerado no como una manera idealista e irrealista de encarar el mundo sino más bien como una expresión coherente de representación cabal de la realidad andina definir las? Aunque el tema merezca una atención mucho más cuidada que aquella que aquí le podemos prestar, nos parece efectivamente, que el *discurso utópico* define adecuadamente la actual expresión andina del mundo y de las cosas.

Si aceptamos las afirmaciones anteriores, podemos concluir que por un lado, el discurso andino rompió con las estructuras antiguas, introduciendo una nueva dimensión que es precisamente la dimensión tiempo. Es decir, el tiempo forma ahora parte del discurso andino para afirmar la existencia de un pasado, de un presente y de un futuro. Por otro lado, las expresiones que traducen esta concepción del tiempo no pueden ser consideradas como *históricas* en la mayoría de los casos que conocemos, si se define la *conciencia histórica* como aquella que es propia a las sociedades modernas en la medida que ellas buscan en un pasado una guía de interpretación del presente o un modelo que condicionaría el *sentido* que debe ser dado a la acción presente. Por eso, la historiografía es la expresión más cabal del *discurso ideológico* de las sociedades globales modernas porque tiene como única función representar la sociedad y proporcionarle una imagen de sí misma.

Lógicamente la toma de conciencia de un pasado y el esbozo de un futuro no se realiza de la misma manera en el discurso utópico y en el discurso ideológico. Este último *utiliza* el pasado para dar un *sentido* a la acción presente y para de algún modo, vislumbrar el futuro delineado en la representación del pasado. El discurso utópico crea la primera distancia entre la sociedad presente y la pasada proyectando en un futuro-modelo, lo que ve o distingue en el presente. Por eso, el futuro no tiene lugar, es *utópico* y en algunos discursos clásicos tampoco existe tiempo. Lo que se re-crea en el discurso utópico es, al fin y al cabo,

el modelo de una sociedad distinta de un modelo anterior que es por definición mítico. En consecuencia, lo que el discurso utópico añade al discurso mítico, es el resultado de la distancia ante el modelo anterior que se traduce de una proyección en un futuro que es también expresado en términos de modelo. El discurso mítico ignora esta posibilidad de distancia, mientras que el discurso ideológico la utiliza como principal instrumento de interpretación del pasado como modelo de una acción a realizar en el presente mismo que de algún modo determina las posibilidades de un futuro.

Las definiciones anteriores por breves y rígidas que sean, nos abren, la posibilidad de hacer una lectura del pensamiento andino actual en términos de utopía. Lo que supone también que consideramos como pertinente la distinción entre, por lo menos, dos sociedades en las fronteras administrativas de aquello que se llama la "nación peruana". No son dos lecturas de la "historia" que se oponen como sería el caso, por ejemplo, entre la historiografía de Vargas Ugarte y la lectura histórica de Macera. En el caso del discurso utópico andino lo que está en juego son dos maneras de presentarse la sociedad: en la utopía ella se presenta aún como modelo y en el discurso ideológico de la historiografía ella se presenta como acción o condicionamiento de la acción presente y futura.

#### UTOPIA E IDEOLOGIA: MILENARISMO E INDIGENISMO

Para ilustrar las definiciones anteriores y no teniendo en cuenta los matices que requiere un análisis más profundo de las diferentes nociones, podríamos tomar como ejemplo, la corriente milenarista andina y el movimiento indigenista peruano. Como lo prueban algunos artículos del presente número de *Allpanchis* y los trabajos anteriores de otros autores, existe actualmente en los Andes un discurso milenarista que es, a nuestra manera de ver, un tipo de discurso utópico, con las características que definimos anteriormente. Es una representación global de la sociedad pero no de una sociedad cualquiera: es una imagen compuesta de elementos tradicionales andinos que se

proyecta como modelo en un futuro a-temporal. No es una lectura del evento pasado. Es la distancia ante un modelo anterior, definido estáticamente. La toma de conciencia del presente se abre a un modelo que es distinto del modelo anterior.

La lectura de la realidad social que presupone la corriente indigenista, es el resultado de un tipo de conciencia de la sociedad radicalmente distinto del discurso utópico. El indigenismo como discurso ideológico es una *lectura de clase* que intenta definir las estructuras de la sociedad global en términos culturales, integrando el pasado indígena como posibilidad de expresión y de condicionamiento del futuro de la "nación peruana". El indigenismo no es la lectura "indígena" de la realidad social. Es una de las múltiples lecturas del pasado peruano que insistió en uno de los aspectos del problema de la definición del Perú como "nación". En otras palabras, el movimiento propugnaba una integración del elemento "indígena" en la lectura historiográfica y en la representación global de la "nación peruana".

Cualquiera que sea la expresión de los movimientos indigenistas en el Perú la ausencia del modelo utópico propiamente dicho es evidente. Entre un movimiento como el de la revista *La Sierra*, publicada en el Cusco en los años 20 - 30, y el discurso utópico de corte milenarista que actualmente se desarrolla en la sierra peruana no hay comparación posible. Por un lado, existe una visión de clase representada por los intelectuales más o menos "cusqueñistas" que intentan producir un discurso y generalizarlo o imponerlo de alguna manera al conjunto de la "nación". Porque una de las finalidades del discurso ideológico es precisamente imponer su lógica a las lecturas posibles de otras clases. Por otro lado, una visión global de una sociedad que no se considera como tal parte integrante de una "nación" sino en la medida en que la representación de sí misma, puede eventualmente encontrar algún eco en las voces que hablan o que expresan una clase determinada en la estructura global de la "nación peruana".

En resumen, la ideología indigenista no es más que una de las múltiples expresiones ideológicas de clases. Es el conjunto de estos discursos ideológicos que evolucionan o desaparecen, el que se opone en bloque al otro tipo de discurso que definimos como utópico. No faltan autores que señalan la presencia de algunos rasgos utópicos en algunos tipos de discurso ideológico. Es cierto que algunas ideologías pasadas y presentes asumen elementos que podríamos definir como utópicos. Sin embargo, éstos elementos forman parte de un conjunto que de por sí da otra dimensión al discurso que no es propiamente hablando, el discurso utópico.

Una visión más amplia de los diferentes tipos de discurso nos permitiría introducir algunos matices que juzgamos indispensables en una amplia discusión acerca de estos temas. Pero nuestra intención era simplemente señalar las posibilidades teóricas de los discursos posibles acerca de las sociedades, a propósito del mito y de la utopía. Los lectores de este número de *Allpanchis* juzgarán si ellas son oportunas y pertinentes en lo que se refiere al discurso andino actual.

Henrique - Osvaldo URBANO