ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

LA PAREJA Y EL MITO

ESTUDIOS SOBRE LAS CONCEPCIONES DE LA PERSONA Y DE LA PAREJA EN LOS ANDES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2001

LA PAREJA Y EL MITO

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

LA PAREJA Y EL MITO

ESTUDIOS SOBRE LAS CONCEPCIONES DE LA PERSONA Y DE LA PAREJA EN LOS ANDES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2001

Primera edición: marzo de 1993
Segunda edición: noviembre de 1993
Tercera edición: julio de 2001

LA PAREJA Y EL MITO

Copyright © 2001 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164
Teléfonos: 330-7411, 330-7410
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

ISBN 9972-42-399-9
Depósito Legal: 150116 2001-1809

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 11

CAPÍTULO 1
REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN ANDINA DE LO PROPIO Y DE LO AJENO A PARTIR DEL ANÁLISIS DE UN PERSONAJE FABULOSO: EL INCA 17
1.1. El Inca y el charlatán 17
1.2. El Inca y el chamán. Apuntes sobre unas relaciones formales entre el emperador divino y el relacionista tucano con el más allá 23
1.3. El Inca del tiempo excesivo 28
1.4. El Inca y otros mediadores. La mudanza de los grandes tiempos 44
1.5. Los matices de la medianía 51
1.6. El mito y algunas definiciones sociales elementales 56
1.7. Reflexiones finales 73

CAPÍTULO 2
EL INCA Y LOS AMORES EXTRAORDINARIOS 75
2.1. Las de un humano con uno en extremo diferente 76
2.1.1. Ser amante de un animal 76
2.1.2. Ser deseado por un espíritu 86
2.2. Querer a alguien demasiado como uno 88
2.2.1. El incesto 88
2.2.2. Amar a uno del mismo género 94

2.3. Comentarios finales a los capítulos 1 y 2 97
2.4. Anexos a los capítulos 1 y 2 101

CAPÍTULO 3
MATRIMONIO Y CAMBIO CÓSMICO:
HUATYACURI 109
3.1. El mito y la persona (a manera de comentario final) 137

CAPÍTULO 4
EL SISTEMA DE PARENTESCO ANDINO.
LA FORMACIÓN Y EL DESARROLLO DE LA PAREJA
Y DE LA FAMILIA ANDINAS: RASGOS GENERALES
MÁS FRECUENTES 143
4.1. La terminología del parentesco 143
4.2. La familia 144
4.2.1. La familia nuclear 145
4.2.2. La formación de la unidad doméstica 146
4.2.2.1. Búsqueda y amores 146
4.2.2.2. Rimanakuy o rimaykukuy 151
4.2.2.3. El servinakuy o watanaki 153
4.2.2.4. La unidad doméstica 156
4.2.3. La familia extensa 158
4.2.3.1. La herencia y el sitio del hogar 159
4.2.3.2. El sentido de la descendencia 161
4.2.3.3. La parentela política 162
4.2.3.4. El compadrazgo 163
4.3. Algunas nociones sobre la concepción 164
4.4. La infancia 166
4.4.1. Desde el nacimiento hasta el destete 166
4.4.2. Saliendo del regazo materno 169
4.4.3. Después del destete 172
4.4.4. Más allá del hogar 173

CAPÍTULO 5
AMORES BUCÓLICOS 187
5.1. La ganadería y la agricultura 188

5.2. Santiago Apóstol, patrón del ganado 193
5.2.1. Los preparativos 196
5.2.2. La víspera 200
5.2.3. El día 206
5.2.4. Cantos pastoriles 212
5.3. Resumen y comentarios 253

CAPÍTULO 6
AMORES BÉLICOS 259
6.1. Un cierto maniqueísmo 259
6.1.1. Quechuas delincuentes 260
6.1.2. Los collas agresivos 263
6.1.3. Magia y depresión aymara 269
6.2. Mito y acción 274
6.2.1. Los primeros amores 285
6.2.2. Un soldado en pos de amor 289
6.2.3. El retorno y la nueva familia 296
6.3. Unos comentarios finales 302

CAPÍTULO 7
UNAS IMÁGENES DEL TIEMPO 307
7.1. San Lorenzo de Quinti: un antes ideal y un ahora cambiante 307
7.2. Vicos, mañana todo será diferente 314
7.3. Ser uno mismo o diluirse en el otro: una manera dilemática de vivir el tiempo 316
7.4. No hay nada nuevo bajo el sol 332

CAPÍTULO 8
MIXTURAS 345
8.1. La noción de persona y de pareja andinas 348
8.2. Los patrones de crianza de los niños menores de cuatro años 351
8.3. La formulación del modelo de las combinaciones culturales 352
8.4. Una muestra piloto sobre los patrones tradicionales y modernos 358

CAPÍTULO 9
EN TORNO AL INDIVIDUO ANDINO
Identificaciones, prejuicios y seudoracismo 361
9.1. Imágenes e identificaciones 361
9.2. Mitos 379
9.2.1. José Matos Mar y José María Arguedas 384
9.2.2. Algo más 387
9.3. Palabras prejuiciosas 389
9.4. El término raza como homonimia 394
9.5. Conclusiones 401

CAPÍTULO 10
ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO 403

BIBLIOGRAFÍA 415

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN

Este libro reúne una serie de aproximaciones sobre los estilos y los ideales andinos sobre la pareja. El propósito inicial de estos trabajos era un tanto distinto y más general: Manuel Gutiérrez Estévez, Manuel Marzal y un grupo de colegas nos habían encargado una investigación sobre la concepción mítica del otro en los Andes. Empezamos con la recopilación y el estudio de un relato sobre el Inca. Lo hicimos pensando que ese personaje representa, entre otros valores, lo propio frente a lo ajeno. Nos llamaba la atención que fuese derrotado por el Inca español o Españarrí, que representa lo foráneo y lo nuevo. Y eso, a pesar de que el Inca suele ser descrito con cariño y su mundo, como idílico. En el transcurso del análisis de este relato y de sus variantes surgieron otros temas, entre ellos uno que terminó por imponerse: la cuestión de la pareja. Que el Inca encarne lo autónomo, lo entrañable, pero que después tenga que luchar y ser vencido por alguien que es su par opuesto, un desconocido rival, aparte de parecer un eco de acontecimientos del pasado, parecía aludir a ciertos esquemas básicos e ideales de la pareja. Es así como este trabajo sobre la relación mítica de lo propio y de lo ajeno terminó ocupándose de una parte más precisa de ese vínculo. En una segunda aproximación, nos centramos en la cuestión de los ideales de la pareja. Revisamos unos relatos sobre historias de amores extraordinarios. Al final del mismo, presentamos los elementos de lo que podría ser el conjunto de valores que orientan la relación de pareja. En las notas de los dos primeros capítulos planteamos los nexos posibles entre la concepción mítica del tiempo, del otro, del individuo y su

conexión con la tradición católica. El tercer capítulo trata de los ideales de pareja vistos a través de un relato mítico, el de Huatyacuri. En un principio, el propósito era hacer una introducción a un estudio de Enrique Ballón sobre el motivo del desafío presente en ese mito. Sin embargo, Huatyacuri trata de un matrimonio y de sus repercusiones cósmicas. Su revisión nos permitió precisar algunos aspectos de los ideales de pareja andina. Al final del tercer capítulo van unas anotaciones sobre lo que podría ser el modelo de individuo andino. El cuarto trabajo recoge un estudio sobre los patrones de crianza. Para situar la descripción en un contexto más amplio, hicimos un recuento de las características del parentesco. Es así como revisamos los usos y costumbres más comunes que se dan en el proceso de formación de la pareja tal como los registra la etnografía y según nuestras propias observaciones. El último capítulo versa sobre los inicios amorosos en el marco de una actividad y de un paisaje: el pastoreo y la puna.

Para la tercera edición (2001) hemos agregado varios capítulos que recogen los resultados de las investigaciones que hemos proseguido desde la publicación de la primera edición de este libro. Así, en el capítulo 6 exponemos un comentario crítico a unas descripciones etnográficas de la pareja andina y termina con las aventuras amorosas evocadas por un licenciado del ejército. El capítulo 7 es una reflexión sobre la percepción del tiempo andino. En el capítulo 8 ensayamos un modelo que muestre las distintas combinaciones de horizontes culturales presentes en los individuos y parejas de origen rural. El capítulo 9 reúne una serie de conclusiones y argumentaciones sobre la persona andina y popular peruanas, sobre su configuración e ideales, de las definiciones del otro y de los prejuicios. En el último capítulo planteamos la cuestión de la relación entre la tendencia cosmopolita y autónoma de los individuos de tradición u origen andino.

Estos son los ideales sobre la pareja más constantes y recurrentes que sugieren los textos revisados y su cotejo con la dinámica social:

- Para que el individuo logre sus plenos derechos y reconocimiento social debe formar parte de una pareja (y luego ser padre o madre). Un individuo sin compañera, compañero,

conocido y sin hijos es considerado un desvalido y un ser incompleto (la idea que sustenta esta norma y valor parece ser, entonces, que se alcanza la categoría de persona en la relación interpersonal, como pareja y como padre-madre).

- La relación de pareja parece ser concebida como básicamente complementaria pero asimétrica y egocentrada (entre los dos miembros hay un espíritu competitivo, práctico y un estilo afectivo «distanciado»).
- Como marco de esas definiciones elementales, la sociedad en su conjunto tiene una inclinación endogámica (que se traduce, para dar un ejemplo, en la preferencia por el intercambio matrimonial restringido y recíproco: entre dos comunidades, entre dos barrios, o dos grupos de hermanos) y una cierta concepción de humanidad restringida.
- Estos ideales (y sus consecuentes actitudes y normas) se encuentran confrontados, y sin duda, en parte atenuados, por los de tradición hispano cristiana (en que la relación yo-tú es ideal y fundamentalmente horizontal y recíproca; la dinámica de la pareja debe estar centrada no en la competencia sino en la complementación; la relación de pareja no es una condición indispensable para lograr un reconocimiento como persona social; el ideal exogámico debe ser dominante y la concepción de humanidad es ecuménica). Estas nuevas orientaciones, más otras, como la modernidad y diferentes tendencias individualistas, coexisten con las más antiguas. Se produce así una oferta múltiple que invita al sujeto a realizar sus propios arreglos y síntesis singulares.

Los ideales de la pareja los encontramos, a veces, sin haberlos buscado y cuando estábamos tras otras metas. Los detectamos en la observación de las normas, en las actitudes y las conductas durante las fiestas, en las ceremonias y en la vida cotidiana; también, en la revisión de textos (mitos, cuentos, creencias, cantos) provenientes de diferentes regiones y siglos. Así, el relato de Huatyacuri proviene de la sierra de Lima, y a juzgar por el siglo en que se recogió, la temática y la forma, versa sobre las costumbres y concepciones de la región y de la época prehispánica. En cambio,

casi todas las narraciones sobre el Inca son contemporáneas y tratan de ciertos conflictos históricos. Más allá de las diferencias, nos interesaba determinar los aspectos constantes, lo genérico antes que lo particular. Por otro lado, si los ideales se mantienen a pesar de las diferencias de tiempo y de espacio, puede ser una impresión que deja la orientación de nuestro análisis; o quizá se deba a que esos ideales —en sus lineamentos elementales, básicos, que es el nivel en que los hemos estudiado— son relativamente estables. Lo más probable es que ambos factores —el carácter genérico del examen y la naturaleza elemental de los ideales detectados— den esa impresión de permanencia. Nuevas investigaciones que tengan en cuenta estos factores podrían señalar diferencias regionales y temporales significativas. Así, por ejemplo, habría que estudiar hasta qué punto los ideales antiguos, ligados a los de individuo y pareja, como la concepción de humanidad restringida, la asimetría básica en la relación de pareja, se combinan o se matizan frente a las concepciones equivalentes pero contrarias propias del cristianismo. Habría que determinar si esos ideales (y sus respectivas valoraciones, normas, actitudes) se mantienen vigentes entre los andinos que ahora viven o han nacido en los barrios marginales de Lima; y ver, también, qué maneras de relacionarse en pareja obedecen a patrones originarios o a modificaciones de los mismos o a la adopción de otros.

Como apreciará el lector, este libro recoge una serie de exploraciones sobre diferentes temas relacionados con la concepción andina de pareja. No llegamos a definir una hipótesis. Solo logramos unos esbozos que son más resúmenes que conclusiones. Si bien el trabajo no es acabado, nos ha permitido entrever la importancia de los fenómenos tratados: entre la gente de tradición andina, los lazos de pareja son concebidos como fundadores de la vida social. Por lo demás, no es posible aplicar con éxito una política familiar si no se tiene un conocimiento de la orientación profunda que hace que la pareja de origen andino (y por andino queremos decir serrano indígena, campesino de la costa, cholo e incluso indio o «mestizo» amazónicos) se constituya, funcione, que tenga los hijos que tiene, que se desarrolle como se desarrolla, y que responda como responde cuando actúa en el medio urbano.

La sociedad andina está cambiando aceleradamente. Al parecer, los valores tradicionales, locales, agrarios, se debilitan. Tal vez por eso el presente estudio da la impresión de ser una búsqueda de algo ya abolido o que solo se mantiene en las comarcas más apartadas. En parte es así, esta es una historia de un pueblo que hoy busca otros horizontes y valores. Sin embargo, la voluntad de cambio, el cambio mismo, no borra necesaria y completamente los puntos de partida. Por lo demás, ese mundo en disolución, sus orientaciones y aspiraciones, puede dar luces sobre el sentido del cambio de un pueblo que aspira a ser moderno, que solo quiere guardar algunos rasgos de su cultura originaria como reliquias y emblemas del pasado. No obstante, las culturas no son fácil ni totalmente abolidas. Sus ideales y valores se transforman, actúan e influyen desde los refugios (en los claroscuros de la memoria y de la fantasía, en los grupos sociales marginales, en las actitudes y palabras de algunos sabios viejos).

A lo largo de este trabajo recibimos el apoyo y las críticas de diferentes colegas y amigos: Manuel Gutiérrez Estévez, Manuel Marzal, Gary H. Gossen, Juan Ossio. El tema de la persona fue introducido en el medio andinista por Marie-France Souffez: publicó un artículo sobre el asunto «La persona» (Revista *Anthropologica* 5, Lima, 1987) y organizó un seminario sobre la persona en los Andes (1987); en las reuniones participaron María Rostworowski, Yves Saint Geours, Juan Ansión, Carlos Flores y Lauro Hinostroza. Las sugerencias de Marie-France Souffez en conversaciones, en su artículo y en el seminario, constituyeron una orientación fundamental para las investigaciones que ahora presentamos. El entusiasmo y las sugerencias de Juan Javier Rivera Andía, nuestro antiguo alumno, nos dieron un aliento y una orientación que hicieron posible esta tercera edición corregida y aumentada.

CAPÍTULO 1

REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN ANDINA DE LO PROPIO Y DE LO AJENO A PARTIR DEL ANÁLISIS DE UN PERSONAJE FABULOSO: EL INCA

1.1. El Inca y el charlatán

Buenas noches. Muy buenas noches señores pasantes de esta noble plaza San Martín. Buenas noches, juventud ¡Acérquense por favor! Solo soy un artista provinciano; soy como muchos de ustedes que gana el pan con el sudor de su frente. Buenas noches. ¿Qué tal? ¿Cómo recibieron el año 88? ¿Están cansados por la amanecida? Acérquense, así, muy bien. Ya somos unos trescientos. Pero ¡qué cansados se les ve! ¿Qué pasa? ¡Por una fiesta se agotan! ¿Ustedes, gente tan joven? Estimado público, estimada concurrencia, ¿qué pasa? ¿Acaso los peruanos antiguos eran así? ¿Acaso se paraban como ustedes? Muchacho, sí, tú, ¿por qué te pones las dos manos delante? ¿Temes que se te vuele la palomita para nunca más volver? Miren cómo se para este otro, pero miren esas caras de pasmados (imita, ridiculiza a uno y otro espectador, estos reaccionan, primero cohibidos, luego riéndose de los burlados). Fíjense en ese chato: ¡Cuánto chaparro hay! Es que ahora los padres ya no tienen tiempo: «Mamá, tengo que ir a trabajar y anoche estuve mirando la telenovela Cristalísima». Total, después sale una pigricia. Con sueño los hacen, todos desganados. Y miren a este flaquito, no pues, así no. ¿Acaso los incas eran así? No,mi estimado y respetable público; de ningunísima manera. Los incas eran

fuertes, chaposos, blancos, (sólo tostaditos por el sol), bien plantados, eran pintonazos, medían como dos metros de altura. Uno solo de sus huevos era, así, enterito como tú, enterito como tú que estás ahí parado hecho un..., bueno, callemos que aquí hay algunas damitas. Ellos tomaban su chicha, su papa, su maíz, su quinua. No es como ahora, como ahora aquí en Lima; y tú, sí tú muchachito ¿qué has almorzado, a ver, dime? ¿Salchipapa con Coca-Cola o cau-cau e Inca-Kola? Y tú, gordito, panzón, ¿cuántas cervezas te has tirado? ¿Siquiera has dejado algo para tu vieja? (Los aludidos se turban y la situación hace reír al conjunto). ¡Miren cómo se ríen, qué dientes más chiquitos, qué aliento tan apestoso! Así es, señores, ahora nos llenamos de lindas cojudeces, a tu barriga la llenas de pan, té, frijoles, causa, choncholí, tacu-tacu, alfajores, fritanguita, tamales, ¿y qué más? Cerveza y más cerveza. Pobre hígado, debe parecer trapo de puta vieja. Sí señores, por eso tienen ustedes las caras, perdonen, pero que dan pena. Miren este papacito. ¿Qué piedra no? ¡Oye, pareces salido del museo de cera! ¡Pobre Perú! ¿Y tú, cuánto mides hijito? ¿Tienes veinte años? ¿Un metro sesenta? A Manco Cápac cuando lo destetaron ya medía uno sesenta; y tú, ¿cuándo dejaste la teta? ¿Qué pasa señores? ¿Quién jodió nuestra raza? Fue Pizarro, señores, fue el mismísimo Pizarro y su banda de chancheros. Sí, estimado público, él nos jodió. Y a pesar de eso, ¿qué le han hecho? Un monumento, un monumento que está en la esquina de la plaza de Armas. Sí señores, ¿no les parece mentira? Yo, carajo, si fuese presidente, si por mí fuese, lo pondría en medio de los chongos del Callao. Para que vea cómo somos ahora, por él, por las huevadas que hizo a los incas. ¡Ah!, pero no crean que ellos no se defendieron. Atahualpa ordenaba a su gente: «Preparen sus hondas, póngales un piedrón; apunten... a ¡a los huevos! ¡Disparen!» ¡Ay! saltaban los españoles cogiéndose las entrepiernas. Después, cuando amarraron a Túpac Amaro con cuatro caballos, después que se cansaron los caballos de tanto tirar en sentidos contrarios, lo desamarraron y él les dijo: «Gracias, ya hice mi gimnasia». Pero ahora, te amarran las patas y las manos de cuatro cuyes (cochinillos de indias), te jalan y despedazan tu cuerpo, señores, no aguantas. Así somos ahora, pura pinta. Ni hablar sabemos: «Oe compae tengo un vacilón compae, p', o sea, puta mae, pura germa y cheva»; y si es pituco: «Oe cuñao, tengo un tono, uf, ya no ya, pura costilla y chela». Ustedes creen que Manco Cápac hablaba así, que era achorado, pituco, no, claro que no, él decía: «Amigo, tengo una fiesta, quiero invitarte y que me honres con tu compañía. Habrá buena chicha y jóvenes sim-

páticas». ¿Y cómo hablan ustedes? (Acercándose a uno). Y tú, a ver, di algo. No se oye. ¡Habla más fuerte! ¿No has comido?: «Etee..., Etee...». ¿Este, qué? ¿Qué no puedes decir nada? ¿Y cómo entonces vas a pedir trabajo? «Ete... ete... yo... o sea». «¡Fuera!», te responden; y tú ¿te das media vuelta? O tú, vas achorado: «Acabo de salir de Luri, ¿Hay chamba o no?; ¿cómo es?» «¡Fuera!». «¡Ah ya!, mejor p' mi». ¡Qué diferente sería, muy diferente, señores, amable público que colma esta histórica plaza, si uno de ustedes se presentara y dijera, así, con firmeza y voz clara: «Buenos días, señor. Vengo a pedir trabajo. Soy padre de familia, tengo tres hijos y mujer que dar sustento. Si usted me da ese puesto que necesito, contribuirá a disminuir la delincuencia en esta ciudad». Ni hablar, ni caminar saben. Miren ustedes, tornen sus amables cabecitas, vean a esos jovencitos, ¡cómo caminan!, mirando al cielo, con la punta de los pies. ¡No se rían!, no es de reírse, ¡es de dar pena! Y esos de allá, parece que caminaran pateando latas invisibles. Si oyen el ruido de un avión todos corren: «¡A ver, a ver, por dónde pasa!». Si un policía toca un pito, todos corren a ver qué pasa. ¿Ustedes creen que Manco Cápac caminaba como ese vago de allá? ¿Que el Inca corría a ver diciendo: «¿Quién pita, quién pita?». No, señores. Y era generoso. Sobre todo para con los que venían de lejos, sobre todo si eran artistas humildes como yo. Era generoso, mis señores. Ahora por ejemplo, amable público, voy a pasar el gorro. ¿Alguno de ustedes tiene un gorro que me preste? ¿No ven? Ya se fue ese, seguro diciendo: «Se acabó, cuñao, vamos a ver al que echa fuego por la boca». Es por no dar. Miren, miren cómo se quitan. No, señores, soy un artista que no soy de acá. Sean conscientes. ¡Dejen unos realitos! Si se tratara de Rafael bien que darían y saltarían gritando: «¡Rafael, Ra-fa-el!». Se vuelven locos y ahí sí vacían sus bolsillos. Pero como yo soy un artista peruano, serrano, nada. No, eso no está bien. Gracias. Gracias señorita. ¡Miren que desprendida! ¡Un billete de cinco intis! Gracias señor. Gracias muchacho. Muchas gracias altivo y generoso pueblo. Gracias.[1]

