

Mito y rito: linderos y puentes discursivos en el *Manuscrito de Huarochirí**

Enrique Ballón Aguirre

a Gerald Taylor

El mito supone una teoría del rito, incluso si este último la mantiene en un estado implícito. ¿Podemos formularla?

C. Lévi-Strauss (1991:113)

Una de las aseveraciones más reiteradas en etnología, se refiere a las inextricables relaciones entre mito y rito. Sin embargo, se ha dicho poco sobre la textualización de esas dos prácticas sociales, de tal manera que las características enunciativas de los discursos que, en principio, expresan contenidos o bien míticos o bien rituales son interpretados, dentro de esa disciplina, de modo aproximativo. De hecho suele procederse como si la referencia a uno u otro tipo de contenido «fuera de suyo».

Sin ir más lejos, tal es el caso de los comentarios que suscita el *ur-text* de la etnoliteratura andina (y latinoamericana) conocido como **Manuscrito de Huarochirí**¹. Para los etnólogos este texto presentaría, desde el punto de vista formal y a *grosso modo*, secuencias discursivas cuya *densidad* o *carga semántica* predominante es ora mítica ora ritual en forma de capítulos independientes, ora menciones rituales insertadas en una cláusula discursiva mítica ora, a la inversa, alusiones míticas en un discurso dedicado preferentemente a la enunciación ritual,

* Ponencia sustentada en la mesa *Fronteras coloniales: etnias, discursos e ideologías*, en la 112ava. Convención de la Modern Language Association of America (MLA), Washington, 29 de diciembre de 1996.

1. Se cita la traducción castellana, establecida por G. TAYLOR (1987), del texto recogido por Francisco de Ávila a comienzos del siglo XVII.

ora secuencias de uno y otro tipo trenzadas de modo fragmentario². Ahora bien, desde nuestro punto de vista y sin pretender atribuir a esa célebre compilación ningún carácter ejemplar en cualquier sentido³, ella misma contiene –dado su aprovechamiento como *f fuente de saber* ya mítico ya ritual andino precolombino– un muestrario textual que si no constituye un corpus expresamente destinado para observar las propiedades enunciativas de ambos «géneros» (o «prácticas discursivas») etnosemióticos llamados discurso mítico y discurso ritual, por lo menos el conjunto permite esbozar –a título especular⁴– ciertas características enunciativas susceptibles de organizar una hipótesis a ser confirmada o refutada en su momento, merced a un análisis mayor, acucioso e integral.

LAS MUESTRAS

Antes de entrar en materia, advertiré que debido a los límites acordados a este texto, no me será posible registrar ni comentar sistemáticamente, de modo exhaustivo, *todos* los enunciados que ilustran las propiedades discursivas planteadas en cada caso. En su lugar, procederé a extraer un par de muestras («calas», las llamaba D. Alonso) que, siempre en sentido especular, permitan sustentar nuestras reflexiones. Estas muestras serán tomadas de dos capítulos que por su extensión adecuada se prestan a nuestro propósito. En primer lugar, se trata de los enunciados narrativos (1: “se contaba”; 2-19: “este relato”) –a los que damos, en principio y provisoriamente, la adjetivación de “míticos”– del capítulo 3 cuyo título, agregado al texto, es *Cómo pasó antiguamente los ídolos cuando reventó la mar*⁵ y ha sido dividido por G. Taylor en las siguientes lexías o unidades de lectura:

-
2. Los capítulos del **Manuscrito** a los que generalmente se atribuye sólo enunciados míticos son 2, 3, 4, 5, 6, 12, 14, 15, 17 y 29; aquellos que se constituirían con enunciados rituales son 7, 28 y los dos suplementos; las menciones rituales insertas en cláusulas discursivas míticas aparecerían, de preferencia, en los capítulos 1, 8, 10, 16, 21, 23, 25, 26, 27, 30 y 31; las alusiones míticas en un discurso dedicado a la enunciación ritual, se encontrarían en los capítulos 9, 11, 19, 22 y 24; finalmente, las secuencias de uno y otro tipo de discurso enlazadas de modo fragmentario, articularían los capítulos 13, 18 y 20.
 3. En otros textos coloniales andinos se encuentran también discursos considerados rituales en el discurso mítico, por ejemplo, en la versificación narrativa de Fray Luis Jerónimo de Oré, cf. M. BEYERSDORFF (1993:231-233); en la compilación de Popul Vuh realizada por Fray Francisco Ximénez en Chichicastenango a comienzos del siglo XVIII, se encuentra numerosos discursos rituales combinados con discursos míticos, etc.
 4. El término «especular» es entendido aquí con el significado que le otorga el DRAE, “registrar, mirar con atención una cosa para reconocerla y examinarla”. El carácter especular de este boceto alcanza, en primer lugar, a la lengua del **Manuscrito**: únicamente analizaremos el discurso de su versión castellana, dejando para más adelante un reajuste general que tenga en cuenta la versión original quechua.
 5. En el **Motif-Index of Folk-Literature** de S. Thompson, corresponde al numeral A 1022 que comprende a los relatos orales que tratan del «Escape del diluvio sobre una montaña»; A. ORTIZ

Texto I:

1. Aquí vamos a volver a lo que se contaba sobre los hombres muy antiguos.
2. He aquí este relato.
3. Se dice que, en los tiempos antiguos, este mundo estaba por acabarse.
4. Entonces, una llama⁶, sabiendo que el mar se iba a desbordar, no comía y se lamentaba como si sufriera mucho aunque su dueño la hacía pastar en un lugar donde la hierba era muy buena.
5. Entonces, el dueño, muy enojado, le arrojó la tusa del choclo que estaba comiendo y le dijo: “¡Come, perro! Hay tanta hierba aquí donde te he puesto a pastar”.
6. Entonces, la llama se puso a hablar como un ser humano. “¡Imbécil! ¿dónde está tu juicio? Dentro de cinco días, el mar va a desbordar; entonces, el mundo entero se va a acabar” le dijo.
7. El hombre se espantó. “¿Que será de nosotros? ¿A dónde iremos a salvarnos?” dijo. La llama respondió: “Vamos al cerro de Huillcacoto⁷; allí nos salvaremos. Lleva suficiente comida para cinco días”.
8. Entonces, sin tardar el hombre se fue llevando él mismo la llama y su carga.
9. Cuando llegó al cerro de Huillcacoto, todos los animales, el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todos los animales sin excepción, ya lo habían ocupado.
10. Tan pronto llegó, el mar desbordó.
11. Estaban allí, apretujados unos contra otros.
12. Cuando todos los cerros ya estaban inundados, sólo la puntita misma del cerro de Huillcacoto no fue cubierto por el agua.
13. Entonces el agua mojó la cola del zorro
14. que se ennegreció.
15. Después de cinco días, las aguas empezaron a bajar de nuevo y a secarse.
16. Así el mar se retiró hacia abajo exterminando a todos los hombres.
17. Entonces, el hombre que se había salvado en Huillcacoto comenzó a multiplicarse de nuevo.
18. Por eso existen todavía los hombres.
19. Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio.
20. Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto.

La segunda muestra se compone de los enunciados que también llamaré de modo provisorio «rituales» (lexías 7: “su culto”; 8: “este rito”; 10: “una fiesta”;

RESCANIERE (1980:67-109) estudia la función mítica del agua en la literatura ancestral oral y popular andina.

6. “Entre las numerosas versiones andinas del diluvio que nos han transmitido los cronistas, la de Ancasmara que conocemos gracias a Cristóbal de Molina (el Cusqueño) y Bernabé Cobo, también menciona el papel jugado por las llamas que supieron del próximo fin del mundo por haber mirado cómo ciertas constelaciones se habían juntado con ese fin” (nota de G.T.).
7. Nota en el manuscrito: “Este es un cerro que está entre Huanri y Surco”.

