

FUNCIONES RELIGIOSAS DEL MITO EN EL MUNDO ANDINO CUZQUEÑO¹

Manuel Ma. Marzal

Dedicar todo un seminario al estudio de la mitología andina es suponer que este estudio es un camino privilegiado para entender al hombre y a la sociedad andinos. Pero tal suposición no niega que el mundo andino deba estudiarse también en sus demás aspectos y con diferentes marcos teóricos por la enorme complejidad del mismo y porque tales diferentes aproximaciones son complementarias. Por lo tanto, la pregunta implícita en este seminario es: ¿cómo el mito andino nos descubre al hombre y a la sociedad de los Andes? . La pregunta de esta mesa redonda es más concreta: ¿qué funciones ideológicas, psicológicas y rituales cumple el mito en el mundo andino?

Mi respuesta se limita a una sola de las funciones, la religiosa, y a una sola zona del mundo andino, la campesina quechua del Cusco. Para analizar la función religiosa del mito parto de la teoría del antropólogo norteamericano Clifford Geertz (1965) sobre la religión como sistema cultural. Para Geertz, la religión es una perspectiva o una manera peculiar de ver la vida y de construir el mundo. Tal perspectiva se construye por medio de un sistema de símbolos, sirve para dar sentido a la vida, se acepta por la autoridad que nace de alguna forma de "re-velación" y se genera por la actividad ritual. Uno de los elementos del sistema de símbolos es el mito; por medio del mito se expresa y se fundamenta lo que se cree. El sentido de la vida que se encuentra en la perspectiva religiosa es más profundo que el que se encuentra en la perspectiva del sentido común o la científica; por la perspectiva religiosa el hombre trata de encontrar la explicación última de las cosas y de situarse en lo "realmente real".

Paso ya a analizar brevemente cuatro mitos quechuas cusqueños: un mito sobre el origen y evolución del cosmos, otro sobre la Madre Tierra, otro sobre el Señor de Huanca y otro sobre el origen de las lagunas. Todos tienen un elemento común, la de abrir a una dimensión sagrada: el primero convierte la historia en una historia sagrada; el segundo presenta a la tierra como realidad sagrada, y el último sostiene que hasta los pobres mendigos son sagrados. Paso a exponer y

comentar cada mito:

1. Mito de las tres eras de la creación (Urcos).

“Dios crea el mundo en tres etapas o eras diferentes. Primero la era del Padre. Dios crea el mundo en seis días, descansando el día domingo, por lo que ese día no se trabaja. El primer día de la creación todo estaba mezclado, por lo que no se distinguían los ríos, los árboles, la luz, ni la noche. Al ver esto Dios, los separó y puso cada cosa en su lugar. La luna no fue creada por Dios, porque siempre existió y en los días de la creación sólo la destinó a otro lugar. En un principio Dios crea a unos seres que vivían a la luz de la luna, los *machus*. Estaban provistos de gran poder, porque hicieron grandes ciudades y fortalezas, y tenían vida larga: 150 ó 200 años. Los machus se vestían y hacían sus casas de un modo semejante al tiempo actual, pero no sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales. En castigo Dios hizo aparecer tres soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a los machus u obligándoles a refugiarse en las cuevas, donde viven todavía y de donde salen cuando hay eclipse de luna, para bailar con quena y tambor.

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

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

Después de todo esto vendrá la tercera etapa, la de la tercera persona, Dios Espíritu Santo y otros seres habitarán la tierra”. (Marzal, 1971: 62-69)².

Este mito sugiere los siguientes comentarios:

