

El mito en el mundo andino ayer y hoy¹

Manuel M. Marzal

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de reflexionar sobre el mito en el mundo andino desde las ciencias sociales y en especial la antropología, la historia y la ciencia política. Comienzo con tres precisiones sobre el tema. La primera es que, si bien la mayor parte de mi exposición tiene cierta validez para toda el área cultural andina, voy a limitarme al Perú, que, habiendo sido cuna de la alta cultura del Tawantinsuyu y centro del virreinato español más importante de América del Sur, es hoy un país fundamentalmente mestizo, aunque todavía entre un tercio y un cuarto de su población deba ser considerado indígena por su lengua y por su cultura.

La segunda es que hablo del mito en un sentido amplio. Y así me refiero tanto a la narración que transmite el pasado verídico de un grupo humano, legitima su vida social y comunica su sabiduría, como a la idea-fuerza que le da esperanza y capacidad de movilización. La tercera es que hablo del mito andino también en sentido amplio, pues me refiero a los mitos actuales recogidos por los etnógrafos en su trabajo de campo, a los mitos prehispánicos transmitidos por los cronistas, aunque éstos deban ser sometidos a una cuidadosa hermenéutica para conocer su auténtica versión, y a los mitos que han surgido del encuentro-del mundo andino con el occidental y de su evolución a lo largo de casi medio milenio, que estudian los analistas políticos. Sin embargo, voy a limitarme al mito andino en cuatro

1. Una versión italiana de este artículo fue presentada como ponencia en el Congreso *Il mito dell'America nella cultura europea dell'età dell'Illuminismo ai nostri giorni*, organizado por la Sociedad Italiana de Filosofía (Génova, diciembre de 1989). Ha sido modificada ligeramente y responde a una vieja preocupación del autor, que en 1979 publicó en la revista precursora de *Anthropologica*, *Debates en antropología* (Nº 4, pp. 11-22), el artículo "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cusqueño".

campos: el cosmos, la historia, la política y la religión, que serán las cuatro partes del trabajo.

1. MITO Y COSMOS

Es sabido que en muchas tradiciones culturales, sobre todo en las que no han alcanzado un desarrollo científico significativo, el hombre acude a los mitos para “domesticar” la naturaleza y expresar su ubicación en el cosmos. La cultura andina tenía muchos mitos sobre el sol, la luna, las estrellas, el rayo, la tierra, el mar y otras realidades cósmicas (cerros, ríos, lagunas, etcétera), de las que los grupos sociales creían descender, a las que llamaban *paqarinas*. Arriaga (1621), un jesuita que acompañó a los visitadores eclesiásticos en las campañas de “extirpación de las idolatrías” del primer cuarto del siglo XVII en los Andes centrales, nos ha dejado una buena síntesis etnográfica de la religión popular andina persistente. Sobre las *paqarinas* dice que todos los indios, por no tener “conocimiento de su primer origen de nuestros primeros padres, Adán y Eva”, y “especialmente los cabezas de ayllus, saben y nombran sus *paqarinas*”, siendo tal creencia y su lógico deseo de vivir cerca de la propia *paqarina* una causa para oponerse a su “reducción” en nuevos pueblos, decretada por Toledo.

Pero sin duda el mito relacionado con el cosmos que tiene plena vigencia aún en el mundo andino es *el mito de la Pachamama*. Gow (1976) recogió en la comunidad de Pinchimuro (Quispicanchis, Cuzco) este mito quechua, del que hace su propia traducción:

Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: yo soy la santa tierra, la que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen soy [...] A mi ustedes me van a llamar, me van a soplar. La Pachamama de veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando [...] Realmente es nuestra propia madre, ¿no es cierto?. De veras tiene hueso, tiene sangre. Tiene pelo también; el pasto es su pelo [...] Sabe parir, las papas pare, la semilla le entregamos y pare [...] Recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de derramar licor, eso quiere la Pachamama [...] El despacho tiene que contener huyracoya, sebo, cañihua, incienso, azúcar, feto de vizcacha en lana de vicuña. Esto ofrécame; entonces te voy criar, contenta te voy a dar lo que me pides, dijo la Pachamama. (Gow 1976:10-12.)

Este mito permite, en su versión completa que publica Gow, reflexionar sobre el concepto andino del cosmos y sobre ciertos elementos sincréticos, de que se ha revestido la tradición oral andina por su largo contacto con la cultura occidental. En esta versión breve me limito a señalar el significado religioso que el hombre andino atribuye a la tierra. Prescindiendo de los detalles etnográficos, que son una cierta dramatización de las funciones de la tierra –que alimenta, cobija y protege– y del rito del *despacho* o *pago a la Pachamama*, que sigue realizando la mayoría de los campesinos peruanos surandinos en la primera semana del mes de agosto, la importancia del mito es que permite ver a la tierra de un modo diferente. La

tierra es considerada como una realidad viva, capaz de comunicación ritual, porque, además de su realidad física, simboliza otra realidad diferente. Por eso, el campesino quechua utiliza la palabra *allpa*, para referirse a los componentes físico-químicos de la tierra, y la palabra *Pachamama*, para referirse a la función de madre sagrada o e intermediaria de Dios, que alimenta a los hombres.

