

VALORIZACIÓN SEMIÓTICA DEL PROTAGONISMO DE NAIMLAP, EL HOMBRE PÁJARO (LAMBAYEQUE, PERÚ)¹

SEMIOTIC VALORIZATION OF THE ROLE OF NAIMLAP, THE BIRD MAN (LAMBAYEQUE, PERU)

JESÚS MIGUEL DELGADO DEL ÁGUILA
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Resumen:

Esta investigación se basa en un análisis semiótico tensivo (Fontanille) para interpretar el rol que cumple Naimlap (el hombre pájaro), un personaje mítico de una región histórica del antiguo Perú (siglo VIII d. C.), específicamente, Lambayeque. El interés por el mismo es por su protagonismo ejercido al ser un mediador entre las divinidades y la comunidad que ayuda a la prosperidad ganadera y doméstica; en ese sentido, también es de utilidad lo fundamentado por Mircea Eliade sobre lo sagrado contra lo profano. El abordaje semiótico permitirá distinguir esta relación antagónica y conflictiva.

Palabras clave: Semiótica tensiva, mito andino, hierofanía, Lambayeque, Naimlap.

Abstract:

This research is based on a tense semiotic analysis (Fontanille) to interpret the role played by Naimlap (bird man), a mythical character from a historical region of ancient Peru (8th century AD), specifically, Lambayeque. The interest for the same is for its prominence exercised to be a mediator between the deities and the community that helps livestock and domestic prosperity; In this sense, what is founded by Mircea Eliade on the sacred versus the profane is also useful. The semiotic approach will distinguish this antagonistic and conflictive relationship.

Key words: Tensive semiotics, andean myth, hierophany, Lambayeque, Naimlap.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como objeto de estudio el mito de Naimlap, desde la caracterización particular del personaje central como protagonista. Tomo como eje teórico la semiótica tensiva de Jacques Fontanille. Esta propuesta se desarrolla en su libro *Semiótica del discurso* (2001), la misma que sirve como referente para localizar e interpretar la dualidad de sentidos que formula el mito con respecto a la fundación de una sociedad en Lambayeque.

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Correo-e: tarmangani2088@outlook.com Recibido: 27/07/2018. Aceptado: 14/06/2019

La semiótica que se establece en este trabajo parte de terminologías como semiosis, propioceptivo, exteroceptivo, interoceptivo, planos de la expresión y el contenido, actante y programa narrativo. Estos conceptos se basan en que es necesario construir una instancia simulada en la que se puedan ejercer los análisis de esta índole; a esta recreación se le denomina semiosis. Será desde allí que se adopte una posición, que se conoce como propioceptiva (Blanco, 2009: 17), ya que se vale del cuerpo propio, caracterizado por lo que es móvil, cambiante y mutable. Esto es muy diferente de la configuración que se articula a un personaje, que se distingue por sus dimensiones exteroceptiva (lo representable) e interoceptiva (el estado o la composición interna); estas, a la vez, conforman los dos planos del lenguaje: la expresión y el contenido (Fontanille, 2001: 33). Ese tratamiento servirá para hallar dentro del mito del hombre pájaro el rol que cumple el personaje como instancia (actante) que participa en el discurso, que principalmente se rige por su cargo de intermediario entre las divinidades y la comunidad de Lambayeque. Esta premisa inicial se enfoca en el tránsito de los estados de la desilusión (por parte de los acompañantes de Naimlap al encontrarse en depresión y escasez) a otros de la exaltación (fertilidad, alegría y desarrollo) que poseen los actantes. Este proceso es verificado mediante la articulación de los programas narrativos; para la cual es imprescindible mostrar el avance de quienes intervienen en su relación con otros sujetos y objetos de valor; de esta forma, se produce el recorrido de la conjunción a la disyunción o se ejecutaría este procedimiento de manera inversa.

El propósito de este trabajo es organizar la dualidad que postula el discurso mítico del hombre pájaro, en función de la semiótica y la instrucción recibida por el especialista Manuel Larrú Salazar durante el dictado de su curso *Literatura Quechua* en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú) el 2011. Esta constitución permitirá comprender la cosmovisión de la comunidad de Lambayeque en torno a la interacción ejecutada entre los habitantes terrenales con sus respectivas divinidades.

Para la eficacia de esta investigación, se adecuarán los estudios a la siguiente estructura: el argumento del mito de Naimlap y el análisis semiótico tensivo de Jacques Fontanille, distribuido en los subtemas de los planos del lenguaje (expresión y contenido) y los actantes dispuestos en los programas narrativos.

2. ARGUMENTO DEL MITO DE NAIMLAP

La cultura de Lambayeque, originada alrededor de los siglos IV y V de nuestra era, destacó por su dominio y su especialización en trabajos compuestos por oro y plata; no obstante, de todas sus labores, sobresaldrán las máscaras de oro. Este lugar presenta un mito que explica la fundación de su imperio: la leyenda de Naimlap. En este relato de la costa norte del Perú, se argumenta el origen mítico de la cultura de Lambayeque, como también se detalla el buen gobierno ejercido por el hombre pájaro, quien fue valorado por sus virtudes, hasta el hecho de que sus súbditos no aceptaran que la muerte pudiera tener jurisdicción sobre él. Este discurso ha sido recogido por el cronista Miguel Cabello Balboa en 1586. A continuación, se transcribirá el mito de Naimlap, tal como se aprecia en una de las múltiples versiones:

Era de noche, pero las balsas seguían avanzando. No perdían un segundo. Hartos de guerra y miseria, hombres y mujeres audaces se habían lanzado a la búsqueda de nuevos horizontes. Se enfrentaban a una tarea difícil. Sufrían penurias. Algunas balsas desaparecían en terribles tormentas, otras simplemente se extraviaban. El cansancio, la sed y el frío los azotaban. Ya se hablaba del fracaso, de regresar. En el grupo había un hombre especial que transmitía confianza y aliento a los demás. Se llamaba Naimlap. Era pequeño y de voz cálida. Sus ojos grandes y negros, como de pájaro, cautivaban a quien los mirara. Su balsa de totora era igual a las otras, pero tan ligera que parecía volar sobre el océano. Lo acompañaba su mujer Ceterni. Los dos tocaban suaves melodías en sus caracoles marinos; la música tranquilizaba a los hombres, los hacía olvidar sus penas, sus problemas. Gracias a sus dotes y capacidad, Naimlap se había convertido en un jefe muy querido por su pueblo. Una noche, mientras proseguían aquella interminable travesía, el temor invadió a Naimlap. Alzó la voz y dijo:

– Luna, amiga mía, me prometiste una tierra generosa. Te he seguido junto con mi pueblo, pero tú nos has abandonado; ya ni tú ni las estrellas nos alumbran en la noche.

