

NUMERO DOBLE

Cultura Popular

13/14

REVISTA
LATINOAMERICANA
DE EDUCACION
POPULAR
NOVIEMBRE DE 1984



Mito y rito en la iconografía mochica

Entrevista de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga a Anne Marie Hocquenghem



M. Burga: La arqueología peruana nos ha acostumbrado a pensar la historia prehispánica a partir de los estados de las excavaciones y a partir de esquemas de periodificación cambiantes, ¿estás de acuerdo con este tipo de arqueología?

Anne Marie: Sin este tipo de arqueología no se pueden recobrar los restos materiales del pasado andino y estos tienen que ser clasificados cronológica y espacialmente.

M. Burga: ¿Hay otra manera de hacer arqueología que no sea una arqueología de simples excavaciones, periodificaciones, descripciones taxonómicas? Es decir, ¿una arqueología capaz de presentar una visión diferente del pasado prehispánico peruano?

Anne Marie: Es posible no olvidarse del hombre, de las estructuras socio-económicas, políticas y mentales que están detrás del material excavado y tratar de reconstruirlas.

M. Burga: Uno de los resultados de tus investigaciones, al parecer, sería la gran continuidad de la cultura andina, desde las épocas formativas de Chavín hasta la actualidad, ¿es cierto eso?

Anne Marie: Comprendo la iconografía presentada en el material prehispánico, en particular el Moche, que proviene de la costa norte entre los años 200 a.C. y 700 d.C., con los mitos y ritos andinos tal como los conocemos desde la conquista hasta hoy, se pueden establecer paralelos que indican la persistencia de los temas religiosos. Como la religión es un reflejo de la realidad, las continuidades ideológicas observadas deberían corresponder a permanencias en lo socio-económico, lo político y lo mental.

A. Flores Galindo: Podrías dar ejemplo de algún mito o ritual que pudiera seguirse desde Chavín, pasando por los mochicas, hasta nuestros días?

Anne Marie: Existe un tema iconográfico donde se puede observar el paralelo entre el combate ritual del *Camay quilla* incaico, celebrado después del solsticio de diciembre, y el combate ritual actual, celebrado en los andes antes de carnaval. En el tiempo incaico este combate tenía el sentido de rito de iniciación y rito agrario y se celebraba en la época calurosa y húmeda, cuando las plantas cultivadas crecían. Otro ejemplo sería el tema de los suplicios, que se puede comparar con los ritos del *Uma raimi quilla* incaico y las actuales procesiones expiatorias del mes de octubre. Al fin de la estación seca, para poder obtener el agua necesaria para la germinación y de las plantas cultivadas, el hombre andino tiene que pagar sus

culpas, suplicar los que no se comportaron según las reglas establecidas por los ancestros. Así cada tema iconográfico se puede comparar con un mito y un ritual relacionado con un período del año. Con cada ceremonia se tiende a reafirmar el orden natural y social, y a asegurar su producción. El gran calendario ceremonial andino, representado en la iconografía prehispánica, puede ser considerado como una institución que permite la identificación y la reproducción de las sociedades andinas.

A. Flores Galindo: ¿Tú sugerirías, como muchas otras personas, que detrás de la imagen del Cristo crucificado está la imagen de Pachacámac?

Anne Marie: Detrás de la imagen del Cristo crucificado puede estar la del condenado suplicado, o la del guerrero sacrificado. El Cristo doliente o crucificado, como el suplicado y el sacrificado, da su sangre y su vida para asegurar el renacimiento, la reproducción de la comunidad.

A. Flores Galindo: ¿Tú llegarías a sugerir que en el mes de octubre, cuando muchos límnos se congregan alrededor de esta imagen del llamado Cristo Morado, inconscientemente se están congregando alrededor de una imagen que tiene un fuerte sustrato prehispánico?

Anne Marie: Indico que la doble lectura es posible y debe ocurrir.

A. Flores Galindo: Pero los ritos lo que manifestarían sería sobre todo, determinadas estructuras elementales.

Anne Marie: Los mitos y ritos, en última instancia, las estructuras mentales de quienes los elaboran, esto es cierto.

A. Flores Galindo: ¿Y en este modo de pensar tú descubrirías algunos elementos en la mentalidad de los hombres andinos que los distinguirían de otras civilizaciones? Porque interesa el problema de la continuidad, pero también creo que interesa el problema de la especificidad del mundo andino y ¿porqué estas peleas rituales no van a ser peleas universales? ¿Por qué estos ritos agrarios para conseguir el agua no van a ser ritos universales de sociedades con limitadas instalaciones hidráulicas y en medio de zonas desérticas, como fue una parte importante del espacio andino?