Este conocimiento que tiene el campesino quechua de la tierra no es de tipo científico, sino mítico, y responde, según Cencillo (1970), a una “búsqueda de sentido y de totalidad, a un saber en profundidad sobre la realidad total” y así tal conocimiento no puede tomarse como “una información inmediata o reproducción cuasi fotográfica de ninguna realidad, sino como una notificación mediata, simbólicamente cifrada y afectivo-participativamente orientada –de ahí su capacidad de ritualización– de relaciones inaccesibles a la experiencia familiar” (1970: 439). En una palabra, el mito de la Pachamama permite al campesino quechua ver el cosmos y la tierra de un modo diferente, tanto si, para él, la Pachamama sigue siendo un ser divino autónomo del panteón prehispánico, como si solo es una representación simbólica de la providencia de Dios, según la creencia de ciertos campesinos quechuas actuales.

2. MITO E HISTORIA

2.1. *El mito de las tres edades*

En uno de mis estudios sobre el terreno recogí el siguiente mito sobre la creación del mundo y la historia andina:

Dios crea el mundo en tres etapas o eras diferentes. Primero la era del Padre. Dios crea el mundo en seis días, descansando el día domingo, por lo que ese día no se trabaja. El primer día de la creación todo estaba mezclado [...] (hasta) que Dios puso cada cosa en su lugar [...] En un principio Dios crea a unos seres que vivían a la luz de la luna, los *machus*. Estaban provistos de gran poder, porque hicieron grandes ciudades y fortalezas, y tenían vida larga: 150 o 200 años. Los *machus* se vestían y hacían sus casas de un modo semejante al tiempo actual, pero no sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales. En castigo Dios hizo aparecer tres soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a los *machus* u obligándoles a refugiarse en las cuevas, donde viven todavía [...]

En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo que es el actual [...] A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero, a los *qollas*, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a esta tierra en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pecadores. Segundo, a los *inkas*, que vivían en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los *mistis*, los *inkas* se fueron hacia el Tayta Paytiti y escaparon hacia los cerros, ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los *mistis* no pudieron llegar. Por eso, viven en las punas más solitarias e inhóspitas como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, los *mistis*, que son los hijos últimos de Dios, los *chanas* de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer.

Este mundo va a terminar el año 2000. Para eso habrá muchos signos. Las mulas que nunca parieron, parirán. Habrá volcanes de fuego, viento, piedras y agua. También habrá portentos: hombres con dos cabezas, animales con cinco patas y otras muchas cosas. Aparecerán los anticristos, que son los hijos de los curas. Se verán estrellas grandes pasar junto a nosotros. Aparecerán judíos errantes que volarán, pero nunca llegarán a la tierra. Y el Cusipata, cerro de fuego, matará a todos los hombres.

Después de esto vendrá la tercera etapa, la de la Tercera Persona, Dios Espíritu Santo, y otros seres habitarán la tierra. (Marzal 1971: 62-69.)

Se trata de una versión más del conocido mito de las tres eras de la historia, recogido por otros antropólogos (Gow 1976), que nos transmite mucha información sobre la historia y la sociedad andina, como la descripción de los *machus*, habitantes del mundo durante la primera edad; la alusión a la tierra imaginaria del Paititi, donde parecen converger “tres tradiciones culturales: la dualidad andina, los sueños de los españoles y los mitos tupiguaraníes” (Flores Galindo 1988: 54); la categorización de los imperios de la historia peruana (el *qolla* del Tiahuanaco, el *inka* del Cuzco y el *misti* de Lima); la referencia a la retirada de los indios a las punas, cuando los españoles se apoderan de las mejores tierras en los valles; la alusión al hambre de los campesinos puneños con motivos de las sequías periódicas; la misma crítica a los curas en una región donde los sacerdotes desempeñan a veces un papel ambiguo por sus fallas en el celibato o por su vinculación con el mundo dominante, etcétera.

Pero parece ser más importante la vinculación de este mito con las ideas del cisterciense calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), que debieron llegar al Perú con los franciscanos (Phelan 1970), en torno a tres edades de la historia, vinculadas a las tres personas de la Trinidad, y al protagonismo del Espíritu Santo. Éste, para Joaquín de Fiore, no sólo impulsaba con su fuerza la predicación de la Iglesia sobre Cristo, sino que “completaría dichas enseñanzas y que, antes de que terminase el tiempo, traería la última revelación de Dios” (West y Zimdars-Swartz 1986: 26).