- a) Se trata de una versión más del conocido mito de las tres eras de la creación. Fuenzalida lo reportó en Moya, Huancavelica, en 1965 y piensa que se trata de “un mito pan-andino de origen colonial” y no de “una creación tardía y puramente local de los comuneros del distrito de Moya”, ni de una “sincretización, también local, que haya que atribuir a los efectos de presión ideológica ejercidas por una particular congregación misionera en el Mantaro”. Se refiere Fuenzalida a la posible difusión por los franciscanos de las ideas de cisterciense Joaquín de Fiore sobre las tres edades sucesivas de la historia, correspondientes a las tres personas de la Trinidad cristiana, que tuvieron un enorme influjo en la Europa medieval. Por eso cree que “la cuestión de la procedencia europea del esquema base pasa a segundo plano” y que resulta más importante “averiguar la medida en que este esquema europeo y los motivos cristianos integrados en el mito se encuentran estructuralmente vinculados a representaciones pre-hispánicas del tiempo y de la historia o constituyen sustitutos funcionales de motivos propiamente andinos” (Fuenzalida, 1977: 60). Sin embargo, en el trabajo citado Fuenzalida no llega a desarrollar este interesante tema.
- b) Personalmente pienso que este mito recoge muchos elementos del mundo andino, como por ejemplo la misma concepción de la historia no lineal, sino cíclica; la descripción de los “machus”, habitantes del mundo durante la primera edad; la categorización de los tres grandes imperios de nuestra historia (el qolla del Tihuanaco, el inka del Cusco y el misti de Lima); la referencia a la ocupación de las tierras de puna por los indios (“regiones de refugio”, en la terminología de Aguirre Beltrán), cuando los mistis se apoderan de las mejores tierras de los valles; la alusión al hambre de los campesinos puneños, con motivo de las sequías periódicas; la misma crítica a los curas en una región donde los sacerdotes van a desempeñar un papel muchas veces ambiguo, por su pertenencia o vinculación con el mundo de los mistis, etc. Más aún, podría decirse que en esta narración se da lo que Roger Bastide, en “El prójimo y el extraño” (1970), llama “el pasaje del mito a la ideología, resultante de las frustraciones impuestas por la existencia social y la explotación económica de una etnia por otra. El indio, al aceptar los datos cristianos, practica una selección y elige justamente aquellos que le permiten explicar su fracaso sociológico, en especial la noción de pecado” (Bastide, 1975: 257). Sin embargo yo creo que no es tan fácil trazar la frontera entre mito e ideología. El mito es, según Cencillo, una “respuesta a las cuestiones más profundas y más graves que un grupo humano se plantea... y a cuestiones que interesan universalmente al hombre, como su origen, su destino, el más allá o los

poderes trascendentes” (Cencillo. 1970: 8) y esa respuesta va reformulándose en los diferentes contextos socio-políticos, como por ejemplo el mito del Dios creador andino Wiracocha es reformulado por la élite incaica, atribuyendo la creación a Inti, el sol. Pero en las diferentes versiones del mito no es fácil separar al mito “puro” del mito “ideologado”.

- c) Pero lo más importante para los fines de este trabajo es la visión religiosa que transmite el mito de las tres eras de la creación, por la que el hombre encuentra el sentido de su existencia y se sitúa en el universo, al saber que Dios crea el mundo y al hombre y gobierna la historia humana. Así el hombre religioso sabe ubicarse en el universo y no se siente el desconocido habitante de un planeta gobernado por fuerzas desconocidas. Es cierto que, para expresar la acción de Dios, el lenguaje del mito sugiere una acción inmediata y manifiesta una visión no sólo religiosa, sino “sacral”, donde hay poco lugar para la autonomía humana, y así el castigo de los machus, los qollas y los inkas, o la impunidad de los mistis, a pesar de sus pecados, por ser los hijos últimos consentidos de Dios, o la grandeza de los inkas que tienen poder “porque Dios así los hizo”, son poco explicables para la visión secular de Dios del mundo moderno. Sin embargo, al interpretar estas expresiones, no hay que olvidar que el mito tiene su propia semántica, porque no es una formulación unívoca de la realidad.

2. Mito de la Pachamama (Pinchimuro, Urcos)

“Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: “Yo soy la Santa Tierra. La que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen soy.— Por eso desde la creación del mundo merece respeto—. A mi ustedes me van a llamar, me van a soplar, para las tres personas —Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen—. Ese día yo hablaré. La santa Tierra no vayan a tocar”. Así había hablado la Pachamama. . .

En tiempos antiguos sabía hablar la Pacha Tierra. Existía gente sabia (altomisa), que sabía hablar con los lugares sagrados y con los apus. Dios les había dado una estrella para comunicarse con los apus y con las ñustas. Los apus hablaban al llamado del sabio.

La tierra siente, si se trabaja en día de guardar. Se enoja, reniega muy triste si se trabaja en ese día. Por tocarla se resiente. En San Juan y en 1o. de agosto la tierra toda enferma. En la misma Semana Santa no escucha. Cómo estará Jesucristo! Por eso se pone sorda.

La Pachamama de veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando. . . Realmente es nuestra propia madre, no es cierto? De veras tiene huesos tiene sangre. Tiene pelo también; el pasto es su pelo. Su sangre está en la tierra. Al barbechar siempre tiene sangre. Siempre está allí. También tiene leche la

Pachamama. Sabe parir, las papas pare, las semillas le entregamos y pare. Pidiendo a Dios le entregamos la semilla. . . También hacemos estos hornos de tierra para ofrendas. Esa casa que estamos construyendo de ella ha nacido. . . En agosto vive, del primero al seis. Después de la navidad no más, también la tierra vive.

Sabe cuidar. A nosotros cuida, a todos los animales y a toda la gente cuida bonito. Como nuestra mamá nos cuida. A todos sus hijos, inclusive a los incas ha criado. A los apus también y a todos cuida. De repente puede venir un mal, entonces en secreto a todos hace entenderlo. No hace caer, no hace enfermar, no niega. Se revela en sueños el día de su fiesta.

Recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de derramar licor, eso quiere la Pachamama. Pacha Tierra, como nosotros, sabe masticar coca, sabe tomar. Así es nuestra tierra. El despacho tiene que contener huyracoya, sebo, cañihua, incienso, azúcar, feto de vizcacha en lana de vicuña. "Esto ofrécame; entonces te voy a criar, contenta te voy a dar lo que me pides", dijo la Pachamama. "No me vas a olvidar con eso, no vas a creer en los brujos. Conmigo no más vive", diciendo había dicho la Pachamama. Le ofrecen despachos a la Pachamama por los productos y por los animales; para que no se enfermen las crías, para tener buenos productos. "En carnaval y en Santiago alcáncenme por los animales; en la fiesta de la Purificación de Na. Señora y en comadres, por los productos. En esos días ofrécame" había dicho" (Gow, 1976: 10-12)

- a) Es interesante la descripción que la recopiladora de este mito, Rosalind Gow, hace sobre las tres maneras diferentes de ser de la tierra: 1) durante casi todo el año es principio generador, recibe la semilla y la hace germinar; es pasiva y generosa; el hombre es libre de sembrarla según las estaciones; 2) algunos días del año su vida es como la de una mujer (1-6 de agosto, 25 de diciembre al 1o. de enero, 24 de junio, Trinidad y Martes Santo) y entonces es activa; recibe ofrendas, se enoja y alegría, castiga y premia, y en esos días los hombres no la pueden tocar; 3) una vez al año, durante la Semana Santa, la tierra muere; es un simbolismo del duelo de los sufrimientos de Cristo y es tiempo de peligro (Gow, 1976: 5). En cambio me parece discutible su observación de que: "es probablemente equivocado representarse la cosmología del campesino en los términos de Hanaqpacha, Kaypacha y Ukhupacha, o, en otras palabras, el cielo, la tierra y el infierno. En Pinchumuro se habla expresamente de tres pachas, pero ellas son: Pacha Tierra, Pacha Ñusta y Pacha Virgen, que son todas una sola en Pachamama. Simbolizan la unidad del tiempo y del espacio" (Gow, 1976: 6). La razón de mi discrepancia es que la etnografía andina actual confirma ampliamente la categorización de Hanaqpacha, Kaypacha Ukhupacha, en cuya consolidación ha debido influir –si es que no existía

ya en el mundo prehispánico— el enorme impulso aculturador de la catequesis cristiana; en cuanto al empleo de términos como de “Pacha Virgen”, puede ser una referencia más al carácter sagrado de la tierra o a su carácter de intermediaria entre Dios y el hombre. Cierta campesino puneño me dijo: “la tierra es una virgen santa, que le dijo a Dios: Yo voy a alimentar a tus hijos”.

- b) Esta afirmación permite referirse al significado religioso del m.i.o. Prescindiendo de todos los detalles etnográficos, que son una cierta dramatización de las funciones de la tierra —que alimenta, cobija y protege—, lo importante del mito es que permite al hombre religioso mirar a la tierra de un modo diferente. La tierra es considerada como una realidad viva, capaz de comunicación ritual, porque además de su naturaleza física, es símbolo de una realidad diferente. Por eso el campesino quechua utiliza la palabra “allpa”, para aludir a los componentes físico-químicos que conforman la tierra y la palabra “pachamama”, para aludir a la función de madre sagrada o de intermediaria de Dios, que alimenta a los hombres. Este conocimiento que tiene el campesino de la tierra como realidad sagrada no es de tipo científico, sino mítico y responde, según Cencillo, a una “búsqueda de sentido y de totalidad, a un saber en profundidad sobre la realidad total” y así tal conocimiento no puede tomarse como “una información inmediata o reproducción cuasi fotográfica de ninguna realidad, sino como una notificación mediata, simbólicamente cifrada y afectivo-participativamente orientada —de ahí su capacidad de ritualización— de relaciones inaccesibles a la experiencia familiar” (Cencillo, 1970: 439). En una palabra, el mito de la tierra permite al hombre religioso otra forma de conocimiento de la realidad y vivir en lo “realmente real”. Y esto es posible, tanto si la Pachamama es un ser divino autónomo, aunque subordinado al Dios supremo, como lo era en el panteón andino prehispánico, como si la Pachamama es sólo una representación simbólica de la providencia del Dios único, como parece serlo para muchos campesinos andinos actuales.

3. Mito del Señor de Huanca (San Salvador, Calca)

“Un indígena de Chinchero, Diego Quispe, cumplía su mita en la minas de Yanantin, propiedad del Marqués de Valle Umbroso, allí por el año 1675. Temeroso del castigo que podían darle por cierta falta que había cometido, decidió huir a su tierra una noche. Desde la quebrada de Quispicanchi pasó al Valle del Vilcanota, por las alturas, y allí se refugió en una cueva durante el día para seguir su viaje de noche. Cuando iba a emprender su viaje, vió al Señor. Estaba desnudo y con un lienzo a la cintura, con el cuerpo lleno de heridas

por los azotes y tenía el rostro triste. El Señor le dijo que había elegido aquel lugar para mostrar su amor y misericordia y le pidió que regresara, después de presentarse al cura de Chinchero y de hacer su primera comunión. Unas semanas después, Diego Quispe regresó efectivamente con el cura de Chinchero, Urioste de la Borda, y con sus familiares, y todos fueron testigos de la presencia del Señor. Avisados los padres mercedarios, dueños de los terrenos donde estaba el "Huanca Rumi", el padre comendador del Cusco hizo construir una pequeña capilla y encargó a un pintor de la escuela cuzqueña el fresco que hoy se venera y que trata de reproducir al Señor tal como se manifestó al mitayo Diego Quispe.

Un siglo después, un rico minero de la región de Potosí, Pedro de Valero, que radica en Cochabamba, es víctima de una enfermedad incurable. Entonces llega a la ciudad un médico desconocido, que cura al enfermo con un poco de agua y le invita a devolverle la visita: "Si quieres hacerme algo agradable, visítame en mi casa. Vivo en Huanca del Cusco y me llamo Enmanuel". Hasta 1778 no pudo emprender Pedro Valero su viaje al Cusco y ya llevaba varios meses en la ciudad y nadie podía informarle del famoso médico. Por fin varios indígenas, que descargaban leña en la casa, le hablaron de su tierra de Huanca. Entonces Pedro de Valero se dirige a la inhóspita región, llega hasta la pequeña capilla abandonada y descubre, entre la maleza, el fresco, que es un fiel retrato del médico Enmanuel. Era el 14 de septiembre que es la fiesta del Señor de Huanca. Informado el obispo de Cusco, Monseñor Juan Manuel Moscoso y Peralta, nombra una comisión para estudiar lo sucedido y permite oficialmente el culto, que comienza a difundirse entre el pueblo". (Marzal, 1971: 231-3).

Comentarios al mito:

- a) Un primer comentario es la clasificación de esta narración: ¿estamos realmente ante un mito? Es clásica al respecto la distinción que hace Malinowski entre cuento popular, leyenda y mito: "El cuento popular es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La leyenda, originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pasado. El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social y moral, demanda, justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad". El mito "es considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado" (Malinowski, 1974: 131). En este sentido la historia de Huanca puede considerarse un verdadero mito, porque es la justificación del culto del actual santuario, al que concurren muchos devotos del surandino y que es uno de los centros más importantes de peregrinación.
- b) Este mito tiene una estructura similar al de otros mitos fundacionales de

los grandes santuarios andinos, como por ejemplo al del Señor de Qoyllor Riti (Marzal, 1971: 231-3): Un problema humano límite (un mitayo perseguido en Huanca y un niño indígena abandonado y a punto de suicidarse en Qoyllor Riti), Cristo que se manifiesta y salva, la imagen que se convierte en centro de salvación para las situaciones límites; por eso, la razón principal que se da para ir a estos santuarios es que "El Señor es muy milagroso". Sin embargo, hay una diferencia importante entre el mito de los dos santuarios vecinos: Qoyllor Riti es un lugar de peregrinación sobre todo para la población indígena y el mito tiene como protagonista a un niño indígena; en cambio Huanca es también un santuario mestizo y el mito tiene como protagonistas un mitayo y un minero. En Huanca parece que la gran contradicción del sistema colonial, que era la mita minera, queda ritualmente superada en el mito, porque hay igualdad de oportunidades de salvación para el mitayo perseguido y para el minero enfermo; pero el mito no es la justificación de un sistema o de una desigualdad, sino que es la afirmación de una igualdad fundamental, a pesar del sistema. Este hecho va a repetirse de un modo semejante en los mitos y rituales de todos los grandes santuarios "interétnicos" del país. Aunque tales mitos y ritos sean para algunos la negación de una religión "clasista" y retarden la construcción de una sociedad igualitaria, que pueda después celebrarse ritualmente, yo pienso que tales mitos y ritos son la primera celebración de la sociedad igualitaria que se quiere construir, porque, al menos ante una instancia superior, hay realmente una igualdad de oportunidades.

- c) Además este mito permite una relectura del culto de los "santos" instituido por la Iglesia y, sobre todo, de los "santos" regionales. Para la Iglesia los santos son el símbolo de una realidad sagrada, que se ofrece como modelo y como intercesor para el creyente; para el hombre religioso andino los santos son una manifestación de lo sagrado, en donde tiene más importancia la dimensión de intercesor ante Dios o poder sagrado que ayuda al creyente en sus necesidades, que la dimensión de modelo de conducta. La razón de este hecho parece ser que el hombre andino, para tomar como modelo la vida de los santos, necesitaría tener un conocimiento histórico de la misma, cosa que no se compagina con su limitada instrucción religiosa; en cambio, para recurrir a la intercesión de los santos, les basta su conocimiento mítico. Así el santo funciona como un "mito", por ser una realidad que ha perdido sus contornos históricos, pero que conserva la existencia real y aun la ha aumentado con el proceso de mitificación, propio de toda imagen venerada regionalmente, y como mito el santo puede ser una fuente de poder sagrado, un fundamento de

seguridad para el devoto y hasta un motivo para vivir religiosamente, pero nunca un modelo de conducta en sentido estricto.

4. Mito de La Laguna de Cigurinococha (Urcos)

“En un pueblo donde se celebraba una fiesta de matrimonio, se presentó un anciano pidiendo limosna, pero nadie le quiso dar. Entonces una sirvienta le dió de su propia comida y el anciano le dijo: “Hija (y sólo Dios habla así a los hombres, hijo o hija), sígueme, pero no vayas a mirar atrás: Y se pusieron a caminar. Al llegar a la parte alta del cerro, la mujer sintió necesidad de orinar, se detuvo, miró atrás y vio que el pueblo se había inundado de agua; únicamente se veía la punta de la torre de la iglesia. Así apareció la laguna, como castigo de Dios, y la mujer, por mirar hacia atrás, quedó convertida en piedra” (Marzal, 1971: 73).

Comentarios:

- a) Este mito, que es común en la zona surandina³, parece ser herencia cultural prehispánica. Francisco de Avila recogió en Huarochirí una versión semejante: Pariacaca se presenta en una fiesta en el pueblo de Huayquiusa, en forma de anciano harapiento, y nadie le hace caso, por lo que decide castigar a todo el pueblo con un aluvión; sólo una mujer del pueblo, que se compadeció del pobre anciano y le ofreció un mate de chicha, fue avisada por Pariacaca y pudo salvarse ella con toda su familia. (Avila, 1966: 47). Pero en esta narración la mujer no se convierte en piedra, como en el mito de Urcos. Levi Strauss afirma la universalidad de este mito en América: “Los mitos relativos a un porcentaje sobrenatural que pone a prueba la generosidad de los humanos bajo la apariencia de un viejo, de un enfermo o de un miserable, son conocidos de una parte a otra del nuevo mundo” (1972: 253). Por mi parte, tengo conocimiento de un mito similar, recogido en un pueblo español de León, donde los únicos que atienden al anciano harapiento y, por consiguiente, los únicos que se salvan son el cura y la prostituta, lo que insinúa que nos hallamos ante un mito “universal”.
- b) Pero, cualquiera que sea el origen y difusión de este mito, lo importante es su significado. Tal significado es diferente para las diversas perspectivas teóricas y desde luego, para el análisis estructural de Levi Strauss, “la verdad del mito no consiste en su contenido privilegiado, sino en sus relaciones lógicas desprovistas de contenido”; o también “los mitos significan la mente que los elabora y por los mitos se expresa una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura de la mente” (Levi Strauss, 1972: 304)⁴. Para la perspectiva religiosa el significado de este mito es la presencia de Dios en el pobre. El pobre, que está siempre en peligro de ser tratado indignamente, debido a la debilidad de su posición estructural en la sociedad, se revela en el mito como ser sagrado, como “imagen” de Dios,

como Dios mismo. Así los mitos son “intuiciones privilegiadas, que han descubierto conexiones insospechadas entre realidades transempíricas” (Cencillo, 1970: 8). El significado religioso del mito de la laguna viene a ser el mismo que el de la parábola del Juicio Final del Evangelio de San Mateo (25: 31-46). Por este mito el hombre religioso puede superar la perspectiva del sentido común y la científica para situarse en lo “realmente real” de la perspectiva religiosa, por la cual el pobre, a pesar de su debilidad, es una realidad sagrada.

Con estas cuatro versiones se ve cómo el mito se convierte en una relectura de la historia y de la actividad humanas y el hombre religioso puede realizar su gran obsesión de vivir lo “realmente real”⁵.

NOTAS

- 1 Este trabajo fue presentado en el I Congreso Panamericano de Mitología Andina, celebrado en Lima en la Universidad Nacional Federico Villarreal (18-30 septiembre 1978).
- 2 Esta versión del mito que aparece en este trabajo no fue recogida completa de labios de un solo informante: en realidad se trata de un “montaje” que reúne fragmentos de tres mitos. Tal montaje está permitido porque la estructura fundamental de este mito está ampliamente comprobada por la etnografía, como consta en Fuenzalida (1977: 59-84). Por su parte Rosalind Gow confirma lo mismo en diferentes mitos relativos al pasado de la comunidad de Pinchimuro, que pertenece al distrito de Urcos y colinda con la comunidad de Qoñamuro, donde yo recogí el mito de las tres eras de la creación. En la introducción a la sección de mitos cosmogónicos de su libro, Gow hace un análisis del concepto de historia de los habitantes de Pinchimuro, según el cual puede hablarse de cinco períodos: el tiempo primordial y de la creación y el tiempo de los Naupaq Machula, llamados también gentiles y Machu Inca (que constituyen la era de Dios Yaya); el tiempo de los incas y de la conquista y el tiempo moderno: de la hacienda a la independencia (que forman la era de Dios Churi); y el tiempo del futuro (era de Dios Espíritu Santo) (Gow, 1976: 20-22). Tanto el material mítico como el análisis de Gow confirman la visión del mundo del mito de las tres eras que presento.
- 3 Durante el trabajo de campo para la investigación de Urcos se recogió otro mito similar sobre la laguna de Iscuchaca, donde el anciano que pide comida es Jesucristo, y Gow publica otra versión parecida sobre el lago Laguanaje (1976: 63).
- 4 La traducción de este texto está tomada de Cencillo (1970: 304).
- 5 Es interesante observar la evolución de la teología católica sobre el mito. En un documento del Secretariado Pontificio para los no cristianos, de junio de 1967, se leen, en el capítulo 4 dedicado al mito, las declaraciones siguientes, que muestran que se han superado viejos problemas y que se trata de establecer pautas para el diálogo del cristianismo con las religiones “primitivas” y “populares” del mundo: “El mito es un fenómeno universal de la Humanidad, sobre todo en condiciones de vida arcaica y primordial. Y todas las religiones están más o menos penetradas de él. El mito hunde sus raíces en la psique misma del hombre y expresa de forma precientífica y llena de imágenes las principales intuiciones del hombre sobre el más allá, sobre el origen y sentido de la existencia, el enigma del mundo y del yo, sobre la vida, el amor y la muerte. Algo hay de verdad, indudablemente, en la teoría que encuentra en el nacimiento de los mitos los primeros atisbos del principio de casualidad dentro del ámbito de lo religioso, y es preciso también tomar en serio la tesis de la psicología de lo profundo (Jung), según la cual muchos mitos tienen su

origen en el inconsciente colectivo de la Humanidad (arquetipos).