Asomando por las nubes, la luna le contestó:

– Sigue tu camino Naimlap. El mar te llevará a donde te prometí. Continuaron navegando. Los inconvenientes aumentaban. La gente empezaba a desesperarse. Esta vez Naimlap se quejó al mar. Este, conmovido, le contestó:

– Cálmate. Levanta los ojos y verás la tierra que ansías.

En ese fantástico momento, los músicos soplaron sus caracoles y los cantores elevaron jubilosas melodías. Entre la muchedumbre que reía y cantaba, sobresalió la potente voz de Naimlap:

– ¡Saltemos a tierra! Demos gracias a nuestros dioses. Al fin hemos encontrado el lugar ideal para vivir.

El jefe caminó entonces sobre polvo de conchas marinas que el encargado Fonga Sigde había derramado sobre la nueva tierra. Entusiasmados, los hombres desembarcaron en una playa de arena dorada, y empezaron a recorrer los contornos. Después de unas horas, comprobaron que era una tierra fértil donde abundaban el agua dulce y los animales silvestres. Decidieron establecerse allí, en el sitio que más tarde se llamaría Lambayeque.

Lo primero que hicieron fue construir casas de adobe o chots. En cada chot colocaban una pequeña estatua verde, semejante al buen jefe Naimlap. Enseguida celebraron ceremonias de agradecimiento, en las cuales los danzantes fueron acompañados por Pita Zifi, el más hábil tañedor de caracoles.

Conforme pasaba el tiempo se organizaban mejor: se dividían las tareas y cada uno colaboraba en el bienestar común. El buen jefe trabajaba con la gente y la estimulaba a aprender nuevas técnicas. Así fue como se desarrollaron los diferentes oficios: unos aprendieron a hacer chicha de maíz, que apagaba la sed y jamás faltaba en las fiestas. Otros confeccionaban magníficas ropas con plumas de ave y bordaban tejidos espléndidos. Unos se dedicaron al maquillaje: se pintaban sus caras, diferenciándose así los rostros según las labores que desempeñaban. Y muchos se dedicaron a la pesca. Todos estos primeros artesanos les enseñaron a sus hijos y éstos a los suyos, y así sucesivamente. Con el tiempo, el pueblo se hizo grande y famoso. La figura de Naimlap tenía un poderoso significado. Los hombres se habían acostumbrado a respetarlo y honrarlo.

Pero algo los preocupaba, no los dejaba vivir tranquilos: el rostro de su amado señor reflejaba una tristeza que él mismo no podía disimular. Nadie entendía por qué. Una mañana Naimlap desapareció. Lo buscaron en su casa, en los alrededores, pero en vano. La inquietud era general. Alguien dijo que había escuchado la misma voz que le hablara durante la travesía, y que esa voz le había dicho que era el momento de partir, de regresar, y que Naimlap se había ido volando con unas alas inmensas.

La pena se apoderó del pueblo. Nadie durmió aquella noche. Casi todos esperaron la vuelta del jefe varios días a la intemperie. Algunos salieron a buscarlo enrumbando por diversos lugares. Sin detenerse, Pita Zofi tocaba su caracol con una intensidad que nunca antes había logrado; creía que, al oírlo, Naimlap volvería.

Un amanecer, cuando Pita Zofi concluía una melodía, los demás vieron una bandada de aves

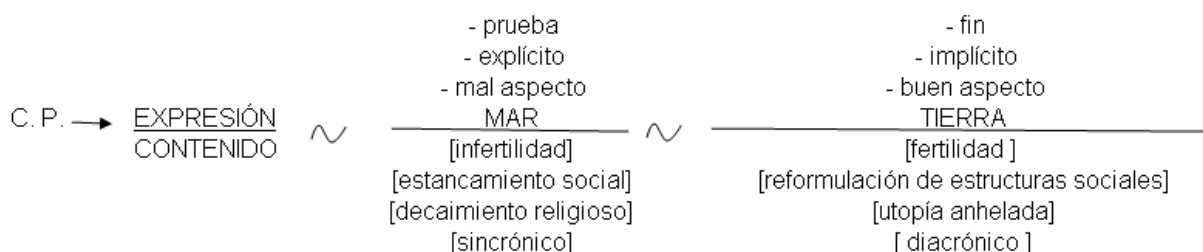
que seguía a un pájaro grande y brillante en dirección a la luna. Según los jefes, aquel pájaro era Naimlap y el pueblo conservó para siempre esa creencia. Desde entonces los hombres no perdieron la esperanza de ver nuevamente a Naimlap, y transmitieron la historia de generación en generación (Anónimo, 2001).

3. ANÁLISIS SEMIÓTICO TENSIVO DEL MITO DE NAIMLAP

En el siguiente apartado, se trabajará la teoría propuesta por Jacques Fontanille, en torno a los temas que abordarán los planos de la expresión y el contenido. Para validar este postulado, en un primer momento, se complementarán nociones fundamentadas por Ortiz Rescaniere, entre otros; luego, en el segundo tratado, se abarcarán los programas narrativos de los actantes, los cuales se articulan con el tópico sociológico de Ángel Rama, Carlos Pacheco y Néstor García Canclini, basado en la transculturación.