Sin embargo, como observa Fuenzalida (1977), “la cuestión de la procedencia europea del esquema base” de este mito es menos relevante que “averiguar la medida en que este esquema europeo y los motivos cristianos integrados en el mito se encuentran estructuralmente vinculados a representaciones prehispánicas del tiempo y de la historia o constituyen sustitutos funcionales de motivos propiamente andinos” (1977: 60). Es sabido que la historia para los andinos no era lineal, sino cíclica, y cada una de las edades estaba separada por un *pachacuti*, que significaba una inversión del mundo, tema importante para entender la utopía andina. También es conocido que en el mundo andino se da, a pesar de haber tenido una primera evangelización centrada en los “santos” y en Cristo y María como “santos”, cierto protagonismo latente del Espíritu Santo, que explica el éxito actual de las denominaciones pentecostales y el nacimiento y éxito de una nueva religión andina, la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyo

fundador es Ezequiel Ataucusi Gamonal, un campesino quechua que dice ser el Espíritu Santo encarnado (Marzal 1988: 342-373).

2.2. *El mito de Inkarrí*

Es sabido que en ciertos lugares de los Andes peruanos se narra el mito de Inkarrí con un contenido similar, a pesar de sus variaciones locales. Puede comprobarse en la antología de Ossio (1973) y en su introducción a cuatro mitos recopilados por Müller Q'eros (1984). Aunque no voy a transcribir las distintas versiones, el mito puede reducirse a cuatro puntos: la complementariedad entre los protagonistas, Inkarrí y Qollari, que unas veces son varón y mujer y otras, dos hermanos; la fundación de una ciudad; la imagen cíclica del tiempo, esquematizado en tres eras, como en el mito anterior; y la esperanza mesiánica en el retorno del inca (1984: 126), quien, según la versión recogida por Arguedas en Ayacucho, habiendo sido decapitado por los españoles, “solo la cabeza de inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia dentro; dicen que está creciendo hacia sus pies. Entonces volverá Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo” (Ossio 1973: 221).

Aunque estos mitos hayan sido recogidos desde la década de los cincuenta del presente siglo, es indudable que la creencia andina en el *retorno del inca* es muy antigua y parece vigente. Paso a referirme a las principales pruebas de tal antigüedad y vigencia. En el siglo xvii Solórzano Pereyra (1648), al analizar la liberalización de la mita minera, dice: “en el Perú hay indios que supersticiosamente creen que ha de resucitar el inca, y para él guardan todas las minas ricas de que tienen noticia” (Libro II, cap. 17). A mediados del siglo xviii tuvo lugar la única rebelión indígena que nunca fue derrotada, la de Juan Santos Atahualpa, cuya compleja figura ha sido bien analizada por Zarzar (1989). Juan Santos era un indio de origen cuzqueño que apareció en las misiones franciscanas de la selva central, diciendo que era hijo del Inca, que venía a “cobrar la corona que le quitó Pizarro y los demás españoles que mataron a su padre y enviaron su cabeza a España” y que “ya se acabó el tiempo de los españoles y llegó el suyo” y así fue considerado como Inkarrí (Zarzar 1989: 44). A fines del siglo xviii, hubo una nueva rebelión indígena que se extendió a la mayor parte del surandino, la de Túpac Amaru II, que trató de recobrar el poder incaico y a quien “la visión indígena del retorno del Inca lo proveyó de rasgos más bien milagrosos” (Szeminski 1984: 285).

Pero la creencia en el retorno del inca se manifiesta también en otros hechos de la historia y de la cultura de los Andes y se ha convertido en la base de la utopía andina. Es la tesis central de dos amplias y bien documentadas obras de Flores Galindo (1988) y Burga (1988). El primero observa que el

ciclo mítico de Inkarrí se articula con otras manifestaciones de la cultura popular andina. Danzas sobre los incas como las que se ejecutan en el altiplano, representaciones sobre la captura de

Atahualpa o sobre su muerte en pueblos de [...] la sierra central [...] Peleas rituales entre quienes defienden al inca y quienes personifican a Pizarro [...] Corridos en las que el toro sale a la plaza con un cóndor amarrado al lomo, simbolizando el encuentro entre el mundo de arriba y el de abajo, entre occidente y los Andes [...] Una concepción similar a la de Inkarrí parece haber inspirado ese relato quechua titulado *El sueño del pongo*, traducido y publicado por Arguedas [...] (que expresa) el cambio como inversión de la realidad. (1988: 23.)

Por su parte, Burga sostiene que la utopía andina constituye

una estructura estable de representaciones colectivas en el Perú. Cada grupo social [...] hace su propia [...] representación de esta utopía. Los campesinos indígenas han convertido en *inkarrí*, los nobles rebeldes en el regreso del Tawantinsuyo, los políticos modernos en la prédica de una identidad cada vez más indígena del Perú y aun los técnicos actuales la traducen en programas de recuperación de técnicas, plantas, y animales propios de ecologías andinas. (1988:vi.)

