

INTRODUCCIÓN

A mediados de 1998, como parte del Seminario de Literaturas Quechuas y Orales del Perú¹, realicé un trabajo de campo en el que recopilé un conjunto de seis narraciones orales. La informante fue la señora María Morveli Carrasco, natural del distrito de Acomayo, provincia de Acomayo, departamento del Cusco, quien al momento de narrarnos y hacernos partícipes de su saber contaba con 48 años de edad. Las entrevistas previas y las grabaciones sucesivas se realizaron en el domicilio de la informante: Jr. El Carmen N° 736, distrito de Villa María del Triunfo, provincia de Lima, departamento de Lima, a donde llegó a los 15 años de edad (1965). La señora Morveli se reconoce, durante su permanencia y en sus tratos posteriores con su lugar de origen (fiestas de residentes en Lima, viajes a Acomayo, etc.), dentro del sector social y cultural denominado misti.

Se obtuvo un total de seis textos², los cuales podemos organizar en dos conjuntos. El primero, conformado por cinco, ingresa a la categoría de cuentos tradicionales³; el restante es una “historia” que explica el origen legendario de la veneración de una imagen cristiana⁴. Los temas o ciclos a los que pertenecen estos textos son harto conocidos; están presentes en las numerosas recopilaciones de narraciones orales existentes acerca de los Andes y la Amazonía . Son los siguientes:

—El cuento de la flor de oilán (Narración 1).

¹ El curso es parte del plan de estudios de la E.A.P. de Literatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Se desarrolló en el segundo semestre del año lectivo 1998, y estuvo a cargo del Lic. Manuel Larrú.

² El sentido de texto asumido en la tesis se refiere a la función y al valor de un discurso al interior del grupo socio-cultural que lo emite. Walter Mignolo respecto al texto afirma: “...el texto es una construcción verbal que cumple una función cultural, y por ella se conserva en una cultura...”. Ver: Mignolo (1978).

³ Los cuentos tradicionales involucran la pertenencia a una tradición colectiva y, por lo tanto, una memoria colectiva que selecciona y reelabora los relatos originales. Este tema será tratado con mayor detenimiento en el cap. 1, “Oralidad, escritura y memoria colectiva”. La definición de cuento que se usará para el presente trabajo se examinará en el capítulo 4, “Estructuras socio-culturales”.

⁴ Obviamente la veneración de una imagen cristiana no involucra exactamente la veneración de una divinidad cristiana. Para la mejor comprensión de este tema nos remitimos a Morote Best (1988), el capítulo referente a “Dios, la Virgen y los Santos”.

- La maliquita (Narración 2).
- La historia de la Virgen de Ninabamba de Acomayo (Narración 3).
- El cuento del zorro, el pericote y el jardinero (Narración 4).
- El sonso y su mamá (Narración 5).
- El sonso y la princesa (Narración 6).

Cinco de las narraciones son presentadas explícitamente como cuentos. La restante, la narración 3 se anuncia como historia⁵; es decir, los miembros del grupo (o cuando menos alguno de sus ascendentes) pueden dar fe de la veridicción de los hechos narrados, si bien no mediante el conocimiento directo sí a través del indirecto⁶.

Para el presente trabajo consideramos las narraciones 1 y 6⁷. Creemos que la estructura narrativa que presentan otorga a estos textos una mayor riqueza semántica y simbólica de los universos representados, de las cosmogonías implicadas y aludidas en ellos. A través del análisis minucioso de los mismos se sustentará, explicará y comprenderá mejor los alcances y objetivos del presente trabajo: **el estudio y análisis de narraciones orales andinas, en su vertiente mestiza, pertenecientes a la provincia de Acomayo (Cusco), lo que nos permitirá formular algunos aportes que ayuden a la comprensión del modo de pensar y vivir la realidad de este sector social y cultural, a la vez que observar la imagen que crea acerca del sector andino quechua, sobre la base del uso compartido (cuando menos a nivel formal y estructural en estos textos) de ciertos símbolos y elementos narrativos comunes a ambos sectores.** Si bien el trabajo se restringe, *strictu sensu*, al sector misti acomaíno,

⁵ Resulta esclarecedor mencionar las fórmulas usadas para ambas categorías (cuento e historia). En el caso de los cuentos, la informante anuncia que lo que va a contar es ficción; como el caso de la Narración 1, donde inicia ésta diciendo: “Voy a contarte el cuento de la Flor de Olilán”. Para el caso de la Narración 3 el inicio es el siguiente: “Esta es la historia de la Virgen de Ninabamba de Acomayo”. Se observa claramente que la historia vinculada a la divinidad cristiana se refiere a un hecho pasado que se afirma y se extiende en el presente, en el aquí y el ahora y que no tiene lugar a dudas; es una verdad incuestionable que sirve para legitimar al pueblo, a su prosapia (“Ésta”). Mientras que los cuentos si bien tienen componentes temporales que lo sitúan en un espacio, no se sitúan en un presente ni en un aquí verificable.