3.1. PLANOS DE LA EXPRESIÓN Y EL CONTENIDO

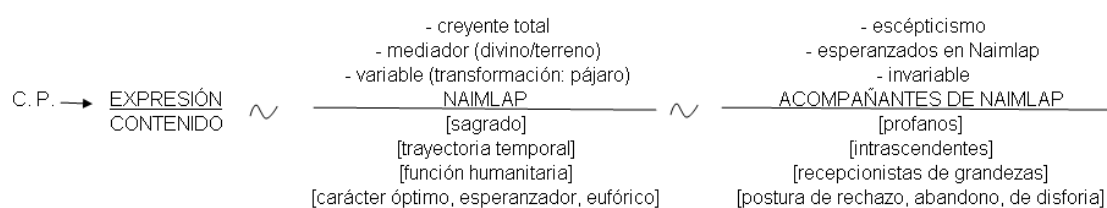
La semiosis como instancia que facilita el análisis semiótico asume dos planos del lenguaje desde la toma de posición (propioceptivo): la expresión (exteroceptivo) y el contenido (interoceptivo) (Fontanille, 2001: 62). El primero se caracteriza por lo que se muestra explícita y directamente a través de acciones que ejecuta el actante del discurso (comportamientos, desplazamientos, sucesos, etc.), mientras que el segundo es inferido implícitamente (estados de ánimo, forma de pensar, sentimientos, ideas, emociones, etc.). Así, la correlación semisimbólica entre ambos planos origina una significación particular, en la que la dimensión interoceptiva es preeminente respecto a lo exteroceptivo, porque los cambios que se originan en el interior orientan las acciones que determinarán los significantes. Para ejemplificar lo mencionado, se puede captar lo que representan el mar y la tierra en los aventureros marítimos que iban junto con Naimlap, pues ellos se encontraban limitados de cualquier contacto con la naturaleza fértil; entonces, las significaciones que se les asocian a estos dos espacios son las de infertilidad en oposición con la fertilidad. De estas atribuciones, es posible inferir acepciones de modo consecuente.



Con todo ello, se confirma lo que señala Jacques Lacan (1997: 285) en función del deseo del hombre de buena voluntad, que se basa en hacer el bien; por lo tanto, igualmente, quien los busca se identifica como tal. Aquello permite que se extraigan dos formas de aprehender el universo del texto. La primera se configura desde una percepción pesimista y conformista, debido a que se asume la infertilidad en

Lambayeque; mientras que la segunda manera se compone del emprendimiento por convertir las tierras en fértiles. Los pobladores que anhelan esta nueva esfera semiótica o espacio semiotizado progresan socialmente mediante la ejecución de sus labores domésticas y el culto que se practique. Esa caracterización es producto de que se han incorporado signos traducibles en las relaciones del interior con el exterior. Como resultado de esta consolidación, se obtiene el valor que requiere el espacio de la comunidad, puesto que su significado se reordena para identificar la asimilación con una cultura propicia.

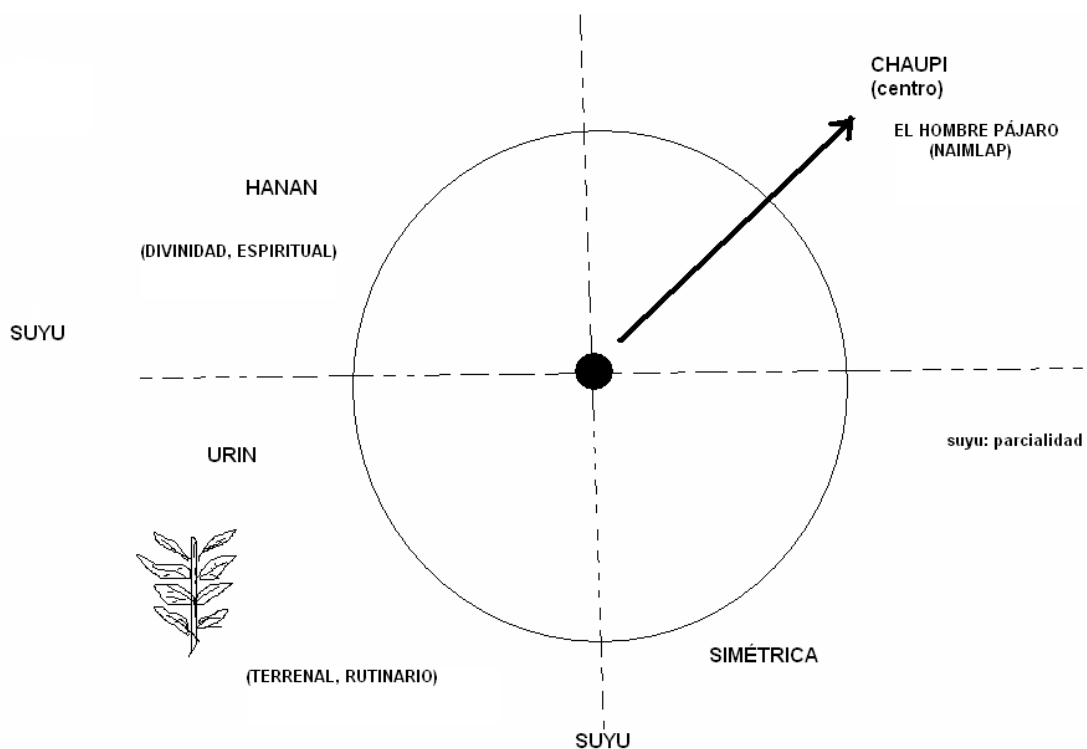
Estos espacios o estos territorios semiotizados se logran por medio de la participación de Naimlap, quien también se somete a un cambio de apreciación con respecto a estos lugares representados. Por ese motivo, el hombre pájaro se asocia con un prototipo humano que reconfigura el orden social, a partir de las actividades domésticas (pesca, confección textil, artesanía, etc.); pero ello sería después de que atravesara por un estado de prueba: los reclamos exigentes por la adquisición de un territorio fértil, los cuales son meritorios para la renovación de un grupo social. Esta transformación se contrasta con la de los pobladores de Lambayeque antes de habitar esa zona. Esto se verá en el siguiente esquema semiótico:



Lo común y lo tradicional revelan instancias que el hombre asume como propios y naturales: no ocurre lo mismo cuando se hace mención de lo que se desliga de esa conformación habitual (a la vez, arcaica); para abordar esa alteración en torno a los sucesos, es necesario incorporar la noción que trabaja Mircea Eliade (1981: 15) al referirse a la hierofanía; es decir, esto que es distinto de lo profano y constituye lo sagrado. Este concepto se vincula con lo espiritual y lo que es partícipe para las religiones. Esta designación posee una configuración pragmática, a causa de que se reconocen los significantes a los que se les va asignando un valor especial. Su condición es primordial, lineal e irrepetible. Se manifiesta en mitos, cosmogonías y actualizaciones constantes de los rituales; todo ello de forma simbólica y práctica. Por ejemplo, el vino simboliza la sangre de Cristo en la religión católica; llevar un crucifijo colgado como un collar en el pecho representa la creencia o la devoción que existe a los hechos narrados en las Sagradas Escrituras, etc. De esta manera, se trastocan los contenidos de los elementos que intervienen en la naturaleza, los cuales no resultan fáciles de asimilar por otro sector que no es creyente de esa hierofanía; y, a medida que pasa el tiempo, se va generando una costumbre para disponer del valor de determinados objetos en una situación respectiva (como en un ritual, una fecha conmemorativa o un uso sacralizado).

