
ANTROPO-SEMIÓTICA DEL MITO DE LA CREACIÓN DE LA LAGUNA ACERO QHUCHA DE VACAS¹

Ruth Jiménez Nina

Cómo citar: Jiménez Nina, R. (2018). Antropo-semiótica del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha de Vacas. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 59-90. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10204627>

RESUMEN

En el presente artículo se analiza antropo-semióticamente el mito de creación de la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas del departamento de Cochabamba. Desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotam, se describe la semiosfera cultural quechua donde se socializa el mito y se identifican los textos (propios de la cultura quechua) y los no-textos, pertenecientes a la cultura occidental, específicamente a la religión católica. Desde la antropología, se emplea el modelo de análisis estructural del mito propuesto por Lévi- Strauss para establecer los mitemas que conforman el mito y determinar los pares de oposición simbólicos. De la combinación de ambas disciplinas se establecen la función social de este mito y los sistemas de creencias y valores que están presentes en su estructura.

Palabras claves: mito, mitemas, semiosfera, texto, no texto, quechua, religión católica

¹ Adaptación de la tesis de grado **Antropo-semiótica de los mitos, ritos, signos y símbolos culturales de la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas** para obtener el título de licenciatura en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas. Correo electrónico: ruthjn45@gmail.com

ABSTRACT

This article analyses the myth of the creation of the Acero Qhucha Lagoon of the Municipality of Vacas in the Department of Cochabamba from an anthropological and semiotical perspective. Using as a reference the semiotics of culture, proposed by Iuri Lotam, the article describes the Quechua cultural semiosphere, where the myth is socialized, and texts (typical of the Quechua culture) and non-texts (belonging to Western culture, specifically to the Catholic religion) are identified. From an anthropological perspective, the model of structural analysis of the myth, proposed by Levi-Strauss, is used to establish the mythemes that make up the myth and determine pairs of symbolic opposition. The social function of this myth and the systems of beliefs and values present in its structure are established as the outcome of the combination of both disciplines.

Key words: myth, mythemes, semiosphere, text, non-text, quechua, catholic religion.

Introducción

En nuestros tiempos la “letra” pareciera ser el único medio a través del cual se puede acceder al conocimiento, pero ¿cómo se vivía antes del uso de un alfabeto? ¿Cómo se formaron y organizaron las sociedades sin escritura alfabética? Esas sociedades a las que se consideraban primitivas y salvajes garantizaron la transmisión de sus valores, creencias y saberes culturales, hasta donde pudieron, mediante la oralidad.

Decimos hasta donde pudieron porque, al igual que la lengua, la cultura está en constante movimiento y cambio. Actualmente, no se puede hablar de culturas “puras”, y menos en los países que han sido colonizados como el nuestro, porque este proceso trae consigo la imposición de lengua, religión, códigos sociales, valores, saberes, etc. Con el objetivo de evitar una crisis existencial en la interpretación de los nuevos códigos sociales, valores, símbolos, cosmovisión, etc., la cultura inicial recurre a mecanismos de traducción de los elementos externos y los adapta para una convivencia sincrética en la sociedad. Este sincretismo es socializado de generación a generación por medio de mitos, ritos, signos y símbolos, transmitidos oralmente, que norman el comportamiento social, los cuales se impregnan de valores morales y saberes prácticos para el desarrollo de las actividades.

Sin embargo, de un tiempo a esta parte, se ha ido silenciando a los narradores a causa del prestigio de la cultura occidental actual. La imposición de los modelos educativos homogeneizantes, el avasallamiento de la religión en las áreas rurales, la constante migración “del campo a la ciudad” y la sustitución de la lengua indígena por el castellano hace que los mitos salgan de la cotidianidad para desaparecer, porque, para los oyentes de las nuevas generaciones, los mitos solo son “cuentitos de abuelos” que no tienen fundamento.

Lévi – Strauss en *Mito y Significado*, hablando sobre el pensamiento científico y “salvaje” (en estado natural), expresa con pesar: “Creo que hay ciertas cosas que hemos perdido y que deberíamos hacer un esfuerzo por recuperar, ya que no estoy seguro de que, debido al tipo de mundo en que vivimos y al tipo de pensamiento científico a que estamos sujetos, podamos reconquistar tales cosas como si nunca las hubiésemos perdido; pero podemos intentar tomar conciencia de su existencia e importancia” (1999:25). El propósito de esta

investigación es ese, consideramos de suma importancia todo ese conocimiento “salvaje”, ese universo semiótico que significa y simboliza la cultura, el cual no puede perderse, tiene que registrarse, describirse y socializarse como cualquier conocimiento científico.

La presente investigación fue realizada en las comunidades Misuk’ani, Ch’aki Qhucha, Sapilica y Acero Qhucha, que son las cuatro más cercanas a la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas. La importancia de esta laguna, para los pobladores de estas comunidades, es principalmente económica, ya que en ella se llevan a cabo actividades de pesca y, a su alrededor, agricultura; esta es una razón determinante para que las actividades culturales y sociales de estas comunidades giren en torno de ella. Podemos afirmar que la semiosfera cultural quechua de Vacas tiene un valor “sagrado 2”, y que, gracias a su existencia y al espacio social que propicia, todavía se socializan mitos, ritos, signos y símbolos que tienen la función social de transmitir sistemas de creencias, valores y conocimientos del texto quechua y de los no-textos adaptados a esta.

1. Aspectos metodológicos

La presente investigación es de tipo descriptivo y fue abordada desde el paradigma fenomenológico, ya que los procesos de significación de los interpretantes se desarrollan en contextos holísticos, y, como menciona Luis Mariano De la Maza, los objetos de estudio “no se dan a la conciencia aisladamente, sino insertos en un contexto mayor, en el que se destacan como lo que son” (2005:123). Además, los sujetos de estudio y el objeto son interdependientes, su relación es inseparable para el análisis de los datos.

Por las características anteriormente mencionadas, y también porque “un estudio cualitativo busca comprender su fenómeno de estudio en su ambiente usual” (Baptista, Fernández y Hernández, 2013: 12), el enfoque de investigación adoptado es el cualitativo. El método seleccionado, dentro de las posibilidades que nos brinda el enfoque cualitativo, es el etnográfico, propio de los estudios antro-po-semióticos, porque se aprende el modo de vida de una unidad social concreta (García y otros, 1999:44); se caracteriza por ser descriptivo y porque nos permite conocer a profundidad la cultura de una población. Cuando se

2 Entiéndase aquí el término sagrado como el propuesto por Durkheim: “Todo lo que es sagrado es objeto de respeto y todo sentimiento de respeto se traduce, en aquel que lo experimenta, por movimientos de inhibición” (2007: 454-5).

trabaja con el método etnográfico, se trata de reconstruir esa realidad en un esquema teórico que muestre lo más fielmente posible el comportamiento, leyes y percepciones que tengan los individuos de esa unidad social.

Este método es de suma importancia para la recogida del corpus y para el análisis del estudio antro-po-semiótico. El trabajo etnográfico realizado permite cumplir con el análisis desde ambas disciplinas, porque “implica la interpretación de los significados y funciones de las actuaciones humanas, expresándolo a través de descripciones y explicaciones verbales” (García y otros 1999:45).

Nuestra población de estudio fue conformada por los miembros de la Asociación de pescadores “Acero Qhucha Azul”, y cuenta con 45 afiliados, quienes viven en las comunidades más próximas a la laguna: Acero Qhucha, Sapilica, Misuk’ani y Ch’aki Qhucha. Debido a que el estudio requería profundizar en la relación con los participantes para lograr mayor detalle en las narraciones y explicaciones y obtener acceso a escenarios privados, como sus casas y la desconfianza que esto puede generar al inicio, el método empleado fue la bola de nieve. Comenzamos con un pequeño número de personas, para ganar su confianza y a continuación pedirles que nos presenten a otros (Taylor y Bogdan, 1996). Al inicio, solo se estableció relación solo con una familia de un pescador de Acero Qhucha y otra de Misuk’ani, pero posteriormente nos facilitaron el contacto con otras familias de su comunidad y de las comunidades vecinas. Finalmente, se estableció una red de 3 pescadores por comunidad.