3. MITO Y POLÍTICA

En los años veinte se publicó en el Perú el conjunto de ensayos políticos más interesantes de nuestra historia moderna. En ellos se presentan y analizan ciertos mitos de la nacionalidad peruana. Una serie de hechos –como el desastre de la guerra con Chile, la crisis del estado liberal, el redescubrimiento de la mayoría indígena tras un siglo de negación oficial de la misma, etcétera– hizo necesario un examen de conciencia colectivo en un país que, a pesar de su papel protagónico en el Tawantinsuyo y en el Virreinato Español, se había replegado sobre sí mismo y apenas se había abierto a la modernidad. Algunos mitos nacionales analizados por los ensayistas de los años veinte fueron la comunidad, la andinidad y el mestizaje, cuya formulación se hace en sendos ensayos publicados en los años 24, 27 y 30:

3.1. *El mito de la comunidad indígena*

Es sabido que la organización comunal hunde sus raíces en los estratos más profundos de la historia peruana. La cultura andina, para responder al reto de los Andes, estableció una organización social comunitaria, que combinaba el acceso a los distintos pisos ecológicos (ecología vertical) por una extensa red de parientes. El Tawantinsuyu, aunque tuvo una compleja organización que aseguraba la redistribución económica, organización que le permitió realizar obras monumentales para el estado y el culto, mantuvo en la ancha base de su pirámide la organización comunal andina.

A raíz de la conquista, el gobierno español obligó a los indios a vivir en “reducciones”, para asegurar el pago del tributo y la prestación de servicios personales, sobre todo la mita minera, y para lograr los demás fines de su proyecto

colonial, que aceptaba las costumbres de los indios que no se opusieran al catolicismo y a los intereses de la corona. Pero la “reducción” fue el crisol de una nueva conciencia étnica, pues los indios supieron redefinir su cultura comunal en el nuevo molde. Sin embargo, el mayor reto para aquella vino, paradójicamente, con la independencia política de 1821. San Martín y Bolívar, deseosos de acabar con las huellas de la dominación española e imbuidos del liberalismo político de la época, abolieron todas las diferencias entre los ciudadanos y la propiedad comunal. Hubo que esperar un siglo para que ésta fuera restablecida por la Constitución política de 1920, ante el fracaso liberal y la aparición de voces y grupos defensores de la comunidad indígena.

Una de estas voces fue Hildebrando Castro Pozo. Éste era un profesor provinciano y más tarde miembro de la nueva Constituyente de 1933 por el Partido Socialista, que escribió un ensayo sobre la cultura comunal, *Nuestra comunidad indígena* (1924), y, doce años después, otro sobre su transformación, *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936). Para él, las comunidades “reposan sobre las bases de la propiedad común de la tierras, que se cultivan o se conservan para pastos, y los lazos de consanguinidad, que unen entre sí a las diversas familias que forman el ayllu” (1924: 7). Tal propiedad comunal, de la que no había a veces otro título que la posesión por tiempo indefinido, está unida a formas de trabajo colectivo en ambiente de fiesta, resolviéndose así un problema al que, según Castro Pozo, no han encontrado solución adecuada “la ciencia social, ni el empirismo de los grandes industrialistas” (1924: 47). No puedo recoger toda la rica información etnográfica de Castro Pozo, donde no faltan conflictos como los del “tinterillo” mestizo. La descripción de la vida comunal es retomada en la novela indigenista, como por ejemplo *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría, que contribuye a consolidar el mito de la comunidad en el país. Y este mito será una de las banderas del partido Acción Popular de Fernando Belaúnde, que gobernó el país en dos períodos.

En su segundo ensayo (1936), Castro Pozo analiza la evolución histórica de la comunidad hasta el año 1935, cuando el estado había reconocido 411 de las 1500 comunidades (1936: 150). En ese análisis, el autor mitifica la comunidad como la gran herencia indígena (“de la cultura quechua, aymara y mochica solo quedan los ayllus”), olvidando su componente toledano, y mitifica también el socialismo del indio, al que juzga raza predestinada para enseñar a la humanidad “cómo debe vivirse hermanablemente en el trabajo” y “cómo los instrumentos de producción, entre los cuales debe considerarse la tierra, no pueden ser susceptibles de apropiación individual” (1936: 150). Pero la tesis central del ensayo es la transformación de las comunidades. Tal transformación no pretendía resucitar el Tawantinsuyo, porque “eso sería una locura”, no conservar sin más el actual “espíritu gregario, supersticioso y misoneísta, forjado en el yunque de la esclavitud, el alcoholismo y el despojo violento de sus tierras durante varios siglos”,

sino únicamente “aprovechar el ayllu como unidad económica-social” para convertirlo en una cooperativa de producción (1936: 210) por medio de estrategias, sobre las que Castro Pozo hizo proyectos de ley para el Congreso.