Al contar con creencias, también se van erigiendo, compartiendo y difundiendo modos de crianza, patrones de comportamiento, valores, disciplina, organización social, etc., en función de que la comunidad establezca una identidad propia. Sin embargo, en el mundo andino, no existe el principio de unidad, sino el elemento esencial de la dualidad, motivo por el cual los significantes adoptan múltiples significaciones. Por ejemplo, un componente hallado en Caral y Chavín es la acepción que se les atribuye a las orientaciones: arriba (supremacía) y abajo (inferioridad), al igual que izquierda (socialismo) y derecha (conservadurismo).

Por medio de la constitución del mito, se aprecia la manera de organización de una sociedad, que se basa en dos mundos traspuestos que se encuentran en equivalencia. Para la designación de Naimlap en este abordaje, es necesario optar una división, la cual reafirma nuevamente que el mundo andino es dual: el *Hanan Pacha* (mundo de arriba) en confrontación con el *Urin Pacha*. Una forma de visualizar la articulación de estas dos categorías es a través de la teoría del *Yanantin*, llamada también esquema tradicional del círculo. Este permite la clasificación de los parámetros simbólicos aludidos mediante pisos ecológicos (zonas de arriba y abajo).



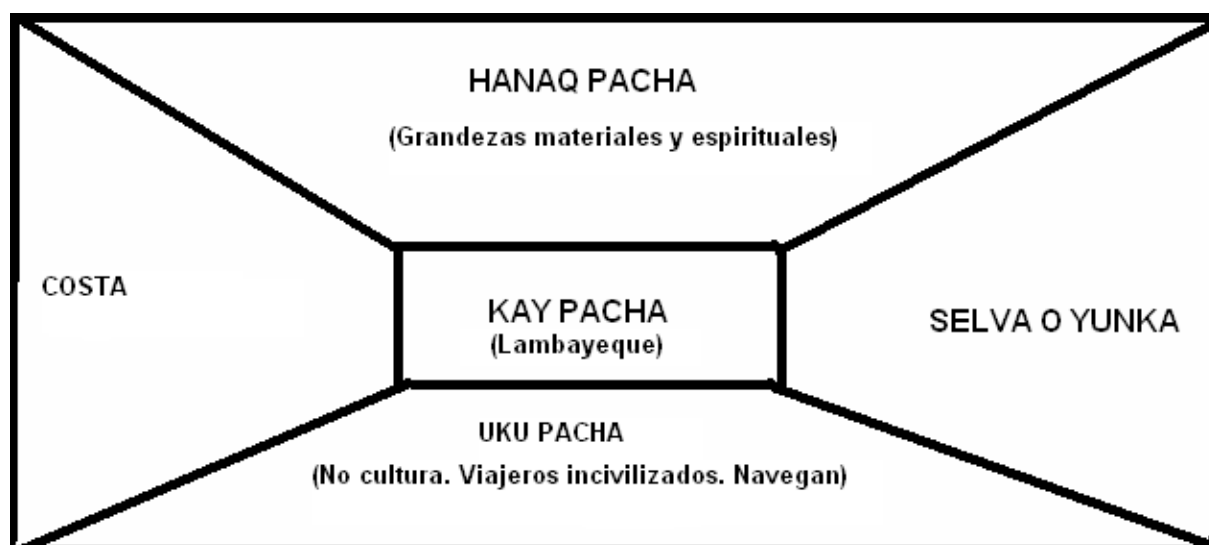
El *Hanan* (el mundo de arriba) se entiende como una instancia suprema que se encarga de configurar la cultura, a partir de un marco temporal con respecto al orden o la organización interna de la sociedad. Recíprocamente, en ese espacio, se hallan los animales voladores; de esa manera, se cumple la significación aludida a lo que se encuentra arriba: lo aéreo. Naimlap logra que se le atribuya la concepción de grandeza al transformarse en pájaro y servir como intermediario entre el mundo terrenal con el divino.

El *Urin* (el mundo de abajo o Pachacamac) expresa todo lo que está sobre la tierra. En el mito del hombre pájaro, se hace esta identificación con Lambayeque, que será propicio para construir una sociedad idealizada desde la migración.

El *Chaupi* (el centro) se representa por alguien que regula el universo desde alguna perspectiva; es igualmente el mediador. Su existencia asegura el orden reinante de las entidades de la naturaleza. Naimlap tiene la dádiva de comunicarse oralmente con la Luna y el Mar a través de oraciones o súplicas, además, por medio de la música que emite por la caracola, induce que los pobladores permanezcan tranquilos.

En esta ocasión, Naimlap es una configuración caótica, ya que su dualidad ontológica se erige a partir de la constitución de los dos mundos (el de arriba y el de abajo). Esta doble referencia permite catalogarlo como un sujeto divinizado, que garantiza el orden y la estabilidad en el cosmos. Con ello, se designa el tránsito mediático entre dos estados: de la naturaleza a la cultura, como también del desorden a lo normativo. De esta manera, se revela cómo las tradiciones de carácter occidental imperan en la conciencia del hombre pájaro para difundirlas exitosamente; sobre todo, en el orden productivo, como labrar la tierra, contar con un buen empleo para la ganadería, la pesca o la textilería. Por otro lado, otro indicador relevante en Naimlap es ese rasgo de transformarse de hombre a un animal aéreo. Esa modificación condicionada a intereses terrenales lo relaciona con atribuciones divinas, como el hecho de asumir que este personaje jamás conocerá la muerte y que generará situaciones de producción trascendental para la comunidad. Una vez que ya está expuesto, su representación origina que sea percibido de forma exclusiva: tendrá ventaja con respecto a humanos y otros animales de la Tierra (el mundo de abajo).