La técnica de recolección de datos fue la entrevista a profundidad, ya que las entrevistas “son importantes sobre todo cuando uno está interesado en las narrativas como manera de acceder al significado de la experiencia sobre sus vidas” (Barragán 2001:147). Es el caso de los relatos de las versiones de los mitos o ritos y la posterior explicación desde su experiencia y práctica a través de tiempo, que solo puede profundizarse mediante los recuerdos. En este sentido, las entrevistas a profundidad generaron datos sobre mitos y el universo semiótico que permiten explicar sus costumbres y valores.

2. Aspectos teóricos

2.1. La semiótica de la cultura

La semiótica de la cultura, planteada por el semiólogo ruso Iuri Lotman, es la disciplina que examina la organización y la interacción de los elementos constitutivos del universo semiótico de la cultura.

Este universo semiótico es un conjunto de textos y lenguajes que no tienen sistemas homogéneos, unívocos y que no funcionan de forma aislada, más al contrario, “solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico” (Lotman, 1996:22). Ese *continuum* semiótico es lo que Lotman llama semiosfera por analogía al concepto de biosfera de Vernadski.

Para seguir estudiando la semiótica de la cultura propuesta por Lotman, definiremos los principales conceptos empleados en su análisis.

2.1.1. La semiosfera

La semiosfera es un universo semiótico con distintos textos y lenguajes, pero con un mecanismo cultural circundante único; en palabras de Lotman, diríamos que es “el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (ibid.: 24), por lo tanto, solo la existencia de la semiosfera hace posible la interpretación de sus signos. Así como ningún organismo biológico podría existir en estado “natural” fuera de su biosfera, los signos tampoco pueden hacerlo, necesariamente tendrían que adaptarse a otro ambiente. En el caso de los signos, tienen que traducirse a otra cultura.

Además, la semiosfera está dotada de un complejo sistema de memoria sin la cual no puede funcionar. Es importante que, en el interpretante de los sistemas de signos de esta, haya un mecanismo de memoria que conozca las subestructuras semióticas, pero también la semiosfera como un todo.

2.1.2. La cultura

Cualquier sistema que cumple amplias funciones semióticas debe poseer un mecanismo dentro del cual se constituye su significado, la cultura. Inherente a ella es la memoria colectiva, donde se selecciona en toda esa masa de comunicados lo que, desde su punto de vista, son textos, es decir, sistemas propios. Sin embargo, “la cultura no es una acumulación desordenada de

textos, sino un sistema funcionante complejo, jerárquicamente organizado” (ibid.:102), donde un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con las diferentes estructuras de otros niveles del mismo.

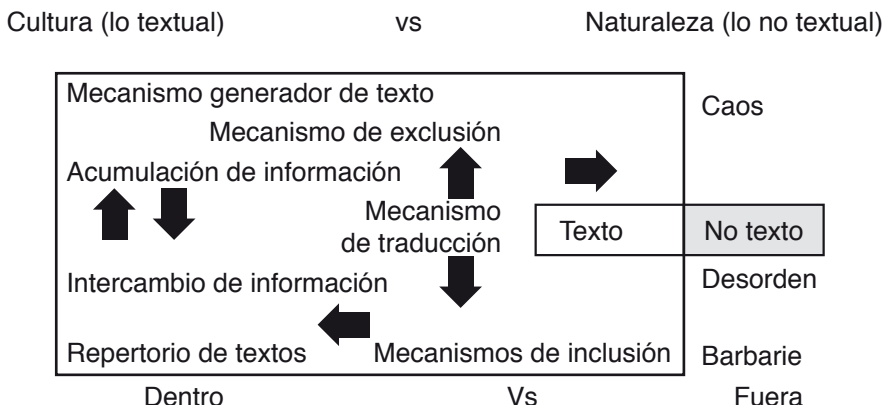
Una de las características de la cultura es el uso y la división del espacio en propio y ajeno, en “culto” y “natural” (caótico); ella determina cuáles son los textos que son parte de ella y los organiza para que pasen a la memoria colectiva, pero también califica a los que no, como incultos y caóticos, los que, para formar parte de ella, tienen que atravesar la semiosfera y ser traducidos.

2.1.3. El texto

El texto llena el lugar vacío entre el individuo y la colectividad dentro de la cultura; es un símbolo integral diacrónico y sincrónico, que se encuentra en la cultura. Desde la definición de Lotman, (ibid.: 89), encontramos que “el texto es heterogéneo y heteroestructural, es una manifestación de varios lenguajes a la vez. Las complejas correlaciones dialógicas y lúdicas entre varias subestructuras del texto que constituyen el poliglotismo interno de este, son mecanismos de formación de sentido”. En otras palabras, el texto es un dispositivo intelectual compuesto de diferentes subestructuras que se encuentran en los lenguajes de una cultura determinada. Al estar formado por elementos de diferentes niveles y de diferentes lenguas, se lo considera políglota, y participa constantemente de los actos comunicativos que ocurren dentro de la cultura.

Una de sus propiedades es la transmisión de información; es un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes externos recibidos de otro lenguaje interno u otra cultura y de generar nuevos mensajes para los lenguajes internos y externos. Es así que los textos pueden traducir y ser traducidos a diferentes semiosferas, gracias a los mecanismos de estas, como lo ilustramos en la siguiente figura.

El modelo canónico de semiótica cultural de Lotman, 1996³



2.1.4. Funciones del texto

Los textos pueden ser considerados semillas de la cultura, y en su sistema general cumplen las siguientes funciones básicas:

- a) La transmisión adecuada de los significados

La elevación del texto a estándar es un mecanismo de la abolición de las diferencias que garantiza el carácter adecuado de la recepción del mensaje en el sistema de la comunicación (Lotman, 1996). Además, implica la tendencia a la autodescripción, ya que ninguna cultura puede funcionar sin metatexto.

- b) La generación de nuevos sentidos

Otra característica del texto, en esta segunda función, es su carencia de homogeneidad interna. “El texto representa un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos en cuyo continuum circula algún mensaje inicial” (Lotman, 1996:96). Por lo tanto, para que este mensaje inicial realice una actividad generadora de sentido, necesita como mínimo dos lenguajes que deben estar sumergidos en la semiosfera.

La condición de que estén sumergidos en un continuum de signos es porque los textos por sí solos no pueden generar nada, deben entrar en relación con el

³ En línea <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/sonesson.htm> (Consulta 15.9.2017)

interpretante para que se efectúen sus posibilidades de generación de nuevos sentidos.

c) Garantizar la memoria cultural

En la opinión de Lotman, “esta función es especialmente importante en las lenguas ágrafas y en las culturas en que domina una conciencia mitológica” (ibid:95). Pues solo la transmisión de textos estandarizados, socializados repetitivamente, garantiza la memoria colectiva de la cultura.

En este aspecto, los textos tienen la capacidad de llegar a nosotros con una carga cultural tan sintetizada que al interpretarla podemos reconstruir capas enteras de cultura, de restaurar el recuerdo de los lenguajes de los cuales estaba compuesto ese texto.

2.1.5. Dinamicidad del texto

Las características antes mencionadas de la semiosfera le dotan de un carácter dinámico al texto. Esta dinamicidad normalmente tiene un curso lento y gradual en el que el sistema cultural se incorpora a sí mismo textos cercanos y fácilmente traducibles a su lenguaje. Sin embargo, “en momentos de “explosiones culturales”, son incorporados textos que, desde el punto del sistema dado, son los más lejanos e intraducibles (incomprensibles)” (ibid.:101). Estas “explosiones culturales” son resultados de hechos sociales que provocan encuentros abruptos entre culturas, como en el caso de las colonizaciones y conquistas. El ejemplo más cercano es el caso de la introducción de textos cristianos a las culturas indígenas pre-colombinas del continente americano.