⁶ El uso de términos como “dicen”, “dice”, se relaciona con el conocimiento indirecto; equivalentes de los sufijos quechua: –si/ –s que involucran una información no corroborada; para el caso contrario se usa –mi/ –m que implican corroboración directa.

⁷ Adjuntamos, sin embargo, tras las “Conclusiones” de la presente tesis, una sección de “Anexos”, donde se ofrece el resto de narraciones para efectos de corroborar su pertenencia o no a las categorías de cuento o “historia” mencionadas en los párrafos que anteceden a este pie de página.

creemos que las conclusiones pueden ser tomadas en cuenta para la comprensión del sector mestizo andino en general.

Portocarrero (1993) incide en la existencia del concepto de mestizaje, ya sea como idea, utopía o proyecto político. Tradicionalmente el concepto ha servido para negar las diferencias y encubrir los conflictos que signan la heterogénea sociedad peruana. El mestizaje se ha planteado como proyecto político a través y a lo largo de la república. Proyecto que anula, teóricamente, las diferencias en busca de un falso concepto de mestizaje destinado a crear, también, una etérea y, hasta ahora, improbable idea de nación peruana. Esta ignorancia —y/u omisión— de las diferencias no las anula y éstas continúan, incluso, acrecentándose. En la otra propuesta acerca del mestizaje se halla Arguedas, quien plantea la idea de la convivencia, igualdad y comunicación entre los distintos grupos socio-culturales que habitan el Perú. Una convivencia con diferencias pero sin jerarquías.

La idea de lo mestizo que se plantea en el presente trabajo, no pretende elucidar la tensión existente en el manejo de esta categoría sociológica que se encuentra relacionada, evidentemente, a la idea de la creación de una nación, ya sea vertical u horizontal⁸. Lo mestizo se usa para denominar a un grupo socio-cultural que habita un espacio específico en los Andes (las ciudades) y que está signado por la biculturalidad, al poseer una doble herencia cultural (occidental y quechua). Sector que tradicionalmente se conoce como “misti”. En este sentido se hablará de misti más que de mestizo.

Uno de los objetivos de la tesis es mostrar —y demostrar— la existencia de **un modo de pensar y vivir la realidad (MPVR)** específico de los “mistis”. Con el afán de explicitar y comprender esta categoría recurrimos a los aportes de la teoría lacaniana. Lacan plantea los términos de lo imaginario, lo real y lo simbólico para explicar toda experiencia⁹. La distinción que usaremos para definir nuestra categoría (MPVR) es la

⁸ La conceptualización acerca de la nación moderna podemos hallarla en Anderson (2000), quien establece dos principios asociados a ésta como “comunidad imaginada”: 1). No todos los miembros se conocen personalmente, pero existe un reconocimiento acerca de la pertenencia a un mismo Nosotros, a una misma comunidad; 2) Fueron imaginadas, generalmente, por un grupo intelectual que planteó un proyecto de nación.

⁹ Si bien Lacan centró las diversas fases del desarrollo de su pensamiento en los términos mencionados, aquí se apela a las definiciones más extendidas y accesibles acerca de lo imaginario, lo real y lo