Por otro lado, la región aparece como el lugar de encuentro de redes económicas, sociales y culturales, que se reafirma dentro de las comunidades y se desarrolla desde la incorporación y la adaptación de nuevos elementos. Según Ortiz Rescaniere (1973), esta división se establece en sus ejes vertical y horizontal, que posibilitan consolidar el espacio de tal manera que se aprecia una doble funcionalidad.



La costa o la capital del Perú, Lima, pertenece al mundo que se ubica al lado oeste; tal como se observa en el gráfico, no cuenta con una deducción fuera de lo común. Similar sucede con la selva o la *Yunka*, localizada al este (Ortiz, 1973: 182). La doble interpretación inicia con la referencia a los otros espacios, como ocurre con el *Hanaq Pacha* o el mundo de arriba, que, simbólicamente, debería corresponder con una época futura en la que se invertiría el mundo de adentro con el de arriba (Ortiz, 1973: 183). Por ejemplo, en el mito de Naimlap, es notorio cómo una etapa de prosperidad material (producción y expansión demográfica) y espiritual (creencias enfocadas en las divinidades que se muestran en el relato). El otro espacio al cual se le asigna una doble interpretación es el *Kay Pacha* o el mundo de aquí, que trata del universo actualizado de la época; asimismo, se alude al mundo de los runas, como también al centro, que posee el rol de ser intermediario entre el cielo y el mundo subterráneo, a la vez que designa una ubicación entre los dos mundos situados en los lados bajos de la cordillera de los Andes. En consecuencia, Lambayeque sería una exposición evidente de ese orden, pues es visible ese escenario configurado donde suscitará la trayectoria idealista de los migrantes. Finalmente, el otro espacio precisado en el gráfico hace referencia al *Uku Pacha* o el mundo de adentro; es decir, lo subterráneo. Este representa su asociación con el pasado, el cual perdura en esos lugares. Además, persiste su intento por establecerse nuevamente. Durante la época de los gentiles, su función era cumplida en ese marco temporal. Por otro lado, se percata que en el mito se revela algo por la añoranza de los migrantes: la falta que tienen ante una determinada organización social. De esta forma, el hecho de que partan de una carencia productiva y civilizadora constituye el carácter con el que está provista una comunidad específica.

3.2. LOS ACTANTES DEL MITO DE NAIMLAP DISPUESTOS EN LOS PROGRAMAS NARRATIVOS

En primer lugar, los actantes, según Jacques Fontanille (2001: 125), son entidades abstractas que cumplen un rol enunciativo en el discurso, como lo hacen los personajes en una narración. Su intervención en el texto logra que se perciba una serie de transformaciones de su parte, porque su participación se adecuará a un régimen que le exigen las circunstancias. Igualmente, se definen como la toma de posición del cuerpo propio, que se halla en el primer acto enunciativo, la cual es variable y reconocida en el discurso. En primer lugar, está la percepción del narrador que posibilita la exposición de escenarios, personajes y situaciones en el mundo de la representación. Luego está la toma de posición del espectador que se enfrenta al mito como si se tratase de una manifestación distinta de sí mismo, con su mira y su captación particulares. En el caso del mito, se observan presencias de múltiples e intercaladas terceras personas: ya sea Naimlap, los pobladores de Lambayeque, la Luna, el Mar, etc.

En segundo lugar, Jacques Fontanille (2001: 169) entiende por programas narrativos las instancias que permiten ver el desarrollo o la transformación de los actantes, debido a la inclusión o la separación de objetos simbólicos o acciones que se van exhibiendo en el relato. Mediante este proceso, se infiere la vulnerabilidad que

tienen los personajes con respecto al cambio, pues ellos no son únicos y exclusivos: varían, no se abarcan personajes planos, sino redondos. Por otro lado, para que este mecanismo funcione adecuadamente, debe reconocerse cómo se está representando en el texto; por ello, existe una clasificación del mismo. La primera se basa en la conjunción, identificada en otros análisis como embrague (Blanco, 2009: 31); es decir, el actante atraviesa por una modificación, ya que se le ha incluido un objeto; por lo tanto, es alterada su composición. La segunda se enfoca en la disyunción, que se conoce también como desembrague (Blanco, 2009: 31), a causa de que la naturaleza del actante se distancia de algún elemento que le pertenece para autoconfigurarse en un modo inicial u original.

En el mito del hombre pájaro, se observan cuatro tránsitos de forma implícita; por consiguiente, se someten a la teorización de los programas narrativos. Esta determinación conllevará cuestionar la alteridad de la sociedad en torno a convencionalismos.

3.2.1 Primer programa narrativo en el mito de Naimlap

Para que los programas narrativos logren su propósito, deben estar modalizados de forma sintética; es decir, su representación debe contener la cantidad mínima posible de símbolos. De esta manera, se consigue la adjunción por medio del tránsito de un sujeto en particular (actante inicial) a otro totalmente distinto (actante final), al igual que la apropiación de objetos de valor en cada uno de ellos. En este primer caso, es notorio el programa narrativo de la disyunción a la conjunción (Fontanille, 2001: 169).

S1 (S2 ∨ O) (S2 ∧ O)

S1: Ideal de civilización

S2: Pobladores aventureros

O: Nuevos horizontes (tierras fértiles)

En esta ocasión, se ve cómo el ideal de civilización produce un desarrollo de la disyunción (separación) a la conjunción (unión), debido a la perspectiva de nuevos horizontes por parte de los pobladores que acompañan a Naimlap. El plano conformado por la performance dirigida al mundo concreto se muestra en una destacada manifestación. Esto se percata a través de la búsqueda de una nueva tierra. Aquello supone una nueva organización social y la fundación de un nuevo imperio: Lambayeque. Asimismo, este anhelo es una necesidad de colonizar o civilizar, tal como se expresa en términos de Fernández Retamar: “El término ‘civilización’, creado a mediados del siglo XVIII, implicó que el verdadero ser humano vive en la ciudad” (2005: 124-125).