Con pocas enmiendas y sí varios recortes, estas son las palabras de un charlatán, de los que abundan en la plaza San Martín de Lima en las tardes y noches de los fines de semana. Los espectadores

---

1 Texto recogido en enero de 1989. Con la finalidad de hacerlo más claro y menos tedioso, hemos eliminado reiteraciones, digresiones demasiado ex-

son en su mayoría gente joven, provinciana, o nacida en la ciudad, casi todos de tez oscura, de origen andino. Este discurso dramatizado del charlatán no es excepcional. Recoge temas y sentimientos vivos, comunes a los peruanos, y no solo de aquellos que pueblan los inmensos barrios marginales de Lima. Estos sentimientos y temas son complejos, reversibles, según los contextos. Y reeditan o son eco de otros discursos y sentires del pasado. Así, en el discurso del charlatán advertimos:

1) El antihispanismo republicano.
2) La utopía incaica renacentista de Garcilaso, que fue y es ideología oficial de nuestra república. Restos probables del nacionalismo de la nobleza inca de los siglos XVIII y XIX, aspiraciones que fueran aniquiladas en los hechos por los Borbones y rematadas por la República; esta última las retomó luego como una reinvindicación más lírica que histórica, más como añoranzas incas e indigenismo más o menos declamatorios.
3) Un justicialismo católico que fue bandera de la nobleza india colonial y que marca los movimientos políticos peruanos posteriores.
4) En fin, bajo este discurso subyace la fuerza vital de la mitología andina y amazónica occidental. Sin su estudio no podríamos entender cabalmente la concepción popular del inca y de su lucha con el español.

Como somos especialistas en mitos quisiéramos tratar de ubicar el discurso del charlatán en el contexto de los mitos de esta parte de América.

El Inca —el término, su leyenda, su historia, funciones— es central en la cultura andina. Su nombre evoca y recuerda al faraón

---

trañas al asunto, algunos términos locales, errores de concordancia. Pero hemos respetado el estilo forzadamente culto y amanerado del charlatán. Varias veces retornamos a la plaza San Martín con el fin de escuchar al mismo charlatán. Durante un mes le contabilizamos un repertorio de tres números diferentes. En ellos las temáticas se entremezclan. Al cabo de un mes notamos que el tema del Inca y de su edad de oro iba siendo reemplazado por otro que trataba de la vida idílica en el pueblo natal, en contraste con las maneras de ser del provinciano en Lima.

del antiguo Egipto o al rey en Europa. El Inca y su monarquía dieron fama al Perú; fue inspirador de utopías que de alguna manera contribuyeron a la formación de la civilización moderna. El imperio del Tahuantinsuyo, y luego el Perú, se constituyeron bajo el impulso primero, y el recuerdo después, del Inca. Para nosotros no se trata de simple añoranza intelectual o artística: es el personaje que nos da sentido histórico, solidez y esperanza.

El Inca, el histórico y el de los recuerdos, es un monarca humano, pero de filiación divina. Ordena y reina entre los hombres, enseña y promete las artes de la cultura. Para ciertas personas de tradición católica y escolar, el Inca ha sido derrotado pero volverá, y con él, la paz (sea esta cristiana o marxista, según la época o el gusto de cada quien).

En el pasado, y hoy en los relatos indios, el Inca es mediador entre los hombres y las fuerzas misteriosas que actúan sobre ellos. En este sentido es una suerte de gran chamán o de sacerdote. Pero también para muchos es a quien debieron o debimos sacrificar para que este orden mediocre, pero orden humano al fin y al cabo, se constituyera. Lo marca el pecado original de nuestro ser nacional. Así, ante el Inca poseemos hoy —seamos indios, mestizos o criollos— un sentimiento entrañable, ambiguo, ambivalente: hijo de dioses, hombre entre los hombres; debió morir para que nos constituyéramos. El cristianismo no fue sin duda ajeno al curso de esta leyenda y de los sentimientos correspondientes. Pero el cristianismo abonó sobre una tierra labrada de antiguo: la figura y la función del Inca, como veremos, es parte solidaria de mitos, y aún de una actitud religiosa de prosapia americana y pre-hispánica. Con el fin de ubicar al personaje en el contexto indígena revisaremos algunos de los mitos andinos y amazónicos occidentales que tratan del Inca y de otros personajes con él vinculados.

Tanto en los Andes como en la Amazonia occidental el Inca, o el personaje que con otro nombre hace de tal, se halla en numerosos relatos míticos. En ellos encontramos ciertas coincidencias y reiteraciones que lo describen: hijo de una divinidad celeste, el Sol, su madre puede ser la Luna, la Tierra; tiene como mujer a su

propia hermana. Es el héroe cultural por antonomasia. En este sentido representa lo autóctono, lo humano, el *nosotros*. Media entre nosotros y los demás —sean estos, dioses, espíritus o bárbaros—. Tales personajes, que a veces se enfrentan al Inca, definen sus respectivas parcelas de misterio, de no cultura por una serie de interesantes transformaciones. Según algunos mitos, el Inca pierde esta función moderadora de la cultura, entonces se convierte en un ser cuya virtualidad amenaza el orden propio, humano. Dadas estas características aquí resumidas por adelantado, el lector se percatará de que el estudio de estos mitos podrá acercarnos a los complejos y básicos contornos de la imagen andina de lo propio y de lo ajeno; los temas y relaciones que en los relatos encontremos serán testimonios del sentido que el encuentro con otros pueblos tiene para las gentes de tradición indígena. Antes de analizar los textos míticos sobre el Inca y personajes afines o rivales, no está de más recordar que los Incas fueron unos personajes históricos que los conquistadores encontraron. En torno a ellos se realizó una historia litigiosa: cronistas, como Juan de Matienzo, los satanizaron para justificar la empresa conquistadora; otros, como el Inca Garcilaso de la Vega, los idealizaron para justificar ancestros, continuidades y criticar el orden impuesto a partir de la Conquista. Los Incas coloniales gustaron de la buena leyenda y la escogieron como ideología y esperanza escatológica en el siglo XVIII. Tras los fracasos de la aristocracia india, la República criolla asumió la posta. Los Incas, los utópicos, son pues, para nosotros, mito oficial. Mas, dejando aparte esta historia que devino en dorado norte, el Inca, su nombre y genio, siguieron el curso de la tradición popular en relatos orales y en representaciones festivas. Esta persistencia se explica no solo por la singularidad histórica del Inca, sino también por el papel que desempeña en la tradición ritual y mítica de las áreas andina central y amazónica occidental. Empezaremos con el intento de establecer un paralelo entre la función del chamán amazónico y el Inca; luego revisaremos diversos textos míticos provenientes de tiempos y de subregiones diferentes.

1.2. El Inca y el chamán. Apuntes sobre unas relaciones formales entre el emperador divino y el relacionista tucano con el más allá

Sin chamán no puede haber chamanismo. Es el personaje central de dicho complejo. Es un curandero, posee para ese fin, que le es primordial, una serie de técnicas y de prácticas. Consiste por lo general en un «viaje» en que él encuentra a los espíritus causantes del mal y en un comercio con los mismos obtiene la curación de su paciente. El viaje, en verdad un estado de éxtasis, se realiza mediante varios instrumentos: canto, baile, ayunos, estimulantes y alucinógenos. Estos últimos son los más socorridos en las regiones andina y amazónica. En los Andes sur peruanos y en las sierras bolivianas los estimulantes, los productos comúnmente usados son el tabaco, el alcohol y sobre todo la coca. En la región costera y norperuana se emplean, además, dos alucinógenos: el san pedro y, a veces también, el ayahuasca. El chamán cura usando estos medios de éxtasis. Pero asimismo, y con el mismo procedimiento, entra en contacto con los dioses para fines más sociales, es decir, más bien religiosos. Si bien entre el chamán selvático y su equivalente andino hay pocas diferencias, no parece ocurrir lo mismo entre dos personajes centrales de sus sociedades y de sus mitos: el Inca en los Andes pareciera poseer una función muy distinta al médico amazónico. Mas un examen simultáneo de ciertos aspectos de sus respectivas funciones revela, como veremos, convergencias sugerentes.

El antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff describe las funciones del chamán entre los tucano de la cuenca del Caquetá.[2] Las actividades y valores simbólicos asociados al chamán de esa región colombiana recuerdan una serie de manifestaciones culturales andinas que a la luz de cotejo con el material tucano en cuestión se revela como un complejo organizado. Quisiéramos describir esas convergencias aclaratorias.

---

2 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: 1978.

El chamán tucano y, agreguemos, el de la selva amazónica occidental, es un moderador y un nexo entre la sociedad humana y las fuerzas sobrenaturales. Posee un brillo interior que le permite desentrañar las opacidades de la vida cotidiana. Esa luz potente se la da el *Sol*. La aureola eficaz del chamán es amarilla, pues participa del color y del poder creador, seminal, del astro. Las actividades chamánicas aparecen constantemente asociadas a ese color regenerador y vital. Es más, según Reichel-Dolmatoff, el chamán tucano es percibido como un falo: *penetra* en el mundo sobrenatural para realizar modificaciones en provecho o en contra de los hombres. Así, él penetra en el mundo de los espíritus —que es figurado como una suerte de útero—. Por eso el chamán es fertilizante y dador de vida (o de muerte). Los mismos objetos instrumentales son figurados como fálicos, en especial su vara *sonajera*, que le permite penetrar en el mundo del más allá; pero también su cilindro de cuarzo mágico se llama «pene del sol». El chamán recibe estos objetos del Trueno, que es la voz del Sol. El Trueno suele manifestarse como un felino, más precisamente, en un jaguar rugiente.

El chamán adquiere y nutre su poder de ciertos narcóticos, de los cuales son los más importantes el rapé elaborado a base de las semillas de la *piptadema peregrina* del árbol *anadenanthera peregrina* conocido localmente como *cohoba*, y un brebaje preparado a base de la *ayahuasca* o *yajé* (*banisteria caapi*). Mediante estos narcóticos el chamán entra y actúa en el mundo sobrenatural. Ciertos mitos explican la vinculación indispensable entre el poder del chamán y estos sicotrópicos. Entre los mismos, Reichel-Dolmatoff consigna dos, que resumimos:

> El Sol tenía una hija. Un buen día, ella, sin duda prendada de su padre, acarició sus rayos. Debido a esta caricia masturbatoria, el Sol eyaculó el rapé. Es por eso que el depósito de cuarzo donde el chamán guarda el precioso polvo, se llama «pene del Sol».[3]

---

3 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: 1978.

Según este mito, el nacimiento de una de las bases de la cultura —el rapé— está vinculado al incesto y al sol. En otro mito, la ayahuasca aparece en el momento de creación de los grupos exogámicos tucano:

> La primera mujer habitaba en la primera maloca (casa comunal o casa-pueblo). El padre Sol era el dueño de la ayahuasca y del poder sexual. Con solo mirarla la embarazó. Cuando ella tuvo su hijo preguntó a los primeros hombres creados quien era el padre. Todos se disputaron la paternidad del niño. Por eso lo despedazaron y cada cual se llevó un pedazo de él. Con cada trozo del niño se formó una calidad distinta de ayahuasca y un grupo exogámico diferente.[4]

A propósito de la vara sonajera del chamán y su vinculación solar, Reichel-Dolmatoff consigna un mito en el cual el Sol aparece viajando río arriba buscando un lugar propicio para introducir su vara sonajera. Cada vez que encuentra un punto central introduce erguida su vara; y así van naciendo los ancestros de los diversos grupos exogámicos.

Otro autor, Irving Goldman, que estudió a los cubeo, parientes de los tucano, da una explicación suplementaria sobre estos huecos fertilizados y primigenios: de cada uno de ellos iba surgiendo una pareja ancestral hermano-hermana, fundadora de un grupo exogámico.[5] Tanto Reichel-Dolmatoff como Irving Goldman subrayan la identificación estrecha entre el chamán y el jaguar. En sus trances por la absorción de narcóticos el chamán se transforma en jaguar; libre así de las limitaciones sociales, comercia con los espíritus, ataca a las mujeres, se venga de sus enemigos. Los seguidores del chamán en el trance del narcótico pueden también actuar sin las interdicciones que les impone la sociedad.

En la cultura andina encontramos un famoso personaje que posee lo esencial de los atributos del chamán amazónico: el Inca. Él fue también un mediador entre los hombres y las fuerzas de lo

---

4 Reichel-Dolmatoff, Gerardo: 1978.

5 Goldman, Irving: 1968.

desconocido. Su poder era fertilizante, regenerador y lo recibía del Sol. El amarillo era el color que simbolizaba el poder de ambos; en el caso del Inca era el metal amarillo, el oro.

Los grupos exogámicos tucano-cubeo descienden de un conveniente encuentro entre la vara del Sol y la tierra. Este tema concuerda con el origen de los incas: la unión de una vara de origen divino y solar con una buena tierra; la presencia de hermanos fundadores del clan o de los clanes ejemplares. Por lo demás, una de las insignias del Inca era portar un cetro de oro, el Topayauri, de origen ancestral y divino:

> [...] puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dixo que fuessen por do quisiessen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barilla de oro de media vara en largo y dos dedos en gruesso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiesse con solo un golpe que con ella diessen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parassen y hiziessen su asiento y corte[...].[6]
>
> [...] apiadado el Sol del estado miserable que tenía el mundo, envió a él un hijo y una hija de los suyos, para que instruyesen y doctrinasen a los hombres en conocimiento del Sol, persuadiéndoles lo venerasen por Dios y le diesen la adoración que como a tal era debida que donde quiera que parasen para comer y tomar descanso y reposo, hincasen en el suelo una barreta de oro que les dio de un codo de largo; y que donde al primer golpe que con ella diesen en tierra se les hundiese, allí era su voluntad que parasen y hiciesen su asiento y morada[...].[7]
>
> [A Sinchiruca] [...] diéronle [...] [como signo de realeza] un bastón de oro a quien llamaron Topayauri[...].[8]
>
> [...] dizen que aquel dicho palo que hauían dejados el dicho Tunapa, estregándoles en las manos del dicho Apotampo, se convirtió en oro fino en el nacimiento de su desendiente, llamado Manco capac ynca[...].[9]

---

6 Garcilaso de la Vega, el Inca: 1943 [1609]: libro primero, cap. XV.

7 Cobo, Bernabé: 1943 [1653]: libro II, cap. III.

8 Cabello de Valboa, Miguel: 1951 [1586]: p. 268.

9 Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz: 1968 [1613]: p. 284-285.

A propósito de la vara Topayauri, se dice que terminaba como roquete de obispo, con unos maíces de oro en su curvatura. No está de más recordar que el maíz posee el amarillo como color dominante.

Estas asociaciones entre el origen solar inca, su vara, el maíz y el color amarillo tienen un antiguo y persistente referente en la iconografía desde Chavín a Tiahuanaco, en la parafernalia del poder andino, del Inca al *varayoj* (o alcalde indio). En vasos, tejidos y murales prehispánicos encontramos representaciones donde aparecen unos personajes solares ornados por rayos en forma de maíz, de yuca, de serpientes o como rayos de tormenta. Estos personajes suelen poseer, además, rasgos felinos.

Estamos, pues, ante un conjunto coincidente entre el Inca andino y el chamán del Amazonas occidental:

1) Ambos son mediadores entre la sociedad y el más allá;
2) Tienen un poder fertilizador, seminal, ligado al color amarillo;
3) Poseen un bastón primigenio;
4) El bastón está relacionado a un origen mítico donde el Sol ordena este mundo a partir de una pareja de esposos-hermanos, que dará luego origen a los clanes exogámicos tucano-cubeo y a los incas endogámicos (pero secundariamente exogámicos);
5) El felino aparece claramente vinculado al chamán y de manera indirecta al Inca.

Estos paralelos son apurados y bastos; saltan a la vista, requieren de comprobaciones finas y sistemáticas. Esperemos que otros estudiosos emprendan un cotejo exhaustivo entre las áreas culturales vecinas, la andina y la amazónico occidental.