que se da entre lo “real” y la “realidad”. Lacan menciona que la realidad es imaginaria; lo real es aquello de lo cual no se tiene una conceptualización simbólica. El eje de lo imaginario se desarrolla a nivel del Yo con relación al Otro. Esta relación es la que inicia la instauración del Sujeto en el mundo, la construcción de la realidad. En el caso que nos concierne (el sector misti), mantenemos el concepto de realidad como imagen del mundo, visión del mundo. Al ser un Yo colectivo, implica también, la posibilidad de suponer un Sujeto Barrado. Podríamos arriesgar, a manera de hipótesis, cuya validez se verá tras la interpretación de los textos, que es un colectivo conflictivo, debido a que la organización de la realidad que efectúa está signada por su doble herencia cultural. Su forma de afrontar la realidad se convertiría en una tercera vía que no es ni occidental ni quechua, sino que es producto de la biculturalidad y de la tensión existente que implica esta liminalidad. **El uso de la categoría MPVR, se refiere, entonces, a la realidad como imagen del mundo.** Responde, en primer lugar, a la forma de pensar cómo está organizada la realidad; el vivir ésta se relaciona con el hecho de asumir esa organización, la posición que se le otorga al sector socio-cultural en cuestión al interior de ella, que puede ser o no necesariamente la que desea ocupar. Este pensar y vivir, continuando la línea lacaniana, no son procesos conscientes, sino que se desarrollan de manera inconsciente en el Sujeto colectivo, lo que implica también el proceso de simbolización; díjase los símbolos culturales que crea sobre la base de su relación con la realidad. Fenómeno que es extensivo a todos los miembros del grupo y que destaca, sobre todo, la naturaleza conflictiva del sector “misti”, debido a las relaciones con las tradiciones culturales que lo originan. Es esta situación la que me lleva a usar, a lo largo del texto, el término **grupo bicultural andino**, para referirme al sector misti, pues expresa con mayor claridad sus características socio-culturales. Tras la interpretación final usaré el término misti en la acepción planteada en esta introducción

La visión dominante sobre lo que significan y representan las literaturas orales andinas ha tomado como centro y eje articulador el estudio del sector quechua. La recopilación y “análisis” de textos, en un primer momento pasaron por una especie de auge

simbólico. No es mi intención discutir los pormenores de la teoría lacaniana, ni plantear una entrada psicoanalítica a la interpretación de las narraciones orales. Su uso responde, como se verá enseguida, a definir la “realidad” como construcción discursiva, como imagen acerca del mundo. Sin embargo, quien lo desee puede consultar los seminarios de Lacan. Para una visión conjunta de sus aportes es recomendable el libro grupal, dirigido por su discípulo Gérard Miller, *Presentación de Lacan*, (1988).

antropológico que fue muy bien denunciado por Sanchez Parga¹⁰, donde la única consigna era salvar la memoria oral y llenar cuadernos de relatos sin establecer, en la mayoría de las ocasiones, el origen y el contexto exactos en los cuales se realizó el trabajo de campo. Por supuesto que los extensos trabajos de recopilación de Arguedas e Izquierdo Ríos¹¹ nos permitieron conocer los discursos orales contemporáneos andinos y comprobar que éstos siempre se mantuvieron en continua resistencia, reelaborando significados, adaptándolos a nuevos significantes o creando otros nuevos. Pero más allá de estas apreciaciones, los textos recogidos y los análisis efectuados optan, casi siempre, por una vertiente pro-indígena, asumiendo, al omitir los discursos de los otros sectores andinos, que el mundo quechua —de alguna manera nunca esclarecida— comprende a los otros sectores. Esta postura debería verse superada. El mundo andino, tal como lo mencionan y lo entienden estudiosos como Lienhard¹², comprende lo quechua y lo *mestizo*. Ambas categorías no son, por supuesto, excluyentes; tampoco se incluyen mutuamente, pero sí han estado —y continúan estándolo— en permanente contacto e intercambio cultural desde los inicios de la presencia occidental en el Perú, desde los inicios de la presencia mestiza. Ambos sectores, también, han sido parte de los fenómenos sociales iniciados en los años 50 e incrementados, cualitativa y cuantitativamente, en las últimas dos décadas; llámense migración, violencia subversiva

¹⁰ Sánchez Parga (1989) llama a este tipo de acercamiento violento (la violencia hacia el otro no involucra sólo la ruptura o la anulación del diálogo, sino el diálogo asimétrico y la imposición de modelos sociológicos sin la debida reformulación a la realidad de ese otro que se intenta comprender) con el término nada disparatado de “Antropología de grabadora”, a la vez que formula la aplicación de otro método: “El registro de la historia oral exige no sólo esa “vigilancia” que Bachelard prescribía para la verificación crítica de la información, sino también una “vigilancia reduplicada” sobre el mismo procedimiento de producción de la información y aun sobre la influencia que en ella puede ejercer el investigador”.

¹¹ Ver: Arguedas y Ríos (1970). La primera edición de este texto: *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* pertenece a los primeros años de la década del 50.

