

VANESSA CÓRDOVA CÁCERES

DOMINACIÓN Y RESISTENCIA SIMBÓLICA EN ALGUNOS MITOS ANDINOS

1. Algunos alcances sobre la configuración de la realidad en la Sociedad Andina

La presencia del Otro

Jaques Alain Miller, siguiendo la línea del pensamiento lacaniano, manifiesta que las verdades son nudos, sólidos que se libran a la mirada siempre de la misma forma. “Esta es una manera de decir que las verdades autorizan perspectivas, que podemos girar alrededor y no decir siempre lo mismo”.¹ Paul Ricoeur sostiene que la tradición define como verdad una consonancia, es decir “un acuerdo de nuestro discurso con la realidad”.² Ello nos permite afirmar que existe más de una realidad y que cada una responde a las perspectivas autorizadas por la verdad³. Si entendemos que el ser humano apprehende la realidad a través del lenguaje, ésta sería definida por los parámetros de la lengua.

¹ Jaques Alain MILLER, *Lo real y el sentido*, Buenos Aires, Colección Diva, 2003; pp. 52

² Paul Ricoeur, “Verdad y mentira” en Juan Antonio Nicolás, *Teorías de la verdad del siglo XXI*, Madrid, TECNOS, 1997; p. 359

³ Podemos señalar que la configuración de la realidad está íntimamente relacionada con su ficcionalización como ya ha sido señalado por Wolfgang Iser, “La ficcionalización: La dimensión antropológica de las ficciones literarias”. En: *Teorías de la ficción literaria*. Madrid, Arco Libros, 1997; pp. 41-65

Un mito es una construcción discursiva que responde a una de las tantas configuraciones de la realidad y contiene las claves que dan forma a la estructura de una sociedad. En nuestro caso, intentaremos aproximarnos al sistema que permite la existencia de la sociedad andina y que tiene como finalidad conferir un sentido a la existencia del sujeto.

Como punto de partida, podemos establecer que el yo-andino no pertenece a una sociedad que exalta al individuo y sus profundidades, la psiquis del sujeto andino da primacía al mundo exterior. La percepción de la naturaleza, elevada a la categoría de sagrada simbolizada por la *Pachamama*, ha hecho que el hombre de los Andes haya desarrollado su sistema de conocimientos y tecnologías basados en el respeto a la naturaleza y sobre todo considerándose parte de ella. Ello nos permite establecer una total interdependencia del sujeto y la naturaleza. Así como la correspondencia absoluta entre el orden simbólico, es decir la cultura, y la naturaleza.

Discernimos que es la realidad exterior la que configura al sujeto, y le otorga una identidad al conferirle un lugar en su *súper estructura*. Cuando hablamos de *súper estructura* nos referimos a que la sociedad andina es una red de significantes que se remiten unos a otros constantemente logrando producir sentido, es decir actúa como una garantía de estabilidad para el sujeto. En palabras de Ortiz Rescaniere, el yo-andino "sería como sus dioses: no tanto sustancias sino nombres que rotulan realidades fugaces, que señalan términos o nudos del riquísimo entramado social".⁴

Otro rasgo de la sociedad andina es que su sistema está basado en las relaciones recíprocas que se dan entre el yo-andino y el tú (este último puede ser otro sujeto o la divinidad vigente que configura la realidad en ese momento) y también en las relaciones entre divinidades, las cuales se caracterizan por ser complementarias. Un

⁴ Alejandro Ortiz, *La pareja y el mito*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1993; p. 152.

ejemplo claro de ello resulta el mito sobre Huatyacuri.⁵ En él podemos observar que los andinos estructuran el cosmos y su sociedad en base a entidades opuestas que no se excluyen, sino más bien se complementan. En este caso el par opuesto y complementario serían las divinidades Tamtañamca y Pariacaca. El primero está asociado a la oscuridad y al caos. Pariacaca emerge para restablecer la armonía perturbada, un desequilibrio que tiene su origen en el adulterio que comete la esposa de Tamtañamca, es decir, la falta se da en el seno del ayllu.