Quisiéramos terminar esta comparación señalando una relación con lo mítico. El texto tucano mencionado sobre el origen de la ayahuasca recuerda un viejo mito de Huarochirí (sierra de Lima); nos referimos al relato consignado por el padre Francisco de Ávila a fines de siglo XVI: Cahuillaca era una mujer que no quería tener contacto íntimo con divinidad masculina alguna. Pero sin saberlo resultó encinta de Cuniraya —dios cuyas características recuerdan al Sol—. Tuvo un hijo. Reunió a todos los dioses del mundo y nadie quiso reconocerlo. El hijo reconoce a su padre, pero la madre

rechaza ese marido. Las consecuencias de estos encuentros, desencuentros y desavenencias son una serie de importantes transformaciones de animales —cuyas cualidades y defectos se definen con relación a los intereses de la sociedad humana—.[10, 11]

En el mito tucano sobre los diversos tipos de ayahuasca se afirma que la primera mujer, sin saberlo, tuvo un hijo del Sol. Pregunta a los primeros hombres quién es el hijo y todos pretenden ser el progenitor. La consecuencia es el origen de los diversos tipos de ayahuasca que caracterizan y diferencian a los distintos clanes. En ambos mitos se constituye un orden especial en relación a uno o unos bienes de origen natural: la ayahuasca para los tucano (planta natural pero de intenso uso cultural); y para los andinos de Huarochirí, una serie de animales silvestres (el puma, el loro, el cóndor) cuya presencia es, según el caso, requerida o rechazada por la sociedad humana. Esta relación de transformación ilustra bien semejanzas básicas de detalle, pero también diferencias de complejidad: para los tucano los alucinógenos (el rapé y el *yajé* o *ayahuasca*) son los principales productos que definen las diferencias y las relaciones entre la cultura, el más allá y la naturaleza. En el mundo andino estas mismas fronteras se marcan mediante una variada parafernalia, además de los sicotrópicos —solo en el mito de Huarochirí en cuestión se mencionan numerosos animales de tierra, de aire, de mar y de dioses que median entre tales esferas fundamentales—. Si tanto el Inca y el chamán tucano cumplían una función análoga y hasta estaban acompañados de ciertas asociaciones convergentes (poder germinador, vara ordenadora y transformadora, ligados al sol y al felino), cómo lo realizaban divergía en la medida en que regían sociedades muy diferentes.

1.3. El Inca del tiempo excesivo

El papel mediador del Inca y del chamán lo encontramos en diversos mitos amazónicos y andinos. Pero no siempre ocurre así; a veces los nombres cambian, mas no las funciones, y viceversa.

---

10 Ávila, Francisco: (1598?): 1966, 1987.

11 Ortiz Rescaniere, A.: 1973, 1980.

Los chipibo del alto Ucayali, como otros pueblos de las dos áreas que comparamos, conciben el mundo pasado anterior al advenimiento del presente como antitético al nuestro, como una época excesiva, o muy rica o muy pobre. Según las versiones, estos mundos fueron o no sucesivos en el tiempo. El dadivoso Inca era el dueño y señor del pasado de la total riqueza; el avaro Joashico Inca poseía todos los bienes de ese pasado de orfandad. Pierrette Bertrand-Rousseau recogió y transcribió una hermosa narración sobre Joashico Inca,[12] la misma que resumimos:

Joashico Inca:

1) Era el tiempo de sufrimiento y de escasez.
2) Joashico Inca tenía de todo; era el dueño de los alimentos cultivados.
3) Los hombres le mendigaban; él les daba poco, de tal suerte que no podían sembrar.
4) Por eso lo odiaban.
5) Joashico Inca mandó a unos niños a que subieran al guayabo y cogieran unas frutas. Él sacudió el árbol; los niños al caer se transformaron en diversos tipos de monos.
6) Joashico Inca con el tañido de su flauta abría hermosos caminos. Pero cuando los hombres querían abrir otros tantos, el Inca los cerraba gracias a su música.
7) Decidieron matar al Inca vil:
   7.1) Con la ayuda del camaleón hicieron una trampa: un hueco por donde pasaría el Inca. Fracasaron, la cubierta del hoyo era demasiado resistente y el Inca pasó sin hundirlo.
   7.2) Con la ayuda suplementaria del cocodrilo urdieron otra trampa, con unas flechas.
      7.2.1) Luego de flecharlo a manera de juego, por fin lograron herirlo; el Inca saltó —como una fiera— y cayó al hueco.
      7.2.2) Lo hicieron pedazos.

---

12 Bertrand-Rousseau, Pierrette: 1984.

8) Cada cual se llevó una parte del cuerpo como talismán.
9) Según la parte del cuerpo tomada, cada cual se transformó en un animal silvestre diferente.

En la situación inicial de este relato, el Inca es un dador mezquino de alimentos cultivados y de otros bienes culturales. Luego de una serie de estratagemas y de intentos, logran matar al Inca vil. Al final, se describe el nacimiento de varias especies de animales silvestres, propios para la caza, a partir de los pedazos del Inca. Para que la horticultura y la caza fueran posibles hubo, pues, que acabar con el Inca y su tiempo mezquino. Aquellas actividades son definitorias de nuestros tiempos: nos dan sustento y bienestar, pero llevan la marca del nefasto pasado, no garantizan una satisfacción completa. Debemos sufrir, aunque no tanto como en ese pasado, para cultivar, cazar y abrir caminos. Este mundo nuestro es discreto, ni tan rico ni tan pobre.

Sobre Qori Inca, el generoso, solo poseemos algunos textos fragmentarios. Qori Inca daba a los hombres todos los bienes que le pedían, por eso no necesitaban trabajar. Cierta vez, unos jóvenes ingratos lo flecharon a pedido del propio Inca. Los criminales se transformaron en los animales silvestres, inútiles para la caza. Según ambos mitos, la humanidad emerge de un mundo extremado (por demasía o carencia) a otro que le es propio y que está marcado por la discreción. Grafiquemos:

Yoashico Inca (poseedor -)	Qori Inca (poseedor +)
Pasado excesivo (-)	Pasado excesivo (+)

Presente discreto, mixto (+ y -)
(Caza, horticultura medianas; animales silvestres, útiles e inútiles)

En estos mitos el Inca no tiene una función mediadora, como vimos cuando lo comparamos con el chamán (ambos son mediadores en este mundo, entre los hombres, entre estos y los dioses y demonios). Pero el presente, según los mitos chipibo, es precedido en los términos antagónicos que encarna cada Inca del pasado,

oposición que en cierta forma define la mixtura del mundo actual: a partir de los Incas excesivos surge un presente que posee las cualidades contrapuestas de ambos.

El tema del pasado indiscreto lo encontramos en mitos amazónicos y andinos. Lévi-Strauss, tratando la cuestión, cita textos de la Amazonia central que tratan de un pasado con «una humanidad sin mujeres» o con «gente demasiado numerosa»; el fin de ese pasado unilateral y excesivo lo relaciona con el tema de «la vida breve» (brevedad que es propia de nuestro mundo).[13]

El tema del exceso vinculado con el origen de nuestra vida breve y mediocre, marcada por la medianía, lo hallamos en relatos de diversas regiones y épocas de las áreas andina y amazónica occidental. Según uno de los antiguos mitos recogidos por Francisco de Ávila entre los Huarochirí de los Andes de Lima, Yanañamca Tutañamca era casi un dios y muy rico. En cambio, Huatyacuri, a pesar de ser el hijo del dios Pariacaca, andaba miserable. Pariacaca, era entonces, el dios emergente que iba a transformar el mundo y devenir en dios del presente. Huatyacuri, gracias a la sabiduría de su padre y a unos juegos de competencia, toma como mujer a la hija del poderoso Tamtañamca y derrota a los señores de esa riqueza desmedida. Así, en ese y otros relatos de Huarochirí, Pariacaca instaura un presente doble: regido por una divinidad (él o su hijo) cuya característica es ser pobre y rico, como es el mismo Pariacaca, en contraste con el semidios anterior. Marca inicial de ese nuevo mundo es el matrimonio entre el aparentemente pobre Huatyacuri y la hija del dios cuya riqueza no pudo salvarlo. Solo quedan trazas del antiguo exceso; por ejemplo, un sapo cuyo croar enloquece de pasión a quien lo escucha.

En otro texto de Huarochirí, transcrito también por Ávila, se dice que Cuniraya, dios rico pero de apariencia miserable, fertilizó a la señora de un tiempo pasado, la bella Cavillaca; luego, cuando se reveló como padre y poderoso dios solar, dispersó a los arrogantes pretendientes a Cavillaca. Constituyó entonces este mundo regido por la cotidiana peregrinación del sol (el astro repite el

13 Lévi-Strauss, Claude: 1964.

recorrido de Cuniraya: surge entre las tinieblas del Este y termina en las profundidades del mar.[14]

Según el mito contemporáneo de Cajatambo (Lima), el monstruo Wa-Kon era el único que poseía el fuego de la cocina y los alimentos en un tiempo de total miseria. El buen Pachacámac había muerto y dejado en la orfandad a sus hijos los Willcas, —futuros Sol y Luna— y a su mujer Pachamama —la Madre Tierra—. Cuando Wa-Kon es matado, se instaura el tiempo donde el Sol y la Luna recorren alternadamente la faz de la tierra.[15]

Asimismo, una variante contemporánea del relato anterior (Ancash, Huánuco, Lima) trata de una ogresa, la Achiqué o Achkay, que en un momento de hambruna engaña a un par de hermanitos: les promete los alimentos que se hallaban cocinando. Al morir ella —en circunstancias similares al Wa-Kon—, se originan donde cae los lugares desiertos e improductivos de este mundo; en cambio por donde ascienden los hermanos se encuentran las tierras más fértiles.

Numerosos relatos actuales, conocidos por lo general como *El pueblo sumergido*, describen un rico villorrio o una suntuosa boda. Llega un anciano forastero, de aspecto miserable. En realidad, es Dios. Pide limosna o de beber. Solo una mujer se apiada de él o lo reconoce. El anciano destruye ese poblado orgulloso con un diluvio. Se forma en su lugar un lago. En este mito no se afirma que el presente así constituido esté marcado por la medianía. Pero la presencia del lago lo hace suponer: numerosas tradiciones afirman que en el fondo de los lagos se encuentran las dos fuerzas contrarias que dominan la actualidad (por ejemplo, un toro blanco y otro negro, una serpiente blanca y otra negra).[16]

También encontramos en relatos como el del Amalu, o Amaro, el tema del pasado excesivo. Según este mito moderno de Junín (sierra central del Perú) antiguamente el mundo estuvo cubierto por las aguas; reinaba entonces una suerte de dragón, el Amaro

---

14 Ávila, Francisco: (1598?), 1966, 1987: cap. 2.

15 Villar Córdoba, Pedro: 1933.

16 Arguedas, José María: 1949. Morote Best, Efraín: 1988.

negro. Luego apareció un Amaro blanco. Y lucharon. Gracias a tal disputa las aguas se retiraron parcialmente. Hoy, según caiga una lluvia buena o ruinosa para la agricultura, se dirá que es el Amaro blanco o negro que ha ganado una batalla. Si alguna vez triunfara definitivamente uno de los dos, sería entonces el fin de nuestros tiempos.[17]

El mensaje o el resultado de la acción de estas historias —la medianía de este nuestro mundo— está, entonces, vinculado al tema del pasado excesivo. Vamos a mostrar dicha relación comparando dos mitos andinos, Wa-Kon y Achikée; y otro, llamado el Ajaimpi, de la tradición aguaruna (Amazonas). Estos mitos son solidarios entre sí —en tanto desarrollan las relaciones que estamos tratando—. Estas convergencias se dan a pesar de que describen otros detalles y secuencias y que poseen el colorido propio de sus respectivas culturas. Según los aguaruna, Ajaimpi es un ogro, un antropófago. Mató y devoró a la madre del futuro Sol. Este es el resumen de la historia:

Ajaimpi y el niño Sol

1) Ajaimpi era un ogro. Comía carne cruda o mal cocida. También era antropófago.
2) Cierta vez Ajaimpi, cuando devoraba a una mujer, halló en sus entrañas un huevo.
3) La garza Taantá robó el huevo; lo encubó. De ahí salió el niño Sol.
4) El niño Sol tenía hambre. Por eso iba al huerto de Ajaimpi y comía la fruta picante del ají.
5) Ajaimpi, al percatarse de la merma de su ají, sorprendió al niño Sol. No lo dejó escapar; se lo llevó a su casa. Le dijo que él era su padre, y la ogresa de su mujer, su madre.
6) Cuando el Sol llegó a ser mocito, le pidió a su padrastro que confeccionara una diminuta cerbatana. Diestro, cazaba a las moscas y zancudos que molestaban a Ajaimpi.

---

17 Ortiz Rescaniere, A.: 1973.

7) Tiempo después, admirado Ajaimpi de la buena puntería del chico, le hizo una cerbatana algo más larga para que con ella le cazara pajaritos. Así el muchacho Sol cazaba para el Ajaimpi; este los devoraba asados, medio crudos.
8) Otra vez, el muchacho Sol pidió a su padrastro que le hiciera una cerbatana de adulto. Con ella cazaba una gran cantidad de todo tipo de pájaros y otros animalitos. El Ajaimpi se comía todo. Siempre tenía hambre por eso no dejaba nada para su hijastro.
9) Cierta vez, el chico protestó: «Papá, ¿no me das un pedazo de carne?». «Ya no me queda nada para darte. Ve a cazar».
10) Triste, el muchachito fue a cazar. Y mató a muchos pájaros y otros animalitos.
11) Cuando estaba por regresar a casa de Ajaimpi, se le apareció la paloma Yapangam posada en un árbol. Ella le cantó al niño Sol: «Alcánzame con un extremo de la cerbatana y luego pósame en el suelo». El muchacho, asombrado, obedeció. Ella volvió a cantarle: «Estás exterminando a mis hermanos y familiares para dar de comer a alguien que no es tu padre sino el asesino de tu madre. No des de comer a tu enemigo, estás así exterminando a las aves».
12) Arrepentido, metió en la cerbatana una y otra vez las plumas de las diferentes aves que había cazado. Luego las fue soplando y cada vez salían una y luego otra clase de aves. De esa manera el niño Sol difundió las aves por el mundo. Antes sólo eran para el Ajaimpi.
13) La paloma Yapamgam le cantó: «Al llegar a la cima de la loma, por la que pasas para ir a tu casa, coges los aretes que te regaló Ajaimpi, así su tintineo no anunciará tu llegada. Te acercas despacio y verás como Ajaimpi toca música soplando la calavera de tu madre». En efecto, el joven descubrió en ese trance al Ajaimpi.
14) Ajaimpi le amonestó y pegó: «¿Por qué me espías, hijito?». Él respondió: «Padre, te traeré más pajaritos». Como siempre tenía hambre al punto de no dar nada al muchacho ni a su mujer, le dejó de pegar. Por eso ahora cuando alguien come sólo y golosamente, lo insultan, le dicen: «¡Ajaimpi!».

15) Tiempo después, el Sol alcanzó la plena mocedad. Por eso pidió a su padre que le confeccionara una lanza de palma, de esas que son para cazar venados.
16) El padre quiso antes probar si aquel tenía buena puntería. Compitieron, y como ganó el hijo, le permitió ir al bosque.
17) Al amanecer del día siguiente, el joven Sol dijo al padre: «Tal vez regrese temprano con un venado. Y mi madre entonces no habrá aún vuelto del huerto trayendo lo necesario. Y así comeríamos tarde». Por eso, Ajaimpi despachó a su mujer muy de mañana.
18) El joven Sol, en lugar de ir al bosque, fue al huerto. Ahí empezó a herir a su falsa madre, diciéndole: «¡Venado! ¡Hazte venado!». Y la mujer de Ajaimpi se convirtió en venado, menos su cabeza.
19) Cortó la cabeza y la clavó en una estaca en medio del huerto. Conjuró a la cabeza para que respondiera a los llamados de la familia como si la mujer continuase trabajando y por ello retrasando el retorno a casa.
20) El bello Sol trajo la carne de la madrastra diciendo que era de venado. Mientras la preparaban llamaron varias veces para que la mujer volviera del huerto trayendo lo necesario; ella —su cabeza— respondía que estaba haciendo tal o cual cosa.
21) Ajaimpi, hambriento, pidió a su hijo Sol que le sirviera la comida antes de que llegara su mujer; entonces, sin saberlo, se la comió.
22) Luego pidió a su padrastro que fuera a bañarse al río. Mediante un ardid hizo que Ajaimpi se retardase. Entre tanto el Sol preparó un caldillo con la cabeza de su madrastra.
23) De nuevo Ajaimpi preguntó por su mujer; como aún no llegaba y tenía hambre, le pidió que le sirviera el caldo de cabeza de venado. Entonces descubrió la venganza del Sol.
24) Quiso matar al joven, al que acusó de matricida. Pero toda arma que cogía Ajaimpi se pulverizaba por la polilla o se podría al instante.
25) El joven Sol le ordenó que se convirtiera en inválido. Luego lo hizo echar al río, donde se fue transformando en árbol.

Mientras pudo, Ajaimpi trató de coger con sus manos los peces que por ahí pasaban para devorarlos. Ahora es un gran árbol, y los peces van tranquilos por el río Santiago y así los aguarunas que lo necesitan pueden pescar.[18]

Esta historia aguaruna trata, pues, de un ogro que come carne cruda o mal cocida, es antropófago, siempre tiene hambre a pesar de poseer huerto y alimentos de caza que le proporciona su hijo adoptivo, el muchacho Sol. Este futuro personaje celeste es el héroe del relato, padece de hambre por culpa indirecta del ogro, su madre había sido devorada por Ajaimpi; el joven Sol mata a su vez al ogro y ordena ciertos aspectos del mundo actual. Veamos dos relatos andinos que pueden ser tomados como transformaciones del mito aguaruna:

Wa-kon y los Willkas

El dios del cielo Pachacámac, esposo de la diosa de la tierra Pachamama, engendró dos hijos gemelos, varón y mujer, llamados Willkas.

El Dios Pachacámac murió ahogado en el mar de Lurín y se encantó en una isla; por ese hecho quedó viuda la diosa Pachamama y sufrió con sus dos hijos muchas penalidades. Era una noche interminable cuando la viuda salió de Kappur por las fragosidades Gasgachin de la quebrada Arma y descansó al pie de la roca Pumaqhihuay. Sobre las altas cumbres acechaban monstruos horrendos; los felinos hambrientos rugían en el fondo de la quebrada. Llenos de terror los Willkas lloraban inconsolablemente.

La luz coruscante de una llama muy leve sobre un lejano picacho llenó de esperanza a la atribulada madre de los mellizos y sus hijos continuaron su viaje hacia el sitio donde brillaba la luz. Los Willkas no sabían que su padre Pachacámac había muerto, y dijeron a su madre: «¡Vamos pronto al sitio donde arde la leña y allí encontraremos a nuestro padre!». La caverna de Wakonpahuain del cerro Reponge era el sitio donde ardía una hoguera: allí vivía un hombre semidesnudo, llamado Wa-Kon. Los viajeros llegaron al sitio donde ardía la leña y allí encontraron al Wa-Kon. «Pasad», les dijo, «y sentaos sobre este tuto mientras yo cocino».

---

18 Resumen realizado a partir del texto publicado por José Luis Jordana: 1974.

El «tuto» era un tejido de crin vegetal que todavía conservaba las espinitas. Los niños se sintieron incómodos sobre este asiento.

El Wa-Kon sancochaba patatas en una olla de piedra, y dirigiéndose a los mellizos les dijo: «Id al manantial y traedme agua en ese cántaro». Los niños obedecieron; pero la vasija estaba rajada, y por esta causa los mellizos tardaron mucho en regresar a la caverna.