Anne Marie: Necesitaría conocer más los ritos y mitos de otras culturas y poder comparar, pero me parece que si comparáramos sociedades agrarias con desarrollo del sistema de irrigación en zonas sometidas a la alternancia de una estación seca y de una estación húmeda, quizás encontraríamos los mismos temas de suplicios y combates.



M. Burga: Entonces, de acuerdo con tus investigaciones se podría pensar que más bien se debería hablar de una homogeneidad de la cultura andina, de una estructura, de una serie de elementos estructurales de una sola cultura andina que se manifiesta de la siguiente manera. Esto nos llevaría pensar que las diferencias étnicas que existen en el imperio de los incas eran diferencias de identidades culturales más que diferencias estructurales y que la dominación incaica fue fácil por la existencia de un patrón panandino de cultura ¿es posible?

Anne Marie: No dudo que se encuentre un patrón panandino de cultura. Los arqueólogos tienden a observar diferencias y cambios para poder definir y clasificar el material prehispánico que descubren. Esto permite ordenar los restos arqueológicos en el espacio y en el tiempo, y atribuirlos a pueblos diversos. Como no se tienden a estudiar los rasgos comunes, las continuidades, se pierde de vista la unidad cultural que forman estos pueblos. El estudio comparativo de los temas iconográficos presentados sobre el material prehispánico tiende a revelar la unidad de los mitos y ritos andinos, unidad que se refleja en las estructuras socio-económicas y mentales. La dominación, Chavín, Huari o Inca se impone sobre grupos que participan de una misma cultura.

Hay que anotar que yo trabajo en la larga duración y a escala andina; tiendo a ver los grandes rasgos comunes. Habría que trabajar a menor escala y en una historia más corta para notar las especificidades locales. Esto se hará y pienso que básicamente no se podrá negar la unidad cultural panandina, al contrario, se la especificará y explicará.

A. Flores Galindo: ¿Cómo explicarías esta reproducción de lo andino desde los tiempos tan remotos como Chavín y además una reproducción que logra sobrevivir al cataclismo de la conquista? ¿Sobre todo, cómo explicabas la reproducción de lo andino hasta nuestros días, cómo habría logrado persistir esta cultura a pesar de los múltiples esfuerzos para desterrarla, dentro de los cuales está incluida la evangelización y la cristianización del Perú?

Anne Marie: El gran calendario ceremonial que integra los mitos y ritos andinos aparece como la institución que permite la afirmación de la identidad y la reproducción social. En una sociedad sin escritura el calendario ceremonial y sus representaciones iconográficas son los instrumentos que permiten imponer el orden. El orden andino es un orden agrario, cuando se mantienen los modos de producción se mantiene el orden, el calendario ceremonial, las estructuras socio-económicas, las estructuras mentales. Quizá simplifiqué mucho, además soy arqueóloga y no domino este tema, pero me parece que el modo de producción de la comunidad andina no debió cambiar tanto; además, no hay que negar los cambios y si los noto trato de explicarlos.

A. Flores Galindo: Una pregunta quizá marginal. Tú nos has hablado de rituales y suplicios ¿tendrías la sensación de que estas religiones andinas son religiones que tienen un fuerte contenido violento? ¿Cómo encuadrarías el papel de la violencia dentro de las concepciones andinas?

Anne Marie: El papel de la violencia en la sociedad andina no me parece más importante que en otras culturas agrarias. El orden agrario se basa en el respeto de una autoridad absoluta,

la de los antepasados, e inspira un pensamiento autoritario que tiende a corregir, proteger, preservar, garantizar, reproducir. En este marco, tremendamente conservador, el pensamiento individual tiende a cristalizarse, a congelarse, a aniquilarse. El orden andino parece hoy muy represivo, suprime al individuo y niega la realidad, que es el cambio. La violencia es el control del individuo, que se traduce en el mito y en el rito por el suplicio y el sacrificio. Esta violencia es parte de la sociedad andina, pero juega el mismo papel en otras sociedades agrarias.

A. Flores Galindo: ¿Las estructuras mentales andinas serían poco tolerantes con el cambio, buscarían rechazar el cambio y serían además concepciones sumamente jerárquicas?