Hasta aquí presentamos los conceptos relacionados a la semiótica de la cultura que nos serán de mucha utilidad al momento de describir la semiosfera donde se socializa el mito. En los siguientes párrafos, explicaremos la concepción antropológica del mito.

2.2. El mito

El mito, hasta antes de Lévi Strauss, en el medio científico, era considerado como invención fantasiosa de los pueblos no desarrollados. Pero, después de la publicación de “El pensamiento salvaje” (1962), ello cambia. Al respecto, Strauss dice:

Intenté demostrar que esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico. (Strauss, 1999: 39)

La manifestación de esa necesidad filosófica de comprender el mundo es la creación de los mitos.

Como afirma José Enrique Finol (2001:33), “el mito es el relato que construye por primera vez el tiempo, es la primera introducción del tiempo en medio del caos, el primer orden en medio del desorden, la primera existencia en medio de la no existencia; en definitiva, el primer ser del orden de lo humano”. Es el primer mecanismo de la cultura para procesar problemas lógicos, paradojas o contradicciones de cualquier tipo, que sus individuos tienen que resolver para la comprensión del mundo. El mito brinda al ser humano elementos indispensables para la comprensión del mundo, en otras palabras, “se trata, en el pensamiento indígena, de comprender o de morir, y, dentro de esta elección obligatoria, el mito da una respuesta que permite seguir viviendo” (Finol, 2007:26).

Las historias de carácter mitológico parecen “arbitrarias, sin significado, absurdas, pero a pesar de todo reaparecen un poco en todas partes. Una creación ‘fantasiosa’ de la mente en un determinado lugar debería ser única —uno no esperaría encontrar la misma creación en un lugar completamente diferente—” (ibid.: 33). Pero, así como cierto mito responde a una interrogante de los individuos de una determinada cultura, los seres humanos en su calidad genérica, como especie, siempre tendrán los mismos conflictos filosóficos para la comprensión de su entorno. Por lo tanto, la semiosis mítica está en perpetuo movimiento, generando continuas transformaciones de las mismas estructuras míticas de acuerdo con las necesidades culturales, lugares y espacios temporales en los que se encuentran, es por eso que se dice que “parecen” arbitrarias, pero, en realidad, los mitos son conjuntos de estructuras simbólicas perdurables al tiempo y al espacio.

Si bien los mitos que perduran hasta la actualidad pertenecen, en la mayoría de los casos, a culturas indígenas ágrafas, esto es porque en ellas “la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza —una certeza completa es imposible— que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado” (ibid.: 74-75). En el caso de las sociedades “actuales”, no significa que nunca hayan tenido mitos, sino que, como menciona Lévi-Strauss, en ellas la historia ha reemplazado a la mitología.

2.3. El mito cosmogónico

Los relatos míticos son estructuras simbólicas que explican el mundo desde su inicio, nacen del esfuerzo por comprender y determinar el lugar de una sociedad en el mundo; en palabras de Finol (2001:26), diríamos que “los relatos de los orígenes son la historia de la cultura o de la apropiación del mundo como parte del pensamiento humano, como constitutivo del grupo social. Ese es un fenómeno no solo de las llamadas culturas “primitivas”, sino de toda sociedad que necesita crear un sistema de referencialidad que le sirva para determinar su identidad, como definición propia, y la alteridad, como definición de lo otro.”

Así como el mito cosmogónico crea la referencia de origen para determinar la identidad de un individuo en una cultura, también explica el origen de los elementos que le rodean en el medio en que vive, como el fuego, los astros, las montañas, ríos, lagunas, animales, plantas, etc. Se convierte en un texto privilegiado que recibe y difunde los contenidos, los símbolos y estructuras significativas que articulan una cultura para su comprensión y apropiación en el pensamiento colectivo.

2.3.1. Función social del mito

El mito no solo es una respuesta a interrogantes filosóficas y lógicas, sino que cumple funciones sociales determinantes dentro de una cultura. Por un lado, los mitos son la creación misma de la cultura; cultura entendida “no solo como un conjunto de ideas, nociones y principios, y de bienes materiales, sino como un sistema de regulaciones, de permisiones y prohibiciones, que le darán organización e inteligibilidad al mundo humano como distinto del mundo natural” (Finol 2001:35). Los mitos determinan las características que hacen “cultural” a un individuo, establecen los espacios físicos y temporales entre sagrados y profanos que regulan los valores socialmente admitidos y el

comportamiento moral de los individuos. Por otro lado, al articular a todos los demás sistemas simbólicos con los cuales se identifica a un individuo y su sociedad, permite diferenciarlo de otros grupos y otros sistemas simbólicos (Finol, 2007). En esa dinámica constante de estructuración e identificación, el mito mantiene la tradición y la memoria, mide, asimila y transforma sus propias estructuras, base en las nuevas experiencias.

2.3.2. Simbolismo en el mito

El mito se genera en el marco de acontecimientos significativamente importantes para los actores sociales que nacen en su convivencia cotidiana y la necesidad de compartir una realidad común, por esta razón, se afirma que “los mitos no son ‘depósitos’ de significados codificados sino estructuras que se materializan en quien los escucha” (Wisseman, 2002:140), porque en ella se reúnen personajes y situaciones que no son elegidas al azar, más al contrario, por su capacidad de expresar simbólicamente problemas reales para la comprensión y el comportamiento en la sociedad.

2.3.3. El mitema

El mito se compone de unidades constitutivas que se conocen como mitemas, al igual que la lengua de fonemas y morfemas, y posteriormente semantemas. Lévi- Strauss afirma que “las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino los paquetes de relaciones, y que es solamente bajo forma de combinaciones de tales paquetes que las unidades constitutivas adquieren una función significante” (1987: 233-234). Estos paquetes de relaciones significativas son los mitemas, que actúan en el plano del lenguaje del mito y también en el metalenguaje del mito.

La identificación de los mitemas es un proceso que inicia con la segmentación de la sucesión de acontecimientos a sus elementos más simples, en frases muy breves; posteriormente se las alinea en columnas verticales, clasificándolas por un rasgo simbólico común y su par de oposición. Cada categoría de las columnas alineadas son una gran unidad constitutiva o mitema (Gómez, 1976:124).

El análisis estructural del mito llega a su objetivo con el establecimiento de los mitemas, pues con ellos se llega a la comprensión semiótica del simbolismo que

se encuentra implícito en él y la relación que dicho simbolismo propicia entre los individuos y su sociedad.

2.3.4. El método de análisis del mito

El análisis que plantea Lévi-Strauss para el estudio del mito es el modelo de la lengua, pues aplica la teoría del estructuralismo lingüístico al mito. Una de las características de este método de análisis es el estudio de los elementos de un sistema según la relación con los demás dentro de una estructura. Gómez menciona que desde cualquier punto “el proceso analítico se despliega ‘en espiral’, pasando varias veces sobre el mismo tema, pero a diferente altura o desde un ángulo distinto, hasta que el sistema global se cierra regresando al punto inicial” (ibid.:122). Esta explicación de análisis es más clara desde la lingüística estructural, haciendo referencia a los estudios a nivel pragmático, sintagmático y semántico en la estructura del mito. También es importante mencionar que, al igual que la lengua, el mito está abierto indefinidamente al desarrollo diacrónico, pero al mismo tiempo se cierra en un corte temporal sincrónico.

Es así que el significado de cada elemento mítico depende de la posición que ocupa dentro de un sistema mitológico concreto y por sus rasgos diferenciales que lo hacen oponible al resto de los elementos. Los objetos, símbolos y personajes que aparecen no significan por sí mismos, sino que se vuelven significativos y conservan ese significado dentro del sistema de relaciones de la estructura general determinada, porque en otras el significado también puede ser otro.

No hay un método único del análisis del mito, así como no hay una versión “original” o “correcta”, tampoco hay punto de partida privilegiado para emprenderlo, pues de antemano se desconoce la organización de la materia mítica y método se deducirá progresivamente del mismo objeto de estudio, por eso, el punto de partida del análisis debe inevitablemente elegirse al azar o intuitivamente. Pero, como regla primordial, la versión del mito siempre debe aceptarse tal como es, sin cuestionamientos ni modificaciones personales por considerarla incoherente, pues el mito tiene su propio orden (Gómez, 1976). En ese sentido, para su análisis, no nos preocupa buscar la versión originaria ni

su autor, todas las versiones tienen el mismo valor; es más, el mito vale por el conjunto de ellas.