Mientras los Willkas se demoraban en la fuente, el antropófago Wa-Kon quiso seducir a la madre de los mellizos; mas no pudiendo efectuar su intento, devoró a la diosa Pachamama, quien pagó con su muerte su gran fidelidad al dios de los cielos, Pachacámac. El maligno Wa-Kon se nutrió de la carne y de la sangre codiciada de la madre de los mellizos y guardó una parte del cuerpo sacrificado en una olla grande. Cuando los mellizos llegaron del manantial, se dirigieron a Wa-Kon y preguntaron por su madre. Wa-Kon les respondió: «Muy lejos de este sitio ha ido vuestra madre; pero, llegará muy pronto ella». Mas, los días pasaban interminables y la madre de los Willkas no llegaba. Los niños lloraban amargamente la muerte de su madre.

El Huay-chau, el ave que anuncia la salida del Sol, que canta armoniosamente durante la aurora matutina, o tiene un graznido agorero como las lechuzas y anuncia la muerte de alguna persona, compadecida de la desgracia de los Willkas les comunicó detalladamente la muerte de su madre y les anunció el peligro que ellos corrían en la compañía del sanguinario Wa-Kon. Luego de referir a los niños el episodio de la muerte de la diosa Pachamama, el pajarillo Huay-chau les dio un consejo: «Id», les dice, «fuera de la caverna de Yagamachay y debajo de una Huanca (que era una piedra muy larga) se halla el Wa-Kon durmiendo. Atadlo con su abundante cabellera hacia la piedra mientras está dormido, y luego huid de este sitio; porque si el Wa-Kon se da cuenta de lo que vosotros le habéis hecho, os matará». Los niños obedecieron este mandato, y, mientras el Wa-kon dormía atado a la piedra con sus propios cabellos, echáronse a correr.

En esta desesperada peregrinación encontráronse los Willkas con el Añas, la madre de los zorrillos, la cual les dijo: «¿Por qué emprendéis la carrera, quién os persigue?». Los Willkas contaron a la madre de los zorrillos la tragedia de la viuda. El Añas, al igual que su compañero de la mañana, el Huay-chau, se compadeció de

los infortunados huerfanitos y los adoptó como a nietos, escondiéndolos en la madriguera.

Por fin, se despertó el Wa-Kon de su profundo letargo y, después de libertarse con dificultad de su prisión, buscó a los Willkas por todas partes. En su viaje de investigación el genio maligno encontró a varios animales del campo y conversó con las aves del cielo: preguntó al Puma, al Cóndor y al Amaro si habían visto a los Willkas. Pero estos animales no le dieron respuesta satisfactoria.

Por último, encontró a la astuta madre de los «añacos» y le preguntó si había visto a los Willkas. El Añas contestóle: «Sí, los he visto que han seguido por este camino; si tú quieres encontrarlos, con mayor rapidez, sube sobre esa cumbre y entona una canción, fingiendo la voz de la madre de los Willkas. Al eco de esta voz acudirán presurosos los mellizos». El Wa-Kon subió al cerro sin comprender que allí, la Zorrilla, le había puesto una trampa: comenzó a entonar la canción convenida con débil y angustiosa voz, llamando a los Willkas como madre cariñosa; y, al fin, puso el pie sobre la piedra fatal de la trampa y rodó al abismo. Su muerte fue seguida de un espantoso terremoto.

Libres los niños de su cruel perseguidor y asesino de su madre, vivían muy felices en compañía de su abuela adoptiva, el Añas, que les alimentaba con su propia sangre. Pero los Willkas, hastiados de la sangre, que era su único alimento, suplicaron a su abuelita que les dejara ir al campo a «shanar», o sea, a sacar las papas que habían quedado ocultas en la tierra después de la cosecha. La abuelita Añas les concedió permiso para ello; y cuando se entretenían en su labor, encontraron una oca muy dulce que por su forma de muñeca les llamó la atención. Los Willkas se pusieron a jugar con la oca, la que se rompió en varios pedazos y, no teniendo un juguete semejante, prorrumpieron en llanto. Cansados de llorar se quedaron dormidos; cuando despertó la niña contó a su hermanito lo siguiente: «Estábamos jugando», dijo, «y yo arrojaba un sombrero al cielo donde se quedaba; aventaba mis vestidos y allí se quedaban». «¿Qué significará todo esto?». Los Willkas estaban pensativos cuando, de improviso, descendió del cielo una soga, «huascar», y el Añas les aconsejó que por allí treparan. Subieron todos juntos al empíreo, donde el gran dios Pachacámac les esperaba.

El Willka varón se transformó en el Sol, y el Willka mujer, en la Luna. Pero, la vida de peregrinación que llevaron en la tierra nunca terminó. El Sol seguiría su viaje astral, enviando su luz en el día y la Luna, durante la noche, caminará iluminando el sendero que les tocó seguir acompañados de su infortunada madre viuda. La diosa Pachamama se quedó encantada en aquel cerro cubierto de nieves perpetuas, como un blanco sudario, que hasta ahora recibe el nombre de La Viuda.

La divinidad suprema Pachacámac, queriendo premiar la fidelidad de esta diosa que con sus hijitos sufrió tanto, comunicó a la diosa Pachamama la facultad generadora. Desde la cumbre del picacho de la Viuda, la diosa Pachamama envía sus favores a todos los habitantes de la región; por ella, el dios del cielo envía las lluvias, fertilizando la tierra; hace que broten las plantas y haya muchas mieses; por ella, los animales nacen y crecen para servir de sustento al hombre. La divinidad suprema Pachacámac, también, premió al Añas haciendo que este animalito pudiera esconder a sus hijitos en su madriguera, de la misma manera como había protegido a los Willkas durante su estadía sobre la tierra. Premió al Puma, haciéndole señor de las quebradas y de los bosques; al Cóndor, como señor de las alturas; a la Víbora (o Amaro), haciendo que esta serpiente pudiera defenderse de sus enemigos por medio de su ponzoña y fuera símbolo de la fecundidad y de la riqueza. Con el reinado de los Willkas, trasformados en los semidioses el Sol y la Luna, triunfó la luz y fue vencido para siempre el dios de la noche, el Wa-Kon, vengándose de esta manera la muerte de la diosa Pachamama, llamada por antomomasia, La Viuda.[19]

Achiqué

En un mundo desolado por el hambre, una familia compuesta por el padre, la madre, y dos hijos, una niña y un varoncito, encontró como único alimento una mazorca de maíz. Los padres hambrientos trataron de hacer dormir a los niños para poder tostar los granos de maíz sin que éstos se dieran cuenta. Como los hermanitos no se dormían porque el hambre lo impedía, el padre los metió en un costal y los ató fuertemente. Así los abandonó en un monte tupido,

19 Villar Córdoba, Pedro: 1933.

lleno de sapos, alimañas y fieras. Los desdichados hermanos pidieron auxilio y lloraron y el cóndor, apiadado, los liberó.

Cuando se quedaron solos, divisaron un gorrión que volaba portando un flor de papa. Con la esperanza de ir al país de las patatas, caminaron en la misma dirección por donde desapareció el ave, y así se fueron alejando cada vez más, perdiéndose en las profundidades del monte.

De esa manera encontraron la casa de la vieja Achiqué quien con falsas promesas los tomó prisioneros. Luego de un largo cautiverio, el muchacho a escondidas fue devorado por la bruja. La niña, informada de la desgracia por los pájaros del monte, rescató los restos de su hermano y huyó hasta las alturas, siendo perseguida por su enemiga. Viendo que iba a ser atrapada, pidió ayuda al venado, quien la protegió eficazmente. Continuó su fuga, y ante un nuevo peligro de captura, pidió ayuda al añas. Finalmente, fue ayudada por el cóndor. Habiendo llamado a Dios, éste le envió una escalera por la cual subió hasta las alturas, donde su hermano revivió, quedando allí los dos para siempre, en medio de la abundancia, que provenía sobre todo, de los cultivos de papa.[20]

Wa-Kon es el personaje de unos relatos y de unas creencias de la sierra central del Perú. Se dice que es un ogro que vive en una caverna y que rapta niños para luego devorarlos. También son los personajes de una danza, la *huaconada*. En la danza asustan a los niños, pregonan y castigan las malas acciones que los adultos han cometido durante el año. Una señora de Huaros, Lima, nos contó una historia del Wa-Kon:

Había una vez una viejecita a quien llamaban Saloma. Tenía un nieto. Cornelio se llamaba, y una nieta llamada Escolástica. Residían en Hayputo, pastando animales.

Cierta vez la abuelita los mandó a pastar ganado a Huayopampa. Cuando llegaron a esa pampa se pusieron a jugar; de repente vieron rodar de las alturas a Wa-kon. Levantaba polvareda y un ruido sordo. Aterrados, corrieron donde su abuela:

— Ahí viene el Wa-kon, persiguiéndonos. Doña Saloma los escondió detrás de dos montículos, uno de bosta y otro de maíz. El Wa-Kon llegó:

---

20 Ortiz Rescaniere, A.: 1973.

— ¿Dónde están mis pequeños Willkas?

— Corriendo se fueron a Huaros. Pero baila primero, señor Wa-Kon. Entonces la viejita Saloma lo hizo danzar.

Mientras así bailaba, el nieto, que permanecía escondido, se asomó con temor para ver si Wa-Kon era hombre o qué cosa era. Vio que Wa-Kon tenía colmillos retorcidos y unos cuernos enormes.

Cuando se cansó de bailar se fue a Huaros. Al llegar la gente le ofrecía a sus hijos por turno para que el Wa-Kon los devorara. Las mujeres tenían que entregarle madejas de lana para que se parchara su ropa haraposa que de tanto rodar estaba en hilachas. Así, dicen, se evitaban las sequías.[21]

Wa-Kon sorprende a los niños cuando «estaban jugando». Como se dice que ese ogro persigue en general a los niños traviesos, podemos suponer que ese juego de los dos pastorcitos no estaba bien, y es por eso que se les apareció el Wa-Kon. Pero ese ogro, el que estaba en Huayopampa, es distinto al que ahora se esconde en los alrededores de Huaros. Aquel trató de perseguir a los Willkas —fue un suceso del pasado y que marca un cambio—; mientras que el Wa-Kon de Huaros parece situarse en una época posterior y su función era la de recibir en sacrificio niños y lana para evitar las sequías. Tal vez ese haya sido su antiguo papel, ahora suavizado o reducido en las creencias y en la danza a asustar a los niños traviesos y a pregonar las faltas de los adultos.[22]

Achiké es también una ogresa ladrona y devoradora de niños. Le gustan los pequeños gordos, saludables. A veces no devora sino que viola a los niños. Como en el caso del Wa-kon podemos distinguir dos tipos o fases de Achiké: cuando, persiguiendo a dos hermanitos, ella cayó a tierra, produciendo los lugares desiertos

---

21 Ortiz Rescaniere, A.: 1973.

22 Simeón Orellana afirma —y para ello muestra una sólida documentación— que el papel más importante que tenían los danzantes de la huaconada hasta no hace mucho tiempo era la de castigar públicamente las faltas de los adultos: las malas autoridades, los que tenían aventuras amorosas escandalosas, aquellos cuyas casas estaban sucias y desordenadas. Para estos y otros datos véase la minuciosa descripción y estudio de la danza de los huacones de Simeón Orellana Valeriano, «La huaconada de Mito»: 1972.

del mundo actual; y la ogresa que hoy puede robar y comerse a cualquier niño extraviado y hambriento (sobre todo si el pequeño se ha perdido por alguno de esos lugares baldíos, que son los lugares que se formaron cuando su cuerpo se estrelló al caer, y si el pequeño está por goloso o hambriento comiendo unas zarzamoras, fruta silvestre propia de la ogresa; luego Achiké lo hace engordar y se lo come o viola). Tanto Wa-Kon como Achiké están siempre con apetito de pequeñas víctimas (además Wa-Kon, al menos según el texto de Villar Córdoba, comió previamente a la madre de los Willkas).

Podemos decir que Ajaimpi pertenece a la misma categoría de esos ogros andinos: es un devorador inmoderado e insaciable. Como Wa-Kon, mata y come a la madre del futuro Sol. Y como sus equivalentes andinos su presencia actual está reducida: sirve para, en son de burla, reprender a aquellos que comen inmoderadamente «como el Ajaimpi»; también se convirtió en un gran árbol cuyas raíces sirven, al parecer, de refugio a los peces que pueden ser pescados (y devorados) por los hombres (¿para evitar que los hombres pesquen demasiado y así no sean unos devoradores inmoderados como él mismo fue?).

Las víctimas de estos ogros son en los relatos unos niños: el pequeño Sol (Ajaimpi), los Willkas o futuros Sol y Luna (Wa-Kon) y los pequeños hermanitos hambreados (Achiké). En la segunda versión de Achiké, estos hermanos son los «Willkas» de su abuela, es decir, sus nietos (una de las acepciones del término *Willka* es «nieto»). En la mayoría de estos relatos los pequeños huyen, ascienden y se quedan en el cielo, tomando la apariencia que tienen hoy día y repitiendo en el cielo —pero también bajo tierra— el recorrido que hicieron cuando eran niños. Las pequeñas víctimas de Achiké no se convierten en Sol y Luna; simplemente se quedan en el cielo.

Entre los progenitores de los pequeños también hay una clara analogía: la madre del niño Sol es devorada por Ajaimpi, Pachamama (la Madre Tierra) lo es por Wa-kon. En la mayoría de las versiones de Achiké se dice que los niños se extraviaron, o que sus padres los abandonaron porque padecían hambre; en todo caso,

los niños de la historia de Achiké también han perdido ha sus padres por una hambruna que bien podría tener una relación con el acaparamiento que goza la ogresa.

Los ogros sustituyen a los desaparecidos padres; en la historia de Ajaimpi es claro, el ogro y su mujer son sus padres adoptivos; en las otras historias los ogros reemplazan a los padres en el sentido que proponen vivienda y alimentos a los huérfanos (pues ambas son funciones primarias y propias de los padres). En el relato aguaruna el cautiverio dura un largo período, de la niñez hasta la mocedad del Sol. En cambio en los dos andinos el cautiverio es breve —en algunas versiones se dice que fue de la tarde hasta la madrugada del día siguiente, es decir, el mismo tiempo que el astro desaparece bajo tierra—.

En las dos historias andinas aparecen otros personajes, esta vez protectores, que albergan a los niños que huyen, así en cierta forma hacen también las veces de padres pero con una intensión inversa a la de los ogros. Estos animales son el zorrillo hembra (en Achiké y Wa-Kon) y el venado (en Achiké). En el relato aguaruna no hay un animal que albergue al héroe, pero como en las otras dos historias unos animales silvestres que socorren al Sol, a los astros, a los niños: revelan las maldades del ogro, dan consejos, despistan al ogro y hasta ayudan a destruirlo.

No es nuestro propósito el emprender unas comparaciones y análisis de otros datos que aclaren el sentido de esas sustituciones, ni menos hacer una examen detenido de las narraciones.[23] Pero este esbozo, además de señalar unos rasgos generales comunes entre tradiciones que provienen una de la región amazónico occidental y la otras de los Andes centrales, nos permite relacionarlos con el tema del gran pasado percibido como un tiempo de exceso en comparación con la templanza y medianía del presente. En efecto, los tres ogros de los relatos inicialmente eran como el Inca vil de los chipibo: acaparadores de bienes (el Inca vil, de las

---

[23] Para consultar un análisis detallado de los ogros andinos del tipo Achiké, véase: «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la *Mama-Huaca*» de Manuel Gutiérrez Estévez, en *Mito y ritual en América*: 1988.

artes de la agricultura, de la construcción de caminos; Achiké y Wa-kon, de los alimentos y de la cocina; Ajaimpi se comía todos los alimentos de caza y quizá era el único que disfrutaba de un huerto). Era un mundo unilateral, excesivo: todo lo tenían esos ogros, la humanidad pasaba hambre (Achiké), el mundo padecía hambre (Wa-Kon); los héroes también sufrían por falta de alimentos. La propia Madre Tierra —la diosa nutricia— estaba viuda y murió víctima de la voracidad de Wa-Kon. Luego, en el presente, los restos, los espectros de esos ogros del pasado, tienen un desempeño modesto: la presencia de los yermos (Achiké), y sirven para sancionar a las pequeñas infracciones, los pequeños excesos; están así disminuidos en un mundo en que nada debe ser extremado ni unilateral.

El fin del reino de los ogros es marcado con su caída y con el ascenso de los héroes (en el caso de los relatos chipibo, los Incas excesivos también caen pero no se habla del ascenso de un nuevo señor). Esta caída de los viejos dioses y el ascenso de los nuevos y la supervivencia disminuida bajo tierra o bajo agua de los vencidos es un esquema mítico difundido en los Andes centrales y en gran parte de la América septentrional (véase examen del mismo en el capítulo 3).

En las tres historias revisadas encontramos entonces unos personajes (Ajaimpi, Wa-Kon, Achiké) que son los señores representantes de un pasado de exceso. Los dos Incas chipibo cumplen la misma función: no son los héroes y árbitros de un presente discreto (como lo vimos en *El Inca y el chamán. Apuntes sobre una relación formal entre el emperador divino andino y el relacionista tucano del más allá*) sino de unos mundos contrastados, cuya suma y combinación caracterizan este presente de mediano discreto.

1.4. El Inca y otros mediadores. La mudanza de los grandes tiempos

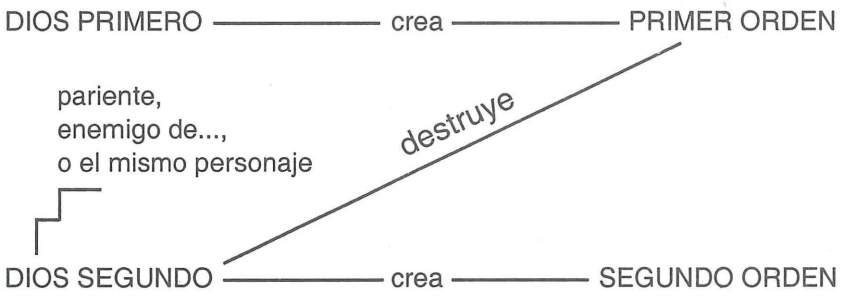
Es creencia general entre los indígenas del Amazonas occidental que cada cosa, animal o fruta tenga dueño, un espíritu propietario: el señor del agua, la madre de tal río, el padre del pecarí, la señora de las serpientes; también existe el dueño de todos los animales y

el poseedor de todas las cosas de origen extranjero. En los Andes centrales encontramos esta concepción, aunque al parecer atenuada. En efecto, cada cosa y hasta cada espacio posee una madre o espíritu (la Sara Mama o Madre Maíz, la Mama Oca o Madre Oca; el Wamani, o espíritu de la montaña, es el dueño y protector de los bienes y hasta de las gentes de una o varias comunidades). En ambas áreas culturales estos dueños espirituales no son muy generosos con sus bienes. Como no es fácil que los hombres comunes obtengan sus favores, el chamán debe mediar entre los ricos pero celosos dueños de todo y los hombres y sus constantes necesidades; la tarea no es simple; debe usar técnicas y tretas especiales.

Estos señores, los dueños de las cosas del presente, poseen un rasgo fundamental que concuerda con el malvado Inca chipibo —o sus equivalentes— del pasado: son avaros de sus bienes. Solo que los dueños del pasado lo eran de una manera extrema; poseían las artes de la agricultura, de la cocina, pero más que tener alimentos, tenían un apetito insaciable de estos (o de su equivalente, el hambre de sexo). El amazónico Ajaimpi también es un constante insatisfecho; señor del pasado, posee o devora los alimentos que le procura un hijo adoptado por él. En el mundo presente la situación es similar, pero atenuada, limitada. Tal concepción es solidaria con la definición mítica de este presente de doblez y medianía. Es en el contexto de esta doble característica que revisaremos la dinámica y la sucesión de los grandes estadios, y de sus protagonistas (que a veces se llaman Inca, o un nombre ligado al mismo).