Anne Marie: Se impone el respeto de las autoridades, según sus rangos jerárquicos. La autoridad absoluta es la de los ancestros míticos que detienen un poder inmortal, representado iconográficamente por los colmillos y las serpientes que son símbolos de potencia e inmortalidad. Pero se reconoce la posibilidad de cambio, de revolución, de *Pachacuti*, representado por el *amaru*, el ciervo felino serpiente; el ciervo simboliza el cambio de autoridad. Pero el *Pachacuti*, la revolución, el cambio andino, es la reafirmación del mismo orden en un contexto dife-

rente. En el pensamiento totalmente dialéctico andino se concibe un orden en este mundo y un orden inverso en un mundo inverso. La doble inversión permite a la vez reconocer el cambio y reinstaurar el mismo orden. El sistema de clasificación andino se basa en el reconocimiento de dos categorías opuestas y complementarias: *hanan* y *hurin*, que corresponden a lo que libera fuerzas y lo que acumula fuerzas. Lo que se clasifica como *hanan* es dominado. En el contexto inverso del otro mundo, lo que liberaba fuerzas las acumula, lo que era *hanan* se vuelve *hurin*, pero como se invierte también el orden jerárquico y domina lo *hurin* y es dominado lo *hanan*, se instaura el mismo orden jerárquico.

A. Flores Galindo: Dime, en esta noción de Pachacuti hay una concepción dual, jerárquica, ordenada, poco tolerante al cambio, pero sin embargo existe la posibilidad de que en un momento determinado la realidad se invierta, se trastoque, se transforme sustancialmente para establecer de nuevo el orden. Ahora, ¿qué signos podemos tener nosotros de la proximidad o no de un Pachacútec según los razonamientos andinos?

Anne Marie: El *Pachacuti* se produce cuando el orden no es respetado, cuando amenaza establecerse el desorden, que es lo que la sociedad

Arte Mochica



andina tiende a controlar. El desorden natural o cultural resulta para el andino de la falta de respeto de la autoridad ancestral. La huaca, hoy el dios, manda el desorden, la catástrofe, para castigar a los hombres por sus culpas, que son la falta de respeto. Para restaurar el orden el hombre tiene que sufrir y obedecer, restaurar en un nuevo contexto el mismo orden. Los signos que anuncian un *Pachacuti* son los desórdenes y el *amaru* anuncia el desorden y el cambio necesario de autoridad.

A. Flores Galindo: En las vasijas mochicas, ¿cómo ves representado el Pachacuti?

Anne Marie: En la iconografía moche y andina en el ser fabuloso ciervo-felino y serpiente, el *amaru* de los textos de los cronistas, que aparecen cuando el inca pelea contra los Chancas, cuando Huáscar pelea con Atahualpa, en el momento de la llegada de los españoles. En los mi-

tos de Huarochiri aparece cuando Pariac pelea con Hallallo Caruincho. El orden inverso establecido en un mundo "al revés" se ve pintado en la iconografía moche: los objetos, en vez de servir al hombre, lo atacan. Este mismo mundo "al revés" aparece en los mitos de Huarochiri, los batanes, las piedras de moler atacan a los hombres, las llamas los arrear.

A. Flores Galindo: Tienen su correspondencia iconográfica tanto en Nazca como en Mochica.

Anne Marie: Todavía se necesitan estudios comparativos de las iconografías andinas, pero temas como el del mundo "al revés" que aparece en mitos mayas, amazónicos, andinos, deben ser panamericanos y los nazcas deben haberlo representado.

A. Flores Galindo: Lo que tú dices es que los rasgos físicos que ahora observamos en la socie-

Arte Mochica





dad peruana, en estos momentos coincidiría con rasgos que en otros tiempos habrían anunciado un Pachacuti?

Anne Marie: Sí, los desórdenes naturales: la corriente del Niño, la sequía o las inundaciones, los temblores de estos últimos tiempos, los desórdenes sociales, la guerra, los problemas de los migrantes en Lima anuncian, en términos andinos, un *Pachacuti*.

A. Flores Galindo: ¿Conoces en América intentos de unir revoluciones, en el sentido moderno de la palabra, con tradiciones prehispánicas? Quizá podrías hablar de Guatemala, donde has estado ¿o te resulta incómodo?

Anne Marie: Siempre me resulta incómodo hablar sobre este tema, y doblemente por ser extranjera, europea y por ser arqueóloga inexperta... En Guatemala, al menos en los últimos años, la ORPA intentó entender las estructuras mentales indígenas y unir la revolución moderna y la tradición prehispánica. Pero en Guatemala se está respondiendo a una agresión, es una situación de defensa y, frente al genocidio, cómo hablar y hablar de revolución.