Aunque la tesis de Castro Pozo nunca sufrió la confrontación con los intereses creados y los condicionamientos culturales, tanto de las comunidades como del país, tiene el mérito de plantear la utopía de su modernización sin perder su sentido solidario y de tratar de hacer cambios sin traicionar a la propia identidad. Esto es más necesario porque, a pesar de los vaivenes ya socialistas ya liberales de la política agraria peruana, la comunidad sigue viva y se estima que hoy hay 5000 comunidades, donde vive “más del 20% de la población total del país y más del 50% de la población rural” (Bonilla 1987: 15).

3.2. El mito de la andinidad

El ensayista de los veinte que presentó mejor este mito fue Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927), aunque no hable de andinidad, sino andinismo, definido como ideología aborígen ligada a los Andes, cuyos rasgos son el amor a la tierra, la solidaridad, la laboriosidad, la sencillez, etcétera, que deberá extenderse por “el circuito Sudperú-Bolivia-Argentina: todo lo que los Andes abarcan” (1972: 138). La tesis del ensayo se resume en este párrafo:

El Cusco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cusco representa la cultura madre, la heredera de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea [...] ¿Cómo desde la capital va a comprenderse el conflicto secular no resuelto de las dos [...] culturas, que no ha perdido virulencia [...]? [...] ¿Podría vivir en el mestizaje de otras razas exóticas el gran amor que nutre y que mantiene la sangre de los hijos del Sol? Solo al Cusco le está reservado redimir al indio. (1972: 118.)

Valcárcel desarrolla estas cuatro ideas (en el Perú hay dos nacionalidades opuestas, el conflicto secular no está resuelto, el mestizaje no es la solución, solo el Cuzco salvará al indio), con una serie de cuadros vivos a modo de parábola. Así, para exponer el conflicto secular no resuelto presenta, en el capítulo la “Sierra trágica”, cuadros sobre la usurpación de las tierras comunales, el abuso sexual del hacendado con las indias, la represión por el gobierno de supuestas rebeliones indígenas, el asesinato de los hacendados por los indios y, finalmente, la quema de santo patrono por los indios a modo de “auto de fe” al revés (cosa ésta última que nunca ha sucedido, porque los indios acabaron aceptando al santo patrono del pueblo como parte de su propia identidad). Y para exponer que solo el Cuzco salvará al indio, Valcárcel mitifica a éste en los cuadros del capítulo los “Nuevos indios”, que son la antítesis de los del capítulo de la “Sierra trágica”. Tras eso concluye:

La cultura bajará otra vez de los Andes [...] De las tumbas saldrán los gérmenes de la Nueva Edad. Es el avatar de la Raza. No ha de ser una resurrección del Inkario [...] Los hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con las conquistas de la ciencia occidental y la sabiduría de los maestros de Oriente [...] Nuestra raza se apresta al mañana. (1972: 23-25.)

Aunque tal raza sea síntesis de Oriente y Occidente, no se trata de la “raza cósmica” del mexicano José Vasconcelos expuesta en *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1927), pues, para Valcárcel, el mestizaje indo-español produjo en “América un nuevo ser híbrido; no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de culturas no produce sino deformidades” (1972: 115). Se trata de la raza andina, que triunfará inexorablemente, aunque no se conoce el programa, ni la estrategia, ni de “qué grupo surgirá el Espartaco andino o el Lenin de la nueva revolución” (1972: 133-134). Valcárcel no aduce pruebas de tal triunfo, pero está seguro del mismo y usa el término avatar para significar las sucesivas reencarnaciones de un espíritu. Pero, quizás, tal seguridad no sea distinta de la expresada en el mito de Inkarrí sobre el retorno del Inca.

Si bien Valcárcel cambió de posición y se convirtió en padre de la antropología peruana, promoviendo como primer director del Instituto Indigenista Peruano el “mestizaje de culturas”, el mito de la andinidad no ha muerto. Pasó de los ensayistas políticos a ciertos etnohistoriadores, que parecen seguir pensando en “un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes”, lo que, para Flores Galindo, es la “historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado” (1988: 19).

3.3. *El mito del mestizaje*

Mientras Valcárcel defendía con vigor el mito de la andinidad, uno de sus colegas del “Grupo Resurgimiento” del Cuzco, José Uriel García, defendió el mito del mestizaje en *El nuevo indio* (1930). Para García “nuestra época ya no puede ser la del resurgimiento de las razas que en la antigüedad crearon culturas originales, ni del predominio determinante de la sangre”, pues ya vivimos “la época del dominio del Espíritu sobre la raza y sobre la sangre”. Luego formula la tesis de que “el indio de hoy ya no es simplemente el indio histórico [...], (sino) todo hombre que vive en América con las mismas raíces emotivas y espirituales que aquel que antiguamente” la habitó (1973: 7-8). Y al fin desarrolla las tres partes del ensayo, en las que desmitifica el Incanato, redefine al indio y revaloriza el mestizo como base de la nacionalidad. Para García, el nuevo indio era producto de la tierra, de la herencia, no genética sino social, y de la profunda transformación cultural producida por la conquista, sobre todo en la religión y el arte, y tenía sus mejores representantes en el Inca Garcilaso de la Vega, en el cura cuzqueño Juan Espinosa Medrano (El Lunarejo) y en Túpac Amaru II.