¹² Lienhard (1993), en el prólogo a la sección monográfica del N° 37 de la RCLL menciona la complejidad de la sociedad actual: “Desde la conquista, las prácticas textuales quechuas se vienen desarrollando en el marco de una sociedad compleja, dominada globalmente —pero no necesariamente a nivel local— por los sectores hispano-criollos. Una sociedad que a su vez forma parte, también globalmente, del “mundo occidental”. Sus protagonistas pueden ser las colectividades de campesinos quechuahablantes o sus miembros residentes en la ciudad, mayormente en los barrios marginales; las capas “mestizas” (artesanos, obreros y otros trabajadores) de las pequeñas y grandes ciudades andinas; los **mistis** —“señores” o ex señores andinos, notables, empresarios o profesionales - de las localidades mayores o menores de la sierra, etc. Cada uno de estos sectores socio-culturales es dueño de un “mundo” textual propio. En cada época histórica, cada uno de ellos elige, según sus tradiciones y hábitos, los medios expresivos —escritos, orales o multimediales— más adecuados al lugar y al “momento”. El sector mestizo es partícipe de este universo complejo; sus prácticas discursivas merecen un estudio tan igual como los otros sectores.

y/o globalización. La convivencia en un mismo espacio —los Andes para el presente caso— ha llevado a ambos sectores a realizar procesos de continuidad, defensa y/o apropiación de ciertos elementos pertenecientes al otro; se han sucedido procesos de sincretismo y transculturación, tanto lingüísticos como simbólicos¹³.

Sobre una de las manifestaciones del discurso verbal misti andino se detiene, como mencionamos, nuestro objeto de estudio: las narraciones orales. En los dos cuentos seleccionados se verá el MPVR manejado por este sector social, donde sus miembros son sujetos sociales de clara y marcada tendencia occidental, quienes se agrupan en los centros urbanos pequeños o grandes de los Andes, ejerciendo, sobre todo, oficios artesanales (panaderos, carpinteros, zapateros, etc.) y ocupando puestos burocráticos menores (carteros, empleados de municipio, de colegio, etc.). Estos sujetos, que pretenden incluirse e insertarse en el sistema occidental (mediante alianzas estratégicas a nivel familiar, político o a través de la educación superior) viven y se desenvuelven en un espacio “cultural” (ciudad, urbano) rodeado por una “naturaleza” (campo, rural). Su religiosidad se inserta dentro de la veneración al panteón cristiano¹⁴, pero reconocen el poder de ciertas divinidades locales quechuas: apus, soqas, pachamama¹⁵, siendo esta última la que recibe mayores ofrendas rituales y la que se reconoce como propia: la madre tierra. A la vez existen otras semidivindades de origen sincrético como las sirenas y los duendes.

Todo grupo socio-cultural surgido, como el caso del sector bicultural andino, de una realidad escindida, con una doble herencia cultural y que vive en un espacio conflictivo toma elementos de ambas ramas originales para construir su propia

¹³ Ver: Hernandez [et. al.] (1987), se cita a Bion en relación al fenómeno mesiánico del Taky Onkoy. Bion formula tres “supuestos básicos” que subyacen en la actividad grupal a niveles inconscientes: el de dependencia, el de lucha y fuga, y el de apareamiento. Larrú, sobre la base del último, formula los procesos de sincretismo, transculturación y continuidad.

¹⁴ En el caso de los mistis su religiosidad se pretende occidental; sin embargo, no es lo es completamente y a la vez dista de ser quechua.

¹⁵ Escalante y Valderrama (1979) en el “Glosario” dan las siguientes entradas para Apu “Literalmente: señor. Refiere a una deidad andina poderosa que habita en los cerros y montañas y lleva el nombre de los cerros en que mora. Es protector de los hombres, animales y cultivos que estén en su territorio, o que recurran a él”. Para Pachamama mencionan: “Madre tierra, deidad de origen pre-colombino que representa la fecundidad y que habita dentro de la tierra”. El soqa es el gentil, semi-divinidad peligrosa para el ser humano que se acerque a su espacio. Habita en el árbol de molle y su poder es peligroso, sobretodo por las tardes. Ver: Condori y Gow (1976: 28).

identidad. En este proceso puede solidarizarse con el sector dominado o buscar legitimarse en la vertiente de mayor “prestigio”, la occidental para el caso peruano. El sector bicultural andino a nivel de relaciones con el estado (instituciones y burocracia) aprovecha sus vínculos con lo occidental (idioma castellano, educación) para insertarse en el sistema. Por otra parte, al residir en un espacio de raigambre andina, no puede sustraerse al trato diario con los habitantes originales de ese espacio. No es sólo el uso del idioma (runa simi) sino apropiaciones y resemantizaciones a nivel de símbolos y significantes quechuas, sobre todo en lo relacionado a los rituales religiosos y al trato con la naturaleza. Recibe esta herencia cultural de occidente y del ande y con el material de ambas crea sus propios signos, realiza una nueva flexión semántica sobre los recibidos; toma los aportes de ambas herencias y formula su propia visión de la realidad, donde busca identificarse —al pertenecer al espacio urbano del ande— con lo “oficial”.