En términos prehispánicos el *Pachacuti* es una reinstauración del viejo orden agrario, no hay que confundir, no es la promulgación de un nuevo orden. Ya el uso repetido de la palabra "orden" me causa malestar; además, el orden que permite la reproducción de la sociedad agraria era autoritario, conservador, y represivo. Cómo defenderlo, no sé, me parece imposible; y cómo atacarlo, si los que quisieron mantenerlo son masacrados por mercenarios al servicio

de otro orden similar y todavía más represivo, más violento.

Los que podrían unir la revolución en el sentido moderno y en el sentido prehispánico son los mestizos. Los mestizos representan la causa del desorden y encarnan el caos para los miembros de las comunidades indígenas, y son despreciados por los miembros de las comunidades occidentales. El mestizo encarna el desorden y lo inculto que proliferan con la situación caótica, pero tiene una ventaja, tanto para el bien, como para el mal: no tiene reglas que lo limiten. En una situación fuera de las normas todo es posible, todo puede probarse, esperarse, imaginarse, estimularse, promoverse, desarrollarse, arriesgarse. El desorden, la falta de cultura de los mestizos puede oponerse al orden y a la cultura andina como occidental y su universo se percibe como libertario. El inventa nuevas formas de vida, descubre otras fuentes de recursos, ofrece múltiples posibilidades de adaptación, invita a la búsqueda de una nueva identidad, crea su propia cultura. Entre la cultura andina y la cultura occidental, el mestizo ofrece la esperanza de una revolución. Pero ésta no es nueva y hasta ahora el Wiracocha occidental controla los sueños de la revolución mestiza y sólo permite la reproducción del caos.

M. Burga: Es interesante escuchar que una antropóloga habla de Pachacuti con una noción de cambio, que se expresa en una transformación del mundo andino, porque en los textos de la arqueología ortodoxa casi nunca hay menciones de conceptos como Pachacuti en el área andina. Esto me hace pensar que si existe una rela-



ción entre arqueología y sociedad, arqueología histórica actual que en momentos de los años '20 en el Perú, por ejemplo en los años de Leguía, hombres como Tello supieron vincular la arqueología y sociedad y hacer de la arqueología no sólo una ciencia del pasado, sino una ciencia que permitiera la comprensión del presente; Julio C. Tello trató como tú lo haces también, de combinar la arqueología y antropología y los textos históricos. Pero después de Tello en el Perú se produce un olvido en esa tradición y comienza a convertirse la arqueología en una ciencia del pasado, en una ciencia de culturas fósiles o de culturas que no tienen ninguna vinculación con la identidad peruana actual ¿esto tiene alguna explicación en el caso de la arqueología peruana por la presencia muy influyente de la arqueología norteamericana?

Anne Marie: No creo que sea sólo la presencia muy influyente de la arqueología norteamericana; creo que es una tendencia más general. Es más fácil y menos preocupante dedicarse a reconstruir un pasado que se cree muerto, que estudiar un pasado que todavía vive y permitirse cuestionar el presente y quizá prever el futuro. Cuestionar es siempre un poco subversivo y la arqueología atrae a los reaccionarios. Además, la arqueología norteamericana, que ciertamente está muy presente en los Andes, es, des-

de los años '50, dominada por especialistas en excavaciones y seriaciones cronológicas y estilísticas que otra vez son necesarias. Estos especialistas no son generalmente etnólogos o etnohistoriadores; no conocen tan bien a los andinos y no tienen los conocimientos suficientes para comparar lo que descubren, con lo que existió y sigue existiendo; no pueden interpretar, reconstruir en toda su complejidad la historia de los pueblos que desentierran.

M. Burga: Este procedimiento metodológico que utilizas para investigar combinando la arqueología, la historia, como los cronistas coloniales, y los resultados de la etnología andina, es un procedimiento que te ha permitido encontrar estas grandes permanencias. ¿Los arqueólogos peruanos practican este mismo procedimiento en sus investigaciones?

Anne Marie: Tú nombraste a Tello, pero también sabes que no fue seguido. Así, de repente, no veo a nadie. Tengo que decir que me relaciono por lo general más fácilmente con los etnólogos, los etnohistoriadores o los historiadores, que con los arqueólogos.

M. Burga: Es curioso observar que esta ruptura entre la arqueología y el momento actual que se produce después de Tello conduce a una arqueología un poco repetitiva hecha por peruanos. Repetitiva, ya sea de esquemas arqueológi-

cos norteamericanos en diferentes períodos, ya sea de esquemas marxistas, como el de Gordon Childe. Ahora esto podría tender hacia un cambio, a partir de una antropología inaugurada por José María Arguedas, que es una antropología que encuentra muchas continuidades a la cultura andina vivientes en la actualidad. Para salir de esta fase repetitiva y un poco enclaustrada dentro de sus patrones extranjeros la arqueología peruana debería acercarse a la antropología y mirar el pasado prehispánico a partir también de los residuos de la actualidad.