Pero esta tesis del mestizaje como base de la nacionalidad que presentó García no era realmente original, pues había sido la tesis más aceptada y practicada desde la Independencia. Es sabido que en el Virreinato el Perú fue, según la clásica expresión del jurista Solórzano Pereyra (1648), “un reino con dos repúblicas”, lo cual exigía que tanto los indios como los españoles vivieran en pueblos distintos y distantes, con una organización relativamente autónoma. Pero, como al Perú llegaron menos españolas que españoles y como éstos, hijos ellos mismos del mestizaje habido en su territorio, tenían menos prejuicios que otros países colonialistas, pronto se tendió entre las dos repúblicas el puente del mestizaje biológico, al mismo tiempo que se difundía el cultural, cuya mejor expresión era el catolicismo popular compartido por casi toda la población peruana. Por eso, San Martín y Bolívar, para tomar distancia del régimen de las dos repúblicas y para dar una plataforma común a la naciente república, optaron por una república igualitaria y mestiza, opción que sigue siendo el hecho fundante de la identidad peruana. Aunque en la Constitución de 1979, “el Estado preserva y estimula las manifestaciones de las culturas nativas” (art. 34) y garantiza la educación bilingüe (art. 36), normas retomadas en la Constitución de 1993, los derechos culturales de la población indígena son poco reconocidos en la práctica. Más aún: el mito del mestizaje, consagrado por nuestros libertadores, conserva su plena vigencia, aunque tal mestizaje sea más una estrategia simbólica para disipar el “conflicto secular no resuelto”, del que hablaba Valcárcel, que una madura asunción de nuestra doble herencia cultural. Portocarrero, en la introducción a su obra *Racismo y mestizaje* (1993), que recoge varios ensayos sobre los efectos de la dominación étnica en la sensibilidad y el comportamiento colectivo con un enfoque multidisciplinario, sostiene:

Pero el mestizaje existe al menos como idea e ilusión. Hasta en la misma negación del conflicto puede haber algo más que resistencia cínica a la verdad [...] Tradicionalmente la idea del mestizaje ha servido para encubrir conflictos. Negar diferencias: ese ha sido el pacto liberal y republicano. Pero negar un hecho no es hacerlo desaparecer [...] Las concepciones dominantes del mestizaje no se han emancipado del colonialismo. Sólo en la obra de Arguedas me vine a encontrar con una definición convincente del mestizaje [...] Supone igualdad y comunicación entre las personas, diferencias sin jerarquías. Heterogeneidad cultural que es fuente de riqueza y de posibilidad. Este concepto de mestizaje es el punto de llegada de los ensayos que aquí presento. Es una posibilidad abierta. Sólo nos despojaremos de nuestras inseguridades, cuando nos demos cuenta que somos más racistas de lo que decimos, menos occidentales de lo que pensamos y, seguro, mejores de lo que creemos. (1993: 10.)

4. MITO Y RELIGIÓN

Aunque en el apartado 1 introduje en cierto sentido el tema religioso, pues la Pachamama es para muchos campesinos una realidad sagrada, ya conserve aquella su significado original de ser divino del panteón andino prehispánico, ya sea solo un simple símbolo de la providencia de Dios, quiero ampliar dicho tema, presen-

tando dos mitos de la tradición oral andina con un claro sentido religioso, el mito del “santo” y el mito del “pobre”.

4.1. El mito del “santo”

Toda religión se apoya en una hierofanía. Para los campesinos quechuas, la hierofanía más importante son los “santos”, es decir las imágenes de los santos del calendario católico, de la Virgen María o de Jesucristo, que se veneran en el templo de su pueblo o en algún santuario regional. En efecto, los quechuas aprendieron, desde niños, que los “santos” están de alguna manera “vivos”, que escuchan las oraciones, que se alegran con las “fiestas” y las “promesas”, que hacen “milagros” a sus “devotos” y que envían “castigos”. Este catolicismo quechua, que se caracteriza por una cierta reinterpretación que se hace de palabras que enseñó la Iglesia (santo, fiesta, promesa, devoto, milagro y castigo), adquiere su máxima expresión en los “santos” venerados en los grandes santuarios, cuyo culto está legitimado por un mito.