15: “los mismos actos y ritos”; 16: “estos actos”; 18: “estos ritos”; 20: “estas costumbres”) del capítulo 7 titulado *Cómo, hasta hoy día, esos cupara honran a Chuquisuso* y se halla dividido en otras 20 lexías, como sigue:

Texto II:

1. Cómo, hasta hoy día, esos cupara honran a Chuquisuso⁸.
2. Sabemos que estos cupara forman un ayllu llamado Cupara
3. y, hasta hoy, siguen viviendo reducidos en San Lorenzo.
4. Uno de los linajes de este ayllu se llama Chahuincho.
5. Chuquisuso era miembro del ayllu de los chahuincho.
6. Estos, antiguamente, cuando era la época de limpiar la acequia –lo que se hace hoy por el mes de mayo– iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti⁹, de cuyes y de llamas y allí adoraban a esta mujer-demonio.
7. Para observar su culto, hacían una cerca de quisuar y permanecían allí cinco días, durante los cuales no dejaban pasearse a la gente.
8. Se dice que, cumplido este rito¹⁰, proseguían con la limpieza de la acequia y sabemos que, cuando habían terminado todo, regresaban bailando. Conducían en medio de ellos a una mujer que representaba a Chuquisuso; a ésta la trataban con mucha veneración como si fuera ella.
9. Cuando esa mujer llegaba a su comunidad, los demás estaban esperando y le ofrecían chicha y otras cosas.
10. Luego celebraban una fiesta muy grande bailando y bebiendo durante una noche entera.
11. Antes, cuando Don Sebastián¹¹ vivía todavía y era señor de esta provincia en la época del Corpus Christi y de las otras grandes pascuas, una mujer, representando a Chuquisuso, traía chicha en una gran aquilla¹² y un gran poto y la distribuía entre todos los presentes. “He aquí la chicha de nuestra madre” decía.
12. Después, distribuía maíz tostado que traía en un mate grande.

8. En el cap. 6 del **Manuscrito** se narra el castigo que infligió Pariacaca a la comunidad de los yuncas llamada Huayquihusa y luego, al llegar a la “comunidad de los cupara” su encuentro con la heroína Chuquisuso quien, a cambio de acostarse con Pariacaca, obtuvo la acequia “de Coccochalla” para los cultivos de esa comunidad y quedó petrificada en su bocatoma. En el cap. 12, el héroe Tutayquire es seducido por “una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso” y así él y sus hermanos se instalan en el lugar. F. de Ávila en su **Tratado** (cap. 7) se refiere a ella como “ydolo que es oy muy celebrado”; véase la transcripción del **Tratado** en J. M. ARGUEDAS (1966:215).

9. Chicha espesa, semejante a mazamorra; servía para ofrenda ritual (comentario de G. T.).

10. J. M. ARGUEDAS (1966:53), traduce: “Concluida la ceremonia”; G. URIOSTE (1983:49), traduce: “Después de hacer esto”.

11. Este «personaje histórico», mencionado también en el cap. 10 del **Manuscrito**, es probablemente Don Sebastián Ninahuilca, cacique principal de Huarochirí y de toda la provincia a quien se refieren numerosos documentos de la época (comentario de G. T.)

12. Vasija ritual de oro o plata (comentario de G. T.).

13. Cuando acababan la limpieza de la acequia, solían convidar con mucha generosidad a la gente ofreciéndole maíz, frijoles y todos los demás alimentos.
14. Como siempre se acostumbraba hacer así, los otros hombres decían: “Acaban de terminar la limpieza de la acequia de Chuquisuso; vamos a participar”, y llegaban a Huarochirí y de todas las demás comunidades.
15. Y, sabemos que, hasta hoy, cuando se trata de limpiar la acequia, confundidos por el demonio siguen con los mismos actos y ritos¹³.
16. Y, el alcalde y el resto de la gente no les impiden realizar estos actos preguntándoles por qué los hacen;
17. más bien, bailan y beben con ellos hasta emborracharse y engañan al padre diciéndole que van a bailar y a beber porque han acabado de limpiar la acequia.
18. Todos observan estos ritos¹⁴;
19. unos no lo hacen más porque tienen un padre bueno;
20. los demás mantienen estas costumbres todavía a escondidas.

DISCURSO MÍTICO Y DISCURSO RITUAL

¿Cuáles son, a partir de lo dicho, las propiedades enunciativas que justificarían deslindar esos «géneros» textuales que llamamos «discurso mito» y «discurso ritual» y, también, aquellas que comparten, a fin de decidir sobre su naturaleza enunciativa mítica o ritual?

Comencemos por recordar que etimológicamente «mito» deriva del gr. *μυθος*, palabra, discurso, acción de recitar, de enunciar la intriga de un relato; no obstante, su raíz latina es *mutus*, que quiere decir mudo y silencioso¹⁵. «Rito», por su parte, proviene tanto del sánscrito *rita* –lo que está de acuerdo con el orden instituido– como del latín *ritus* que significa o bien ceremonias y costumbres religiosas o bien usos y prácticas consuetudinarios. Pero ambos términos han adquirido, con el paso del tiempo, significaciones más amplias debido a su empleo disciplinario sobre todo en etnología, es decir, merced a un conocimiento extraño, diferente de las

-
13. J. M. ARGUEDAS (1966:53), traduce: “Del mismo modo, aún ahora, cuando han concluido de limpiar la acequia, todo cuanto presienten que deben hacer, hacen, adoran (a la acequia)”; G. URIOSTE (1983:51), traduce: “Y sabemos que aún ahora, después de limpiar la acequia, los que conocen la tradición, hacen lo mismo y la adoran”.
 14. J. M. ARGUEDAS (1966:53), traduce: “Y esto, es de hacer, los hombres de todas partes”; G. URIOSTE (1983:51), traduce: “Y sabemos que muchos actúan de este modo”.
 15. Según L. BENOIST (1994-103), “esta idea de silencio se aplica a las cosas que por naturaleza sólo son expresables por medio de [semi]-símbolos. Mito y misterio han surgido de la misma mitología esotérica, cuyo carácter proviene de su primordialidad y de su necesidad”. Etimológicamente «mito» sería un *enantiosema*, es decir, un lexema que admite significados contradictorios (proferición/enmudecimiento).

etnotaxonomías o taxonomías indígenas ancestrales y la práctica (supuestamente) mítica y ritual de esas colectividades.

De ahí que deba aclararse, ante todo, que dichas prácticas sociales son, para la colectividad que las asume por medio de un «contrato fiduciario de creencia»¹⁶, no sólo *discursos* sino, sobre todo, «objetos sagrados» destinados a tener una eficacia práctica dado que, merced a la fe, es decir, a la creencia y al conocimiento o saber que justifica esos relatos y ceremoniales e instituye la competencia de sus narradores y de sus celebrantes¹⁷, allí se establece una relación estrecha entre los enunciados y la instancia trascendente de la enunciación¹⁸. Pero si ese contrato de veridicción («creer saber») que constituye y define a tales narradores y celebrantes, es suspendido o dejado sin efecto al impugnarse su valor de «verdad» debido, por ejemplo, a la *incredulidad* respecto a la función sacra de tales relatos y cultos –en especial por el observador intruso e incidental en esa colectividad (recopilador etnólogo, lingüista, semiótico, folclorista, etc.)–, esas prácticas devienen, sólo entonces, «mito» y «rito», esto es, prácticas discursivas desacralizadas.