En el esquema, se aprecia también cómo la migración y las ansias por querer innovar permiten la adquisición de una nueva cultura, que es factible por medio de la traslación de elementos requeridos. Por ejemplo, la fertilidad tiene una acepción que corresponde con la producción: significa más enriquecimiento económico, mayor

adquisición de propiedades y adopción de una mejor calidad de vida. En ese sentido, asumir la existencia con esa particularidad consigue que se destaquen las relaciones y los conflictos interculturales; de esta manera, se hace referencia a un proyecto transculturador (Pacheco, 1992: 63), que posee una composición multidireccional y de interacción cultural, que parte de una conciencia afín a la precariedad cultural para concluir en un proyecto reformulador de estructuras sociales. Según Ángel Rama (1984: 6), la traslación imaginada del orden social a una realidad física, en el caso de la fundación de las ciudades, implicaba el previo diseño urbanístico, que eran posibles por los lenguajes simbólicos de la cultura, ligados a una concepción racional. También, cuando la ciudad real cambia, se destruye y se reconstruye sobre nuevas proposiciones; en consecuencia, se proyecta un orden utópico que servirá para perpetuar el poder y conservar la estructura socioeconómica y cultural que Occidente garantiza.

Recuérdese que el ideal primario que se establece en las conciencias de los futuros pobladores de Lambayeque es el hecho de querer replantear el modo de sustentar sus vidas y transferirlo eficazmente en el espacio geográfico.

3.2.2 Segundo programa narrativo en el mito de Naimlap

En esta oportunidad, la semiótica tensiva permite explicar cómo Naimlap es un intercesor para afianzar la fe en sus acompañantes por medio de la promesa y la religión. Se observa primero una instancia disyuntiva, en la que estos aventureros dudan de los beneficios prometidos por sus dioses y se desesperan por llegar a algún lugar inhóspito.

S3 (S2 ∨ O) (S2 ∧ O)

S3: Naimlap

S2: Pobladores aventureros

O: Fe, creencia, esperanzas

Lo espacial adquiere sentido a partir de la vinculación que se le hace con los conceptos de Mircea Eliade sobre lo sagrado y lo profano. El espacio sagrado se expresa por hierofanías (historias sagradas, mitos cosmogónicos o manifestaciones de estas), que son localizables diacrónicamente. Recuérdese que, para la cosmovisión andina, no existe la irrealidad como término, puesto que todo es real, hasta los sueños, la naturaleza y los animales. Además, se caracteriza por las rupturas cualitativas, que dividen el mundo en caos o cosmos (ámbito sacralizado). Por ejemplo, Lambayeque se adapta a esta configuración cuando el hombre pájaro decide junto con su tribu fundar una nueva sociedad. Por otro lado, el espacio será profano cuando revela neutralidad; es decir, no hay diferencia cualitativa entre un universo y otro, ya que su representación es medible y medible por convenciones (geométrica y calculable). Asimismo, a este, se le considera como espacio moderno, a causa de que es manipulable, cualificado, occidental, histórico, irrepetible y lineal. Para el caso del mito analizado, se puede percibir el pasaje inicial, en el que son ubicables las vías marítimas, que expone una significación del lugar no apropiado para los dioses; por lo tanto, permanecer allí es

señal de que la divinidad no ha bendecido a sus creyentes, y, en esa forma, no se trata de un lugar sagrado.

Con este programa narrativo se enfatiza la conjunción y la proyección del *chekaq* (que significa “verdad” y “realidad”); por ende, se asume que la conjunción entre el pensamiento y la vida concluyen en la realidad, porque se deja de estar en un estado disyuntivo o de apareamiento (fenómeno transaccional) para acceder a un proceso de aculturación o dependencia, a través del cual el hombre tendrá diversos intercambios y producirá múltiples mecanismos, con la articulación de nuevas formas sociales; es decir, elementos occidentales e indígenas que está inaugurando Naimlap por medio de su contacto directo con la divinidad. Este modo de pensar se asocia con simbologías a lo largo de la historia, con el enfoque de que la literatura andina quechua está constituida por el conjunto de discursos sobre cómo se vive y se piensa la realidad, desde una perspectiva autónoma. Por ejemplo, el búho, deja de ser una ave para expresar simbólicamente la proximidad de la muerte: esta manera de pensar se configura desde una representación poética.

3.2.3 Tercer programa narrativo en el mito de Naimlap

Se consolida en función de dos determinadas situaciones. La primera de ellas es cuando se establece el diálogo preferencial de la Luna y el Mar con Naimlap; mientras que la segunda se observa con la transformación de este personaje en pájaro. Esa modificación ontológica conlleva que los testigos adopten un respeto y un aprecio distinguidos hacia su jefe. Más adelante, se realizará una estatua de él en cada casa de Lambayeque para condecorarlo y conservar su imagen en la memoria colectiva. A partir de allí, el hombre pájaro cobra importancia, pues ha ejercido el rol de intercesor que permite la fertilidad en las tierras y la disposición para desarrollar una civilización.

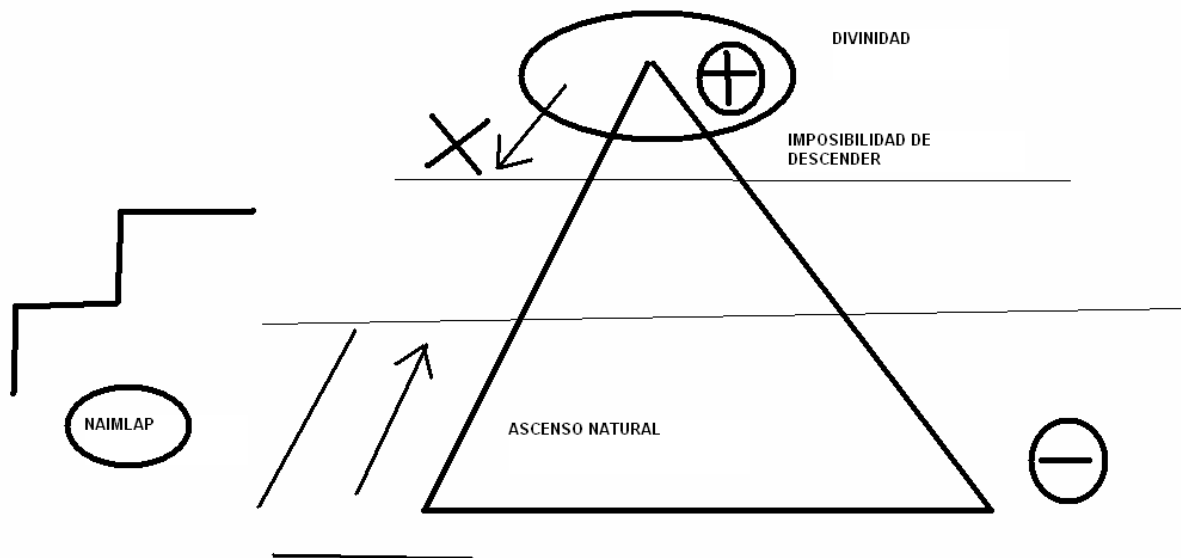
S2 (S3 ∨ O) (S3 ∧ O)