Anne Marie: Ojalá.

M. Burga: Lo que en el fondo quería preguntarte es: los científicos sociales peruanos a veces tenemos una relación difícil con la realidad, de incompreensión, casi, porque de cierta manera somos esquizofrénicos, porque estamos colonizados por occidente; siempre estamos de encontrar respuesta a nuestras preguntas formuladas a partir de cánones metodológicos o posturas metodológicas, pero responden más a preguntas que han surgido en occidente ¿no? como lo que te había indicado, esta tentativa de la arqueología peruana de investigar para responder a esas periodificaciones de John Rowe o de la arqueología marxista para tratar de comprender los esquemas de periodificación de Gordon Childe, ahora mi pregunta es: ¿es posible siendo peruano y a partir de las ciencias sociales llegar a una comprensión científica de la realidad peruana o es necesario ser extranjero en el Perú para llegar a una mejor comprensión de esta realidad? Yo no conozco el caso de ningún africano o australiano que haya hecho grandes investigaciones antropológicas dentro de su propio grupo étnico. Considerando al Perú como un gran grupo étnico, porque es un país del tercer mundo, ¿no será necesario ser extranjero para entender mejor esta realidad?

Anne Marie: No sé si es necesario. Tú nombraste dos grandes investigadores de la cultura andina, Tello y Arguedas. A veces pienso que si me atrae tanto el mundo andino y trato de entenderlo es porque pasé los años de mi infancia en la Argentina y con mujeres como Gumer-sinda, Adolfinia, o Asunta, que venían del norte, las que me contaron de las almas y del mundo al revés. Pero es cierto también que me es más fácil interrogarme sobre una cultura ajena, agraria, que sobre mi propia cultura urbana. Pero lo poco que llegué a entender de mi propia existencia proviene en gran parte de las preguntas que me hice sobre la de los otros. Quizás el pensamiento científico conduce a separarse, a distanciarse, para observar.

A. Flores Galindo: Simplificando la cuestión y volviendo a este juego del pasado y presente a la actualidad, tus dos estratos, la imagen de un país que se encuentra ante la encrucijada con Pachacuti, por un lado, o con una desaparición de la cultura andina ¿te hemos entendido bien o te hemos simplificado en exceso y hemos dado una imagen cataclísmica?

Anne Marie: Sí, pero el Pachacuti no veo cómo pueda lograrse.

A. Flores Galindo: ¿Y el Pachacuti del siglo XVIII con Túpac Amaru no sería un buen precedente de cómo podría ser?

Anne Marie: Túpac Amaru no fue un Pachacuti porque no reestableció el viejo orden andino.

A. Flores Galindo: Fracasó.

Anne Marie: Fracasó, sí. Quizas ensayos así volverán a probarse, pero no veo cómo y, como dije, no espero que se pueda reestablecer el orden andino, es totalmente utópico. En cuanto a una revolución, el viejo Pachacamac o el Señor de los Milagros tendrían que moverse, hacer un milagro. Vemos como los Wiracochas occidentales controlan las revoluciones mestizas, pero hay que insistir. Siempre lo andino vive y se reproduce en lo mestizo, aunque muchos rechacen esta cultura mestiza, ya sea por la formación que han tenido en la escuela o en la universidad, o bien porque algunos se sienten totalmente otros y les resulta difícil reconocer lo andino, sentir lo andino.

M. Burga: No es sólo una postura individual en el Perú: hay posturas oficiales de negar la cultura andina, de desconocer la cultura andina. Esta conversación para un hombre del gobierno actual podría parecer esotérica, hasta estrambótica: creo que es una postura de clase.

A. Flores Galindo: Yo creo que para ellos lo andino es lo exótico, ven lo andino como un museo. Me parece comprensible que el gobierno haya querido impulsar el proyecto de hacer un gran museo arqueológico, lo andino es lo inerte; ello coincide muy bien con la concepción que de lo andino tienen muchos arqueólogos peruanos, que lo miran como algo que ya terminó.

Anne Marie: Se quiere ver lo andino como muerto desde el siglo XVI, pero cada campaña de extirpación de la idolatría o de exhumación de las supervivencias demuestra cómo renace de sus cenizas y cambia de aspecto con el mestizaje, pero permanece. No es cuestión de oponer un Pachacuti a una desaparición, sino de admitir el desorden mestizo y reconocer su vitalidad.