En numerosos mitos andinos y amazónicos occidentales se explica que en esta tierra priman y se suceden en el tiempo ordenamientos generales o mundos. Cada uno de ellos es antitético al anterior. Y para que uno sea impuesto, el otro debe ser destruido. Estas grandes mudanzas son realizadas, según los relatos, por un mismo personaje o por dos; si son dos generalmente están ligados por un vínculo de parentesco (por ejemplo, un padre crea un mundo primero; el hijo destruye ese orden y crea el suyo propio). Estas divinidades, demonios o héroes (los dioses del pasado son demonios para los del presente, y estos alguna vez serán demonios

para los del futuro) son enemigos y contrastados como sus propias obras. El código de estas cosmogonías puede ser graficado:



Esta matriz se desdobla cuando el relato trata del paso de más de dos ordenamientos. Cada uno de estos órdenes es antitético o contrastado con el precedente y con el que le sigue. Así, el orden anterior y posterior al presente le son opuestos y constituyen unas amenazas constantes para el mismo. Mencionemos algunos relatos que siguen dicho código.

En los tres primeros párrafos del primer capítulo y en el octavo capítulo de la obra de Ávila se narra la sucesión de tres épocas dominadas cada una por un dios propio. La primera fue la del señor de las tinieblas, Yanañamca Tutañamca (era uno o dos dioses; su nombre indica oscuridad, noche); el mundo de este o de estos dos dioses fue destruido por Huallallo Carhuincho gracias a su arma primordial, el fuego. Un tercer dios es Pariacaca. Él derrota al dios que le precede y a su orden marcados por el fuego; lo hace utilizando el agua, que es signo de nuestros tiempos. En esta antigua narración se hace hincapié en el contraste y en las sucesivas destrucciones y triunfos de los dioses y no en sus criaturas (sin embargo, podemos suponer que estas reflejan las cualidades de aquellos). El código particular del texto puede ser expresado en estos términos:

Mito de Ávila; caps. I y VIII.
(Huarochirí, Andes centrales, s. XVI-XVII).

YANAÑAMCA TUTAÑAMCA. Dios o dioses de la oscuridad y de la noche (primer mundo: nocturno y oscuro).

HUALLALLO CARHUINCHO. Dios que posee el fuego (crea un segundo mundo que es de fuego y de día).

PARIACACA. Dios que posee el agua. Vence a Huallallo Carhuincho (destruye su orden). Crea un tercer mundo, el actual; que es de agua (lo que entraña la síntesis del día y de la noche).

(Los términos que van entre paréntesis indican que están implícitos en el relato)

En los relatos panandinos actuales que describen el fin de los gentiles —gente soberbia de un mundo de tinieblas— se afirma que fueron acabados con el castigo que Dios les envió: una lluvia de fuego, o la creación del sol y del día, o con la aparición de dos soles y de un prolongado y sofocante día. Creó luego nuestra humanidad, la que goza de una luz felizmente matizada por el paso alternado del día y de la noche:

Mitos sobre los gentiles (pan andinos, s. XX)

Un mundo oscuro, el de los gentiles.

DIOS destruye el mundo oscuro y luego crea el mundo actual, que es mixto: con noche y día.

Como en el antiguo relato de Ávila y en los actuales sobre los gentiles, encontramos numerosos mitos andinos que siguen tal matriz. Es el caso del Pueblo Sumergido (Andes centrales del Perú):

Un pueblo demasiado rico; dios destruye el pueblo demasiado rico y crea los pueblos actuales (con pobres y ricos).

Esquemas similares poseen los mitos sobre Yoashico Inca, Ajaimpi, Wa-Kon, Achiké:

Yoashico Inca, rico señor de una humanidad hambreada. (Ahora es señor de la naturaleza). Los hombres derrotan al señor de la humanidad hambreada e inician un mundo con cultura.

Ajaimpi (aguaruna), Wa-Kon, Achiké (andinos):

Un ogro (u ogresa) rico vive en un mundo pasado, miserable. El héroe, un joven sol o futuros sol y luna, crea este presente mediatizado.

Esta sucesión de mundos, con un presente definido como mediano, tiene su correlato en el espacio actual: este mundo está dividido entre fuerzas contrarias —las que dominan y garantizan el orden actual— y las que son emergentes y tratan de subvertirlo. Nuestro espacio humano se encuentra entre otros grandes espacios, superiores e inferiores. Cada cual posee su particular fisonomía y ejerce diferentes influencias sobre el nuestro. Los únicos hombres que pueden viajar a través de estas esferas cósmicas son el chamán y sus seguidores; lo hacen cuando sueñan o están en éxtasis. La polarización divina actual está en estrecha vinculación con la concepción de la sucesión de eras y con la visión mixta del presente. Las potencias de arriba son en su conjunto benéficas y protectoras del orden humano, presente. Los espíritus de abajo hacen que las cosas cambien, amenazan el estado del presente; son los espectros del pasado y los gérmenes del futuro. Los mediadores entre ambas fuerzas extrahumanas son los chamanes amazónicos y andinos. En algunos antiguos textos andinos encontramos que el Inca era el mediador principal entre los hombres y los dioses celestes y las fuerzas misteriosas de los bajos confines de la tierra. Daremos un ejemplo. En el capítulo XXII, Francisco de Ávila consigna:

> Si el Inca rendía mucha reverencia y culto a Pachacámac, no lo sabemos bien. En cambio sabemos una parte: que en los pueblos de las alturas [...] desde el Titicaca, se adoraba al Sol, y la gente decía: «Así me lo ordenó el Inca»; y que en los pueblos de las tierras bajas: «Así me lo ordenó el Inca», diciendo, adoraban a Pachacámac.[24]

Según esta historia, en la época de los incas habían dos divinidades principales, el Sol y Pachacámac, una de la parte de arriba del mundo y la otra de abajo. Y el Inca era quien mediaba entre ambos principios divinos —en el sentido de que garantizaba sus respectivos cultos—. Como veremos, ambos dioses tenían un poder contrapuesto cuyas fuerzas en tenso equilibrio definían el carácter mixto del presente.

---

24 Ávila, F.: [1598?] 1966.

Al final de capitulo XXII de la obra de Ávila se mencionan algunas de las principales características de Pachacámac:

> Estas son las verdades que sabemos de Pachacámac, a quien llaman «El que mueve el mundo». Dicen que cuando él se irrita, el mundo se mueve [...]. Por eso tiene la cabeza inmóvil. «Si rotara todo su cuerpo, al instante se acabaría el universo», diciendo decían los hombres.

Este testimonio coincide con otras versiones antiguas e incluso con algunos de los pocos relatos modernos andinos que lo mencionan. Tenemos, por ejemplo, una narración actual y de la misma región de donde provienen los de Ávila, Huarochirí:

Pachacámac, dios de la costa

> Pachacámac fue dios de los costeños cuando los españoles aún no habían llegado. Entonces, en la costa, al frente de las islas de Lurín, Pachacámac se hizo construir una casa de lujo y pedrerías. Dicen que decía: «Si no me traen un niño, haré un terremoto. Cuando yo quiera haré un terremoto». Y la gente, con miedo, le traía un niño, al más inocente que encontraban, porque si no se enojaba. Los españoles mataron a sus curas; el Pachacámac dicen que era tan poderoso que pudo traer a los españoles.[25]

Pachacámac era una divinidad poderosa y amenazadora, a tal punto que en ese texto se le vincula con la llegada de los españoles. Es el señor de las grandes mudanzas y de las novedades. Representa el ideal de cambio, presente en este mundo.

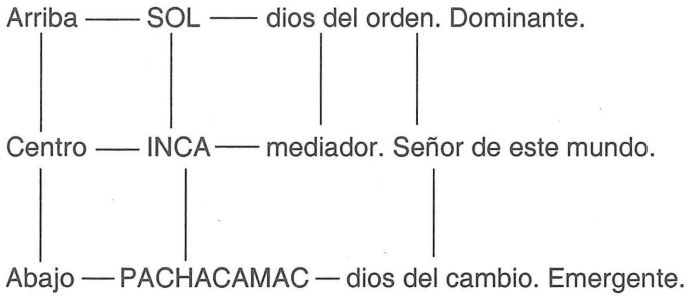
En los antípodas de Pachacámac se hallaba el Sol. Era el dios de las alturas. Él se movía y debía hacerlo, pues por él nada cambiaría —si no es la sucesión de días, estaciones, generaciones—. Fue el creador de este mundo, por lo mismo garantizaba su permanencia. Encarnaba el ideal de orden, actuante también en nuestro mundo. Como ilustración de tal carácter del Sol tenemos la historia aguaruna sobre Ajaimpi: el futuro Sol es quien derrota al representante del mundo antiguo y ordena este presente. Similar situación encontra-

---

25 Ortiz Rescaniere, A.: 1980.

mos en el mito andino de Canta sobre los Willkas: los gemelos, futuros Sol y Luna, acaban con el ogro de las tinieblas, Wa-Kon.

Al esquema de la sucesión de edades, debemos de agregar entonces uno sobre este mundo y sus fuerzas divinas:



Estos tres personajes suelen cambiar de nombre y hasta de posición en el esquema, según los textos, regiones y épocas. Pero el modelo es estable y constante. Así, en algunos relatos de Ávila la función del Sol es reemplazada por Pariacaca (dios montaña, protectora del orden del mundo y de las gentes de Huarochirí); también Cuniraya y Huiracocha asumen ciertos valores solares y ordenadores.

El modelo es sencillo pero no siempre ocurre lo mismo con los textos que lo siguen. Demos un ejemplo de esas complejidades. En el capítulo XIV de Ávila se cuenta una historia sobre el fin del último gran Inca, Huayna Cápac; el relato puede ser resumido así:

1) Cuniraya, hijo de Pachacámac, va al Cuzco al encuentro del Inca Huayna Cápac.
2) De ahí pasan al Titicaca.
3) Cuniraya pide a Huayna Cápac que mande chamanes («sabios brujos», en el texto) a las tierras de abajo. Que el Inca pida para sí una esposa («hermana», en el texto) a Pachacámac; que lo haga en nombre de Cuniraya.
4) Así ocurre, a pesar de algunos tropiezos.
5) Cuando Cuniraya y el Inca reciben el pedido (una de las hijas de Pachacámac), Cuniraya establece una línea divisoria:

6) Por un lado, Cuniraya se va bajo tierra. Por el otro, Huayna Cápac, con su esposa la hija de Pachacámac, se quedan en ese lugar hasta desaparecer (entrando bajo tierra, muriendo).

Este mito narra el fin de un mundo, la era del Inca Huayna Cápac. Por eso es que Cuniraya, que en el orden establecido es dios de arriba, resulta en ese momento de cambio cataclísmico, ser hijo de Pachacámac; y por la misma razón el Inca Huayna Cápac, justo antes de su fin, se junta con la hija del que provoca las grandes transformaciones. Cuniraya y el Inca, que antes eran el creador y el mediador, el garante del orden, caen, son sepultados; más tarde serán, como lo sugiere el esquema y lo expresan otros mitos, el germen de futuros cambios, se constituirán, a su vez, en las amenazas de los tiempos que se avecinan. En esos momentos de cataclismo los términos mediadores son el hijo y la hija de Pachacámac y ahora esposa de Huayna Cápac y los chamanes —que son los mensajeros entre el Inca y Pachacámac, y uno de ellos es que lleva a la hija del dios para que se junte con el Inca—. El mito narra, pues, un *pachacuti*, una inversión completa de los términos de referencia de un presente que de golpe se troca en pasado y en las potencialidades del futuro. El modelo que señalábamos es el mismo, pero los términos y los valores se invierten para indicar el fin de una era.

Para resumir, podemos afirmar que, por lo general, la función mediadora del Inca y del chamán está en relación con este presente discreto y regido por fuerzas polares. Esta medianía concuerda asimismo con aquellos espíritus medio avaros de sus bienes, aunque no son tan viles como Yoashico Inca, pues se dejan convencer por las artes del chamán.

1.5. Los matices de la medianía

El esquema divino y espacial de la medianía presente es solidario y complementario con el que formulamos a propósito de la sucesión en el tiempo de dioses y de mundos. Se puede decir que son dos ejes —uno sincrónico y el otro diacrónico— de una misma matriz o estructura mítica elemental. Mostraremos algunas concreciones y variantes del mismo en su nivel sincrónico.

Como la dualidad definitoria del presente es fruto de un compromiso entre dos potencias opuestas, el equilibrio es tenso y frágil. A esta doblez básica se agregan otros pares de fuerzas o principios opuestos entre sí que precisan y describen aún más el quebradizo compromiso que define las dinámicas cósmica, natural y humana de este mundo. Así, a la oposición general del tipo —dios del orden y dios del cambio—, podemos agregar otros relatos que tratan de distintos aspectos de este presente: el moral, el clima y los espacios culturales, la naturaleza frente a la cultura, el enfrentamiento de opciones culturales. Los personajes de estos términos se oponen entre sí para lograr de esa manera el equilibrio, por fuerza frágil, de este orden varias veces dicotómico.

Un anciano aymara explicaba el porqué nos regocijamos cuando los demonios al final vencen a los arcángeles y sus ejércitos del bien. Esta batalla es representada en una suerte de espléndido auto sacramental bailado; es la llamada *diablada* de Oruro. Dice el mito que en los tiempos antiguos dominaba el Padre Jesucristo. Era el reino del bien. Su hijo, el malvado Supaya, fue contaminando y cambiando aquella uniforme beatitud. Su obra terminó cuando, ganando a su Padre, ambas fuerzas se equilibraron. Así empezó este vivir nuestro, con un triunfo relativo de las potencias demoníacas. Hoy día, a veces gana el Padre, otras, el Hijo. Los hombres mismos tenemos siempre, o según las circunstancias, más de uno que del otro. Este es un reino compartido. Por eso festejamos en el baile de la diablada cuando Supaya y sus secuaces lograron nivelar a las huestes del Padre, porque fue cuando nuestro mundo se echó a andar.[26]

Otras narraciones recurren a esa misma estructura para explicar algunas de las variaciones climatológicas del presente. Así, algunos campesinos huancas de hoy (sierra central del Perú) afirman que las buenas y malas lluvias para la agricultura se deben al estado de una lucha siempre renovada de dos dragones, los *amaru* o *amalu*. Dicen que en el fondo de un lago habitan dos Amaro: uno plateado y joven; otro, negro y viejo. En los tiempos antiguos reinó sobre

---

26 Ortiz Rescaniere, A.: 1973.

la tierra el Amaro negro. Entonces todo estaba cubierto por las aguas. Tan solo sobresalía la peña *huanca*; allí se asentaba el Amaro negro. Nuestros primeros padre y madre se hallaban refugiados bajo las aguas, pues temían al Amaro oscuro. Esos tiempos acabaron cuando el dios Ticsi creó al Amaro blanco. Ambos monstruos se disputaron la peña huanca y la supremacía del mundo. En su lucha se elevaron por los cielos, agitaron los aires y las aguas; estas se replegaron a los lagos y mares de hoy; la tierra firme apareció. Para dar término a la riña, Ticsi los fulminó con los rayos —que creó a propósito de la ocasión—. Los Amaro cayeron al fondo de un lago. Hasta ahora allí habitan. Todos los años salen de la laguna, se elevan por los cielos, renuevan sus luchas. Según quien gane, las lluvias serán fructíferas o no para los campos. El triunfo del Amaro blanco acarrea buenas cosechas.

Encontramos este mismo esquema en mitos que tratan de las relaciones entre diversas culturas o componentes culturales de hoy: la aymara y la quechua; lo hispano y lo indio. Veamos algunos de ellos.

Tanto los quechuas como los aymaras narran un mito sobre sus diferencias culturales y hasta regionales. Los protagonistas son el quechua Incarrí y el aymara Collarrí. Ambos héroes protagonizan una sucesión de juegos competitivos. El resultado siempre es previsible: gana el quechua y todo lo que representa. Durante la contienda se perfilan diversas características de los dos ámbitos. Este mito ha sido analizado detenidamente por Manuel Gutiérrez Estévez. Él demuestra que: 1) La supremacía quechua se da en un juego donde el ganador y el perdedor son siempre los mismos. 2) Estos triunfos reiterados no son, sin embargo, absolutos. Incarrí gana pero de manera precaria. 3) La competencia describe y fundamenta la relación de intercambio entre ambas culturas (definida en la competencia, la rivalidad y la asimetría). 4) El resultado de esta lucha lúdica expresa la relatividad de la supremacía, la desigualdad y la igualdad que entraña todo intercambio. El triunfo de una de las partes carece en ese contexto de significación. Luego extiende este modelo a otros relatos afines (sobre las luchas de Incarrí y Españarrí) y a la representación sur andina de los Reyes

Magos.[27] El valor de este análisis de Manuel Gutiérrez es doble: reduce el tema de la competencia entre los héroes representantes de diferentes culturas al principio del intercambio asimétrico (tal es además la característica de las relaciones entre los pueblos en cuestión). Por otro lado, extiende el modelo a mitos conexos. Es por ambas cualidades que podemos aplicarlo a los mitos que hemos estado tratando y que desarrollan los distintos aspectos de la medianía del mundo presente. La contienda de Collarrí e Incarrí, y, la de sus respectivos pueblos, puede ser percibida como una concreción del esquema de la medianía que hemos formulado: el bien y el mal, las lluvias positivas y negativas para la agricultura, definen este mundo, como la pareja divina —la del orden y dominante, la del cambio y la emergencia— lo hace de manera general; asimismo, el enfrentamiento entre los héroes Incarrí y Españarrí y las corrientes culturales y sociales que representan constituyen también expresión de la doblez del mundo actual. Estas múltiples dualidades parecen estar marcadas por un intercambio asimétrico, por un complejo juego de competencia recíproca. Los resultados a veces son previsibles —como es el caso de Incarrí y Collarrí, o el de Incarrí y Españarrí—; a veces, son deseados, como lo son el triunfo de las buenas lluvias y el del buen comportamiento sobre la maldad (pero estos mismos mitos dan cuenta también de una primera lucha cuyos resultados fueron previsibles: el nuevo dios siempre vence sobre su antecesor). Es en este contexto que debemos situar el relato del charlatán sobre el Inca. Este es el Inca que luchó y fue vencido por los conquistadores, hecho que es mitificado por la memoria popular. Esta fue, pues, una contienda cósmica, que trajo consigo uno de los aspectos de la medianía actual: la mediocridad de nuestras gentes. En efecto, según el charlatán, ahora somos pequeños, feos, no sabemos alimentarnos bien, no amamos a plenitud, nos comportamos y hablamos mal. Con la derrota del Inca y el triunfo del Español somos lo poco que somos.[28] Este discurso no es explícitamente

---

27 Gutiérrez Estévez, Manuel: 1984.

28 Por lo general los relatos presentan al Inca o Incarrí como representante de los valores considerados autóctonos, indios; a él se le enfrenta, siempre vencedor,

mesiánico. No se afirma que este orden, por estar marcado por la pequeñez, deberá ser regenerado gracias a la vuelta y venganza del Inca. Ello significaría, en la perspectiva de la mítica andina, el fin de nuestro mundo humano. Pero los que escucharon la historia sí pudieron comprenderla, sentirla como un llamado a la justicia radical o bien como una esperanza de vuelta a un pasado de gloria inca. Tal disposición es posible debido a la ideología de la escuela, de la tradición política republicana, del indigenismo de los intelectuales y de la propia Iglesia que alienta el optimismo y la sed de justicia histórica.[29]

---

al que llegó después, España o Españarrí; él personifica lo que se considera nuevo, foráneo, hispano. Pero, en algunas pocas variantes encontramos una inversión de estos papeles. Es el caso de una serie de historias que nos contó una dama de Sihuas (Callejón de Conchucos, sierra, al norte de Lima) conversando sobre por qué hablamos mal (castellano y quechua): «Los incas nos enseñaron el castellano. Ellos lo habían aprendido de los españoles. Cuando se pelearon, los incas se escaparon, vinieron por aquí y nos dieron su castellano mal hablado. Por eso hay pueblos enteros que no saben quechua. Los españoles aprendieron, cada cual como pudo, quechua. Y cuando vinieron a Corongo, nos enseñaron el quechua que sabían. Cada español enseñó el quechua que hablaba a un pueblo. Por eso cada cual tiene un quechua distinto, pero ninguno es el legítimo. Si los jóvenes de un lugar dejan de practicar el quechua, diremos que, seguro, eso se debe a que el encanto del español de ese pueblo se habrá corrido, tal vez por miedo a que el Inca venga a buscarle lío».