S3: Naimlap

S2: Pobladores aventureros

O: Poder sobrenatural

De este esquema, se deriva que lo sagrado se puede expresar simbólicamente mediante una escalera, la cual facilita el movimiento ascendente, que supondría la adquisición de un poder sobrenatural. El hombre sube para confrontar con las divinidades, estas no descienden.



Por esta razón, Naimlap resulta ser una figura de poder, la cual está relacionada con la riqueza. También, su acepción puede variar según la autoridad que se ejerza, tal como lo indica Alejandro Ortiz Rescaniere: “Tener poder es apropiarse de lo que el otro posee y que uno no tiene, es vencerlo poseyéndolo. Los condenados tienen grandes poderes que provienen de su pertenencia al mundo de adentro, pero les falta la pureza del alma, es por eso que buscan utilizar sus poderes para salvarse comiéndose el alma de una persona viva” (1973: 188). Con ello, la asimilación de beneficios implicaría contar con la libertad para ayudar a la comunidad, como también confundirlas a través de un propósito egoísta.

3.2.4 Cuarto programa narrativo en el mito de Naimlap

Para la conformación de esta sección, se ve de qué manera Naimlap instruye a los pobladores de Lambayeque con la intención de que adquieran nuevos desempeños domésticos, los cuales se encuentran en desconocimiento para ellos. Este adiestramiento servirá para que se constituyan futuras generaciones con una base sólida y productiva. Por lo tanto, se obtiene el programa narrativo de la conjunción (Fontanille, 2001: 169), fundado en la asimilación de un aprendizaje:

S3 (S2 ∨ O) (S2 ∧ O)

S3: Naimlap

S2: Pobladores aventureros

O: Conocimiento de las costumbres domésticas en Lambayeque

A partir de esta esquematización, es posible hacer referencia a la transculturación, concepto que retoma Néstor García Canclini (2004), entendiéndolo por este un proceso complejo mediante el cual una cultura va adquiriendo elementos de otra, sin perder

su identidad, para adaptar y adecuar su propia colectividad a las exigencias del espacio y el tiempo como fenómeno natural. Con el desarrollo de esta categoría, se logra la producción de una nueva significación. Asimismo, este tipo de incorporación de formas externas es común en las culturas andinas y se manifiesta a través de tres momentos: parcial aculturación, parcial culturación y resemantización.

La primera instancia se denomina parcial aculturación, ya que existe un distanciamiento del ámbito original y su gramática particular, para adecuarse a un fenómeno externo, como ocurre al efectuarse un movimiento hacia otra cultura. En el mito, el hombre pájaro y su tribu van desde vías marítimas a un lugar inhóspito que a la vez desconocen. Para que este tránsito sea factible, deberán abandonar su territorio natal y exponerse arriesgadamente a lo que les depara el destino. En esa ocasión, esa disyunción no es total, puesto que se mantienen sus orígenes (andinos), aunque adaptados a la cosmovisión occidental. Ese enfrentamiento de culturas es asimétrico, a causa de que lo occidental irrumpe e invade en pensamiento andino. Por ende, desde ese conflicto de identidad, se ejerce una dependencia, caracterizada por la pérdida de patrones esenciales del sujeto.

El segundo momento es el que se conoce como parcial de culturación, que consiste en la etapa en la que se disuelve lo que había anteriormente, debido a la incorporación de este elemento externo, con el que se surge una nueva red cultural, la misma que es recibida, adaptada e integrada a la comunidad de un modo pragmático. Naimlap adiestra a su gente de una forma occidental: les enseña diversas labores domésticas de supervivencia, producción y adaptación. Sobre la base de una propuesta antropológica, Néstor García Canclini señala lo siguiente: “La ampliación del mercado cultural favorece la especialización, el cultivo experimental de lenguajes artísticos y una mayor sincronía con las vanguardias internacionales” (2004: 83). En ese sentido, el territorio exige que la comunidad trabaje y que, a la vez, se constituya un sujeto de dominio. Esto facilitará que se desarrollen las etapas de la liminalidad; es decir, que se expongan mecanismos para detectar dónde está localizado cada individuo. Por ello, implicaría mencionar el recorrido del orden establecido al caos, para que de allí surja un nuevo orden.

La tercera instancia se le atribuye a la noción de resemantización, entendiendo por esta la reformulación o la modificación conceptual que se le designa a un significante. Este procedimiento se manifiesta a partir de la aculturación o la adquisición de nuevos productos culturales. De igual manera, se trata de una reactualización del sentido que permite encontrar un nuevo orden, como también una nueva situación social; por ejemplo, la llegada a la tierra implica un estado inicial o caótico, la cual interrumpe la normalidad de la vida andina. Con ello, se va descubriendo un nuevo modo de vivir o erigir la realidad. Según Carlos Pacheco (1992: 46), las transformaciones culturales implican indefectiblemente ventajas y desventajas para el género humano; aunque, en el mito de Naimlap, se aprecian más los resultados óptimos, como cuando se refiere al hombre pájaro como aquel jefe que se desempeña en restaurar mesiánicamente el mundo e instruye a los pobladores con oficios domésticos y productivos, como enseñarles a construir casas, hacer chicha, confecciones textiles, maquillaje, pesca, y artesanía. Estas

actividades facilitan que la comunidad se sienta asegurada y se transmita un saber destacable a lo largo del tiempo (generación tras generación). Entonces, en ese tercer período, se erige dinámicamente un proceso de transacción o apareamiento, que sirve como elemento contracultural.