2.3.5. Temporalidad y transmisión del mito

El mito es un sistema semiótico cuya simplicidad es solo aparente; a simple vista parece una estructura cerrada y terminada, inmodificable, pero en realidad también está sometido a las presiones del tiempo, del espacio y a la transformación cultural como cualquier elemento social. Lo único que garantiza su transmisión es la comunicación, ya que, por sus características: transmitidos por vía oral, anónimos y sin origen temporal específico, no hay otra manera de asegurar su perdurabilidad.

Finol (2007) menciona que solo en la medida en que la comunidad incorpora los contenidos míticos en espacios comunicativos de la vida cotidiana estos se transmiten a través de varias generaciones. El relato mítico, puesto en el seno la vida social de la comunidad, no es solo una explicación a problemas filosóficos de origen, también es la expresión de un sistema de valores culturales — axiológicos, ideológicos, políticos— que constituyen parte determinante de la organización social, de las reglas propias de la convivencia social. Su transmisión y permanencia en las sociedades hacen enriquecer la cultura donde nace.

3. Resultados

3.1. Análisis estructural del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha

Este método de análisis establece que el primer paso, después de la recogida etnográfica de los mitos, es relacionarlos unos con otros de acuerdo con las estructuras comunes que comparten; esa versión unificada será el corpus del análisis.

El corpus que se empleará a continuación es la redacción del mito con base en siete de sus versiones, como se explicó anteriormente, no hay una versión original ni un solo autor válidos para el análisis del mito, es más, nos interesa el conjunto de ellas. Los entrevistados que participaron fueron la familia Ricaldez Mamani de la comunidad Acero Qhucha; don Guillermo Arias, Presidente de la Asociación de pescadores Acero Qhucha Azul; Valentina Rojas, Mario Marin y José Villarroel Chambi, pescadores más antiguos de la asociación; doña Emiliana

Prado y don Valtalano Fernández, comunarios de Misuk'ani, comunidad más cercana a la laguna.

3.2. Mito de la laguna Acero Qhucha

Corpus

La laguna Acero Qhucha hace tiempo ya está, no había sido laguna, dice que era un gran pueblo, ahí era Potosí, dice que ahí tenía que fabricarse y sellarse la plata. Allá al rincón dicen que se amarraba una campana y que tenía torre como Vacas. Dice que un día un matrimonio estaba saliendo de la iglesia, allá de donde está el cerrito.

A la recepción del matrimonio, había entrado un viejito, enviado de Dios, harapiento y mocos, con sus mocos colgando que daba lástima. Dice que en el matrimonio se estaba invitando (muyuchi⁴) lawa con carne, y habían dicho: “¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocos?”, “¿quién es este, de dónde es este viejo?, me está haciendo dar asco”. Entonces ese abuelito les había dicho “invítenme, pues”. Se había pedido diciendo de esta manera. No le habían dado. “¿Qué quiere aquí aquel viejo mocos?”. “Salí de aquí viejo mocos”, “este viejo sucio porquería nos ha venido”, diciendo le habían botado del lugar. Dice que a ese abuelito una señora joven, quien tenía su bebé, había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera. Ella era una cocinera que estaba yendo allá al lado de Muyuqch'ipa con su ollita de lawa, “Mira cómo te han dicho, no te han invitado”, le había dicho y le había dado de comer lawa en una cucharita al viejito. Después, porque le reñían, ese abuelito había dicho: “Ahorita no sé qué le va a pasar a este pueblo”, y, dirigiéndose a la señora que le había ayudado, le había dicho: “Ahora vete hijita, no vas a voltearte siempre”. Vete cargando a tu wawita”. Y se había ido con su ollita por la quebrada dirigiéndose hacia el cerro que va a Muyuqch'ipa.

Pero allá en el cerrito se dio la vuelta preguntándose: ¿ahora, qué puede estar pasando?, y se había volteado. Dice que vio que había un humo azul que había tapado todo oscuro, había estado lloviendo como nubes y estaba cayendo una lluvia de fuego. Dice que había llovido mucho al pueblo. Desde ese momento,

4 La traducción de muyuchi es ‘hacer girar o hacer dar vueltas algo’; en el caso de eventos sociales, se interpreta este verbo como una acción de invitar algo, haciendo dar vuelta ese algo en todo el lugar, de manera que pueda llegar a todos.

*hay laguna y se la conoce como la laguna del juicio. Después de voltearse, dice que la señora había desaparecido, se había convertido en piedra junto a su bebé. Dice que está en la punta del Acero Qhucha, dice que ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez.*⁵

3.3. Mitemas establecidos

Como se indicó anteriormente, desde la teoría de Lévi- Strauss, los mitemas son paquetes de significaciones que contienen el mensaje que quiere comunicar el mito. Para obtenerlos, hay que separar el mito en partes cortas para “filtrar” la información simbólica que está implícita en él; es suficiente dividir las en sintagmas que resumen las unidades constitutivas del mito y representan los sistemas de valores de una comunidad. En la siguiente figura, presentaremos los mitemas establecidos en el mito de la creación de la laguna Acero Qhucha.

Figura n.º 1
Mitemas establecidos en el mito de la creación de la laguna Acero Qhucha

PUEBLO		LAGUNA		
DESOBEDIENCIA A CÓDIGOS SOCIALES	DESOBEDIENCIA A REGLAS CULTURALES	CASTIGO SOCIAL	RECIPROCIDAD	CASTIGO DIVINO
Un viejo desconocido, harapiento y mocososo entra a una boda				
	Los del pueblo no invitan comida al viejo desconocido que entra a la boda			

⁵ Por las características de la lengua quechua y la existencia de un pasado testificativo y otro, específicamente con función narrativa, los narradores a lo largo del mito tienen mucho cuidado de siempre usar solo el pasado narrativo, puesto que, de lo contrario, afirmarían que ellos fueron testigos de ese cambio. También se emplea mucho los discursos indirectos (dice que, dicen que) referidos a una tercera persona singular o plural que había dicho lo que ellos están contando ahora. Normalmente, son anónimos o ancestros con mucha autoridad como los abuelos.

		El viejito es expulsado del evento		
			El viejito recibe ayuda de la mujer	
			La mujer recibe ayuda del viejito	
	La mujer no cumple la orden del viejito			
				La mujer se convierte en piedra
				El pueblo se convierte en laguna

DESOBEDIENCIA

CASTIGO

3.4. Análisis interpretativo

Todos los elementos agrupados en una columna tienen rasgos comunes y apoyan una hipótesis general. Leyendo de izquierda a derecha como cualquier texto, el incidente de la primera columna concierne a un acto de desobediencia a códigos sociales establecidos por los individuos, como en este caso el protocolo. La función del protocolo es instaurar y normar la comunicación entre los individuos en actividades sociales que realicen; estas normas no son universales ni temporalmente estáticas, y cambian en muchas maneras en cada sociedad y en cada época, lo cual significa que son modificadas por las personas de acuerdo con las nuevas formas de comunicación.

En el evento social de nuestro mito, un matrimonio, el personaje desconocido por todos que asiste a la boda está rompiendo esos códigos sociales. El mito es insistente en que, a parte del protocolo, la presencia del “viejito” es opuesta a varios de esos códigos sociales como, por ejemplo, el código vestimentario. Las

características de los eventos sociales como el matrimonio es que son eventos festivos donde la gente asiste “con sus mejores galas” y, no así, en andrajos.