De ello, podemos desprender dos cosas: primero que todo lo que ocurre en el micro cosmos (es decir la realidad inmediata al sujeto) tiene un reflejo en el cosmos, en el universo. El adulterio, la falta cometida por la esposa de Tamtañamca tiene una repercusión en el orden natural de las cosas. Ello reafirma el argumento de que el yo-andino está proyectado en la realidad exterior.

El cosmos del hombre andino es el resultado de la armonía que existe en la relación de los tres mundos que lo conforman (Hanan pacha, Kay pacha y Uku pacha): “en cada mundo existen fuerzas que los rigen. Estas fuerzas permiten el mantenimiento de funciones propias del universo; las fuerzas de creación y orden mantienen un cosmos ideal...”.⁶ La vida del hombre andino adquiere estabilidad en dos niveles: uno cósmico, es decir, sobrenatural y otro familiar dentro del ayllu. Las faltas cometidas a nivel del ayllu traen consigo desórdenes en la naturaleza.

Por otro lado, el mito también nos permite señalar que el matrimonio constituye el núcleo de la sociedad andina. Es decir, la unión conyugal es determinante para designar el lugar que ocupa el

⁵ Nos referimos a la versión recopilada por J. María Arguedas en *Dioses y hombres de Huarochiri*. México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 35 - 43.

⁶ Blitz Lozada, “La concepción de los tres pacha en el imaginario aymara”. En: *Memorias: Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana*, La Paz, Colección académica, 1993; pp. 467.

sujeto en la *súper estructura*. Por ello, la unión conyugal de Huatyacuri se consolida después de un proceso largo y trabajoso. Huatyacuri debe vencer numerosas pruebas y mostrar supremacía sobre el otro para llevar a cabo su fin: ser reconocido como el fundador de un nuevo hogar, y también de una nueva etapa. En resumen, su persona manifiesta el predominio de otra huaca.

Un talante fundamental de la sociedad andina es el carácter social de su producción. Se trata de una sociedad donde los lazos familiares son la base. El ayllu tenía un grado elevado y casi perfecto de organización, era un fenómeno que organizaba la vida en todos los niveles, facilitando la felicidad plena del hombre y permitiendo la dinámica de la sociedad como modelo durable y permanente. El sujeto para estar integrado a la cultura tenía, inevitablemente, que pertenecer al ayllu.

Huatyacuri edifica su casa, es decir, construye una estructura nueva, tomando elementos de la realidad anterior. Lo cual pone de manifiesto que la realidad andina y las relaciones que suponen su configuración están inmersas en un tiempo quebradizo. Los elementos que componen la realidad son transitorios, lo que trasciende es la relación en sí. En el mito mencionado lo único que trasciende es el matrimonio, es decir la relación entre sujetos es el núcleo del sistema.

Otro concepto que establece la fragilidad del tiempo y la realidad es la noción de *Pachacuti*. El término *pacha* engloba los conceptos tiempo y espacio. *Pacha* designa intrínsecamente *tierra* y *era* a la vez. Tal es así que tanto espacio como tiempo obedecen a una cuatripartición. Como es bien sabido por todos, el espacio estaba dividido en cuatro suyus o regiones y a su vez el tiempo estaba dividido en períodos o épocas que se sucedían las unas a las otras a partir de momentos de caos o de trastrocamiento llamados *pachakuti* (inversión o vuelo del mundo). Es decir, un *pachakuti* es la desestructuración de la realidad por una falla en el microcosmos, generalmente una ruptura de la reciprocidad (en el caso del mito en mención, el adulterio) y que permite el inicio de una nueva etapa.

Dado que los conceptos de tiempo y espacio permanecen indisociables para iniciar una nueva era debe desaparecer el espacio anterior.