Así, únicamente desde una perspectiva ajena a la comunidad creyente en la sacralidad de tales relatos y cultos, puede hablarse de esas prácticas como «mitos» y «ritos»¹⁹, es decir, como «sistemas modelantes secundarios» (Y. Lotman) aplicados a los datos del mundo natural y cultural. Éste será, desde luego, nuestro enfoque y a partir de él llamaremos «discurso mítico» a la actualización ideológica²⁰ –sintagmática, no clasificatoria– seleccionada de las taxonomías coherentes propias de la axiología colectiva²¹ de una formación social, por medio de la intriga de un relato en cuanto ésta expone metafóricamente

- a) en las estructuras discursivas, actores, modalidades y objetos de valor transmisibles como isotopías figurativas (cuyas figuras son obtenidas de los distintos órdenes de la realidad vivida por cada comunidad), todo ello sometido a

16. Se trata, en realidad, de un «contrato fiduciario epistémico» en que el /creer/ rige al /saber/.

17. M. MARZAL (1979:13) apunta que “entre los grupos nativos no hay que olvidar el carácter sagrado del mito y que éste no debe narrarse sino en el contexto de la celebración ritual”. Sin embargo, debemos tener en cuenta la puesta en guardia que trae C. LÉVI-STRAUSS (1983: 259): “nada más falso que aproximar mitología y ritual hasta confundirlos, como todavía tienen tendencia a hacer ciertos etnólogos anglosajones”.

18. Esto no implica que veamos en el «mito» una «sustancia ontológica cultural» en la que residiría el ηθοζ (índole, carácter) de la comunidad que produce el relato mítico.

19. Esa es, precisamente, la posición del narrador de las muestras textuales escogidas.

20. Por ejemplo, según G. Dumézil, la ideología tripartita de las sociedades indo-europeas.

21. Denominamos *axiología colectiva* al sistema paradigmático de valores descriptivos y modales virtuales e implícitos –organizados en taxonomías– manifestados en el «discurso de mito».

- b) las estructuras narrativas de superficie con sus respectivos enunciados performativos e isotopías temáticas (o códigos)²² actancializadas, temporalizadas y espacializadas, por sus cualidades, más allá de lo infra- o lo supra-humano.

La acción en los discursos míticos es determinada así por medio de enunciados performativos en los que el sujeto agente puede actuar sin sujeto paciente (I, lexía 4) o con él; ambos pueden reservar o intercambiar sus roles actanciales (I, lexías 5 a 8). La acción puede también incluir actantes *víctimas* (I, lexía 16) y *beneficiarios* (I, lexías 17 y 18), *adyuvantes humanos* (por ejemplo, el “dueño” respecto de la “llama” en I, lexía 4) y *no-humanos* (la “llama” respecto del “hombre” en I, lexía 7; “Huillacacoto” respecto de los “hombres”, en las lexías 17 y 20), *oponentes humanos* o *sobre-humanos* (el “mar” respecto de los “hombres”, también en I, lexía 16), etc.

En cuanto a sus propiedades narrativas, se ha demostrado hace mucho (V. Propp, C. Lévi-Strauss, A. J. Greimas, C. Bremond) que su principio de organización se basa en una relación de causalidad²³ entre una «carencia»²⁴ para alguien (I, “el mundo estaba por acabarse” de la lexía 3), «darse cuenta» de esa «carencia» (I, lexía 7: “El hombre se espantó. ‘¿Qué será de nosotros? ¿A dónde iremos a salvarnos?’”) y «tratar» (la aventura-búsqueda) de satisfacerla o anularla (I, lexía 8: “sin tardar el hombre se fue llevando él mismo la llama y su carga”) cuyo resultado puede ser exitoso para unos (I, lexía 18), mediano (I, lexías 13 y 14) o fracasado (I, lexía 16) para otros, lo que da lugar a procesos de resolución, mejora, retribución, conservación, disminución, degradación, etc. de las situaciones planteadas y a procedimientos narrativos especiales como dones, engaños, encuestas, trampas, argucias, súplicas, concesiones, interferencias, etc.

Además, como cada relato mítico porta su propia ideología, se reconoce que mientras esta ideología persista en el «discurso mítico», se enyuntarán y coexis-

22. L. BENOIST (1994:104) dice, sobre este punto, que “toda actividad humana esencial y que responde a necesidades, se convierte así en temática e iterativa. El mito se presenta como un ejemplo lógico de acción, de pasión o de espiritualidad cuyos fines buscados permiten distinguir las tres vías de realización metafísica que son la acción, el amor y el conocimiento”.

23. Sin embargo, H. WEINRICH (1970:29) piensa que “el orden de los acontecimientos míticos reside íntegramente en la secuencia narrativa, sin necesidad de hacer intervenir la causalidad. Las condiciones son, además, del mismo orden: la categoría de la secuencia narrativa dispone de ciertas señales sintácticas y la categoría de la causalidad de algunas otras, que son igualmente sintácticas. En cuanto al estatuto lingüístico, una y otra tiene igual dignidad”.

24. Por lo común, los relatos de mito a la vez que interrumpen el equilibrio social presupuesto introduciendo la *carencia* en el esquema narrativo, “instituye[n] la competencia de los sujetos operadores de la práctica social que, se supone, justifica el relato respectivo” y así “los actores del relato mítico ocupan en relación a los actores de la práctica social, el rol actancial de Destinador, un Destinador que se encuentra allí también para sancionar la performance de los Sujetos sociales” (C. CALAME; cf. A. J. GREIMAS y J. COURTÉS, 1991:165).

tirán dos valores categoriales y posicionales –«verdaderos» y contrarios a la vez– de ese mismo universo discursivo (por ejemplo, en I, *vida vs. muerte* y sus derivados *fecundación vs. esterilidad*, *feracidad vs. ayermado*, *despoblación vs. repoblación*, etc.) pero dicha ideología desaparece –y con ella el «discurso mítico» en cuanto tal– desde el momento en que el *sujeto de estado* entra en conjunción con el *objeto de valor* y la contrariedad de los términos queda abolida de inmediato (en I, el *sujeto de estado* “hombre” conjunto con el *objeto de valor* “salvación”, lexías 17 y 20).

Como puede constatarse fácilmente, el proceso semi-simbólico de *producción reflexiva* del relato mítico es concomitante con los valores axiológicos de la mentalidad que informa la formación social concernida²⁵ y por eso los cambios en el transcurso histórico, cíclico, ecológico en la colectividad social o en la emotividad de los individuos, acarrea modificaciones en la trama mítica cuya intriga esencial permanece, cambios que quedan registrados –especialmente por la sustitución de los motivos– al compararse las *variantes* colectadas. De ahí también que el mito sea, según C. Calame (A. J. Greimas y J. Courtés, 1991:165), “una máquina para reformular y transformar el orden de las cosas y la realidad social” y, en consecuencia, “no pueda ser considerado como reflejo fiel de cualquier realidad cultural”.

En cambio, el «rito» por lo general es concebido como la regularidad ceremonial²⁶ que, en la colectividad, permite superar los fenómenos de angustia inherentes a la vida social (B. Malinowski; V. W. Turner), la parcelación producida por la construcción de la cultura y el retorno a la naturaleza (C. Lévi-Strauss) o la necesidad de cierta coherencia social (L. Benoist). Desde el punto de vista textual, llamaré «discurso ritual» a la dimensión representativa (somática, figurativa, plástica) sincrética de un relato que expresa no una intriga sino los comportamientos atribuidos a ciertos protagonistas de orden verbal, musical, gestual, etc., sancionados por el uso dentro de una determinada formación social y circunscritos –regulados, recurrentes, estandarizados– en el *continuum* de la vida en sociedad.