La segunda columna refiere también a la desobediencia, pero no solo a códigos sociales, sino a culturales, que tienen más autoridad, que no se modifican en las comunidades de la misma cultura y que son enseñados de generación a generación, sin perder su valor en el tiempo. El primer elemento de esta columna es la negación de alimento a una persona desconocida que estaba en un evento social, de festejo y unidad, donde se estaba invitando comida a todos los asistentes. La versión quechua del mito usa el verbo “muyuchi” *‘hacer dar vueltas algo’*, y no así “quriy” *‘invitar’*, cuando narra la acción de invitar los alimentos preparados para la boda. De esta manera, se hace más obvio el acto de excluir a alguien de una actividad preparada para todos. Normalmente, en eventos sociales quechuas, las personas que los organizan prevén comprar una cantidad superior de todos los alimentos para todos los invitados, y el día del evento hay personas encargadas de “hacer dar vueltas” los alimentos, que reparten de un rincón al otro, sin omitir a nadie, incluso a niños. Pero, en el caso de nuestro mito, tanto los padres de los novios como los invitados se sentían incómodos con la presencia del desconocido, lo desaprobaban y rechazaban, tanto así que, cuando este pide que se le invite comida, se la niegan y expulsan del evento.

Otro elemento de esta columna es la desobediencia a las personas mayores. En el mito, la mujer que va a ser salvada de la destrucción del pueblo recibe del viejito instrucciones de irse del lugar y sin voltearse. Como es de esperarse, la señora obedece al principio, pero luego se da la vuelta y ahí termina su vida. En la cultura quechua, las personas más respetadas son los ancianos, se los considera sabios por los años de experiencia de vida que tienen, y sus palabras tienen mucha autoridad; son los encargados de la educación de las generaciones más jóvenes. A los niños se les enseña desde pequeños a respetar y escuchar a sus mayores. En la organización social, siempre se consulta a los más ancianos antes de tomar decisiones, y los jampiris más fuertes también son ancianos. En el mito se rompe la regla cultural de respetar y obedecer a las personas mayores.

En la tercera columna, encontramos el castigo a la desobediencia de los códigos sociales. Sabemos que el viejito desconocido rompió el protocolo del evento social al que asistió, en consecuencia, las personas que se encargaban de la organización lo expulsaron, como en el caso de cualquier evento social actual.

La expulsión o la prohibición de la entrada al evento son las consecuencias sociales de no cumplir con los protocolos establecidos para determinados eventos sociales, son castigos establecidos por los individuos de una sociedad.

Sin embargo, los castigos por desobediencia a reglas culturales no son solo sociales, establecidas por el hombre, sino “divinas”. En la quinta columna, encontramos los castigos por desobediencia cultural: la mujer desobediente se convierte en piedra y el pueblo en laguna, estos son castigos “superiores” en comparación a los que la sociedad puede ordenar. No hay poder humano que convierta a una persona en piedra y menos un pueblo en laguna, lo cual es una demostración de que la desobediencia a reglas culturales es castigada de manera más drástica, con poder divino, y no solo humano.

La cuarta columna agrupa dos elementos que conforman el valor de la reciprocidad quechua: la mujer que ayudó al viejito desconocido también recibe ayuda de él. Si bien esta ayuda no fue bien aprovechada, la otra persona ya cumplió haciendo lo mismo que la otra hizo por él.

3.5. Interpretación semántica del mito

Este nivel de análisis nos permite concentrarnos en los elementos sémicos que componen el mito en relación a los objetos que representan. Después de obtener la estructura completa del mito, lo separamos en 4 partes, porque estas engloban momentos de las acciones simbólicas determinantes en la realidad del mito, y establecemos los pares de oposición que son propios del análisis estructural.

Momento 1

La laguna Acero Qhucha hace tiempo ya está, no había sido laguna, dice que era un gran pueblo, ahí era Potosí, dice que ahí tenía que fabricarse y sellarse la plata. Allá al rincón dicen que se amarraba una campana y que tenía torre como Vacas. Dice que un día un matrimonio estaba saliendo de la iglesia, allá de donde está el cerrito.

Relación:

- Antes/ ahora
- Riqueza/ pobreza
- Visión católica/ visión andina
- Unión/ desunión

La introducción al mito ya nos da a entender su carácter cosmogónico. Primero nos sitúa en un tiempo presente, actual, en el que podemos constatar la existencia de la laguna, y después nos lleva al pasado narrativo en el que la laguna todavía no existía. Aquí encontramos el primer par de oposición que nos sitúa en el espacio temporal del mito: antes/ ahora.

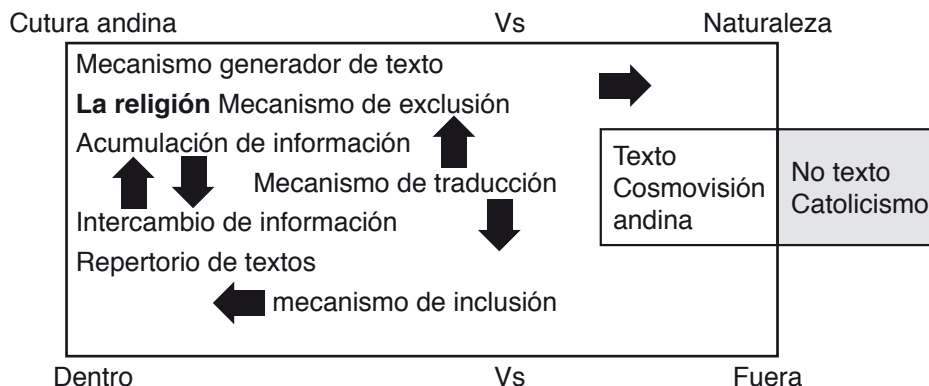
Cuando ya nos situamos en el tiempo, nos llevan al espacio físico “de antes”, siempre usando el discurso indirecto; nos llevan a un gran pueblo llamado Potosí, que tiene como característica la riqueza. Aquí se hace presente nuestro segundo par de oposición: riqueza/ pobreza.

El hecho de que ese pueblo haya sido antes Potosí es geográficamente imposible. Sin embargo, el mini sistema interpretante de cualquier persona que realmente conozca o haya leído la historia de la ciudad de Potosí de Bolivia sabe que esta ciudad era próspera y de una riqueza mineral pensada inagotable. En los años del auge del estaño, Potosí era considerada una de las ciudades más ricas del mundo. Entonces, dentro de nuestro mito, se toma simbólicamente el sustantivo “Potosí” justamente para connotar la riqueza y la prosperidad del pueblo. Estos pares de oposición también están situados en un tiempo antes/ ahora. Antes la laguna era un pueblo próspero, pero actualmente, si bien la laguna ayuda en la economía del lugar, Vacas es un municipio donde la tasa de pobreza es alta.

El mito también nos da a conocer la existencia de la religión en ese pueblo próspero. Según la descripción del relato, tiene una torre y su campanario, símbolos típicos de la arquitectura católica. Es conocimiento general que la colonización de América tenía como estandarte el objetivo evangelizador de los pueblos “bárbaros”, por lo menos de título.

Como Lotman estableció en su teoría de la Semiótica de la cultura, dentro de la semiosfera se encuentran los textos de una cultura determinada, pero no es raro que un “no texto” ajeno a ella se traduzca al texto inicial de la cultura. Las características de nuestra población de estudio pertenecen al texto cultural quechua, donde no existe la idea de un solo “dios” y tampoco la religión. Pero, como los textos no son estáticos y están en permanente diálogo con otros, dentro de él mismo y con los de la periferia, traducen a su texto aquellos que están en el caos, fuera de la semiosfera. En el caso del cristianismo, como no había un equivalente en la lengua de los textos de la semiosfera, se hizo un esfuerzo (impuesto) para encontrarle un espacio como texto que pueda emitir mensajes.

Figura n.º 2
El modelo de la cultura andina y el catolicismo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

Por lo tanto, cuando se mencionan la campana, la torre de la iglesia, del matrimonio saliendo de una iglesia, estamos en presencia de textos ajenos a la cultura traducidos para ser parte de la semiosfera cultural quechua de Vacas.

La introducción no solo nos sitúa en el tiempo y en el espacio, sino también en un evento social-ritual como es un matrimonio. El matrimonio, evento ritual mediante el cual se establecen relaciones entre individuos en la comunidad o entre otras, según las investigaciones de Lévi – Strauss, también es una estrategia de organización social.