Pachakuti, entre otras, cosas nos permite establecer la fragilidad de la realidad. Más aún podemos observar que la forma de la estructura del mundo andino se da en base a un significante, un significante amo. En este caso un significante amo es Tantañamca. Sin embargo, ante la incapacidad de este para poder sostenerse y ser garantía de estabilidad al sujeto, decae y otro significante amo está llamado a reestructurar la armonía perturbada. En términos del texto, ésta función le estaría asignada a Pariacaca.

Es preciso señalar que en el tránsito de un mundo a otro existen elementos trascendentes que permanecerán en la manifestación del nuevo *pacha*. El mito, según Eliade, recopila los hechos de un tiempo sagrado y primordial, que constituyen la única realidad trascendente; de allí su posible ritualización. Es decir, en el caso de la historia de Huatyacuri, se expresan ciertos elementos que perduraran en el nuevo *pacha*. Tales como la unión conyugal como base de la sociedad, la competencia como forma de manifestar la supremacía, la ofrenda a las huacas como medio para garantizar la continuidad de la armonía en el cosmos o el carácter sagrado de la reciprocidad.

2. Mecanismos de resistencia para evitar la ruptura del orden simbólico

La inconsistencia del otro

La presencia de los conquistadores españoles y la aparente supremacía de su cultura se registra como un hecho traumático capaz de desestructurar el cosmos andino. Es decir, resulta un hecho caótico que atenta contra el orden simbólico. Como vemos la realidad cotidiana es un frágil equilibrio que logra destruirse al hacer irrupción de un modo totalmente contingente e impredecible, el suceso traumático. Para evitar el resquebrajamiento de la realidad el sujeto

se ve en la necesidad de recurrir a diferentes medios, uno de ellos es *la resistencia simbólica*.

En el mito del Achikee⁷ ocurre un fenómeno muy interesante. Se trata de la aparición de San Jerónimo en la parte final del mito. Ello es un ejemplo de lo que llamaremos *resistencia simbólica*. La *resistencia simbólica* es un intento por evitar la caída del cosmos. Este tipo de resistencia posee una naturaleza paradójica: "Si para resistir no tengo otro remedio que reivindicar aquello en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia? (...) y si los dominados trabajan para perder lo que los señala como 'vulgares' y para apropiarse de eso en relación a lo cual aparecen como vulgares, ¿es sumisión?"⁸

La oposición a un sistema de dominación puede darse de forma activa o mediante símbolos. En el mito mencionado observamos una continuidad de los elementos simbólicos andinos de raigambre prehispánica revestidos de forma occidental. En este caso, la figura de San Jerónimo calza en la función asignada a Pachacamac, dado que ambos cumplen una función fertilizante frente a la tierra. Tanto Pachacamac como San Jerónimo actúan determinadamente en la creación del mundo del tiempo vigente.

Es decir, el hombre andino en apariencia se ha sometido a la ideología judeo-cristiana. Como una forma de resistencia y para evitar la desaparición del universo, ha incorporado algunos de los elementos en su estructura preservando el sentido que subyace a ella. Y más aún ha proyectado en el Otro su propio deseo. Tal es así que gracias a la ayuda de San Jerónimo, los huérfanos, es decir, los *waqcha*⁹ logran llegar a una pampa donde hay abundantes vegetales, el lugar buscado, donde estaba garantizada la felicidad del sujeto y su posterior restitución después de la muerte.

⁷ Para acceder a la versión escrita del mito consúltese Alejandro Ortiz, *De Adaneva a Inkarrí*, Lima, Retablo de papel, 1973. pp. 51 - 54

⁸ Pierre Bordieu, *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988; p. 157.