29 No obstante la cosmovisión catastrófica andina y amazónico occidental, parece haber ciertas actitudes y creencias de corte mesiánico. Tal es el caso de los campa asháninca y de los tupi. Ambos pueblos amazónicos, o por lo menos sus líderes, esperan el regreso de un salvador de sus respectivas sociedades. Los campa piensan, aún hoy día, que alguna vez retornará el Inca para redimirlos y para derrotar o expulsar a los otros pueblos. En el pasado los tupi organizaron reiterados movimientos con el objetivo de recuperar la parcela de divinidad que ellos, los tupi, los verdaderos hombres, han extraviado. Los campa protagonizaron en el siglo XVIII un vasto, y en parte, exitoso movimiento revitalista y de resistencia armada contra el poder central. Lo hicieron en nombre de un Inca, fabuloso y real al mismo tiempo, Juan Santos Atahualpa. Estos casos serían de excepción; quizá se deban al intenso influjo que tuvieron sobre estos pueblos las misiones franciscanas y jesuitas. Además, los campa mantuvieron con los incas antiguos y reiterados contactos. Pero no sabemos por qué tal influjo no dio el mismo resultado en otros pueblos de estas regiones.

Pero la visión catastrófica del transcurso del tiempo, la percepción de una humanidad restringida (que tiende a coincidir con la del grupo étnico) es incompatible con un sentimiento mesiánico. Este supone un transcurrir recuperable, una humanidad vasta, donde el pueblo elegido forma parte de un concierto humano, hoy adverso para los elegidos, pero que no lo será después de la llegada del Mesías. En cambio, si un solo pueblo tribal monopoliza el carácter humano, no puede haber una situación realmente injusta frente a los otros, pues los demás, en verdad, son apenas remedo de los hombres.

1.6. El mito y algunas definiciones sociales elementales

Los mitos que hemos revisado describen el mundo presente como una multiplicidad de dualidades. Los valores de los términos de cada par son relativos, reversibles, pues tienen una definición circunstancial. Los mundos vencidos, los virtuales, los espíritus y gentes que los pueblan, son potencias opuestas pero complementarias a nuestro presente; constituyen amenazas, perturbaciones que nos recuerdan que nuestro reino es como lo fue el de aquellos, pasajero. Como se concibe el mundo se concibe al hombre. La dualidad del presente, su composición de múltiples pares de opuestos, complementarios y asimétricos, el gran tiempo presente que es frágil y tiene un final catastrófico, estos mundos en competencia, colaboración y amenazas, definen la sociedad humana y sus términos elementales: el yo y el tú. Detengámonos brevemente en estas nociones. Una primera y genérica dicotomía de referencia la constituye aquella que opone los hombres de este presente a la gente y espíritus de los mundos superiores e inferiores. Esta primera división es la más cercana a la cristiana en el sentido de que reconoce una cierta y amplia humanidad. Otra distinción es la que separa a los hombres por su sexo, edad y localidad. Los términos quechua *runa* y *warmi* designan al hombre y a la mujer respectivamente; solo son aplicables a aquellos que siendo del pueblo de uno (o de la misma comarca, del mismo horizonte social conocido por uno) forman pareja estable y logran tener hijo. Así, estas voces sugieren (y el comportamiento social también) que para ser hombre y mujer cabales habrá que ser marido-mujer,

padre-madre y pertenecer al mismo y conocido ámbito social del que habla. Fuera de la pareja hombre-mujer, en las márgenes de esta humanidad por antonomasia, están los círculos de aquellos que no son *runa-warmi*: nuestros niños, los mestizos, los señores, los selvícolas, los extranjeros; ellos no tienen una actividad sexual socialmente reconocida, bien vista por los *runa* y *warmi* (porque es «salvaje», confusa, endeble o excesiva). A ellos se les priva de los apelativos *runa, warmi*; no son, por lo tanto, hombres en sentido literal. A veces, y en ciertas circunstancias, estos términos tampoco son aplicados a los indígenas de pueblos vecinos y con mayor razón a los de otros valles y regiones. Esta discriminación idiomática va de par y manifiesta toda una compleja actitud hacia el forastero. Una última clasificación dicotómica es la que se refiere a la persona frente a los demás. La unidad personal, el *yo*, solo es comprendido con relación a su par, a su *tú*. Todo y todos deben tener su par, su otro, su *yanantin*. Quisiéramos retomar e ilustrar algunos aspectos de este juego de clasificaciones elementales.

La más amplia distinción, la que divide a los hombres de los otros seres y potencias, los modos de sus relaciones, se comprenden mejor si tenemos en cuenta el modelo del complejo chamánico: la división cósmica entre mundos superiores e inferiores, la correlativa gradación de espíritus, de los más altos, etéreos, indiferentes, pasando por los más próximos y actuantes, hasta llegar a los más bajos y nocivos, y la posibilidad humana de lograr con su conocimiento y arte, arreglos, alivios y beneficios de esas potencias extrañas. Tales rasgos son parte medular del chamanismo y lo es también de la cosmovisión andina y amazónico occidental. El hombre debe enfrentarse a estas fuerzas en este su propio *kay pacha*, vale decir, en este su mundo, pues la naturaleza misma en la que mora está sometida a esas potencias cuyas fuentes son los mundos superiores e inferiores. Los sistemas clasificatorios indígenas siguen ese marco general. Sobre este asunto Ana de la Torre nos brinda un ejemplo: su minuciosa descripción del sistema clasificatorio que poseen los campesinos de la comunidad de Kilish, Cajamarca, sierra norperuana.[30] Afirma de la Torre que los

30 De la Torre Araujo, Ana: 1986.

indígenas de aquella comarca realizan una identificación y poseen una nomenclatura de animales y vegetales que combinan criterios morfológicos, utilitarios, geográficos y cósmicos. Es un sistema binario en el que se conjuga una cosmovisión y una atenta observación de los fenómenos. Así, los seres y accidentes naturales pertenecen a una de las dos entidades: el Amito, señor del mundo de arriba, es el buen Dios que domina y protege el ordenamiento humano; y el Shapi, el envidioso y amenazador amo de abajo. Según este criterio, la flora y fauna silvestres están divididas respectivamente entre las que son del Amito y aquellas que pertenecen al Shapi. Lo mismo ocurre con las plantas y animales criados por el hombre y con los accidentes geográficos. Los informantes de Ana de la Torre, en su mayoría niños, describieron, dibujaron y explicaron por qué una cosa pertenece a una u otra entidad. Por ejemplo, reconocen las plantas silvestres del Amito por:

— *Su morfología*: Son aquellas que poseen regularidades en la disposición, en la forma de sus hojas, tallos, flores; y cuando no tienen vellosidades ni espinas.

— *Su empleo*: Cuando son alimenticias para el hombre o los animales domésticos. Si son usadas como combustible o si sus cenizas sirven para la cocina. Si son medicinales o mágicas (mas no las que sirven para fines brujeriles).

En cambio, las plantas silvestres del Shapi se distinguen por:

— *Su morfología*: Son las espinosas, las que tienen hojas, flores y frutos que se adhieren a la ropa, las que presentan vellosidades, las trepadoras, rastreras y curticantes. Las que tienen irregularidades o asimetrías en alguna de sus partes. Las insípidas, las que dan tubérculos incomestibles, salvo para los animales nocivos. Las que poseen flores de color entre violeta y esmeralda.

— *Su utilidad*: Las que sirven para fines mágicos no curativos (como las que se usan para transformar el ganado en color negro, para así no ser visto durante la noche por los cuatreros); las alucinógenas que no se usan con fines curativos («Pa' volar, cuando lo comemos dizque vulamos. La María dizque ha volao»). Las

urticantes; las que se emplean para la confección de ciertos objetos (ruecas, cucharas, cordeles). Las que sirven para tejer petates y las tintoreras.

La clasificación detallada y totalizadora de los campesinos cajamarquinos —que sistematiza Ana de la Torre— no es señal de un mundo fijado o tan solamente ordenado sino que también es una manifestación del equilibrio fundamental del presente: entre los bienes del Amito y los del Shapi. Ana de la Torre afirma que el Amito y su séquito de espíritus celestes representan el principio de orden, y el Shapi y sus bajos aliados, el de caos. No es una división equitativa: este mundo está dominado por el primer término; es más, es el fruto de la contienda y de los compromisos que siempre se quiebran y renuevan; en esas vicisitudes las fuerzas del Amito llevan la mejor parte. Los hombres son criaturas protegidas del Amito, pero se ven tentados y también precisados a recurrir constantemente a los ámbitos del Shapi.

La clasificación cajamarquina es solidaria con la cosmovisión sugerida en los mitos aquí revisados. Este modelo clasificatorio y esta cosmovisión parecieran concordar con el estilo, con las formas generales de los vínculos entre el yo y el otro, entre lo propio y lo ajeno. De alguna manera el *nosotros* pertenece al campo de lo conocido, de lo ordenado, del Amito. El *otro*, en cambio, nunca cabalmente entendido, es, por lo mismo, y en cierta medida, lo desordenado. Sin embargo, estos términos son circunstanciales y relativos: una misma persona o grupo pertenece ora a un buen y tranquilizador *nosotros*, ora a un inquietante *otro*. Ambos manifiestan una misma realidad, son complementarios: necesitamos de los demás como requerimos de las cosas del Shapi.

El otro empieza donde termina el yo individual, el nosotros que me incluye. Es mi mujer, mis hijos ante mí; es nuestro barrio con respecto a los demás barrios; es nuestro pueblo frente a los demás; es nuestro valle frente a los que pertenecen a otros; somos estos y todos nosotros frente a los mestizos, a los *wiracochas* o blancos, y todos somos *nosotros* frente a los *chunchos* de la selva o a los gringos de otros países. Así, llamaré a mi mujer «mi *yana*» y ella me dirá lo mismo. *Yana* es el otro más entrañable. *Yana* quiere

decir, *sensu lato*, negro, oscuro. *Yana* es mi pareja, mi complemento. *Yana* es aquel que me presta su fuerza de trabajo. *Yanacuna* eran los servidores del Inca y luego, los aliados y clientes de españoles y criollos. Aparte de oscuro, tiene pues la significación de servir, de complementarse, de manera asimétrica, uno con otro. La asociación de ambos sentidos —oscuridad y servicio complementario y asimétrico— se explica si se tiene en cuenta que el día y la luz son considerados términos dominantes con respecto a sus antónimos: la noche y la oscuridad; el yo, el nosotros, estarían asociados al día y a la luz frente al tú y al ustedes. Así, cuando yo trato de negra (oscura, noche) a mi amada, de alguna manera estoy percibiéndola como mi complemento, a mí sometida y para mi servicio, como lo es la noche frente al día; y ella, al tratarme de negro, estaría expresando a su vez una actitud similar a la mía. La relación de pareja sería entonces como la alternancia de los días y de las noches, cuya suma equivale y es manifestación del mundo presente. Y un yo sin su pareja sería como un día sin su complementaria, rival, aliada y sometida noche; un hombre o mujer sin su complemento serían como el mundo del pasado, de una profunda oscuridad o de un solo día ardiente como fuego. Bien podría ser este el modelo y la metáfora básica de la relación con todo otro —sea individuo o pueblo—: un ego diurno y dominante frente a un nocturno, sumiso, pero necesario otro. El *yo* como el *tú* andinos parecen funcionar a la manera de un Españarrí que viene de fuera pero que es hoy vencedor sobre Incarrí, entrañable pero que por el mismo hecho de su derrota pertenece al pasado, a lo ajeno; o de un quechua y forastero Incarrí que siempre gana a un Collarrí que representa lo propio aymara. Yo venzo sobre un tú que, no obstante, me define, y por lo tanto me es indispensable y querido. Es un vínculo de competencia donde el yo ganador requiere de un tú sojuzgado, donde el yo ganador del presente es otro y distinto frente a su propio pasado. Y si domina el Amaro negro (el otro) sobre el blanco (el yo, lo propio) será una desgracia para las cosechas, para los frutos de la tierra. En estas condiciones, la horizontalidad, la equidad fundamental, buscadas por la tradición hispano cristiana, son una quimera. A este nivel, Españarrí repre-

senta la fuerza propia que hoy reina y señorea frente a un Incarrí, que es el otro, y también el otro que alguna vez yo mismo fui, un Incarrí derrotado pero por lo mismo atractivo y amenazante. No es en vano que los propios inventores de estos mitos —los indígenas andinos— insistan sobre el triunfo de un Españarrí, voluntarioso señor de nuestro mundo, sobre un amado y temido Incarrí, que fue señor en el pasado. Es posible entonces una lectura de estos mitos en la cual los personajes no representan tanto sus culturas respectivas sino más bien las definiciones elementales de las relaciones sociales: un yo fuerte, presente, debe dominar sobre un tú ambivalente y misterioso (y mi yo actual sería el fruto de la emergencia de un tú que ahora me encarna y de la derrota de un anterior yo).

Para ser un yo cabal y reconocido será menester poseer ciertas cualidades complementarias. Como lo hemos mencionado, habrá que ser además marido o mujer y padre o madre. Solo entonces se es merecedor de los términos hombre y mujer, *runa* y *warmi*. Los niños, los célibes, no son tales; en ese sentido pertenecen más bien, como dirían los cajamarquinos, a los círculos fascinantes del Shapi. Y todos debemos pasar por ese largo período de confusas oscuridades para lograr ascender a la plenitud luminosa de la humanidad.

Hay gente —aun siendo adultas, casadas y paternales— que no logra merecer los apelativos propios de la humanidad cabal —*runa* y *warmi*—. Es el caso de las clases socio-culturales sur andinas de los *mistis*, la de los *wiracochas*, y por extensión, a quienes llaman *gringos*. En el sur andino peruano los *mistis* son aquellos que habitan en un barrio distinto al de los *runas*. Son bilingües por tradición —cultivan el castellano desde el seno del hogar—. Asimismo conservan ciertos hábitos considerados «castellanos». Son en general más receptivos a las influencias del exterior. Muchas veces gozaron de una relativa preeminencia política y económica con respecto a los hombres, es decir, a los *runas*. Los *mistis* tienden a ser racialmente mestizos, aunque esta no es una condición socialmente indispensable. Así, en un pueblo, un *runa* u hombre puede tener una apariencia más blanca que un *misti*.

Los hombres o *runas* llaman *wiracochas* a los «señores». *Wiracocha* es el hacendado y su familia; *wiracocha* es el abogado, el médico, el catedrático de la pequeña ciudad del sur andino peruano. Es un señor que suele cultivar un quechua distinguido, diferente, tanto que el campesino *runa*, e incluso el *misti* pueblerino pueden tener una cierta dificultad en comprenderlo. El término *wiracocha* es de vieja prosapia: así llamaban al dios caminante y recreador, el que prueba la bondad y la paciencia de los hombres; es así como los indios llamaron a los conquistadores y colonos. Esta homonimia expresa la compleja actitud de los indios frente a los nuevos señores. Para los *runa* del final del incario el conquistador no podía ser un hombre, un *runa*; debía ser un personaje fantástico, una suerte de dios llegado de más allá del mundo, de los mares, venido para trastocar el orden de los hombres. Su osadía, sus armas tronantes y el animal que lo convertía en centauro eran manifestaciones de su carácter sobrehumano. Esta imagen mistificada tiene su contrapartida: la visión de un indio ingenuo, y más que religioso, supersticioso a ultranza. Quizá el indio de entonces tuviese algo de aquel retrato. Solo que el retrato es eso, un producto que se fue forjando a través de las letras y a la par que la leyenda del conquistador. Cuando el campesino de hoy trata a un señor de *wiracocha*, algo de la leyenda y de sus personajes pareciera actualizarse a nosotros, una vez más, a gente de letras, externa a la estricta humanidad andina. No sabemos, a ciencia cierta, que piensa el hombre *runa* del *wiracocha*. Mucho es lo que se ha especulado al respecto y poco lo que se ha estudiado. Tenemos, sí, este dato concreto: el indio se reserva para sí el apelativo quechua que indica la humanidad cabal, y da a las personas conocidas y prestigiosas que están en lo más alto de su horizonte social el nombre del antiguo dios andariego y transformador; y como todo personaje andino, es reversible, es decir, ora divino, ora demonio. Creemos, a modo de hipótesis, que esta visión ambivalente, mutante de lo sagrado, de raíz prehispánica, es el patrón con que el andino —por lo menos el más tradicional del sur peruano— define a quienes considera que se ubican en los márgenes de su entidad social: sin una sustancia definida, equívocos, entre

divinos y demonios; los verdaderos hombres deben en la medida de lo posible neutralizar el poder de esos seres y sacar el mayor provecho posible de las fuerzas misteriosas que le son propias, como el chamán manipula para el bien de los hombres los poderes y bienes de los espíritus.

Existen otros términos indígenas para designar diversos tipos de personas extraordinarias: el *chuncho*, el gringo, el cura, el militar. El *chuncho* es el indio de las tribus amazónicas. El andino lo desprecia, piensa que es un salvaje. Pero admira en él una supuesta naturalidad y fiereza; teme a sus «brujos» pero considera que sus curanderos, yerbateros, pueden ser más poderosos que los propios. Y así, doble, lo representa en sus danzas teatrales. El gringo es un forastero, parece aún más extraño que el *wiracocha*. El cura tiene, entre otras, la peculiaridad, insólita para un hombre-*runa*, de no tener mujer. Y el militar, tampoco. Solo que en ambos casos hay curiosas e inquietantes excepciones.

Los sentimientos encontrados del *runa* frente a los *wiracochas* y *chunchos* también se manifiestan, con diferente grado y matiz, frente a los otros personajes del paisaje marginal a su mundo social. Estas posturas, claro, van de par con la compleja dinámica de los vínculos sociales, económicos, políticos, que establecen estos grupos entre sí. Describir esta trama de relaciones y de percepciones rebasaría los límites de nuestro trabajo. Mas intentaremos, sí, presentar algunas ilustraciones de las actitudes y de los lazos que el hombre-*runa* mantiene con los otros. Las observaciones estarán centradas en la cuestión sexual.