25. Para A. J. GREIMAS (1976:204), “la mitología es la reflexión figurativa de la sociedad que piensa su propia cultura”. Sin embargo, debemos especificar que esa sociedad no puede ser concebida «en bloque» sino compuesta por formaciones sociales no cohesionadas bajo una sola ideología sino que obedecen, incluso, a ideologías en pugna y controversia, por ejemplo, en el **Manuscrito de Huarochirí** (G. TAYLOR, 1987:41) se precisa que se va a relatar “las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí” y que “en cada comunidad serán transcritas las tradiciones que se conservan desde su origen”. En nuestro caso, en el relato II a pesar de afirmarse que “Todos [los cupara] observan estos ritos” (lexía 18), de inmediato se precisa, contradictoriamente, que “unos no lo hacen más porque tienen un padre bueno; los demás mantienen estas costumbres todavía a escondidas” (lexías 19 y 20).

26. Desde el punto de vista lexicográfico, los «ritos» agrarios andinos han sido definidos ora como “actos ancestrales establecidos para ciertos cultos” ora como “costumbres no solemnes de los campesinos”, comprendiendo los dominios //ceremonial religioso// y //ceremonial profano// (cf. E. BALLÓN AGUIRRE, R. CERRÓN-PALOMINO y E. CHAMBI APAZA, 1992:269-270).

Estos comportamientos especiales profanos, seculares o litúrgicos –que no deben ser confundidos con los usos y costumbres codificadas, por ejemplo, en el ejercicio de los oficios²⁷–, segmentan el decurso empírico de la vida cotidiana y están dirigidos tanto a armonizar la colectividad (reglando las transacciones entre sus miembros o con el más allá), a tener una eficacia práctica sobre el mundo natural y social allí representado (eficacia no explicable racionalmente sino de modo mítico y cultural²⁸, ya que el mito otorga al rito su contenido ideológico) como a especular sobre el mundo natural (las *mores animalium*) y cultural.

Por lo tanto, entre uno y otro discurso se establece una relación de supeditación: todo «discurso ritual» presupone hipotácticamente, para su interpretación, de un «discurso mítico», mientras que la presuposición inversa no procede²⁹. En este sentido, el «discurso ritual» implica la presencia virtual de un sujeto Destinador que, desde el «discurso mítico», manipula (es decir, hace-hacer) y obliga al sujeto social a cumplir las ceremonias –especialmente litúrgicas– para modificar el *statu quo ante* o, a la inversa, para consagrar ese *status*, para purificar una profanación, vindicar o bien expiar el orden perturbado³⁰.

-
27. Sin embargo, L. BENOIST (1994:96) dice respecto a los usos codificados con el rito que “todos los oficios tienen su ritual. La agricultura antigua obedecía a reglas religiosas como la arquitectura, especialmente la de los templos, que han conservado los vestigios con la orientación y la dedicación (...) En el alba de los tiempos arcaicos no había diferencia entre un gesto profano y un rito sagrado, ya que el dominio profano no existía”.
28. C. CALAME (1991:218) piensa que el «rito» “es discurso práctico de la cultura sobre la cultura”.
29. C. LÉVI-STRAUSS (1983:259) advierte que “una variante de un mito, dirigida a fundar un sistema ritual, obedece a coerciones distintas a las de una variante vecina sin relación directa con él”, y luego en (1991:115) indica que se “puede poner en duda una distinción” que, en otra obra (1971:597-598) él mismo “había trazado entre dos modos de mitología: una mitología explícita que consiste en relatos cuya importancia y organización interna hacen de ellos obras de pleno derecho; y una mitología implícita que se limita a acompañar el desarrollo del rito para comentar o explicar sus aspectos” (véase la amplia discusión del problema en C. LÉVI-STRAUSS, 1958:257-266). Según C. KLUCKHOHN (1971:44), “el mito y el rito tienen comunes bases psicológicas. El rito es una actividad obsesivamente repetitiva que, a menudo, contiene una dramatización simbólica de las «necesidades» fundamentales de la sociedad de orden «económico», «biológico», «social» o «sexual». La mitología es la racionalización de esas mismas necesidades que pueden ser manifestadas o no por medio de ceremonias”. La visión de V. PROPP (1982:39) según la cual es mito todo relato que escenifica personajes a los que se les ha rendido culto, no condice el hecho de que, como advierte M. COQUET (1991:3), “la narración verbal de un mito es, en efecto, sólo una de las manifestaciones posibles del pensamiento mítico y tal vez no la más característica”. Desde su punto de vista, C. CALAME (1991:218) ve el «rito» no como una enunciación de actos y comportamientos supeditada a una relación enunciativa hipotáctica frente al «mito» sino “como la performance de la competencia instituida por un mito, que a menudo parece «justificar» el rito concernido”.
30. H. URBANO (1982:I-II) escribe: “Por ser la regla suprema, palabra total sobre el mundo y las cosas, el mito no soporta la infracción o el rechazo sin que el universo peligre y se acerque a la catástrofe. Y una de las funciones del rito es remediar estos peligros y amenazas en la medida en que rehace el gesto y la palabra originales, repone ante la Comunidad el acto primordial, el orden de la creación”.

Esto último explica por qué las estructuras narrativas de superficie del «discurso ritual» se manifiestan, ante todo, por medio de enunciados de acción que no establecen confrontaciones explícitas entre dos recorridos narrativos, mientras que los enunciados de estado presentan abundantes *calificaciones* atribuidas a una entidad de base (por ejemplo, en nuestro caso, a la heroína Chuquisuso), a los comportamientos externos (por ejemplo, los actos asignados a la mujer que representa Chuquisuso en II, lexías 8 y 11) e internos (la perturbación demoníaca en los que limpian la acequia también en II, lexía 15, o la embriaguez y engaño, lexía 17) de los actores o inventoran sus cualidades (por ejemplo, las letanías). Estas calificaciones suelen ser de orden existencial *unívoco* (II, lexía 5: “Chuquisuso era miembro del ayllu de los chahuincho”), *biunívoco* (II, lexía 6: “allí adoraban a esta mujer-demonio”), *situacional* o de *localización* (II, lexía 6: “iban todos juntos al santuario de Chuquisuso”), etc.

«DISCURSO DE MITO» Y «DISCURSO DE RITO»

Sin embargo, como en el **Manuscrito de Huarochirí** no se trata de discursos míticos o discursos rituales tomados directamente de, por ejemplo, los informantes de una determinada etnia, sino de un *texto reconstituido* a partir de la información original, no se tratará de describir directamente el razonamiento narrativo de ritos o mitos vividos, sino de esbozar el «simulacro» de las *operaciones de retransmisión* de esas narraciones y, sobre todo, del razonamiento argumentativo allí incorporado, argumentaciones discursivizadas que aparecen a cargo de cierto *sujeto observador*³¹ a través de un discurso *referidor* o meta-discurso que remite —cuenta o expone— y califica a *discursos referidos* de orden mítico y ritual, conocidas por este mismo *observador* (“Se dice que...”; “Se sabe que...”)³² merced a las narraciones obtenidas de un *sujeto informador sincrético* (“los yndios”, “los cupara”). Allí se encuentra la diferencia más saltante entre nuestros «discurso de mito» I y «discurso de rito» II, por lo inmediato de su evidencia perceptiva anterior a la oposición lévi-straussiana entre un «pensar» y un «vivir»³³: es la *clase de argumentación interpretativa* que caracteriza los enunciados que enuncian contenidos narrativizados míticos, frente a aquella que ahorma los enunciados que enuncian contenidos narrativo-descriptivos rituales, ambos contenidos registrados de los informantes originales y *retransmitidos* por cierto(s) recopiladores-enunciador(es) (¿Thomas; Cristóbal Choquecaxa?)³⁴ a nosotros, los lectores.

31. cf. J. FONTANILLE (1989).

32. Como anota A. J. GREIMAS (1989:133) “nuestro saber sobre el mundo se basa fundamentalmente en los «se dice»”.

33. cf. C. LÉVI-STRAUSS (1971:596-597).

34. G. TAYLOR (1987:16) hace notar que “un texto que figura en la margen derecha del f91r indica:

Desde el punto de vista discursivo se trata allí, entonces, de evocar explícitamente “un *universo de discurso* que no pertenece propiamente al enunciador” (P. Charaudeau, 1980:64) y el hecho de reformularlo para darlo a conocer a un lector, determina su naturaleza de *discursos de razonamiento argumentativo, aplicados sobre discursos míticos y rituales ahí mismo aludidos*. Por eso las operaciones de enunciación no obedecen sólo a las necesidades de transcribir los discursos remitidos sino, a la vez, de interpretarlos y manipularlos.

En efecto, descartando por impertinente el título en castellano agregado al texto quechua en I, la narración general prefigura de modo *declarativo-promisivo*, gracias a un enunciado introductor performativo (lexía 2: “He aquí este relato”)³⁵ –donde se anuncia los programas (acciones) y las modalidades que performarán el mensaje–, los *valores axiológicos* implícitos en la mentalidad de la etnia concernida, con referencias *personales* (lexía 19: “Nosotros los cristianos”), *no-personales* (lexía 20: “Ellos atribuyen”) e *impersonales* (lexías 1: “se contaba”; 3: “se dice”); remisiones a una toponimia espacialidad *ectópica*³⁶ (lexías 3: “este mundo”; 4: “en un lugar”; 6: “el mundo entero”; 10: “el mar desbordó”; 12: “todos los cerros”; 16: “el mar”) y a una temporalidad *eónica*³⁷ (lexías 3: “en los tiempos antiguos”; 19: “al tiempo del diluvio”).

Al contrario, en II la narración hace manifiestos los *valores ideológicos representativos* presupuestos de la etnia implicada –por medio de procesos (estados) y designaciones– de modo *develador-expositivo* (lexía 1: “Cómo [...] honran a Chuquisuso”), con referencias a evidencias tanto *personales* (lexías 2: “Sabemos”; 15: “sabemos”) e *impersonales* (lexía 8: “Se dice”) como *no-personales* (lexías 1: “esos cupara”; 2: “estos cupara”; 4: “Uno de los linajes de este ayllu se llama Chahuincho”), a una etnonimia espacial tópica³⁸ (lexías 2: “forman un ayllu llamado Cupara”; 3: “siguen viviendo reducidos en San Lorenzo”) y en un tiempo

‘DE la mano y pluma de Thomas’. No sabemos quién era este Thomas” y advierte no estar de acuerdo con J. Rowe en atribuir a Cristóbal Choquecaxa la calidad de “redactor del documento quechua”. Sobre el redactor del **Manuscrito** hay solamente “algunos datos que parecen ser seguros. Pertenecía a la comunidad de los checa de San Damián; «ladino», dominaba, aunque no sin errores, el castellano y la Lengua General, lengua del **Manuscrito**. Se puede observar en el texto elementos de sustrato de otros dialectos quechuas y también de un habla aru, probablemente su idioma materno. Era un cristiano fervoroso aunque no sin mostrar un espíritu crítico con respecto al clero y a los españoles”.

35. Corresponde a lo que H. Weinrich llama “señales metalingüísticas: el anuncio, por parte del narrador, de que va a contar un mito”.
36. Se designa como «espacio ectópico» la localización de *referencia fingida*, propia de la existencia mítica por preterición.
37. Se denomina «tiempo eónico» a la temporalidad manifestada en el «discurso de mito» como un período de tiempo indefinible e incomputable.
38. El «espacio-tópico» pertenece al espacio referencial simple, planteado generalmente por un discurso de contenidos no-míticos.

ora *cronológico* (lexías 1: “hasta hoy día”; 3: “hasta hoy”; 6: “lo que se hace hasta hoy por el mes de mayo”) ora remitido al *eón* (o *evo*) (lexía 6: “antiguamente”).

Son, entonces, dos rasgos de la enunciación narrativa general los que permiten discernir el «discurso de mito» del «discurso de rito»:

enunciados de mito

- promisivos-declarativos
- espacialidad ectópica

enunciados de rito

- expositivos-develadores
- espacialidad tópica

y otros dos justifican relacionarlas bajo el común denominador «discurso etnosemiótico»:

- referencia personalizadora
- temporalidad eónica.

De todas esas cualidades, las que justifican decidir y precisar la naturaleza enunciativa genérica de ambos discursos narrativos son, para I (el «discurso de mito»), las remisiones de la enunciación al propio texto –llamada también *referencialización*³⁹ (lexía 1: “Aquí vamos a volver a lo que se contaba sobre los hombres muy antiguos”)– merced a sus características expositivas y, sobre todo, de espacialización ectópica. En cuanto a las operaciones enunciativas para instalar esta *referencialización*, ellas se hacen explícitas desde el momento en que el enunciador descubre –por medio de las llamadas enunciaciones enunciadas– la instancia de *interpretación* de todo el **Manuscrito**, según el siguiente procedimiento:

- a) la remisión *impersonal* embragada (lexía 3: “Se dice”) es anulada para dar paso
- b) al desembrague del *sujeto observador colectivo interpretante asertivo* como actor actualizado en el enunciado (lexía 19: “Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio”) que, a su vez, se exime para, finalmente,
- c) reembragar al enunciador directo del mito o *informador* que ahora es manifestada como *no-persona colectiva asertivamente interpretada* (lexía 20: “Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto”)⁴⁰.

39. La *referencialización* designa “el conjunto de los puntos de apoyo interno que el discurso se da, sea para asegurar la continuidad de las representaciones figurativas y dar la impresión de realidad sea para garantizar la credibilidad de un discurso argumentativo dando la impresión de clausura y de coherencia” y la *referenciación* “remite directamente a la problemática de la enunciación y al componente semántico de las formaciones figurativas: ella concierne a la construcción predicativa de referencial y es extraña, en el límite, a la dimensión propiamente transfrásica de los fenómenos discursivos” (A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, 1991:216-217).

40. «Ellos» son, según F. de Ávila, “los propios yndios”, cf. TAYLOR (1987:75, nota 1).

Este procedimiento enunciativo no establece, sin embargo, jerarquías interpretativas entre la *competencia cristiana* del observador y la *competencia pagana* (lat. *paganus*, campesino) del informador. Ambas posiciones aparecen como «calculadas» para establecer cierta *equivalencia* entre el «saber mas no creer» del primero y el «creer» del segundo: el «relato» narrado por el cual «ellos atribuyen su salvación a Huilcacoto» obra en la fe del *informador* («los yndios») como «el tiempo del diluvio» en la fe del *observador* o *enunciador hiper-cognoscitivo* (un auténtico *hiper-enunciador*) del mismo relato mítico, esto es, que aquí se pone en práctica uno de los mecanismos de *objetivación* entre el discurso referido y el discurso que refiere y la armonización entre la *sacralización* de una y otra enunciación.

En cambio, para II (el «discurso de rito») los enunciados remiten a la situación extralingüística de la enunciación –o *referenciación* (lexía 1: “Cómo, hasta hoy día, esos cupara honran a Chuquisuso”)– debido a sus cualidades explicativo-assertivas y a su espacio tópico. El camino que aquí se sigue para instalar la *referenciación* y, especialmente, su *interpretación* puntual, obedece a un procedimiento independiente del anterior; en este nuevo caso se trata

- a) del embrague de la *no-persona colectiva interpretada* como *informador* (lexía 1: “esos cupara”) que es inmediatamente
- b) reasumida por el desembrague del *sujeto observador sincrético interpretante* y *asertivo* (lexía 2: “sabemos que estos cupara”); se continúa con
- c) el reembrague *impersonal* (8: “Se dice”) en contrapunto con
- d) la vuelta al desembrague del *sujeto observador sincrético interpretante* y *asertivo* (lexía 15: “sabemos que”) que cierra el discurso.

En este procedimiento, notablemente diferente al de *referencialización* que define el «discurso de mito», la competencia del enunciador aparece modalizada, en primer lugar, sólo por su «saber mas no creer» que rige el contenido comunicado⁴¹. Allí el *observador* se manifiesta como un *supérstite* (lexías 2 a 14) en trance de describir lo que le consta⁴² y cuya competencia hace causa común con la del personaje «histórico» “Don Sebastián” y con aquellos (los cupara conversos) que se abstienen de realizar tales “actos y ritos” (lexía 19: “unos no lo hacen más porque tienen un padre bueno”). Finalmente, esta competencia compartida colec-

41. Se trata de una delocución, es decir, de la aserción de una evidencia.

42. E. BENVENISTE (1969:119 y sig.) explica la derivación etimológica del término *testigo*. Comienza por diferenciar *arbiter* de *testis*: este último es el tercero que se encuentra a la vista y en conocimiento de las partes, en cambio el *arbiter* ve y escucha pero sin ser visto. Así, *testigo* es el que asiste como tercero (*terstis*) y *supérstite* es “quien describe el «testimonio» puesto que «subsiste después del hecho», testigo a la vez que sobreviviente, o también «aquel que se atiende al suceso, a la cosa», que está presente”.

tivamente se halla informada por el macro-valor mítico-religioso positivo “Corpus Christi” (lexía 11).

Sin embargo, el segundo «saber mas no creer», enunciado en la lexía 15 del texto II, introduce una nueva situación contraria a la que se presupone en un *supérstite* imparcial u objetivo. En lugar de proseguir el discurso explicativo, éste se interrumpe y el mismo *observador-supérstite* –ahora como enunciador *hiper-cognoscitivo*, es decir, como *hiper-enunciador*– sanciona veridictoriamente⁴³ al enunciador sincrético del rito (los cupara remisos) y “el alcalde y el resto de la gente”, como *gentiles e idólatras*, debido al macro-valor mítico-religioso más negativo que, según él, define la competencia colectiva de ellos (lexía 18: “Todos”): se nos dice, en efecto, que realizan sus “actos y ritos” porque se hallan “confundidos por el demonio”. Por lo tanto, al emplear el *observador* esta segunda forma de argumentación, no sólo enuncia de modo ejercitivo su influencia o su poder sobre el *informador sincrético* del rito narrado (como ocurre hasta la lexía 10), sino que plantea, al mismo tiempo, la realización de los ritos de su propia colectividad de modo *comportativo correcto* (lexía 11: “en la época de Corpus Christi y de las otras grandes pascuas”), enfrentándolos a los ritos *comportativos incorrectos* de los cupara⁴⁴.

Todo ello explica la supervivencia (lexía 16: “no les impiden realizar estos actos preguntándoles por qué los hacen”) de estas ceremonias inadmisibles para el «saber» del *observador* (que, como acabamos de ver, enuncia su discurso de modo ejercitivo y comportativo), requiriéndose entonces una explicación verosímil de orden *subjetivo*. Se nos informará, así, por medio de enunciados explicativos particularizantes de orden causal, que esto se debe al ejercicio –por parte del informador del rito (los cupara)– de la *preterición discursiva* bajo sus dos formas más perversas, el engaño y el ocultamiento (lexías 17: “*engañan* al padre *diciéndole* que van a bailar y a beber porque han acabado de limpiar la acequia”; 20: “*mantiene*n estas costumbres todavía a *escondidas*”) que terminan por establecer tanto el *desequilibrio* entre el discurso referido (en lo bajo) y el discurso que refiere (en lo alto) como la *desacralización* de la conducta ritual del primero frente a la *sacralización* presupuesta de la misma conducta en el segundo.

Dicho lo que antecede, a pesar de que, efectivamente, estos discursos se distinguen de modo claro por las características generales que acabamos de señalar,

43. Es una alocución, o sea la injunción de una discriminación.

44. J. CUISENIER (1995:65) apunta que “la operación de discriminar, en la tradición religiosa, lo que es «correcto» de lo «incorrecto», no es algo que pertenezca de suyo ni a los practicantes ni a los oficiantes mismos, sino que es una labor de clérigos. Es la función de las autoridades eclesíásticas y, en el fondo, la función de los tribunales especiales como los de la Inquisición. Se perseguirá, entonces, a los adeptos de las prácticas desviantes como inspirados por el diablo, como «brujos» o como «hechiceros»”.

en la narración del mito relatado en I se encuentran ciertas conexiones o *anclajes*⁴⁵ de orden espacial *utópico*⁴⁶ referenciado (lexías 7-9: “al cerro de Huillcacoto”; 17: “en Huillcacoto”; 20: “a Huillcacoto”) y temporal *cronológico* (lexías 7: “para cinco días”; 15: “Después de cinco días”); a la inversa, en II se hallan *anclajes* nominales míticos (lexías 1: “Chuquisuso”; 15: “demonio”) que, incluso, cumplen claramente la función de *ligar*⁴⁷ etnónimos, topónimos y actores, de un lado, con entidades mitologizadas, del otro (lexías 5: “Chuquisuso/era miembro del ayllu de los chahuincho”; 6: “santuario/de Chuquisuso”; 8: “una mujer/que representaba a Chuquisuso”; 11: “una mujer/representando a Chuquisuso”; 14: “acequia/de Chuquisuso”), o cronónimos con alusiones mítico-religiosas (lexía 11: época/del Corpus Christi y de las otras grandes pascuas”).

Tales son, a nuestro modo de ver, las características generales de la enunciación en ambos discursos de mito y de rito.

LOS EFECTOS DE SENTIDO

Notemos, ante todo, que en los discursos narrativo-argumentativos examinados se hacen visibles dos instancias de la enunciación, la primera encajante y la segunda encajada:

- a) la *instancia hiper-cognoscitiva*, en la cual la competencia del *observador* se presenta modalizada por el «saber mas no creer» ora sobre el «discurso mítico» ora sobre el «discurso ritual» que son retransmitidos por su intermediación;
- b) la *instancia enunciativa*, que presupone un *informador colectivo* cuya competencia se halla modalizada por el «creer» en esos discursos tradicionalmente corroborados como prácticas sociales ideológicas y de actos de representación ritual propios.

Se trata en consecuencia y sobre todo, de la actualización en el discurso de una «carga modal epistémica» cuya función es la *rección*⁴⁸ por la cual, dentro de un mismo universo cognoscitivo –el del **Manuscrito**–, el discurso referidor del

45. Los *anclajes* discursivos conforman el “conjunto de índices espacio-temporales y, más particularmente, de los topónimos y de los cronónimos dirigidos a constituir el simulacro de un referente externo y a producir el efecto de sentido «realidad»” (A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, 1982:35).