Un caso típico es el Señor de Huanca, que se venera en el valle del Vilcanota, no lejos del pueblo de San Salvador (Calca, Cuzco), en un santuario atendido por los mercedarios. El mito del Señor de Huanca habla de tres apariciones. La primera fue en 1674 cuando Diego Quispe, un indio de Chinchero que huía de la mita, se escondió en una cueva del monte Pachatusan. Allí durante la noche se le manifestó el Señor de la Flagelación, con el cuerpo desnudo y lleno de heridas y con el rostro triste. El Señor le dijo que había elegido aquel lugar para mostrar su misericordia y le pidió que regresara. Semanas después, Diego Quispe regresó con sus familiares y con el cura de su pueblo, y todos presenciaron la segunda aparición. Avisados los mercedarios, se pintó un mural reproduciendo la imagen del Señor y se construyó una capilla, que pronto atrajo a los indios de toda la comarca.

La tercera aparición tuvo lugar en 1717. Pedro Valero, un minero de Potosí que padecía una enfermedad incurable, fue visitado por un médico desconocido, que le curó con un poco de agua y le dijo: “Si quieres agradarme, visítame en el Cuzco. Vivo en Huanca y me llamo Enmanuel”. Pasaron algunos meses antes de que el minero curado fuera al Cuzco, donde nadie podía darle razón de Huanca, hasta que unos indios le condujeron a la capilla abandonada, en la que descubrió el mural con el retrato de su médico Enmanuel. Era el 14 de septiembre de 1718. Desde entonces, con la aprobación del obispo del Cuzco, la devoción del Señor se propagó por el sur del Perú y por la futura Bolivia (Márquez 1937, 1: 40 ss).

Un par de reflexiones sobre este mito del “santo”. La primera es que este mito es el fundamento de la devoción de muchos quechuas al Señor de Huanca. La mayoría de éstos sabe que su Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre. Pero ellos

no viven su fe, como otros cristianos más cultivados, por el conocimiento del Jesús histórico del “libro” del evangelio y por la celebración de la “eucaristía”, con una ascética basada en los “propósitos” personales y en las “gracias” y “pruebas” de Dios. Los quechuas viven su fe cristiana por su conocimiento del “santo” Cristo, a quien celebran “fiestas” y “promesas” para agradecer sus “milagros” y evitar sus “castigos”. Tal mediación cristiana es sin duda válida. En efecto, la “promesa” no es una simple práctica religiosa interesada, sino un verdadero compromiso que se hace muchas veces sin exigir la obtención previa de nada, como ocurre con los votos religiosos. Y el “castigo” no es una actitud masoquista, sino una lectura religiosa de los males y una visión de un Dios celoso, que no tolera el olvido de sus devotos. Es sabido que tal mediación cristiana es propia del catolicismo popular omnipresente en América Latina.

La segunda reflexión es que el mito del Señor de Huanca es un mito inter-étnico, que legitima una devoción que trasciende las fronteras étnicas, pues al santuario acuden tanto los campesinos quechuas como los habitantes mestizos de pueblos y ciudades. Los dos protagonistas de dicho mito son un mitayo indígena y un minero criollo. Así parece superada la gran contradicción de la colonia, que era la mita minera, porque tienen oportunidad de salvarse tanto el mitayo fugitivo como el minero enfermo. El mito no justifica la desigualdad social, ni el sistema injusto, sino que afirma la igualdad de todos, a pesar del sistema. Lo mismo sucede con mitos de muchos santuarios del país. Aunque parezca que tales mitos justifican una religión “clasista” que impide construir una sociedad igualitaria, pienso que son una primera afirmación de la sociedad igualitaria y un soporte de la identidad nacional en países tan atravesados por las diferencias sociales como el Perú.

4.2. El mito del “pobre”

Lévi Strauss en *Mitológicas: lo crudo y lo cocido* afirma que “los mitos relativos a un personaje sobrenatural que pone a prueba la generosidad de los humanos bajo la apariencia de un viejo, de un enfermo o de un miserable, son conocidos de una parte a otra del Nuevo Mundo” (1972:253). En el Perú el cura cuzqueño Francisco de Ávila, que en su parroquia de Huarochirí recopiló la tradición oral andina más antigua que se conoce (principios del XVII), ha dejado cinco versiones del mito del “pobre”. Una de ellas es la siguiente:

En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yuncas llamada Huayquiusa. En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. Mientras bebían, llegó Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno de los huayquiusa le sirvió de beber. Pasó el día entero así. Finalmente una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: ¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?, y llevándole un gran poto blanco de chicha se lo ofreció. Entonces él le dijo:

–Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo (muy grave) le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a ti y a tus hijos. Mucho me ha enojado esa gente... No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente, si no, te voy a matar a ti también.

Entonces, cinco días más tarde, la mujer, sus hijos y sus hermanos, se retiraron de aquel lugar. Los (demás) miembros de la comunidad seguían bebiendo tranquilamente. Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí... En este cerro, Pariacaca (se transformó) en tempestad de lluvia y (bajo la forma) de granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie. (Ávila 1987: 121-125.)