El matrimonio nos presenta el tercer par de oposición: unión/ desunión, tanto a nivel individual, como relación de sexos femenino y masculino, que son complementarios en la cosmovisión andina para la fertilidad y la reproducción; como a nivel colectivo, porque establece o fortalece los lazos sociales, ahora familiares, entre los integrantes de la comunidad. Cuando se habla de matrimonio, la red de relaciones significativas se entiende desde juventud, fuerza, salud, fertilidad, fiesta, felicidad, etc.

Momento 2

A la recepción del matrimonio había entrado un viejito, enviado de Dios, harapiento y mocos, con sus mocos colgando y daba lástima. Dice que en el matrimonio se estaba invitando (muyuchi) lawa con carne, y habían dicho: “¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocos?, “¿quién es este, de dónde es este viejo? Me está haciendo dar asco”. Entonces ese abuelito les había dicho “invítenme, pues”. Se había pedido diciendo de esta manera. No le habían dado. “¿Qué quiere aquí aquel viejo mocos?”, “salí de aquí viejo mocos”. “Este viejo sucio porquería nos ha venido”, diciendo le habían botado del lugar.

Relación:

- Unión/ desunión
- Invitado/ intruso
- Salud/ enfermedad
- (Inclusión/ exclusión)
- Petición/ negación
- Aceptación/ rechazo
- Visión católica/ visión andina

Como ya mencionamos anteriormente, el matrimonio es un rito social que promueve la unidad. Normalmente, al ser un rito social, se invita a mucha gente; en pueblos pequeños, a todos los integrantes de la comunidad. Las invitaciones se hacen de manera personal y, hasta la actualidad, solo los padrinos pueden invitar a otras personas más. En este momento del mito, nos encontramos ante la desobediencia de las reglas sociales de la cultura quechua de Vacas: asistir a un evento sin invitación de nadie, acto no muy bien visto que provoca miramiento que se representa con la oposición invitado/ intruso.

Este ya es un motivo para ser el centro de atención dentro del evento, lo cual se acentúa más con la apariencia de este personaje que es opuesta al evento. Aquí tenemos otro par de oposición: salud/enfermedad. El matrimonio con su cadena de significaciones, como juventud, salud, fertilidad, felicidad, es interrumpido por opuestos que el intruso simboliza, como vejez, debilidad, enfermedad, infertilidad, tristeza. En el mito nos describen a alguien que provoca lástima, que lleva tristeza a un lugar de celebración, además se recalca muchas veces que está mocos. Los mocos, un indicador genuino de enfermedad, especialmente

si son nasales y de color verde, y son visibles para los que están presentes en el evento, “con sus mocos colgando”, y su apariencia en general en un ambiente como este provocan rechazo.

Este rechazo será aún más explícito al momento de socialización más importante desde la cultura, que es el de compartir los alimentos. En el mito y hasta la actualidad, la comida es un signo de cortesía por excelencia en el texto quechua. El equivalente en la lengua quechua al verbo invitar sería “*quriy*”, sin embargo, el verbo que eligen los narradores es “*muyuchiy*”, el mismo que en castellano sería *hacer dar vueltas algo*. Y ha sido así en los eventos sociales de la cultura quechua hasta la actualidad; los alimentos, las bebidas o lo que se tenga preparado se reparte a todos los presentes, sin omitir a nadie y casi por igual (solo los padrinos tienen trato especial), para lo que hay un encargado específico, que tiene la responsabilidad de “hacer dar vueltas” los alimentos.

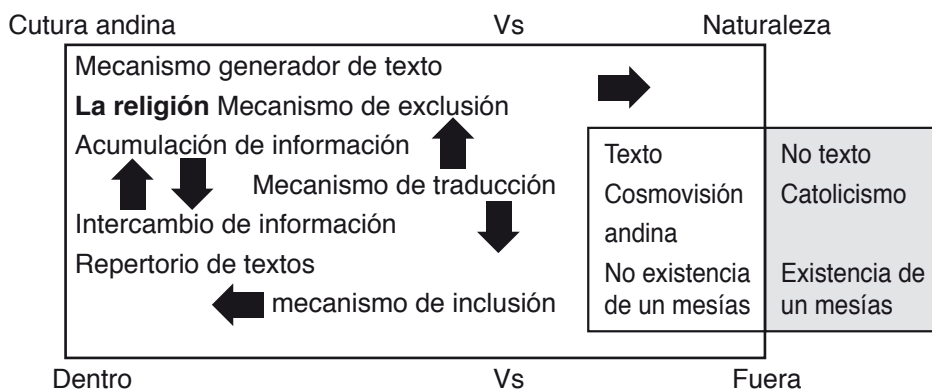
Sin embargo, en el mito, hay una nueva oposición: inclusión/ exclusión, que nace por el trato diferenciado del conocido y desconocido. En el mito se insiste en la situación de desconocido del intruso con preguntas como: “¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocososo?”, “¿quién es este, de dónde es este viejo? Me está haciendo dar asco”; desconocen el origen del *viejito* intruso y su presencia no es de su agrado. El rechazo se hace aún más reiterativo cuando se parte del hecho de que ya se lo excluyó cuando en el evento estaban “haciendo dar vuelta” la comida para todos, menos para él, y hace la petición explícita “*invítenme, pues*”. Pero incluso después de la petición, los que estaban en el evento responden con rechazo por su apariencia y origen desconocido: “¿Qué quiere aquí aquel viejo mocososo?”, “*salí de aquí viejo mocososo*”, “*este viejo sucio porquería nos ha venido*”. La negación de la petición y la exclusión del desconocido concluyen en la expulsión del intruso del evento.

Ahora nos enfocaremos en el “intruso” del evento, porque, si bien para los invitados, conocidos, aceptados, que participaban en el festejo del matrimonio en el gran pueblo su origen era desconocido, para los oyentes del mito en el presente (cuando el mito se cuenta), no. Se menciona claramente “*A la recepción del matrimonio había entrado un viejito, enviado de Dios*”. Aquí otra vez nos encontramos frente a la traducción de un texto que no estaba en la semiosfera cultural inicial que sería la cosmovisión quechua.

Recordemos que en esta cultura los apus, las wakas y otros seres son reconocidos como “seres sagrados”; enfatizamos aquí el concepto de sagrado propuesto por Durkheim, que se explicó en los lineamientos teóricos simplemente como algo que evoca “respeto” y establece normas de relacionamiento que se hacen diferentes de lo profano. Estos seres sagrados del texto quechua crían y ayudan al hombre en armonía. Los *runas* del kaypacha son sus hijos y ellos les brindan sus riquezas para el bienestar del hombre y los animales, siempre y cuando el hombre cuide de ellos y de los animales, y viva en reciprocidad alimentándolos como ellos lo alimentan. Otra vez, viendo el contexto en el que se desarrolla el mito, es obvio que este dios no es un “dios” de la cultura quechua, sino occidental. El dios del cristianismo mandó a su hijo unigénito al mundo pecador para salvarlo del castigo de su padre; vino a la tierra, se hizo hombre y murió en manos de los que vino a salvar. Ese Dios occidental es el único que enviaría a sus hijos para sufrir, salvar o castigar; los “dioses” del mundo andino no. Nos encontramos otra vez frente a la oposición visión andina/ visión católica.

La traducción de este “no-texto” de la religión occidental desde el modelo canónico de la cultura de Lotman será graficada de la siguiente manera:

Figura n.º 3
Modelo de la cultura de la religiosidad andina y católica



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

El momento dos se caracteriza por el rechazo social a lo desconocido que seguramente provocará alguna repercusión para los del pueblo.

Momento 3

Dice que a ese abuelito una señora joven, quien tenía su bebé, había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera. Ella era una cocinera que estaba yendo allá al lado de Muyuqch'ipa con su ollita de lawa, "Mira cómo te han dicho, no te han invitado", le había dicho y le había dado de comer lawa en una cucharita al viejito. Después, porque le reñían, ese abuelito había dicho: "Ahorita no sé qué le va a pasar a este pueblo", y, dirigiéndose a la señora que le había ayudado, le había dicho: "Ahora vete hijita, no vas a voltearte siempre". Vete cargando a tu wawita". Y se había ido con su ollita por la quebrada dirigiéndose hacia el cerro que va a Muyuqch'ipa.

Relación

- Salud/ enfermedad
- Aceptación/ rechazo
- Hombre/ mujer
- Conocido/ desconocido (inclusión, cariño)
- Obediencia / desobediencia
- El que ayuda/ el que no ayuda (reciprocidad, ayni, actitud lógica)
- Perdón/ castigo

En ese momento de tensión donde el rechazo reinaba, aparece otro personaje que simboliza la actitud opuesta de los invitados en el matrimonio, una mujer va apresurada a ayudarlo: *"había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera"*. La acción de limpiar sus mocos, que son sinónimo de enfermedad y provocan malestar, transforma al viejito en una persona más agradable, sin enfermedad (salud/enfermedad) y muestra la compasión como inclusión. Dicha inclusión se resalta en el hecho de que, como mencionamos anteriormente, la comida es un signo de cortesía obligatoria en eventos sociales como el matrimonio. El mito nos dice que ella, no solo le invitó comida, sino que le dio de comer, y vemos otra vez el par de oposición inclusión/ exclusión.

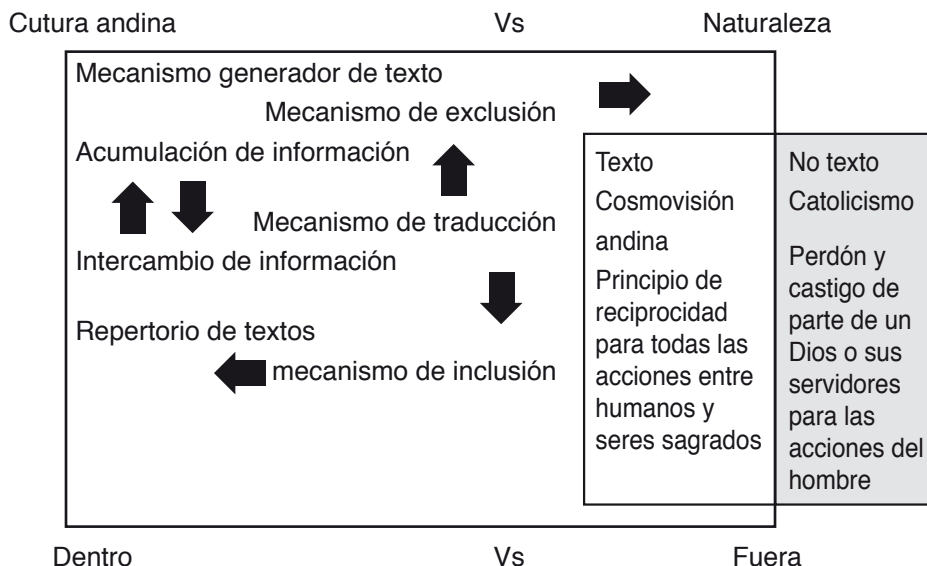
Otro detalle que llama la atención es que el personaje opuesto a la actitud del pueblo es una mujer. El sexo femenino, en su cadena de significaciones, puede ser vida, fertilidad, alimentación, etc., características que son insistentes en el mito, porque esta mujer tiene una “wawita”, término empleado en quechua para los niños pequeños menores a 5 años. También podemos interpretarla como alguien que alimenta; la mujer alimenta a sus hijos con la leche materna, después con comida porque ella la prepara, como la pachamama alimenta a los seres del kaypacha. Esta mujer en el mito alimenta a su hijo, pero también al anciano puesto que ella era la cocinera del matrimonio y tenía una ollita con comida⁶, que seguramente estaba llevando a su casa, pero decide compartirla con el dándole de comer.

En el texto de la cultura quechua, la respuesta lógica y obligatoria a un favor recibido es la reciprocidad, es un valor social irrefutable. Dentro del mito, después de que la mujer hace el favor, el bien al viejito intruso, este le dice: *“Ahora vete, hijita, no vas a voltearte siempre”*. Vete cargando a tu wawita”, después de advertir el castigo para el pueblo que lo había rechazado. La señora no cuestiona la orden que el viejito le da porque ella también estaba consciente del maltrato que el viejito había recibido y, además, la obediencia a las personas mayores es una regla cultural quechua inculcada desde la niñez; los ancianos son personas con autoridad y su palabra debe ser obedecida.

Desde la perspectiva del simbolismo de la acción del viejito, siendo él un enviado de Dios, encontramos otra traducción de un texto cristiano a la cultura quechua: el perdón/ castigo. En el texto quechua, no existen los conceptos de perdón y castigo, las acciones y sus consecuencias solo funcionan con base en la reciprocidad, entre humanos y los seres sagrados. Lo bueno que uno hace tiene una consecuencia buena, lo malo que uno hace, por lo tanto, tiene consecuencia desfavorable, y solo se puede cambiar los resultados cambiando de acciones, pero ello no implica pedir perdón ni a humanos ni a seres sagrados. En la siguiente figura, presentaremos esta traducción de textos.

6 Hasta la actualidad, las cocineras de cualquier evento de la cultura quechua son recompensadas con comida; después de que se invita a todos los asistentes, el que organiza la fiesta va y les reparte los alimentos que prepararon, es una forma de pago por su ayuda.

Figura n.º 4
Modelo de la traducción del no-texto del perdón y castigo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

En este momento del mito, se insiste otra vez en poner al oyente en una situación pasada, pero siempre en relación a aspectos presentes (antes/ahora) como los indicadores geográficos. Se menciona a la comunidad de Muyuqchípa, que existe actualmente y se encuentra al lado oeste de la laguna. También hay un camino a pie que pasa cerca de la laguna y conecta las comunidades del este y el oeste; según el mito, ese fue el camino que emprendió la mujer cargando a su niño.

Hasta este momento del mito, tenemos al enviado de Dios que fue rechazado y tomado como intruso y finalmente “aceptado” por una mujer a quien decide “salvar” por su buena actitud.

Momento 4

Pero allá en el cerrito se dio la vuelta preguntándose: ¿ahora, qué puede estar pasando?, y se había volteado. Dice que vio que había un humo azul que había tapado todo oscuro, había estado lloviendo como nubes y estaba cayendo una lluvia de fuego. Dice que había llovido mucho al pueblo. Desde ese momento, hay laguna y se la conoce como la laguna del juicio. Después de voltearse, dice que la señora había desaparecido, se había convertido en piedra junto a su bebé. Dice que está en la punta del Acero Qhucha, dice que ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez.

Relación:

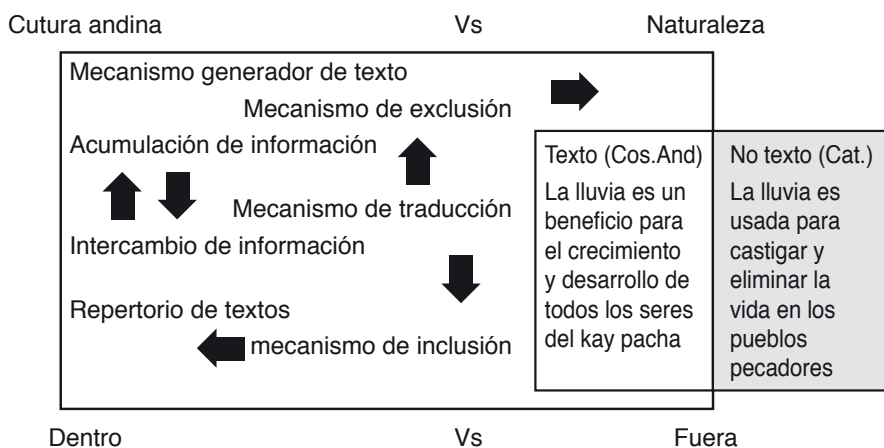
- Obediencia/ desobediencia
- Oscuridad/ claridad
- Conocido/ desconocido
- Antes/ ahora
- Vida/ muerte (criterios culturales)
- Perdón/ castigo
- Linealidad temporal/ circularidad temporal

El último momento de nuestro mito inicia con una palabra de oposición “pero”, lo que introduce la desobediencia de aquella persona que fue perdonada e iba a ser salvada. La curiosidad por lo que estaba pasando hizo que voltee, dando lugar a la oposición obediencia/ desobediencia, que tendrá como consecuencia el castigo. Hablando de castigo, tenemos dos tipos: el primero, social como el de los organizadores del matrimonio hacia al desconocido que había roto el sistema protocolar de esa sociedad; y el segundo, un castigo de la mano de una divinidad como consecuencia de la desobediencia a una instrucción de una persona considerada autoridad en el texto quechua, y un enviado de Dios en el no-texto cristiano.

En la descripción de lo que la señora vio, están las oposiciones claridad/ oscuridad. Por lo que sabemos del contexto del mito, asumimos que era un día soleado, en ningún momento se menciona lo opuesto hasta el momento del castigo; asociamos claridad con luz del sol, el día, pero, en el momento del castigo, lo que antes era día se convirtió en noche y en oscuridad a plena luz del día, además llovía fuego. En este momento, también hay que tener en cuenta la concepción de la lluvia.

Sabemos que desde la mirada agrocéntrica, como es la cultura quechua, la lluvia es sinónimo de beneficio, porque gracias a ella la chakra produce y hay vida para todos, sin embargo, la lluvia de fuego sería más bien un perjuicio. La lluvia en el texto quechua depende de los seres sagrados como los apus, el tata inti y otros, pero ellos no castigan con la lluvia, se puede considerar “castigo” al granizo, por ejemplo, porque destruye la chakra, pero no a la lluvia. Pero, por otro lado, en el no – texto cristiano se evidencia el uso de la lluvia como castigo y no beneficio, como en el caso del diluvio y la destrucción de los pueblos pecadores de Sodoma y Gomorra. Por lo tanto, estamos frente a otra traducción de un no- texto cristiano como lo ilustramos en la siguiente figura.

Figura n°. 5
Modelo de la traducción del no-texto lluvia como castigo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman 1996

Por esta misma vía, encontramos la oposición vida/ muerte. La situación social donde nos encontrábamos en el mito era un matrimonio que entre muchas cosas connota fertilidad y, por lo tanto, vida; era una celebración de la unión que traería consigo la reproducción en todo sentido que termina con la destrucción y muerte de todo tipo de vida.

La explicación de la creación de la laguna y su nombre como “la laguna del juicio” se debe a que este pueblo recibió el castigo de un ser superior, divino, y, por lo tanto, justo, por romper sistemas de valores culturales como el respeto y la obediencia a los ancianos, quien además era un desconocido.

La lección de este mito sigue replicándose en la cultura quechua, hasta la actualidad: un “forastero” tiene preferencia cuando está de visita o no es del lugar donde está, se lo atiende afanosamente ofreciéndole alimentación, y lo mejor que uno tenga en casa. Por otro lado, también enseña la obediencia. En caso de la mujer que fue buena, y respetaba las reglas sociales y ayudó al forastero, tenía el “perdón”, e iba a librarse del castigo, su error fue la desobediencia que también es castigada con la muerte. Ella se convirtió en piedra, la piedra puede connotar imperecibilidad y no transformación, dureza, etc. Además, es de conocimiento general que la piedra aún está en el mismo lugar por donde la señora estaba yendo, se la tiene ahí como advertencia del castigo de la desobediencia para las generaciones futuras. Además, el comentario de que esa piedra *“ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez”* encierra en sí la oposición temporal de linealidad occidental y circularidad quechua de la concepción del tiempo, donde las acciones vuelven por la contigüidad del tiempo.

Está claro también que este momento del mito tiene traducciones de un “no texto” de la versión cristiana de Sodoma y Gomorra, pueblo pecador donde Jehová envía a su siervo Lot para salvarlos; al ver que hacen caso omiso a las palabras de Lot, decide destruir las ciudades, pero, como Lot le era fiel, envía un ángel para que solo él y su familia salgan antes de la destrucción de estos pueblos. Sin embargo, en el camino, la esposa de Lot por mucha curiosidad y apego al pasado se da la vuelta y se convierte en una estatua de sal. La relación de este no- texto cristiano no está totalmente traducida al texto meta quechua, pero sí se tomaron algunos mensajes como la desobediencia y la muerte por la desobediencia.

En conclusión, podemos afirmar que los sistemas de creencias o valores, que encontramos en el mito de la semiosfera cultural quechua de Vacas, son la reciprocidad y el respeto a las reglas culturalmente establecidas, como el respeto y obediencia a los ancianos. Además que la enseñanza que prevalece del mito, hasta la actualidad, es no negar los alimentos a nadie, ni a los desconocidos.

Bibliografía

Baptista Lucio, Pilar; Fernández Collado, Carlos y Hernández Sampieri, Roberto (2003). *Metodología de la Investigación*. 3.º ed. México: McGraw Hill – Interamericana Editores.

Barragán, Rossana (Coord.) (2001). *Formulación de Proyectos de Investigación*. 2.º ed. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

De la Maza, Luis Mariano (2005). “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. En *Teología y Vida*, Vol. XLVI. Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile.

Durkheim, Émile (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Cofás S.A.

Finol, José Enrique (2001). “La semiótica de los orígenes y la estructura cultural en el relato mítico Yanomami”. En *Antropológicas*, (5), pp. 23-37. Macaraibo, Venezuela: Laboratorio de Investigaciones semióticas y antropológicas Universidad de Zulia Facultad de Ciencias.

Finol, José Enrique (2006). *Antropológica semiótica*. En línea: http://www.joseenriquefinol.com/v4/images/stories/ppt/antropologia_semiotica_del_rito_1.ppt. (Consultado 20.9.2017)

Finol, José Enrique (2007). *Mito y cultura guajira. Contribución a la semiótica del mito guajiro*. 2.º ed. Macaraibo, Venezuela: Ediciones del Vice Rectorado Académico Universidad de Zulia.

Finol, José Enrique (2010). *Semiótica del rito 1*. En línea: http://www.joseenriquefinol.com/v4/images/stories/ppt/semiotica_rito_comunicacion_barquisimeto1.ppt. (Consultado 18.9.17)

Finol, José Enrique (2010b). *Semiótica del rito 2*. En línea : https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwitq4air6jXAhWLh5AKHcLUCfIQFggqMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.joseenriquefinol.com%2Fv4%2Fimages%2Fstories%2Fppt%2Fsemiotica_rito_comunicacion_barquisimeto2.ppt&usg=AOvVaw0g0YiMV8Mm3GIU1ZTo dmk2 (Consultado 18.9.17)

Finol, José Enrique (2011), "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites perspectivas". *Avá*, (19). En línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000200008&lng=es&tlng=pt. (Consultado 30.10. 2017).

Finol, José Enrique y Montilla, Aura M. (2004). "Rito y Símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo". En *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 20 (45), pp. 03-12. En línea: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-15872004000300002&lng=es&nrm=iso (Consultado 30.10.2017)

García Jiménez, Eduardo; Gil Flores, Javier y Rodríguez Gómez, Gregorio (1999). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. 2.º ed. Granada: Ediciones Aljibe.

Gómez García, Pedro (1976). "La estructura mitológica en Lévi-Strauss por Pedro Gómez García". En *Teorema*, VI (1), pp. 119-146. Madrid.

Lévi - Strauss, Claude (1999). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Lévi - Strauss, Claude (1987). *Antropología Estructural*. 1.º ed. S.A. Barcelona, España: Ediciones Paidós S.A.

Lotman, Yuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.

Taylor, S.J. y R, Bogdan (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós.

Wissemann, Boris (2002). *Lévi Strauss para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente SRL

En línea: <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/sonesson.htm> (Consulta 15.9.2017)