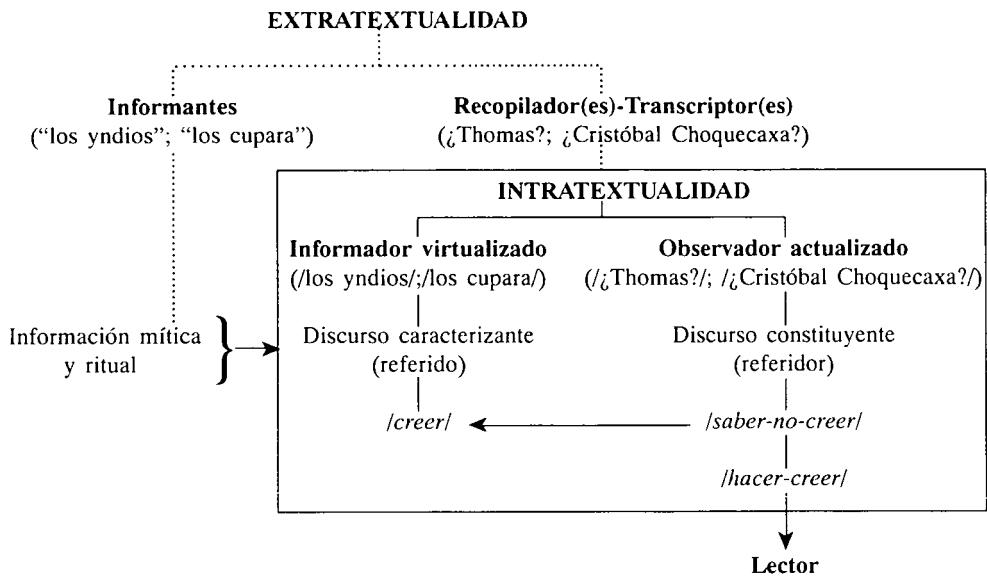
46. El «espacio utópico» es aquel “en que el héroe accede a la victoria: es el lugar donde se realizan las performances (lugar que, en los relatos míticos, es a menudo subterráneo, celeste o subacuático)” (A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, 1982:428).

47. cf. A. ASSARAF (1993).

48. L. HJELMSLEV (1966:177) define la *rección* como la “relación de presuposición entre dos elementos caracterizantes o entre un elemento caracterizante y un elemento constituyente”.

observador (que cuenta) es un discurso *constituyente* de «saber mas no creer» que, para ser comunicado, precisa de la manipulación previa del lector («hacerle creer» ese «saber mas no-creer») respecto a los discursos de mito y de rito que le han sido referidos por el *informador*, es decir, sobre los discursos *caracterizantes* de «creer» totalizador⁴⁹.

Si diagramamos la relación entre la instancia extratextual (subordinante) que correspondió a la toma directa de la declaración de parte de los informantes originales por el(los) recopilador(es)-transcriptor(es) y la instancia intratextual (subordinada) que corresponde al **Manuscrito** donde se retranscribe dicha información, tenemos el siguiente esquema:



¿Cuáles son, entonces, los efectos de sentido y la manipulación de la verosimilitud que finalmente obra sobre los lectores de estos discursos de mito y de rito, originalmente modalizados por «creer» y luego sometidos y colados a través del «saber mas no creer» de un *observador* de este tipo?

49. En la sociedad tradicional andina puede comprobarse este acerto de M. COQUET (1990:3): "En todas las sociedades tradicionales, la mitología es más que un modo de pensar o de creer. Se está en el mito. No hay «pensar» posible fuera de lo mitológico. La mitología antes de ser hablada es vivida y actuada a través de todos los comportamientos profanos (que, a menudo, el ritual sólo retoma modificando la forma)". Un caso muy claro es la ritualización del trabajo agrario plenamente inmerso en el pensamiento mítico, por medio del baile, el *huailash*, por ejemplo, que transforma en pasos de danza cada uno de los gestos somáticos de la siembra.

En el texto I, debido a sus operaciones enunciativas de referencialización y de equilibrio interpretativo entre el discurso que nos refiere o discurso *referidor* –a cargo del *observador*– y el «discurso mítico» *referido* –del *informador* (“los yndios”)–, es decir, a la paridad que se establece entre ambas competencias, nosotros los lectores podemos atribuir a la *intencionalidad*⁵⁰ *elocutiva* del *observador* que trata de integrar lo desconocido (los mitos de “los yndios”) en lo conocido por nosotros (el mundo mítico-religioso cristiano), según la orientación de estas cuatro posibilidades de manipulación factitiva o «hacer creer apreciativo» del lector:

- a) para persuadirlo de adoptar frente al «discurso mítico» narrado una posición *neutra*;
- b) para convencerlo de rechazar una posición de *dominación* respecto a ese «discurso mítico»;
- c) para disuadirlo de continuar sosteniendo una actitud de *execración* frente al «discurso mítico»; finalmente,
- d) para hacerlo desistir de rechazar el mantenimiento de una posición *tolerante* respecto al «discurso mítico».

Por lo que acabamos de ver, la intencionalidad del *observador* se dirige a obtener un *contrato fiduciario* con el lector, a fin de que éste reconozca la plausible «verdad» enunciada (a pesar de que el propio *observador* «no crea» en ella), una «verdad por adecuación» entre lo que afirma el discurso y el universo cognoscitivo del mismo lector. De ahí que la manipulación del «saber mas no creer» por medio del “hacer creer” argumentativo y razonante en este discurso, pretenda re-transmitir el «creer ajeno» de modo condescendiente y comprensivo, creando así un clima de confianza respecto a los valores ideológicos que obran en la mentalidad del *informador*, es decir, tendente a establecer un *contrato axiológico cooperativo*⁵¹ y un nexo de *conjunción* con él.

Muy diferente es el caso de la enunciación en el texto II. Aquí los procedimientos de *referenciación* se hallan regidos por un desequilibrio interpretativo entre el discurso del *observador* que nos cuenta e interpreta el «rito» desde una

50. El vocablo «intencionalidad» es entendido en su sentido fenomenológico a partir del étimo latino *in-tendere* que designa la acción de “tender hacia-” y en el sentido de pretender, aspirar a persuadir o convencer al lector del //saber// que se le transmite.

51. S. Alexandrescu (cf. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, 1991:35) dice que el «contrato axiológico cooperativo» es un contrato fiduciario que “rige, además, la manipulación en el sentido en que el Destinatador y el Destinatario deben estar de acuerdo sobre el valor de lo que se ventila; deben creer, sinceramente o no, que los objetos de intercambio vienen a ser lo mismo”, es decir, en nuestro caso, que el discurso que refiere (del *observador*) y el discurso referido (del *informador*) son equivalentes al comparar los universos axiológicos (cristiano/pagano) de los respectivos discursos tematizados con el «diluvio».

posición de «autoridad» y el del informador, enunciador colectivo que vive y «cree» en ese «discurso ritual» (“los cupara”). Por eso la *intencionalidad alocutiva* del *observador* está dirigida a establecer un nuevo *contrato fiduciario* para que el lector reconozca («hacer creer»), siempre de modo argumentativo razonante, pero ahora por medio de enunciados constatativos, la «verdad» enunciada –desde un «saber mas no creer»– por su adecuación al referido, es decir, por su supuesta conformidad a la «realidad» referencial descrita y narrada. Esa manipulación está, entonces, enfilada a «hacer creer» al lector la interpretación («saber mas no creer») del *observador*, a fin de que dicho lector se decida por una de estas actitudes:

- a) persuadirse de adoptar la actitud discursiva del *observador*, *adherirse* a ella, y sostener la *sumisión* del discurso del *informador*;
- b) convencerse de rechazar una inclinación *favorable* frente al «discurso ritual» y adoptar una actitud *intransigente* frente a él;
- c) disuadirse de continuar con una posición *indiferente* respecto del «discurso ritual» descrito e inclinarse por su *censura*;
- d) desistirse de seguir apoyando una actitud de *resistencia* contra la *desacralización* del «discurso ritual».