El andino concibe el mundo presente sexualizado. Los astros, los dioses montañas, los arroyos divinos, las lagunas encantadas, así como las cosas y accidentes comunes tienen sexo y por lo tanto su destino es vivir en pareja. Y no solo en la superficie de este mundo; a veces se dice que los seres de los círculos subterráneos y de los superiores también lo tienen. Hay *qari shapi* y *china shapi*, es decir, diablos machos y diablesas (aunque también hay quienes se figuran a los personajes de los mundos inferiores con un solo sexo, o con sexo desmedido, en contraste con nuestra humanidad —restringida— que es sexuada pero con moderación). En algunos

relatos la Virgen aparece como esposa de Jesucristo. Las imágenes de los santos populares suelen tener sus parejitas del sexo opuesto. Así, el alma milagrosa de Sarita Colonia aparece en las estampas y escapularios en cuyo reverso hallamos un santo varón (San Benito de Palermo, Domingo Sabio, el padre Urraca); encontramos asimismo algunas curiosas excepciones, como el que en el reverso de Sarita vaya la Mano Poderosa (preciosa para hacer milagros). También hemos encontrado en algunos escapularios parejas del mismo sexo: Sarita con Santa Filomena, otra Sarita con Santa Rosa de Lima. Cuando preguntamos sobre el asunto a una devota nos respondió: «Es que son como hermanitas, así pasa con los hermanos. Ellas se ayudan para hacer milagros. Pero, claro, las parejitas son más legales, son como novios».

Si los santos y hasta demonios son sexuados, con mayor razón los seres de este mundo: los *mistis*, los *wiracochas*, los militares, los curas tienen un sexo, pero salvaje, fuera de las normas que rigen al interior de la sociedad de los *runa*.

El ideal de matrimonio andino es el intercambio restringido y recíproco (al interior de la comunidad; a veces se hace extensivo a las comunidades anexas). En los hechos esta preferencia restrictiva se cumple en una proporción variable y a menudo modesta. Los matrimonios entre «la gente» y «los otros» es, pues, frecuente. Ocurre también que una persona se case con un *misti*. Lo que sí es raro es el matrimonio, o más bien, la convivencia en regla con un *wiracocha*, con un cura; lo que es menos excepcional es una relación estable del tipo policía («Cholo de Dios sabe dónde») y una campesina del lugar. La reprobación será mayor cuanto más alejado del núcleo social sea el extraño. Veamos unas anécdotas sobre estos rechazos y preferencias.

Vicos es una comunidad campesina del Callejón de Huaylas (en la sierra, al norte de Lima). Sus gentes se dedican a la agricultura y como actividad secundaria a la ganadería e incluso al comercio. Fue una antigua hacienda. La universidad norteamericana de Cornell emprendió en la década de los cincuenta un programa de antropología aplicada. Adquirieron la propiedad y más tarde se la entregaron a los campesinos. Cuando en los años sesenta

realizábamos nuestras primeras prácticas de campo como estudiantes, los vicosinos eran casi todos monolingües quechuas. El castellano que aprendían las primeras promociones en la nueva escuela de poco les servía fuera de las aulas. Vicos era una comunidad muy tradicional. Los trajes peculiares que usaban y su desconocimiento del castellano la distinguía del resto de los pueblos y comunidades vecinas (donde el bilingüismo es la norma). La migración de los vicosinos era entonces rara —siendo tal vez la mortandad infantil un regulador poblacional eficaz—; y sus egresados de la escuela no eran numerosos. Se limitaban a ir a los pueblos de los alrededores a intercambiar sus productos. Los campesinos *runa*, o *nuna*, como por allá se dice, y los mestizos de las villas albergaban hacia ellos sentimientos complejos: admiraban la «pureza de sus costumbres», les temían por su hermetismo y cohesión interna, envidiaban sus dilatadas tierras, su relativa prosperidad económica y el favor que les brindaban los «gringos» de Cornell; pero al mismo tiempo los encontraban ignorantes y hasta brutales. Los vicosinos no se casaban con gente de fuera. Por entonces supimos que había dos hogares en que uno de los cónyuges era de la comunidad indígena del frente; pero supimos también que un vicosino vivía en el valle vecino de Conchucos con una «chola» (es decir, mestiza o *misti*). También se comentaba, no sin cierta malicia y algo de estupor, que una antropóloga norteamericana de Cornell se había llevado a los EEUU a un joven vicosino como informante y que después tuvieron un hijo y se casaron allá.

Cuando los vicosinos llegaron a conocernos y comenzamos a ser aceptados, fuimos hospedados en casa de una familia. Pasadas unas semanas el dueño de casa manifestó inquietud por nuestra falta de pareja. Este aparente desasosiego fue desde entonces sujeto de discretas pero continuas ironías. Así trascurrieron unos meses. Cierta vez, entre solemne y sonriente, el dueño de casa vino a vernos acompañado por varios familiares; nos hizo saber que él se preocupaba por nuestro bienestar y que por tal razón había estado pensando ofrecernos una de sus hijas pero que por desgracia ninguna estaba siquiera próxima a vestirse de moza. Que también

había reparado en una ahijada pero que cuando fue a tantear el asunto sus compadres le dijeron que habían notado que ella mostraba marcado y creciente interés por cierto vecinillo.

Por otro lado, las mozas de Vicos no nos miraban de frente, y si no las conocíamos o las cruzábamos por algún camino, se mostraban huidizas; más parecían avergonzadas que temerosas. Pero a medida que el tiempo transcurría y los carnavales se aproximaban, las muchachas se mostraban ante nosotros y los demás estudiantes forasteros menos cohibidas. En general, la gente joven devenía más amable con nosotros. En los días de carnaval la ordenada sociedad se desbordaba: de repente frente a una comparsa de mozos aparecía algún hombre vestido de mujer; otros representaban parodias del personal de Cornell y de los profesores de la escuela. Las personas casadas se embriagaban, algunos se unían a las bandas de muchachos y mostraban o proclamaban sus relaciones extraconyugales. Los niños devenían insolentes. Los mozos de cada sexo formaban bandas rivales. Los encuentros solitarios entre parejas eran constantes, accidentados, constituían motivo de burla y de fingido escándalo. Era por entonces que algunas muchachas nos hacían entusiastas y poco disimuladas incitaciones a la aventura; sin duda, otro tanto ocurría con los demás jóvenes forasteros. No viene al caso contar aquí el resultado de tales invitaciones. Lo que sí diremos es que aquellos fueron entusiasmos de carnaval.

En repetidas ocasiones preguntamos a nuestros amigos vicosinos sobre estos cambios de temperamento frente a los forasteros. Ellos daban esta suerte de explicaciones: que los carnavales eran para eso, para hacer lo que nos viene en gana. Sin embargo, en tiempos normales las jóvenes vicosinas decían que los extraños apestaban; el mestizo de al lado menos que el gringo de Cornell. El mal olor era, pues, más fuerte cuando de más lejos provenía la persona. Pero la razón fundamental que daban para evitar las relaciones con uno de fuera era que podía provocar la infertilidad; al parecer el riesgo se hacía mayor cuanto más duraran las relaciones y más distante fuese la tierra del forastero. Nuestros amigos nos decían que esas eran creencias de mujeres. Que nada o casi

nada de todo aquello era verdad. Sin embargo, cierta vez ellos mismos nos contaron el caso de un vicosino que, luego de su servicio militar (hacerlo entonces era cosa rara y notable para ellos), fue a la capital de la provincia, Huaraz, a trabajar como doméstico. Allí convivió en secreto con la patrona. Al cabo de un año y terminada la aventura, regresó a Vicos. Al poco tiempo enfermó de impotencia. Después de pasar penitencias y curas logró sanar y pudo entonces formar un hogar. Nuestros amigos terminaron su historia recalcando que ese fue un hecho particular, pero que ellos eran del predicamento que, con respecto al vigor, más valía prevenir que remediar.

Las nociones y actitudes de los vicosinos de los años sesenta sobre la relación entre sexo y forastero, y según nuestra experiencia de entonces, pueden resumirse así:

1) Como marca de buena educación se propone al visitante una compañía sexual, una esposa temporal.
2) Las relaciones sexuales con un forastero son desagradables y peligrosas (pestilencia, infertilidad, impotencia). Estos inconvenientes aumentan con el grado de extranjería y la frecuencia de las relaciones.
3) Por breve tiempo, durante el carnaval, tales temores parecen desvanecerse.

En cuanto al primer punto, la costumbre de ofrecer al huésped una mujer es una cortesía entre burlesca y afectuosa. No tenemos noticia de que tal formalidad se haya luego materializado. Tal vez en algunas circunstancias ocurra. Mas en el pasado, y en una vasta región del Pacífico sudamericano y de la Polinesia, sí fue una costumbre. Los conquistadores la aprovecharon para aliarse a poderosas familias incas y de otras estirpes. Para estas y aquellos fue un medio privilegiado para establecer alianzas en un Perú que nacía con incertidumbre y desorden. Que el ofrecimiento sea pura formalidad o propuesta concreta dependería entonces de las necesidades del momento. Es una posibilidad que se reservaría una sociedad con marcada ideología autárquica (que en las alianzas matrimoniales se manifiesta por la preferencia por el intercambio

restringido y recíproco). En la sierra peruana de hoy vemos que, según los diversos factores ligados al mundo de fuera —migración, economía de mercado—, la inclinación por el matrimonio endogámico es más o menos respetado en los hechos. Su aplicación total e indefinida acarrearía por lo demás ciertos peligros: las comunidades andinas tradicionales cuentan cada una con un promedio de alrededor de tres mil a cuatro mil habitantes. Dadas las peculiaridades del medio natural y de la explotación agroganadera, la población que sobrepasa un óptimo mínimo con el que se realizan las tareas productivas, es excedente y tendrá que migrar. En consecuencia, el universo de selección matrimonial ideal al interior de la comunidad es relativamente restringido (esta limitación se compensa en parte si consideramos que los inmigrantes suelen tener una preferencia con relación a la elección de su pareja por los que viven o vienen de sus respectivos pueblos). Si a esta restricción global añadimos las prohibiciones de unión estable entre primos (a veces hasta los de segundo grado), tíos, compadres (que en ciertos lugares incluye a los familiares próximos), y además el hecho de que en algunas comunidades se practique también una cierta forma de matrimonio preferencial siguiendo criterios de barrio, comprenderemos entonces que a menudo los jóvenes pasan por dificultades a veces insuperables para encontrar pareja dentro de los ideales y cánones de su sociedad. La ruptura tenderá a ser frecuente. Las familias espurias, las más alejadas de las normas, tienden a migrar, a formar hogar en la ciudad; la sociedad disimulará o evitará hablar con extraños de tales excepciones. Pero hay otra razón que impide lograr a plenitud los ideales mencionados. Cada comunidad andina es percibida por sus miembros como un mundo cerrado —y como hemos visto, de cierta manera la consideran como la auténticamente humana; así, entre otras manifestaciones, suelen reservar para sus miembros el calificativo de *runa*—. Durante centurias han tratado, y a veces logrado, poseer cada una sus propias fuentes de agua, canales de regadío; asimismo se esforzaron por tener tierras en diversos niveles de altura (permitiéndoles de ese modo producir una cierta variedad de bienes agrícolas y ganaderos). El individuo, o más

precisamente, la pareja misma, ambiciona tener acceso a las altiplanicies para su propio ganado, y descendiendo progresivamente, huertos de diversos tubérculos, maíz, frutas, y si es posible, hasta alguna parcela de coca en las lomadas húmedas y calurosas de los bajíos. Sin embargo, esta vocación de autarquía económica sólo puede lograrse parcialmente. Pocos han sido los ayllos, las comunidades que por sí solas consiguieron un control vertical que les permitiese poseer un territorio variado, que corriese del mar, pasara por los valles y altiplanicies andinas y llegara hasta los bordes del llano amazónico. Para lograr el acceso a estos variados pisos ecológicos hubo que establecer alianzas, hermandades, efímeros estados. Hubo, pues, que transigir con extraños. Las relaciones de interdependencia económica y política se tornan más sólidas cuando se establecen vínculos de parentesco ceremonial o alianzas por matrimonio. A pesar de las reticencias básicas, a veces es conveniente ceder al forastero una mujer propia. En aras de la ilusión autárquica se puede sacrificar una parte de la misma, la endogamia.

El segundo aspecto —los supuestos riesgos que entraña una relación sexual con una persona foránea— constituye una expresión negativa de la vocación endogámica. Y la combinación de los dos aspectos —el ofrecer mujer y la repulsión hacia el extraño— muestra bien la compleja ambivalencia de las relaciones entre el *nosotros* y los *demás* de los andinos. El asco —el mal olor de los otros— es un sentimiento sin duda sincero pero superable. La infertilidad e impotencia que pueden acarrear las relaciones con los forasteros, con los no *runa-warmi*, es también superable; pero esta creencia es más compleja que aquella y su aceptación es problemática: hay casos concretos conocidos por los vicosinos que prueban que es una idea con poco asidero real; ahí están los mesticillos y los hijos del carnaval como excepciones de la regla. Se afirma que la relación con alguien de fuera es más riesgosa cuanto más lejana es la proveniencia de la persona. Esta idea se complementa y explica por el hecho de que una alianza matrimonial con uno de fuera, que posee tierras en un piso ecológico que la comunidad no tiene, puede ser motivo suficiente para que el

sentimiento de riesgo disminuya o sea superado: un pretendiente de fuera que posee tierras vecinas, distintas a la de nuestra comunidad, tenderá a ser menos peligroso que otro que viene de «sabe Dios dónde».

Para reforzar los temores mencionados existen unas creencias y relatos conexos. Es el caso de aquella historia de una joven que correspondió al cortejo de un desconocido; convivió con él apasionadamente y a escondidas de los suyos. El amante era alto y delgado, de modales finos, su vestimenta era propia de los mestizos. No era entonces gente, ni siquiera un mozo mestizo; en realidad era una serpiente. Como la muchacha estaba obnubilada por el arrebato solo veía en él a un apuesto forastero, a un joven mestizo venido de lejos. Al cabo de un tiempo los familiares notaron que la muchacha estaba embarazada sin que supieran de quién. Entonces el curandero descubre el mal. Los adultos alejan a la engañada con una estratagema; luego matan a la culebra amante y después a sus hijos lombrices. En el epílogo se dice que la víctima, luego de haber tomado conciencia de su extravío, eligió a un mozo de su pueblo con quien compartió una vida fructífera.[31] Otros cuentos por el estilo describen las desdichas por las que pasan los jóvenes que, confundidos por la pasión o el interés, se unen a diversas bestias y hasta demonios. Estos amantes monstruosos suelen tener apariencia de blanco, de mestizo o de extranjero. Así, la diabla amada por un adolescente humano era rubia; sus padres, los señores diablos, eran como los hacendados *wiracochas* de la comarca, sembraban trigo en su dilatada propiedad (grano, que en los cuentos se le asocia con lo demoníaco). En otras narraciones el amante bestia provoca aversión a su pareja humana; así, la joven raptada por el cóndor jamás se acostumbra a la comida podrida que su amado le trae. La atracción por el extranjero está, pues, marcada por la pasión: debe superar ascos y peligros, transcurre en el sigilo de lo vedado, tiene un fin trágico.

El tercer componente de las actitudes de los vicosinos hacia los extraños consiste en las licencias, sobre todo las de carnaval. Es la

---

31 Arguedas, J. M.: 1949.

época cuando las lluvias son intermitentes, demasiado fuertes o inexistentes, y los ríos vienen turbulentos, se desbordan y arrasan cuanto encuentran en su desordenado paso. Como dicen en la sierra del norte del Perú, es en ese tiempo enloquecido, durante los carnavales, que los *shapis* o diablillos entran a la comunidad; suspenden entonces las principales reglas sociales, alientan la alegría desenfrenada, los hallazgos sorprendentes, los encuentros furtivos, los amores pasajeros. Es el triunfo momentáneo y tolerado de las fuerzas de los mundos subterráneos. Es el triunfo de lo desconocido. El extraño cesa de ser peligroso y repulsivo, será entonces fascinante. Y todo lo nuevo será bien aceptado: la máquina del blanco, sus negocios, sus decires y él mismo.

Vicos en los años sesenta había logrado un cierto logro de sus ideales de autarquía andina: sus linderos empiezan en las faldas de los glaciares de la Cordillera Blanca, gracias a lo cual poseen fuentes abundantes y propias de agua de regadío; al pie de las elevadas montañas se extienden las altiplanicies donde pasta su ganado; tierras abajo cultivan diferentes tipos de tubérculos; aún más abajo, y hasta donde termina su territorio, están las tierras templadas, ahí residen mayormente y siembran maíz. Hasta los años sesenta no había un excedente de población suficiente como para marcar una corriente migratoria. Era una sociedad que se bastaba a sí misma o casi (pues el grueso de sus bienes eran producidos en Vicos; pero otros como herramientas de labranza, tintes para telas, azúcar, coca, eran conseguidos mediante el comercio con los pueblos vecinos). Como antes, no tienen acceso a las tierras húmedas donde crece la coca —tan necesaria en sus diarias relaciones sociales como en actividades mágicas y religiosas—, tampoco aquellas donde madura la fruta. Asimismo dependían de los funcionarios de Cornell: les servían de intermediarios frente a la sociedad nacional. Sin embargo, Vicos en los sesenta era una comunidad bastante lograda desde el punto de vista andino. De ahí sin duda que los matrimonios con extraños fuesen raros y la aprensión hacia lo foráneo marcada. Pero las puertas del sistema no estaban totalmente cerradas: se «ofrecían», si bien solo de palabra, las mujeres a los visitantes, en carnaval

se les buscaba. Hoy Vicos es más dependiente del exterior (ha empezado una migración creciente; la escuela, los medios de comunicación alientan nuevas necesidades, su economía ha crecido y comercian cada vez más con el resto del país). Por lo mismo, aquellas repulsas tal vez empiecen a menguar.[32]

El ordenamiento cultural que supone el conjunto de los ideales examinados es puesto a prueba por la dinámica intensa que acarrea una masiva y espontánea emigración a la ciudad (y Vicos no es un caso aislado, las comunidades andinas en su conjunto están pasando por un proceso similar). Otras bases materiales, otros requerimientos y valores entran en juego. Mas una síntesis andino citadina parece estar lejos de lograrse. A veces detectamos algunas manifestaciones. Así, el discurso del charlatán sobre el Inca, a la par que recoge puntos de vista de la ideología nacional (antihispanismo, indianismo), manifiesta el viejo espíritu autárquico (en forma de rechazo a lo extraño —lo actual, lo urbano—, de idealización de un pasado paradisíaco o de una sana tierra natal). También hemos notado en los inmigrantes, aún entre los nacidos en la ciudad, una tendencia marcada a establecer sus lazos sociales más estrechos con las personas provenientes de los mismos pueblos y regiones de origen. Pero la fascinación por el extraño, que en las comunidades andinas se manifiesta en lugares y circunstancias precisas (en la escuela, en carnavales) es más intensa y difusa en las ciudades. En ellas tienen la imperiosa necesidad de sobrevivir cambiando, adaptándose. Así por ejemplo, se han apropiado y recreado grandes sectores de la actividad económica de las ciudades. Ellos son los que dominan la cada vez más dinámica economía informal.[33] Por otro lado, dedican parte importante de su tiempo y haberes a los estudios. Estas expectativas no son en especial materiales —los estudios no aseguran una mejoría económica— sino más bien de prestigio social: la escue-

---

32 Esta mayor y más intensa relación de la comunidad campesina andina con el mundo exterior está acompañada no solo de una actitud positiva ante los valores foráneos; son también constantes las reacciones negativas, los rechazos y la desconfianza hacia lo extraño.