⁹ *Waqcha* término quechua que designa un estado de orfandad pero también hace referencia al individuo que no tiene posibilidad de relacionarse, es decir está excluido

La relación entre el hombre y la bruja es una relación de lucha del hombre contra fuerzas desconocidas, misteriosas y peligrosas de la naturaleza. En otros términos, la lucha de los niños y el Achikee es una lucha entre la naturaleza y la cultura. Lucha que manifiesta la necesidad de la cultura de no decaer, mantenerse en pie para seguir generando sentido. El Achikee expresa un trastrocamiento en los papeles asignados a los sujetos dentro de la sociedad, la mujer intenta dominar sobre el hombre. Sobre esta base podríamos afirmar que el Achikee es una suerte de anticultura. Para preservar la estabilidad de la cultura actual, se recurre a la figura de San Jerónimo, es decir, se le asigna una función dentro del mito para preservar el orden natural de las cosas. Como vemos, la *resistencia simbólica* se esconde bajo la apariencia de actos de sumisión. Bien lo expresa Verónica Giordano al decir:

Cuando un indio se agacha, con la cabeza descubierta y el cuerpo casi desnudo para honrar a su patrón, es posible pensar que es un sentimiento de sumisión el que lo mueve a actuar de ese modo. Bien lo ilustró Arguedas: parecen gusanos. Un gusano que se arrastra por la tierra puede ser sumiso, pero si ese gusano sabe que está en su naturaleza convertirse en mariposa, la sumisión es liberadora.¹⁰

El mito del Achikee es una muestra de que la sociedad andina tomó algunos elementos de la cultura española sin alterar su forma de conocimiento. Es decir, se han introducido dentro de la red de significantes nuevas divinidades, incluso se han reemplazado algunas divinidades andinas con las cristianas, tal es el caso del “Cristo de Pachacamilla” o de la “Virgen María”. Sin embargo, estos siguen

de la sociedad y por ende del sistema. No formaba parte de una red de beneficios e interdependencias familiares.

¹⁰ Verónica Giordano, “La Resistencia simbólica en las haciendas de la sierra peruana” en *Estudios sociales, revista Universitaria Semestral*. Año VI, N° 11. Santa Fe, 1996; pp. 162.

expresando los mismos significados. Se ha dado un cambio profundo en el orden simbólico, pero ello no ha alterado el sentido. Lo anterior conlleva a una forma de sincretismo. Es decir, en base a la similitud hasta cierto punto de ambas culturas para adquirir conocimiento, se ha optado por una *aparente conciliación*. Sin embargo, el significado que subyace a los elementos homólogos de cada cultura son completamente diferentes. Ello se presta a numerosas ambigüedades que según Juan Ansión “pueden ser mantenidas de manera más o menos consciente como mecanismo de resistencia frente al opresor o también como mecanismo de dominación”¹¹

3. De la realidad a la Ex-Sistencia¹²

El Taki Onqoy

Después de la caída del Otro, es decir del decaimiento de la realidad se produce lo que podríamos llamar *crisis de sentido*. La teoría de Lacan sostiene que tras el derrumbe del Otro, subsiste un significante que no logra inscribirse en el lugar precedentemente designado. La ex-sistencia es un significante fuera del Otro. Un significante absoluto. El sujeto se ha percatado de que si bien el Otro no existe, tampoco existe Otro del Otro. Es decir el orden establecido por los Incas no ha podido conferir un sentido a la existencia del sujeto y peor aún el *Otro español* no consiente en su estructura un lugar para el sujeto andino. En un primer momento, la inexistencia del Dios cristiano dejaba intacta la existencia y supervivencia de la sociedad incaica. Sin embargo, en un segundo momento la sociedad incaica no existe, y el Dios cristiano tampoco existe.

¹¹ Juan Ansión, *Desde el rincón de los muertos*. Lima, GREDES, 1987; p. 152.