Las manipulaciones discursivas «solicitantes» a) y c) están dirigidas, en principio, al lector foráneo, mientras que las «discriminantes» b) y d) lo están al lector aborigen. Y, como hemos visto, al contrario de lo que sucede normalmente en los mecanismos de manipulación en los discursos donde la creencia se afirma a partir de la negación de la sapiencia⁵², aquí el «saber» *descansa y se consolida a partir de la negación del «creer» ajeno*, esto es, de la desconfianza y la malicia aplicados a los valores representativos del mundo del *informador* y, por lo tanto, estableciendo un *contrato axiológico polémico* con él e invitando al lector a *disjuntarse* de sus valores.

Si, ahora, en el plano modal epistémico y gradual tomamos esta última vía enunciativa que parte de la actualización del «saber mas no creer» del *observador* (lexías 2 y 8) para en seguida descalificar, a partir de ese «saber incrédulo» interpretante, el «hacer ritual» del *informador* y terminar por negar su «creer» (lexía 15: “confundidos por el demonio”), veremos que contrasta con la primera ruta enunciativa la cual, al contrario, parte de la virtualización del «saber mas no creer» del *observador* (lexía 2) y, paso seguido, actualiza su propio «saber» interpretante (lexía 19: “consideramos que”) donde admite la plausibilidad del creer del *informador* (lexía 20: “atribuyen”).

* * *

52. cf. A. J. GREIMAS (1989:133).

A partir de nuestro breve análisis, no sería exagerado pensar que la supervivencia hoy de los mitos andinos en forma de literatura popular oral, se deba precisamente a la relativa *largueza asimilatoria* con que los misioneros, conquistadores y colonizadores asumieron esa manifestación etnoliteraria amerindia; al contrario, la destrucción y ostracismo dirigidos contra las representaciones rituales de la región andina, o bien en forma de «extirpación de idolatrías» o bien en forma de *intolerancias cizañeras* más o menos solapadas hasta la actualidad, obligue a mantener en forma soterrada y encubierta los pocos restos ceremoniales ancestrales que aún perviven allí.

Al fin y al cabo, estas conductas mestureras permiten comprender hoy cómo las ideologías de los otros pueden ser objeto de transacción y, al mismo tiempo, las representaciones –las reificaciones– de esas ideologías deben ser dogmáticamente abjuradas. Por ejemplo, hace pocos años la curia transó públicamente con las ideas cosmológicas del desacreditado Galileo y en octubre de 1996 terminó por aceptar como admisible la menguada teoría darwiniana de la evolución de las especies⁵³ al mismo tiempo que acordaba una visita a la Cuba castrista; pero es y será impensable encontrar en una basílica o en la iglesita de algún pueblo andino una hornacina con la representación figurada o plástica del Padre Eterno insuflando el aliento de vida sobre el *pitecantropus erectus*, una filacteria conteniendo, a modo de versículo, una cita de *The Origin of Species* de Darwin o imaginar una ritual bendición apostólica –con indulgencia plenaria– al infidel Fidel...

53. M. GONZÁLEZ Prada (1976:102), con visión de arúspice, previó estos reciclajes ideológicos. En *Páginas libres*, escribía hace más de cien años, en 1894: “Hasta en los cerebros con presunción de sanos reina espantosa confusión, pues las ideas más divergentes y divorciadas cohabitan en amigable consorcio. No se pida lógica: soneto que se abre con apóstrofe racionalista se cierra con declaraciones de fe; discurso con exordio en favor de Darwin lleva peroración en defensa del Génesis”. Así de exacto y directo.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- ARGUEDAS, José María
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TAYLOR, Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- URIOSTE, George L.
1983 *Hijos de Pariya Qaqa: La Tradición Oral de Waru Chiri (Mitología, Ritual y Costumbres)*. Latin American Series 6, 1 y 2. Syracuse, New York: Foreign and Comparative Studies Program.

Fuentes secundarias

- ASSARAF, Albert
1993 "Quand dire, c'est lier - Pour une théorie des «ligaremes»". *Nouveaux Actes Sémiotiques* 28. Limoges: PULIM, Université de Limoges, 7-29.
- AUSTIN, John L.
1962 *How to do Things Words*. Oxford: Oxford University Press.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique, Rodolfo CERRÓN-PALOMINO y Emilio CHAMBI APAZA
1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina - Terminología agraria quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- BENOIST, Luc
1994 *Signes, symboles et mythes*. París: Presses Universitaires de France.
- BENVENISTE, Emile
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II*. París: Les Editions de Minuit.
- BEYERSDORFF, Margot
1993 "Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré". Urbano, H. (Comp.) *Mito y simbolismo en los Andes - La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 215-237.
- CALAME, Claude
1990 "Illusions de la mythologie". *Nouveaux Actes Sémiotiques* 12. Limoges: PULIM, Université de Limoges, 5-35.
- CHARAUDEAU, Patrick
1983 *Langage et discours. Eléments de sémiolinguistique (Théorie et pratique)*. París: Hachette.

- COQUET, Michèle
1990 "Avant-propos". *Nouveaux Actes Sémiotiques* 12. Limoges: PULIM, Université de Limoges, 1-4.
- CUISENIER, Jean
1995 *La tradition populaire*. París: Presses Universitaires de France.
- FONTANILLE, Jacques
1989 *Les espaces subjectifs - Introduction à la sémiotique de l'observateur*. París: Hachette.
- FRYE, Northrop
1957 *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1976 *Páginas libres - Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GREIMAS, Algirdas Julien
1976 *Sémiotique et Sciences Sociales*. París: Editions du Seuil.
1989 *Del Sentido II*. Madrid: Editorial Gredos.
- GREIMAS, Algirdas Julien y Joseph COURTÉS
1982 *Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
1991 *Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*. Madrid: Editorial Gredos.
- HJELMSLEV, Louis
1966 *Le langage*. París: Editions de Minuit.
- HYMAN, Stanley Edgar
1971 "The Ritual View of Myth and the Mythic". Vickery, J. B. (Edit.). *Myth and Literature - Contemporary Theory and Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press, 47-58.
- KLUCKHOHN, Clyde
1971 "Myths and Rituals: A General Theory". Vickery, J. B. (Edit.) *Myth and Literature - Contemporary Theory and Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press, 33-44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1958 *Anthropologie structurale*. París: Plon.
1971 *L'homme nu*. París: Plon.
1983 *Le regard éloigné*. París: Plon.
1991 *Histoire de Lynx*. París: Plon.
- MARZAL, Manuel
1979 "Introducción". Alegre, Pascual. *Tashorintsi-Tradición oral Matsigenka*. Lima: Centro de Antropología y Aplicación Práctica, 7-23.

- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1980 *Huarochirí, 400 años después*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SEARLE, John R.
1978 *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
1979 *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, V. W.
1991 *Le phénomène rituel*. París: Presses Universitaires de France.
- URBANO, Henrique
1982 "Prefacio". Condori, Bernabé y Gow, Rosalind. *Kay Pacha*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", I-VI.
- WEINRICH, Harald
1970 "Structures narratives du mythe". *Poétique* 1. París: Editions du Seuil, 25-34.