Una vez comprendidos estos patrones, se asume que su desarrollo es propicio desde una perspectiva diacrónica; es decir, se perciben los tres momentos de las culturas andinas bajo la idea de que se construya un patrimonio cultural como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y la distribución de los bienes. Aquello que generen estas clases populares y trabajadoras mediante sus labores será meritorio para que se incluya como emblema de la historia local, además de que se integra a las necesidades actuales de los grupos que requieran estos oficios, tal como lo fundamenta Néstor García Canclini (2004: 182-183).

Después de exponer los cuatro programas narrativos, se infiere su inclusión en cinco cultos de crisis, los cuales se denominan de esa manera porque está en conflicto aquel proceso de adquisición de una nueva cultura (lo transcultural, que argumenta Néstor García Canclini). El primero se basa en que predomina un interés colectivo, ya que la salvación no es individual: involucra a todo el grupo. Con respecto al mito analizado, Naimlap se libraría con todos los tripulantes con quienes estaba: similar al relato del texto bíblico en torno a la historia del arca de Noé, en la que la navegación resulta interminable; asimismo, se trata de una prueba que al concluirla facilitará afianzar su fe en el Todopoderoso. El segundo culto de crisis se vale del orden natural al que pertenece esa cultura, debido a que la superación se produce en este mundo, no en otro, ni siquiera en el Paraíso. La promesa que articulan se relaciona con la concepción de llevar a los creyentes a un mundo mejor estructurado que les proporcionará riquezas. El tercero se vincula con su naturaleza inminente, puesto que cuenta con una condición transitoria, a causa de que lo que tenga que pasar ocurrirá. Para ello, se muestran indicios explícitos de la aparición del Mesías; en esta oportunidad, el hombre pájaro. En consecuencia, también, se exhibe la contraparte: la violencia generalizada, el decaimiento de las normas y el caos. Estos rasgos son notorios cuando los viajeros empiezan a dudar del próximo surgimiento de una tierra fértil. El cuarto culto de crisis alude a la totalidad, en cuanto que se manifiesta un cambio de forma radical. En el caso del mito, al revelarse a Naimlap como el gran Pachacuti (guía o jefe supremo del imperio), se adoptarán patrones que lo configuran como una divinidad, para que, a partir de esa construcción subjetiva, el mundo se reordene, y todo sea radicalmente nuevo y natural, hasta los mismos orígenes. El hombre pájaro será quien, inspirado por la deidad, agregue elementos occidentales para la constitución de una nueva sociedad. Finalmente, el cuarto culto de crisis se aprecia mediante la atribución de lo sobrenatural; en ese sentido, se enfoca al Mesías como a una entidad que aparece sin justificación alguna, pues es un representante prodigioso: él ha sido hierofanizado por lo sagrado. Este personaje, en esa condición, se encarga de establecer diálogos con deidades, además de transformarse en ave como una señal de su protagónico poder.

4. CONCLUSIONES

La aplicación de la semiótica tensiva que propone Jacques Fontanille en *Semiótica del discurso* (2001) y los postulados sociológicos afines permiten la estructuración adecuada de aquellas transformaciones por las que atraviesan los participantes del mito de Naimlap. De igual modo, la propuesta de Néstor García Canclini sobre la transculturación es necesaria para constatar el proceso que facilita la integración de elementos míticos en la comunidad de Lambayeque.

Asimismo, lo desarrollado por Mircea Eliade distingue lo que se comprende por profano, el cual tiende a desvirtualizar y acabar con lo sagrado; aquello se observa en este mito al momento de intentar fundar una nueva sociedad. A la vez, existen mecanismos de resistencia por parte de los migrantes, ya que ellos son impacientes e incapaces de pasar hambre; su desesperación y su incredulidad los desviará de aquello que se le ha prometido a su comunidad. Con el hombre pájaro, la fe se instala y se proyecta con la intención de consolidar una civilización. Ese proceso formativo es explicado a través de la hierofanía, que reluce lo asociado con lo sagrado.

Mediante los planos de la expresión y el contenido, se infiere que la figura de Naimlap representa una mitificación del mandato divino que consigue la articulación y la confrontación con dos mundos totalmente diferentes y antagónicos (el terrenal contra el espiritual). De este análisis, se deduce que el mito es inverso a los caracteres que están vinculados con la ética que se transmite a la sociedad, como la que se obtiene al percibir la preeminencia del orden frente al caos, como también de la mayor consideración del sujeto liminal en oposición con la del mesiánico; además, la fe en conflicto con la incredulidad (agnosticismo).

Para terminar, se incorporan programas narrativos de la conjunción, de los que se detecta la adquisición de patrones espirituales que benefician a la comunidad de Lambayeque, para que, posteriormente, se asimilen con los cultos de crisis que están integrados en este proceso transculturador.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo ([1586] 2001): "Naimlap, el hombre pájaro (leyenda Lambayeque - Perú)". <http://holalamba.galeon.com/proylambayeque5.html> (Consultado en julio de 2018).
- Blanco, D. (2009): *Vigencia de la semiótica y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial, Universidad de Lima.
- Delgado Del Aguila, J. M. (2018): "Valorización mítica del protagonismo semiótico de Naimlap, el hombre pájaro (Lambayeque, Perú)" (video), III Coloquio Internacional de Estudios sobre Culturas Originarias de América, La Habana, Casa de las Américas. <https://youtu.be/7ha-aJQnnME> (Consultado en diciembre de 2019).

- Eliade, M. (1981): *Lo sagrado y lo profano*, 4.^a ed., Guadarrama, Punto Omega.
- Fernández Retamar, R. (2005): *Todo Calibán*, Buenos Aires, Clacso.
- Fontanille, J. (2001): *Semiótica del discurso*, Lima, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (2004): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Lacan, J. (1997): *El seminario. Libro 7. La ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Ortiz Rescaniere, A. (1973): *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*, Lima, Retablo de Papel.
- Pacheco, C. (1992): *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, 1.^a ed., Caracas, La Casa de Bello.
- Rama, Á. (1984): *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
- Rama, Á. (1987): *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores.