

El discurso mítico a partir del testimonio: comparación en dos contextos de enunciación

The mythical discourse from the testimony: comparison in two contexts of enunciation

Francesca Ximena Gonzales Muñoz¹

Universidad Tecnológica del Perú. Lima, Perú

francesca5890@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5288-3269

Citar como: Gonzales, F. (2022). El discurso mítico a partir del testimonio: comparación en dos contextos de enunciación. *Desde el Sur*, 14(3), e0029.

RESUMEN

Este trabajo propone un análisis entre los discursos míticos presentados a partir del testimonio indígena en la etapa colonial que se presenta en el libro *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, compilación de Martín Lienhard, y el relato testimonial que aparece en el texto *Desde el rincón de los muertos* de Juan Ansión. Para ello, se empleará el análisis crítico del discurso y la historiografía literaria. Dicho análisis permitirá reconocer y comparar la representación del discurso mítico en los testimonios de las comunidades indígenas.

PALABRAS CLAVE

Discurso, memoria, mito, oralidad, testimonio

ABSTRACT

This work proposes an analysis between the mythical discourses presented from the indigenous testimony in the colonial stage that is presented in the book *Testimonies, letters and indigenous manifestos*, compiled by Martín Lienhard, and the testimonial account that appears in the

1 Bachiller en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Egresada de la maestría de Literatura Peruana y Latinoamericana por la misma universidad. Ha participado en coloquios y congresos sobre literatura peruana y ha publicado artículos sobre literatura y crítica literaria en revistas especializadas. Se dedica a la docencia y a la investigación universitaria.

text *From the corner of the dead* of Juan Ansión. To do this, critical discourse analysis and literary historiography will be used. This analysis will allow us to recognize and compare the representation of the mythical discourse in the testimonies of the indigenous communities.

KEYWORDS

Discourse, memory, myth, orality, testimony

Introducción

El sujeto andino, en su afán por mantener su tradición, se ha nutrido de diferentes experiencias e historias del pasado para componer sus cantos y narraciones. La tradición colectiva evidencia la vitalidad de la historia, por medio de narraciones desarrolladas desde los tiempos prehispánicos. Como parte de la historia de nuestro territorio, las actividades agrícolas, las escenas vivenciales y el imaginario del otro (occidental) se han desarrollado en las composiciones orales y se hallan en las narraciones de tipo testimonial, lo que crea la posibilidad de análisis y de acercamiento hacia dichos contextos.

El testimonio se define como una forma de resistencia, una imagen narrativizada que surge de un espacio de represión o angustia, una huella de lo real que tiene un antecedente histórico (Jara y Vidal, 1986, p. 2). De acuerdo con ello, la historia cumple un rol dentro del discurso testimonial, que evidencia una conjunción de dos registros: el religioso-occidental, el andino-oral y el mítico. Estas composiciones parten de una racionalidad mítica, responden de manera inmediata al componente de la memoria (de lo oral) y permiten la tradición como sustrato del imaginario andino.

En tal sentido, se establecen espacios temporales compartidos por todos sus miembros, donde la oralidad permite la renovación de sus tradiciones y costumbres. La situación comunicativa en los testimonios permite reconocer la estructura del discurso que se encuentra determinada por tres componentes: el tema, el estilo y la composición (Bajtin, 1982). Dichos discursos testimoniales reflejan las características de su interacción, que se sitúan en manifestaciones culturales y permiten comprender los casos particulares de comunicaciones pertenecientes a la literatura oral.

El testimonio se integra como parte de la literatura oral, que contribuye a la recuperación y valorización de las voces sabias de distintos pueblos, marginados por el papel y la tinta. Este género tiene como antecedente a la épica que forma parte de la tradición oral, porque ha sido transmitida de pueblo en pueblo convirtiéndose la literatura oral en una literatura popular de carácter anónimo y además tradicional.

Por otro lado, la memoria se reconstruye a partir de los testimonios. Para ello, uno de los teóricos que profundiza sobre este tema es George Yúdice (1992), quien refiere que el mundo andino se encuentra ensamblado con el componente de la memoria, cuyo enfoque testimonial será indispensable. Al ser colectiva —como los relatos míticos—, se genera una serie de signos que se permiten reconocer en el «habla» y el modo de comprender el mundo del hombre andino, es decir, la marca de la oralidad estará presente tanto en el discurso mítico como en el testimonio. Sin embargo, mientras que el primero es metafórico y encontraremos múltiples significados, el segundo tiene un destinatario real, cuya finalidad será establecer una relación comunicativa. A su vez, aborda las diferentes formas de testimonios y el alcance en el mundo actual. Principalmente, el testimonio representacional, que es descrito como la reacción del público y busca transformar la construcción de una sociedad.

El objetivo del presente trabajo es analizar el género del testimonio bajo el análisis comparativo del discurso en dos momentos enunciativos distintos. El testimonio es una nueva forma de construir subjetividades, es un medio para demandar, representa la emancipación de los grupos subalternos, es una manifestación que se enmarca en la problemática de hechos sociales, y es, sobre todo, una voz colectiva.

El discurso mítico a partir del testimonio

Las representaciones orales devienen desde antes de la conquista de los pueblos prehispánicos. En este contexto se reproducen una serie de testimonios con el propósito de describir diversas situaciones que ocurren en la época. Las manifestaciones, crónicas y testimonios se convierten en importantes documentos, ya que «reescriben» una parte de la historia, principalmente desde el punto de vista de los que «no tienen voz». Los discursos míticos encontrados en estos escritos señalan la autoconciencia de los sujetos a partir de su verdad. Estos hechos se encuentran en el texto *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, libro que contiene una serie de documentos que muestran en orden cronológico el discurso de las comunidades amerindias que fueron invadidas durante la Conquista española.

A continuación, se analizarán los discursos míticos que aparecen en dos testimonios de contextos enunciativos distintos, pero que tienen nexos comunicantes en la descripción. El primer documento elegido es el testimonio de Felipe Nuna Vilca, yerno de Lorenzo LLacxa Guaroc, el 22 de julio de 1631. El breve texto describe la situación de idolatría que vive Nuna Vilca con la familia LLacxa. El documento manifiesta la persistencia religiosa en la zona de Carhuamayo, ubicada en Junín, en 1631, que fue

una de las 21 doctrinas a cargo de clérigos seculares. El arzobispado de esta zona consideraba un problema la lentitud de la cristianización hacia los indios del lugar y cuestionaba la extensión de la idolatría entre los indios. La denuncia señala a Lorenzo Llacxa como «un cristiano que había retornado a la idolatría y como un agente corruptor» (Lienhard, 1992, pp. 223-224); no obstante, Lorenzo Llacxa rechazó cualquier práctica «prohibida».

En este contexto enunciativo, el testimonio actúa como demanda de ambas partes. El acusado rechaza la opresión impuesta de parte de los agentes religiosos, mientras que el acusador juzga y señala la imposición hacia quienes considera los subordinados. Sin embargo, la identidad del sujeto indígena como tal se mantiene pese a los contrastes y la imposición del sistema de evangelización:

Con el desarrollo de las campañas de extirpación de «idolatrías» del siglo diecisiete, que duraron hasta 1680 inclusive, se produjeron, según ya hemos indicado, sucesivos asedios a las creencias andinas que resultaron con todo sólo parcialmente mortales; así pues, ello no significó la muerte definitiva de las tradiciones no-cristianas, sino que generó nuevas reconfiguraciones del recuerdo del pasado y de los imaginarios del presente (Herrera, 2016, p. 63).

La dinámica entre el pasado y el presente radica en la memoria histórica colectiva, porque el hecho verbal oral manifiesta la reflexión sobre los recuerdos y, a partir de ello, el reconocimiento de las creencias que integran la postura ideológica de los actantes. Estas reconfiguraciones de la tradición oral representan las relaciones vitales entre lo indígena y lo natural.

A su vez, dentro del texto se pueden encontrar algunos enunciados que evidencian la participación del mito en el pensamiento andino: «Le hizo poner muchos enstrumentos de idolatrías como son coca, chicha, tantacho, llacxa, cuyes y otras cosas y supersticiones» (Lienhard, 1992, p. 227). La narración directa posibilita el margen de credibilidad y, a su vez, es significativa para el pueblo, puesto que dichos elementos mencionados integran su cultura y es una constante entre este tipo de narraciones. Asimismo, el testigo señala lo siguiente:

y lo llevo al pie de un cerro que se llama Mulluyanac. Y como a medianoche hizo una candelada con mucho sebo que quemó, y puso mucha coca y chicha y cuyes y muchos platos de pedras lisas con que ofreció al cerro todo aquello. [...] le respondió que ya su señor cerro y su yaya les había recibido su ofrenda y su sacrificio, y que, para estar en su gracia y amistad, convenia lavarse de sus pecados. [...] Porque cada día le dijo a este testigo que si se olvida de adorar aquel cerro,

que ha de vivir mala vida, y que ha de murir despiñado de otro cerro (Lienhard, 1992, pp. 227-228).

El saber ancestral se enfoca en un saber aprendido tras generaciones y también revela que la memoria conserva formas tradicionales interiorizadas en el pueblo, pues se mencionan elementos para ofrendar al cerro, que, según el pensamiento andino, tiene la importancia de un dios. Se puede decir que los primeros testimonios que tuvieron contacto entre europeos y autóctonos construyeron una nueva «conciencia colectiva», en la que fijaron una tradición acorde con el contexto y la situación comunicativa vigente.

El segundo testimonio fue recopilado por María Garayar en 1983 y se encuentra en el libro *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. A diferencia del primer testimonio, este no especifica los datos del testigo, solo las siglas T. Q., la edad de 60 años, y el lugar en el que vive, barrio de Carmen Alto. Asimismo, se pueden establecer algunas diferencias a partir del lugar de la enunciación, ya que el relato comienza con «Dicen que había un hermano rico y otro pobre, que tomaba» (Ansión, 1987, p. 115). En este pequeño fragmento la colectividad se presenta desde el inicio y así se mantiene en el transcurso del relato, ya que el «dicen» abarca a un grupo cuyo pensamiento es el mismo.

Mientras que el primer testimonio tenía la finalidad de informar y esclarecer una posición con respecto a la persecución de idolatrías debido al contexto colonial, en este caso el testimonio relata la historia de dos hermanos, uno rico y el otro pobre. El rico es avaro y no ayuda al hermano pobre; es cuando este decide emprender un viaje para obtener dinero. En el transcurso se hizo de noche, se queda en la cueva de un cerro y se menciona lo siguiente:

Entonces, en medio del cerro se ha hecho de noche, y el hombrecito ni tiene adónde ir. Entonces había una cueva en el cerro, dicen que entró dentro de la cueva. «Padrecito», diciendo, masca su coca en la noche, fuma cigarro. Entonces su cigarrito al cerro le da dando golpes con los dedos, sopla cocas. «Señor Wamani, padrecito», ojalá que nada me pase. [...] Entonces reza bien a los cerros (Ansión, 1987, p. 116).

Mediante este fragmento se muestra el influjo del registro religioso-cristiano en la instancia de la enunciación, ya que, ante el mal, se reconoce la superioridad de la divinidad e intenta construir una oración. La cosmología que se produce en esta historia es muy relevante, puesto que se establece una continuidad entre la naturaleza y el hombre. La libre comunicación que tiene el hombre con el Wamani (cerro) lo ayudará en determinadas ocasiones, principalmente para sobrevivir en una situación de

peligro. También se tiene como base una escena habitual del sujeto andino, «masca su coca», «fuma cigarro» y decide hacer un alto para descansar, sin importar que sea una cueva dentro del cerro.

El enfrentamiento de los hombres genera una fuerza misteriosa-superior que supone para ellos una preparación casi mítica. La coca, el tabaco y el aguardiente no tienen otro fin más que incentivar o motivar la fuerza. Se crea así un vínculo esencial con la naturaleza, pues entre ella y el hombre existe una continuidad; asimismo, resulta importante mencionar, para este futuro enfrentamiento, la noción de fuerza colectiva, que implica valores de reciprocidad y solidaridad en el sujeto andino.

Las acciones descritas en ambos testimonios evidencian una cronología del corpus andino: (i) resistencia indígena, entendida como el rechazo a las divinidades cristianas religiosas provenientes del pueblo invasor, es decir, los españoles; (ii) transgresión de las divinidades, esto es, el lenguaje de los agentes testimoniales señala la persistencia de modificar el pensar de los pueblos indígenas; pese a la resistencia, se pueden observar algunos elementos de la conquista española dirigidos a las divinidades ancestrales, como «padrecito» o el elemento del cigarro; (iii) transculturación, entendida como la asimilación de las nuevas culturas sin rechazar las propias, una situación que dialoga con la ideología de las partes testigos.

Discurso y contexto de enunciación

En ambos testimonios podemos notar la presencia del discurso mítico pese a la diferencia de años, el primero de 1631 en Junín y el segundo en 1983 en la región de Ayacucho. Son dos contextos de enunciación diferentes, pues la realidad social ha cambiado. El primer discurso señala cierto temor de parte del testigo, pues se sabe que las idolatrías en aquel tiempo eran castigadas, sino acaso condenadas. En el segundo caso, el relato del testimonio termina con «así nomás me han contado»; es decir, existe una colectividad detrás de este discurso, que ya no está interpelada por el miedo y la represión.

El discurso de esta realidad que se cohesionan forma parte de un cambio que se relaciona con la proximidad de otras formas discursivas; vale decir, la narración es efectuada por un «yo», como en el primer caso, y acentúa el efecto de realidad; y, por el otro lado, el testimonio pretende incluir sucesos reales al discurso mítico. El mito pertenece al pensamiento y al lenguaje de todo hombre; este habla por medio de imágenes, figuras, metáforas. El mito, al igual que el ritual, cohesionan una realidad (Molpecceres, 2014, p. 145). El hombre andino establece algunos puntos congruentes con la racionalidad occidental y la mítica andina. Es decir, en ambos aspectos existe un equilibrio: la razón remite a determinadas preguntas

para hallar respuestas con respecto al mundo y, de esta manera, lograr una aprehensión racional. Dentro de los discursos testimoniales se hizo referencia a la religiosidad a partir de lo mítico, la presencia de un ente que está por encima de todo existe.

En el primer caso se refiere a la religión cristiana, cuando se señala que no todos estaban bautizados. Por otro lado, lo mítico andino tiene la capacidad de hallar sentidos alternativos y asimilar elementos exógenos; de esta manera, la razón se halla en estas relaciones múltiples. Esto está presente en la creencia del Wamani, una deidad proveedora del ganado, dinero, suerte, minería, etc. Sin embargo, con el paso del tiempo, esta imagen fue asociada con la del demonio, debido al proceso de evangelización y persecución de idolatrías.

En ambos casos, se refiere a una divinidad del bien, ya que no causa daño alguno e incluso ayuda a los personajes del relato, principalmente al del segundo testimonio. Como vemos, el pensamiento andino tiene un concepto polisémico que se refleja en el discurso testimonial. Por esta razón, no es difícil comprender que las relaciones en este «mundo» tienen una orientación constante, que es el de la dualidad, cuya representación se encuentra en la simbología que el hombre andino manifiesta de su entorno.

En ambos testimonios se vincula una red de múltiples relaciones donde el lenguaje empleado tendrá una resignificación constante por el principio transformador de la naturaleza y espacio. Al emplearse el recurso de la memoria, se dejan marcas de la oralidad que actualiza el discurso. La situación en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, crimen, lucha (Beverly, 1987, p. 9). Por esta razón, el contexto en el cual se enuncia es importante, porque de esta manera podemos observar la finalidad o las intenciones que tiene el testigo.

Cabe señalar que, en estos casos, nuestro interés ha sido mostrar que el discurso mítico sigue presente en la memoria colectiva, y esta se puede reconfigurar y transmitir a partir del testimonio. Lienhard postula el acortamiento en la actualidad de las distancias entre mediador y testimoniante, que solían caracterizar el proceso de construcción del testimonio colonial (Grillo, 2016, p. 39). Esta afirmación es cierta, puesto que, en el segundo testimonio, que es de un periodo «moderno», se facilitaron más datos y se hizo una traducción al español por la misma persona que recogió el relato, ya que originalmente fue recogido en quechua.

Las herramientas y los métodos para emplear deben tener la capacidad de captar la manifestación oral en su mayor dimensión y no solamente

adecuarla de manera fría en una estructura de análisis no permitente. Es decir, a diferencia de la escritura que tiene sus propios estilos y es «conservadora», las sociedades orales deben dedicar gran energía a repetir una y otra vez lo que se ha aprendido por los siglos (Ong, 1987, p. 47), el pensamiento nemotécnico y la memoria son fundamentales para el rescatar la tradición oral. La construcción de la nueva «conciencia colectiva» estará a cargo de un narrador que da a conocer los acontecimientos. Este sujeto (testimonio) se construye a partir de las nuevas formas de subjetividad, es decir, ya no será necesariamente subalterno; su representación ha pasado por un efecto de descentralización en el cual su discurso no solo será testimonial, sino representacional. Sin embargo, no se puede dejar de lado aún los elementos del discurso mítico, sobre todo el dualismo, que se presenta en los mitos, que señalan los diferentes niveles del mundo, y es llamado hanaq pacha (el mundo de arriba) y uku pacha (el mundo de abajo). La memoria juega un rol muy protagónico en ese sentido, ya que se fortalecen los lazos sociales al tomarse la decisión en conjunto. La colectividad sufrió unida y trabajará unida en el futuro para no pecar. Finalmente, se puede observar que la escritura es la representación gráfica de estas prácticas discursivas orales, y que ayuda a la supervivencia de diferentes tradiciones.

En conclusión, el testimonio responde de manera inmediata al componente de la memoria (de lo oral), lo cual permite enfatizar la tradición como sustrato del imaginario andino. Los dos testimonios reflejan algunos símbolos propios de una región (maíz, coca, etc.), el lenguaje (el quechua) y la filiación con una colectividad (pueblo). El discurso del testimonio refleja racionalidad mítica, propia del hombre andino, que genera una tensión con otro tipo de discurso. Asimismo se resalta, a pesar de todo, el componente identitario. El caso testimonial se representa en la escritura y guarda una empatía directa con el discurso mítico; ambos se nutren, pero es significativo que lo literario se reinventa, se amplía, se diversifica (criterio metaficcional). Incluso el lenguaje literario se enriquece del lenguaje ritual, se experimenta el sentido mítico.

El mito y el logos son percibidos dentro de muchas lecturas y son encuentros distantes. Sin embargo, no debería de ser de este modo, puesto que ambos son condiciones vitales de toda cultura.

Contribución de autoría

Francesca Ximena Gonzales Muñoz fue la única autora.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes.

Bajtín, M. M. (1982). El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal* (pp. 248-293). Siglo Veintiuno Editores.

Beverley, J. (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 25, pp. 7-16.

Grillo, M. (2016). *Discursos de la nación pendiente. Reflexiones sobre el testimonio de enunciación andina en el Perú*. Pakarina Ediciones.

Herrera Villagra, S. (2016). *Escritura andina colonial: la construcción de una memoria indígena. Los Andes y España, siglos XVI y XVII*. [Tesis de doctorado en Historia, Universidad de Chile]. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/140322/Escritura-andina-colonial.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Jara, R. y Vidal, H. (Eds.) (1986). *Testimonio y literatura*. Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures.

Lienhard, M. (Ed.) (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Biblioteca Ayacucho.

Molpeceres Arnáiz, S. (2014). *Mito persuasivo y mito literario. Bases para un análisis retórico-mítico del discurso*. Universidad de Valladolid.

Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.

Yúdice, G. (1992). Testimonio y concientización. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36, pp. 211-232.

Recpección: 31/5/2022

Aceptación: 12/8/2022