Para la comprensión cabal de estas apreciaciones se hace necesario el análisis riguroso de los cuentos escogidos. Una primera aproximación teórica para establecer la polisemia de estos discursos y la apropiación que de ellos hacen los distintos receptores de los mismos, nos remite a los planteamientos formulados por la teoría de la recepción. Para abordar el discurso en sí y su organización significativa aplicaremos el método de la semiótica greimasiana, y algunos elementos de la semiótica del discurso, desarrollada por Courtés y Fontanille¹⁶. A la vez, todo análisis discursivo se presentaría incompleto si se descuidara la performance y la tensión cultural que domina cada actualización del testor frente al gestor¹⁷; los aportes de la pragmática nos permiten configurar la relación existente entre discurso y contexto a nivel lingüístico y social, como partes indisolubles en la producción de sentido en el circuito de la comunicación¹⁸. Los planteamientos de

¹⁶ Explicitaremos en el capítulo 3 “Análisis de Textos”, las categorías usadas de una u otra semiótica.

¹⁷ La actualización de la memoria y la historia colectiva en los discursos orales de los sectores que no ejercen el poder (marginados), activa un complejo juego de focalizaciones, donde actúan la tensión cultural, la cosmovisión y el juego político del gestor y del testor. Para la mejor comprensión y transcripción de lo recopilado se hace necesario un gestor solidario. Ver: Achugar (1992), Beverley (1987), Vera León (1992) y Randal (1992).

¹⁸ Para conocer el desarrollo teórico de la pragmática, ver: Bertucelli (1996) y Escandell (1993). Para una introducción en los postulados y el debate acerca de sus alcances, consultar: Mayoral (1987).

la antropología estructural de Lévi-Strauss¹⁹ acerca de la naturaleza de los fenómenos sociales (lenguaje que se aprecia en las conductas, las instituciones y las tradiciones) como procesos de comunicación definidos por sistemas de reglas, donde estos últimos son inconscientes, permitirán que nuestra aplicación del método semiótico se extienda a nivel antropológico, para desentrañar el MPVR existente en las narraciones.

Nos enfrentamos a una forma particular de percibir y organizar el mundo en el espacio andino, de construir la realidad y ubicarse en ella: el MPVR del sector bicultural andino. La comprensión de la realidad no debe remitirse sólo al sector quechua, debe involucrar también al sector misti. Visiones arcádicas y politizadas como las de Castro Pozo²⁰, han sido ya, felizmente, superadas. Existe igualmente una corriente contemporánea en el estudio de los discursos indigenistas e “indígenas” del siglo XIX y XX que viene demostrando la disociación entre discurso y referente²¹.

La tesis se inscribe dentro de los estudios acerca de la tradición oral andina. El conocimiento de los textos orales de determinados grupos socio-culturales permite acercarnos a la visión del mundo que elaboran, a la realidad que crean. Las conclusiones del presente trabajo se plantean como aportes a la comprensión de la totalidad del mundo andino. Conocer el modo de pensar y vivir la realidad desde la perspectiva bicultural del sector misti es un aporte que debe ser complementado con la visión quechua, para comprender en toda su complejidad las relaciones que mantienen estos sectores. Agradezco a Dorian Espezúa y a Dante Gonzalez por sus comentarios a la parte inicial del trabajo. Y, especialmente, al profesor Manuel Larrú, cuya asesoría y apreciaciones permitieron nuevas entradas a la investigación. Sin embargo, las conclusiones de la misma son de mi entera responsabilidad.

¹⁹ Lévi-Strauss aplica el método lingüístico para hallar las estructuras subyacentes en la mente humana. Los discursos orales son parte de la tradición, que es una expresión de los fenómenos sociales, posibles de ser analizados para descubrir la estructura. Ver: Lévi-Strauss (1970).

²⁰ Nos referimos a los textos: *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936).

²¹ Ver: Kristall (1991) y Espezúa (2000); para casos específicos, ver: Espino (2001) y Espezúa (2002).