¹² Nos referimos al concepto trabajado por Jaques Alain Miller a partir de sus estudios sobre el trabajo de Jaques Lacan. Es decir la ex - sistencia como un significante que no logra inscribirse en el gran Otro tras la caída de éste. Jaques Alain Miller, *op. cit.*

El “Taki Onqoy” es un movimiento nativista ocurrido en 1565 y puede ser traducido como *canto y baile de la enfermedad*. “En cierta medida se trataba de una celebración ritual que intentaba dar sentido comunal a un grupo asediado y arrasado por el conquistador. Las formas más primordiales de lo mítico andino se constituyeron en el refugio y baluarte de la sociedad conquistada”¹³

La sociedad andina ha sido testigo de la destrucción de los elementos que configuraban la cultura andina y, por ende, de aquello que le permitía una identificación cultural. Este hecho traumático ha sido procesado en el orden simbólico y el sujeto busca ser restituido. Ante la desestructuración de su mundo permanece en la búsqueda de su identidad.

Una consecuencia de la privación de sentido es que un grupo consolida su identidad en el sufrimiento. La soledad que experimenta el hombre andino se vuelve colectiva, cósmica. Es el sentimiento de soledad en el universo, en un universo impersonal, escaso de cualquier intimidad/significación extrema o personalizada. Es un mundo que aparece insociable, desinteresado, hostil y, tal vez lo peor de todo, devastadoramente indiferente a los necesidades humanas, especialmente a las de afiliación, afecto y afectividad en general.

Ante este sentimiento de inestabilidad, los sacerdotes del “Taki Onqoy” hacen un llamado a no creer en el Dios cristiano ni obedecer sus mandamientos. La solución también contempla no adorar sus cruces, ídolos ni imágenes. Este pedido de los sacerdotes del “Taki Onqoy” expresan el total rechazo al orden simbólico impuesto por la cultura española.

Otro rasgo del “Taki Onqoy” es que las huacas ya no se hallan en el exterior del sujeto, sino en el interior de este. La vida y la muerte convergen en un nuevo escenario: en el cuerpo humano y

¹³ Max Hernández, “El Taki Onqoy: la enfermedad del canto” en *Entre el mito y la historia*. Lima, Imago, 1987; p. 111.

pactan dentro de él un proyecto de resurrección y restitución del individuo. Es decir, el cuerpo es el referente central, el yo-andino que en un primer momento está exteriorizado, ahora se interioriza. Los bailes y rituales traen consigo un furor divino que marcaba radicales diferencias con lo prescrito por la nobleza cusqueña. Es decir, a nivel simbólico, también se trata de un rechazo al orden establecido por la sociedad incaica. El "Taki Onqoy" aboga por un retorno al estadio anterior, tanto a la sociedad hispana como a la sociedad incaica. Se trata de un retorno a las huacas que se agrupan en torno a dos principales: la huaca del *Titicaca* y la de *Pachacamac*.

Los sacerdotes del "Taki Onqoy" se hallaban en una posición liminal, es decir, ambigua, en los márgenes de la sociedad existente. De igual modo son bilingües aunque en modo incipiente. Ello manifiesta que conocen de cerca como está articulada la sociedad incaica y como está configurada la sociedad hispana. Es decir, se convierten en residuos de ambos órdenes. Significantes que no logran inscribirse ni en uno u otro orden. Al decaer el sistema social andino y las estructuras cognitivas que le corresponden, el individuo queda sin forma alguna de asirse del mundo. El "Taki Onqoy" se posiciona en una realidad social transgredida por un cambio catastrófico y actúa como posible solución para restituir al sujeto. Esta reestructuración del mundo tiene su lugar a partir de los cimientos. El sufrimiento y la confesión buscarían el retorno a un momento anterior a la culpa. El nuevo tiempo no puede estar asociado ni a lo español ni a lo incaico. Pues ninguna de estos órdenes han logrado preservar intacta la identidad del sujeto. Y éste busca ordenar a partir de sí mismo y teniendo como referente central al propio cuerpo, un nuevo orden que garantizará su papel en la sociedad y la satisfacción de sus necesidades. Observamos pues que el "Taki Onqoy" es el resultado del procesamiento de un suceso traumático en el orden simbólico para su posterior inclusión en la historia.