Aún no está claro del todo el origen, el contenido y la significación de los mitos en la experiencia espiritual de los hombres. Numerosos investigadores se aplican concienzudamente a analizarlos siguiendo el método filológico, psicológico, etnológico y filosófico. Los mitos se caracterizan en general por una falta de coherencia lógica, de observación sistemática y científica, por el carácter cósmico, politeísta y metahistórico de su urdiembre, por un cierto aspecto vital y soteriológico que les liga al culto y a las prácticas religiosas.

Para orientarse en este laberinto hay que *separar siempre el tema mítico fundamental de las fábulas mitológicas sucesivas*. Aquél contiene ordinariamente la formulación de una experiencia humana fundamental (por ejemplo, el anhelo de inmortalidad); éstas, por el contrario, son fruto de una elaboración fantástica y secundaria, frecuentemente ocasional, sin verdadero contenido espiritual.

Es necesario recordar que el cristianismo tiene una estructura radicalmente diversa del mito, y que, por consiguiente, toda tentativa de "demitización" del cristianismo choca contra la enseñanza misma de los Apóstoles. Estos, en efecto, pregonan desde el primer día "no haberse ocupado de fábulas y mitologías inacabables", sino de haber sido testigos de acontecimientos históricos (cf. 1 Tim 1, 4 ss.; 4,7; 2 Tim 4,4; 1 Pet 1,16). Como intervención y revelación de Dios en la historia, no tiene en común con la producción mítica que pulula sobre el suelo de la Humanidad; si algunos trazos míticos afloran a veces en la Biblia, como reminiscencias del medio cultural del Oriente Próximo, están profundamente transformados y reducidos a simples formas de dicción, a categorías puramente formales o son descripción popular de verdades esenciales. *La Iglesia, empero, no presta por eso menos atención a los mitos de los pueblos, porque quizá puede descubrirse en ellos la expresión más arcaica del conocimiento "natural" de Dios y de la ley natural, y, por tanto, supone en su origen mismo, como en el de toda problemática religiosa, la intervención de una gracia, no obstante la debilidad y la perversión mental y moral del hombre, frutos del pecado.* Particularmente significativa a este respecto es la posición adoptada por los Santos Padres. Mientras rechazan la mitología como una tentación diabólica, buen número de ellos se preocupan por demostrar la *presencia de semillas, de restos de verdad, en los mitos*. Dentro de su maraña de figuraciones e imágenes, los mitos pueden contener y expresar aspiraciones esenciales del corazón humano y presagiar oscuramente la respuesta que a ellos da la Encarnación. Así, los mitos clásicos de Ulises, de Mitra, de Orfeo y muchos otros han sido interpretados de diversas maneras en sentido cristiano. La aspiración del hombre de escapar a las fuerzas adversas y alcanzar la salvación, expresada en los mitos con imágenes de un tenor incomprensible para la razón, encuentra así una respuesta en Cristo y en su gracia.'

REFERENCIAS CITADAS

AVILA, Francisco

1966 *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima, Museo Nacional de Historia

BASTIDE, Roger

1975 *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.

CENCILLO, Luis

1970 *Mito: semántica y realidad*. Madrid, Biblioteca de Autores cristianos.

- FUENZALIDA, Fernando**
 1977 *El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación.* Lima, en *Revista de la Universidad Católica*, No. 2, pp. 59-84.
- GEERTZ, Clifford**
 1965 *Religion as a Cultural System.* New York, en W.A. Lessa y E.Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, pp. 204-16
- GOW, Rosalind**
 1976 *Kay pacha: tradición oral andina* Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos.
- LEVI-STRAUSS, Claude**
 1972 *Mitológicas: lo crudo y lo cocido* México, Fondo de Cultura Económica.
- MALINOWSKI, Bronislaw**
 1974 *Magia, ciencia y religión* Barcelona, Ariel
- MARZAL, Manuel Ma.**
 1971 *El mundo religioso de Urcos* Cusco, Instituto de Pastoral Andina
- SECRETARIADO PONTIFICIO PARA LOS NO CRISTIANOS**
 1967 *Las reglas del diálogo.* Madrid, Colección Pastoral Aplicada.