Mitos similares siguen narrándose en el mundo andino para explicar el origen de ciertas lagunas y yo recogí uno sobre la de Cigurinococha en Urcos (Marzal 1971:73). La lectura religiosa de tales mitos es la presencia de Dios en el pobre. Éste, que suele ser maltratado por la posición que ocupa en la sociedad, se revela en el mito como sagrado, como “imagen” de Dios, como Dios mismo. Tal lectura coincide plenamente con la parábola del juicio final del evangelio (Mt 25, 31-46).

El mensaje del mito del pobre fue asumido por el indio cronista Felipe Guamán Poma, para aplicarlo a sus hermanos de raza explotados por el régimen colonial. Por eso, escribe una larga *Nueva crónica y buen gobierno* (1615?) en forma de carta al rey, después de hacer un largo peregrinaje por las tierras del antiguo Tawantinsuyo (“se hizo pobre y desnudo solo para alcanzar y ver el mundo con la merced y leñencia y vista de ojos de parte de su Majestad. ¿Qué cristiano hará eso, dexar hijos y hazienda, valor de ueynte mil, y desnudarse, meterse con los pobres treynta años?”) (Guamán Poma 1987: f. 1094). En la crónica el autor se refiere muchas veces a los indios como los “pobres de Jesucristo”. Tal visión del indio pobre explotado por el sistema ha sido recogida por los teólogos de la liberación. Gustavo Gutiérrez (1989) se refiere a Guamán Poma como “uno de los primeros en rechazar, en nombre de la fe cristiana, el sufrimiento de los indios –sus hermanos– ocasionado por el desprecio y la explotación” (1989: 12). Este tema ha sido ampliado por Gutiérrez en su nueva obra (1992).

Precisamente esta teología de la liberación ha recogido el mito del pobre como una de las claves de su análisis. Es sabido que, a partir de la opción por los pobres que hizo la Iglesia del continente en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, que ha sido reafirmada en las de Puebla y Santo Domingo, en algunas zonas del mundo andino se han formado comunidades de base, que analizan, desde la Biblia, su realidad social para transformarla. Esta reflexión de los pobres desde la fe ha sido recogida por los teólogos de la liberación. En su teología los pobres son presentados con una sensibilidad especial para captar los valores del reino de Dios y para vivir la fraternidad. Esto puede considerarse una nueva versión del mito del pobre. A lo que ciertos teólogos de la liberación responden que ellos no mitifican al pobre, sino que ha sido Dios quien lo ha mitificado, al hacerlo su preferido.

REFERENCIAS CITADAS

- ARRIAGA, Pablo José de
1920 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima: Librería Sanmartí.
- ÁVILA, Francisco de
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVIII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), edit. Gerald Taylor.
- BONILLA, Heraclio y otros
1987 *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*, Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- BURGA, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero.
1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Barrantes Castro.
- CENCILLO, Luis
1970 *Mito: semántica y realidad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI
1976 *Kay Pacha. Tradición oral andina*, Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- GUTIÉRREZ, Gustavo
1989 *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP.
- FLORES GALINDO, Alberto
1988 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte, 3a. edic.
- FUENZALIDA, Fernando
1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación". *Revista de la Universidad Católica*, 2:59-84, Lima.
- GARCÍA, José Uriel
1973 [1930] *El nuevo indio*. Lima: Edit. Universo.
- GUAMÁN POMA, Felipe
1987 *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16, edit. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1972 *Mitológicas: lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MÁRQUEZ EYZAGUIRRE, Luis
 1937 *Huanca Rumi. Historia de las apariciones del Señor de Huanca y de su célebre santuario.* Arequipa: Editorial La Colmena, 2 vols.
- MARZAL, Manuel M.
 1971 *El mundo religioso de Urcos.* Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
 1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- OSSIO, Juan
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología.* Lima: Ignacio Prado Pastor.
 1984 "Mito de Inkari-Qollari. Cuatro narraciones. Thomas y Helga Müller". Revista *Allpanchis*, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 23:125-143.
- PHELAN, John
 1970 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World.* Berkeley University Press.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
 1993 *Racismo y mestizaje.* Lima: Sur.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de
 1930 [1648] *Política indiana.* Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 5 vols.
- SZEMINSKI, Jan
 1984 *La utopía tupamarista.* Lima: PUCP.
- VALCÁRCEL, Luis
 1972 [1927] *Tempestad en los Andes.* Lima: Editorial Universo.
- VASCONCELOS, José
 1957-1961 *Obras completas.* México: Editores Mexicanos Unidos, 4 vols.
- WEST, Delno C. y Sandra ZIMDARS-SWARTZ
 1986 *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia.* México: Fondo de Cultura Económica.
- ZARZAR, Alonso
 1989 *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa.* Lima: Ediciones CAAAP.