33 Soto, Hernando de: 1986.

la es su nuevo templo. Su presencia masiva modifica el paisaje urbano y sus instituciones. No es un cambio organizado. Como nuestro país pasa por una intensa transformación social y cultural, no sabemos en qué medida los ideales indígenas en torno a la autarquía (autosuficiencia, etnicidad, humanidad restringida, fascinación carnavalesca por el otro, endogamia) primen o no frente a la posición básica occidental al respecto (universalidad, humanismo ecuménico, aproximación a un otro por definición semejante, exogamia). Mas no vemos a este nivel conciliación posible. Este desencuentro de fondo es cuatro veces secular y va de par con un Perú en que las sangres y los intereses están más mezclados que nunca. Pero la búsqueda del entendimiento jamás ha sido abandonada por los actores del drama: los *runas* y los otros.

1.7. Reflexiones finales

El Inca de los mitos andinos de hoy encarna varias cualidades. Cuando él, o quien hace las veces de tal, es el héroe del presente y de su humanidad, entonces encarna los valores de lo propio, del nosotros, del ego. Su contrincante —porque no hay personaje mítico que no lo tenga, salvo quizá la Madre Tierra—, a su vez representa los valores (o contravalores para el yo) del otro, del que está frente a mí, de lo ajeno. En algunos relatos el Inca aparece cumpliendo este segundo tipo de papel (o de un otro que antes fue yo).

La definición mítica del yo y del otro no es igualitaria, sino de competencia, de complementación asimétrica.

Estas funciones míticas parecen ser solidarias con las relaciones sociales correspondientes.

La configuración mítica y social planteada no debe de ser peculiar al área andina. La descripción apunta a perfilar relaciones elementales (el yo y el otro a través de los mitos y sus correlatos en la dinámica social) y, por lo tanto, podrían ser similares al conjunto de la América indígena.

Sin embargo, habría que probar estas que son hipótesis más que conclusiones. Con esa mira, sugerimos que entre los andinos,

así como entre otros pueblos y culturas indígenas americanos, se lleven a cabo investigaciones de este tenor:

1) Análisis etnolingüísticos de vocablos definitorios de las relaciones sociales elementales. *Verbi gratia*, habría que estudiar el campo semántico de los términos quechuas *ñoqa* (yo), *qam* (tú) y su concreción en la práctica social.
2) Seguimientos, observaciones finas del comportamiento de individuos de cultura, por decir, andina, frente a los demás, sean estos de propia o de ajena proveniencia cultural. Esto habría que hacerse teniendo en cuenta los perfiles míticos correspondientes.
3) Estudios sicosemánticos encaminados a esclarecer qué son, para un indígena de una cultura amerindia, lo propio y lo ajeno, a partir de una indagación de sus propias definiciones espirituales y corporales. Por ejemplo, qué es para un shipibo ser yo, dónde se encuentra el núcleo del yo, si existe tal noción para él.
4) Habría que analizar los modos o intentos de articulación de los discursos concretos de los informantes, con la cosmovisión y la valoración de tradición indígena y las correspondientes hispano cristiana. Por ejemplo, cómo en un discurso particular se compatibiliza o enfrenta la visión andina cataclísmica y repetitiva del gran tiempo, con el optimismo mesiánico y finalista de occidente; o bien, cómo un individuo o grupo determinado resuelve el encuentro entre los valores amerindios que emanan de una concepción de humanidad restringida y los que provienen de un humanismo de vocación universal.

CAPÍTULO 2

EL INCA Y LOS AMORES EXTRAORDINARIOS

En el capítulo anterior, la revisión de ciertas constantes míticas centro andinas y amazónico occidentales, nos condujo a relacionarlas con una configuración elemental de lo que parece ser lo propio y lo ajeno en la región andina. Mostramos entonces que el Inca, como personaje del pasado fabuloso, encarna unas cualidades extremas y unilaterales propias de ese tiempo (un mundo en demasía rico o pobre; un Inca avaro o harto rico). En el presente, el Inca tiende a caracterizar algunos de los extremos de los pares de opuestos que definen este mundo de medianías. También cumple un papel moderador entre algunos de esos pares antagónicos del presente. El Inca suele representar lo propio y los ideales autárquicos y endogámicos, frente al otro —que puede ser un Inca rival u otro personaje— que encarna las amenazas, pero también la fascinación de lo extraño. En cuanto al ideal de autoctonía, la tradición afirma que se casaba con su propia hermana: realizaba lo que nadie osa pero que muchos sueñan, esa suerte de endogamia radical. También dice la tradición que el Inca tomaba como mujeres secundarias a hijas de los señores de las tierras más lejanas. El Inca, siendo paradigma del hombre, hacía, entonces, lo que este tan solo aspira en sus fantasías (o casarse fuera de su pueblo, con alguien totalmente diferente, o con una persona próxima como su propia hermana). ¿Cómo el hombre intenta resolver esta contradicción que se expresa en los valores atribuidos

al Inca (representa el orden humano a la vez que realiza lo que los hombres tan solo pueden soñar)? Pues la prohibición del incesto es tajante para el hombre común y el matrimonio con alguien demasiado extraño no es recomendable. Con la finalidad de acercarnos a esta cuestión, analizaremos algunas narraciones y creencias sobre los amores extraordinarios, aquellas que manifiestan los peligros de la fascinación de lo demasiado diferente y aquellas, que por lo contrario, expresan el ideal endogámico inca.

Los andinos, al igual que los amazónico occidentales, gustan contar sagas de amores excepcionales. Las toman como ficción a la par que las perciben con un fondo de verdad. Tales historias forman parte de un cuerpo de creencias sobre el asunto. Es posible distinguir dos tipos de relaciones de pareja extraordinarias: el de un humano con uno en extremo diferente (un hombre o mujer con un animal y el que se puede establecer con espíritus y monstruos); y el de las relaciones consideradas irregulares por ser demasiado próximas (las incestuosas y otras aberraciones). Detengámonos en estos géneros de amor imposible.

2.1. Las de un humano con uno en extremo diferente

2.1.1. Ser amante de un animal[1]

Es un relato común en los Andes centrales y en la selva amazónico occidental. Un hombre o una mujer es amante de un animal. Entre ambas regiones, a pesar de la recurrencia de temas, de las estructuras formales y de las moralejas, existen ciertas diferencias. Señalemos las variaciones más notables:

— En la selva occidental son más bien creencias que se expresan mediante cuentos. En cambio, en los Andes son, ante todo, cuentos. Es decir, se les atribuye poca verosimilitud.

— En la selva son más populares y los amantes bestiales más variados que en los Andes.

---

[1] Los animales ocupan un lugar importante en las creencias y relatos andinos y sobre todo amazónico occidentales. Nuestra selección es, pues, parcial; solo se interesa por las relaciones sexuales, de pasión entre un humano y un animal.

— Por las dos consideraciones anteriores se puede afirmar que las versiones amazónicas son *fuertes* en relación a las andinas (que constituirían una vertiente debilitada frente a la vecina). Es también por esto que se debe tomar en cuenta las amazónicas para complementar el examen de las andinas.

Vamos a exponer tres narraciones. La primera trata de «La mujer y la serpiente»; la segunda, de «La mujer y el tigre»; y la última, de «El hombre y su presa». Las escogimos por ser de las más populares; además, porque las dos primeras tienen un claro correspondiente andino, y la última, justamente por lo contrario.

La mujer y la serpiente. Los indígenas de las dos regiones —Andes centrales y Amazonia occidental— establecen una relación analógica entre el falo humano y las serpientes, culebras y gusanos. Les atribuyen, en especial a ciertos tipos de serpientes, un poder viril, fertilizador y vivificante. Así, algunos piensan que es un animal que no envejece, solo cambia de piel periódicamente. De su grasa, de su piel, de su cuerpo entero se elaboran pócimas para mejorar la virilidad, para que el hombre tenga suerte en sus amores; y es base de otros mejunjes contra los achaques de la vejez y el mal ánimo. Pero también es un animal temido, repulsivo y de mal agüero. Hemos sido testigos del pánico causado por el descubrimiento de una pequeña serpiente de río, vagamente venenosa, en un poblado de aguerridos cazadores y eximios navegantes amazónicos. En otro pueblo, de los secoyas del alto Putumayo, los moradores afirmaban con orgullo que en las vigas de su casa-pueblo o *maloca* criaban una gran serpiente (probablemente como signo de prosperidad de la misma). Los indígenas distinguen dos clases de serpientes y de gusanos: los de agua (de ríos, lagos y estanques) y los de tierra. Los primeros pueden tener una connotación femenina; y los segundos, masculina. Sin embargo, creen que algunas serpientes de río pueden sorpresivamente introducirse en la vagina de una bañista a la manera de un falo violador. Para numerosas sociedades amazónicas, el río tiene un valor sexual femenino —así, remontarlo en la canoa es un poco hacer el amor—; y la «madre» del mismo es a menudo la anaconda constrictora, es decir, el espíritu de ese animal (las anacondas concretas son «hijas» de tal espíritu; este tipo de relación, padre

o madre espíritu e hijas o hijos concretos, son comunes en la Amazonia occidental). En fin, y para retener lo genérico, estos animales son peligrosos pero potentes. Suelen tener un valor masculino, fálico y agresivo para ser más precisos. Sin duda que si conociéramos los detalles de las clasificaciones amazónicas sobre las serpientes y gusanos podríamos matizar y comprender mejor las significaciones básicas señaladas. Dadas estas someras referencias de contexto, pasemos a los cuentos.

Los andinos narran la historia de una pasión entre una culebra y una mujer:

— Una moza que estaba laborando sola en la huerta se encuentra con un hermoso joven. Este era en realidad una culebra. Pero ella no vio sino a un delgado forastero.

— La culebra de apariencia humana le propone que sean amantes. Ella accede.

— Por sugerencia del enamorado, lo oculta en un hueco bajo el batán, o moledor de maíz, de su casa. Ella, cuando muele maíz, echa con disimulo harina al hoyo para que se alimente su novio. En las noches ella duerme al lado del moledor; entonces, él sale y se aman.

— Las relaciones son ocultas. Nadie está enterado; ni los padres.

— A ella ya se le nota embarazada. Los padres averiguan. Descubren la verdad. Con engaños alejan a la muchacha. Matan a la culebra.

— Ella llega y ve que están rematando a su amante. Protesta; y aborta numerosas culebrillas que son exterminadas por la gente. En algunas versiones, aborta sapitos (para los andinos estos animales representan los deseos lujuriosos, los amores desordenados y prohibidos).

— A manera de epílogo, más tarde ella se casa con un buen hombre de su pueblo.

— Moraleja más o menos explícita: no aceptes las propuestas amorosas de los forasteros.[2]

---

2 José María Arguedas publicó una versión literaria de este relato en *Canciones y cuentos del pueblo quechua*.

El equivalente amazónico es el siguiente:

— Una jovencita gustaba la labor de moler (maíz, yuca). Lo hacía como no se debe: sentada directamente en el suelo, de tal manera que su sexo rozaba el piso.

— De un hueco surgía una lombriz y la penetraba. Ella se sentía satisfecha con ese su placer secreto.

— La moza alimenta a su amante con parte de lo que muele.

— En algunas versiones ella da a luz un hijo del animal. Y los padres no logran encontrar a un hombre que sea el padre. Es así como descubren la relación aberrante; en otras, es la manera incorrecta y en extremo gustosa como trabaja su hija sentada; y en otras, por el curioso comportamiento del nene-gusano.

— La madre mata a la lombriz padre y a la lombriz hija. La muchacha increpa a sus padres por estas muertes.

— Moraleja más o menos explícita: el sexo de una mujer no debe estar en contacto directo con la tierra (bajo ella hay gusanos, serpientes y los seres peligrosos del mundo subterráneo, los que podrían aprovecharse de esa posición incorrecta para agredir a la mujer).[3]

Los cuentos que hemos resumido describen unas relaciones imperfectas por ser parciales: están centradas en el sexo. El otro es un falo o tiene su aspecto (aunque en las versiones andinas la culebra parezca, a los ojos de la humana, un mozo). La mujer tiene, pues, un amante-sexo. Además, esta relación es parcial porque no tiene la satisfacción del reconocimiento social. Cuando la sociedad se entera, rompe ese vínculo, elimina aquel amante incompleto y tan diferente al que debe ser uno normal. Lo mismo ocurre con los hijos de ese amor imperfecto.

La mujer y el tigre. El jaguar, y también los demás felinos, ocupan una plaza importante y reiterada en la iconografía prehispánica y colonial andina. Sin embargo, encontramos pocas referencias en la tradición oral. Solo una vez escuchamos a una persona del Callejón de Huaylas (norte de Lima) un cuento sobre «Una mujer que

---

[3] Véase cuentos de este tipo en *Universo mítico de los aguaruna* de Manuel García-Rendueles.

convivió con un tigre», que, según nos dijo, la aprendió de alguien que era de Chachapoyas (sierra próxima a la selva). En cambio, en la selva son numerosos los cuentos de este tipo. Los felinos, en especial el jaguar, están presentes en los mitos amazónicos: ellos eran quienes poseían el fuego de la cocina antes que los hombres. Ahora que han perdido el fuego devoran carne cruda, justo aquella que también come el hombre. En ese sentido, el hombre y el jaguar son cazadores que compiten por los mismos alimentos. En un libro memorable, «El jaguar y el chamán», Gerardo Reichel Dolmatoff expone la compleja significación social, religiosa y chamánica, que ese animal tiene para los tucano del Vaupés (selva colombiana). Demos un resumen que promedie las versiones amazónicas:

— Un marido descuida a su mujer o es mediocre cazador, o ambas cosas a la vez.

— En la soledad (en general por negligencia del marido) el tigre sorprende a la mujer. Él le dice que no será como su hombre, sino que siempre le traerá buena y abundante caza y que nunca la descuidará.

— La mujer acepta. Se va a vivir la vida errante de la fiera.

— Entonces a la mujer no le falta carne de caza. El tigre convive solo con ella y en la soledad.

— La mujer se hastía. En algunas versiones, porque come carne en demasía; en otras, porque no puede cocinar esos alimentos; en otras, porque su marido felino come carne humana. Y en general, también, porque le cansa lo exclusivo de la relación con el tigre y extraña su familia, es decir, la sociedad humana.

— La mujer retoma contacto con su familia. Ella, secundada por los suyos, mata al tigre.

— Como epílogo, ella vuelve con los humanos. En algunas versiones, reanuda sus relaciones con su antiguo marido.[4]

Remarquemos unas diferencias y convergencias entre los cuentos. El amante felino tiene un comportamiento que podemos ca-

---

4 Véase cuentos de este tipo en *Universo mítico de los aguaruna* de Manuel García-Rendueles; también en *Mitos e historias aguarunas* de José Luis Jordana Laguna.

lificar de activo: ordena, dispone, da de comer a su mujer. Incluso permite que su familia política humana la visite, precipitando así su propio fin. En contraste, el gusano fálico es pasivo: es alimentado por su mujer y penetra cuando esta lo desea. La culebra serrana ocupa un lugar intermedio en este punto: seduce a la joven, sugiere el ardid necesario para la furtiva convivencia. Pero ella es quien lo alimenta. Resumamos: la mujer (a la sazón, término que representa el yo, lo propio, lo humano) tiene un amante que no es persona, sino un objeto de placer —un puro falo, una pura comida— (que es un tú, un ajeno en extremo, un animal que procura una parcela de placer). Cuando es el falo forastero, ella lo nutre; cuando es el tigre cazador, ocurre al contrario. Estamos, pues, ante amores incompletos: o ella se procura de un solitario placer sexual (y da de comer como da su vagina) o ella acepta recibir un solitario placer oral (y recibe «cuidados» tan absorbentes y excluyentes como los alimentos que le prodiga el tigre). En casi todas los relatos, el amante animal, a veces también sus hijos, mueren hervidos por los familiares o por la misma mujer, asistida por estos.

Después de señalar tales paralelos es posible entrever el mensaje subyacente de los tres cuentos. Pareciera insinuar que cuando el motivo del vínculo es parcial, la relación no es viable (por lo menos, o quizá sobre todo, si el yo es femenino); lección, que en términos positivos, equivale a afirmar que en una relación de pareja norma, el otro debe ser aceptado como un todo, completo. Y que esta totalidad entraña medianía, tal como los andinos conciben el presente humano. Y algo más: estos cuentos parecen indicar que un extranjero radical tiende a ser visto por *ego* (en todo caso, por el yo femenino) como un objeto potencial de placer parcial, y que, a la postre, deberá ser anulado físicamente (en algunos pocos casos la eliminada es la mujer: es que inicialmente era ella la ociosa o poco afortunada en el trabajo y no el marido humano; y luego es ella quien propone irse con el animal).

Estos cuentos parecieran aludir, o recuerdan, el momento inicial de las relaciones normales de pareja entre los andinos: las primeras relaciones transcurren de manera espontánea, furtiva, en un escondite que solo los amantes conocen; ahí se aman, al

margen de la sociedad adulta. Los cantos que evocan esta época la describen como «salvaje» y como un período «contra los padres». Así por ejemplo, en una antigua canción aymara recogida por el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, el amante convoca a su amada, la invita a convivir «como una pareja de llamas» (según los andinos, estos animales están en perpetuo celo, tienen, pues, un apetito sexual «salvaje»); y habla de la hostilidad de sus futuros suegros (véase capítulo 5). Las canciones de tal género no evocan sentimientos anómalos. Describen aquel período inicial y juvenil en que la atracción es apasionada, y como en los cuentos, aparece como una fuerza prohibida y salvaje, parcializada y contrariada por la sociedad. La diferencia entre los cuentos y la práctica social parece ser del orden de la intensidad e integridad: los sentimientos son parciales, excesivos, de duración indefinida, o de trágico fin en los cuentos; deben ser fugaces pero transitorios en los primeros amores; y estos últimos serán pasiones si se comparan con la mesura que debe alcanzar la relación de pareja cuando es domesticada y aceptada plenamente por la sociedad. Es posible también percibir los cuentos como una metáfora, como una fantasía de los amores juveniles. En la práctica social y en los cuentos, los amores exaltados y furtivos terminan cuando el amante animal es «hervido»; y mediante las ceremonias que sirven para «cocinar» la nueva pareja y admitirla así en el seno de la sociedad. En estos casos, el rito, como la cocina de los cuentos, manifiestan una misma función: acabar las relaciones con un otro salvaje, distante del mundo social de uno. Estos cuentos que son andinos, pero sobre todo amazónicos, parecen entonces constituir una suerte de metáfora de una práctica social andina, el de los amores primeros y furtivos. Sin embargo, no habría que descartar la posibilidad de que esos relatos y creencias sean también una fantasía, un deseo así expresado de las parejas amazónicas (las que, al parecer, no tienen institucionalizado el amor furtivo y salvaje como iniciador de la vida matrimonial).[5]

---

5 El equivalente amazónico occidental de los amores furtivos podría ser el del rapto y las guerras, más o menos ceremoniales, que marcan el inicio de una relación de pareja: «guerra» y amores furtivos son considerados por los indígenas como actos que antentan contra el orden establecido.

El cazador y su presa. Los cuentos sobre un cazador que se prenda de su presa son numerosos en la región amazónica. No conocemos equivalentes andinos. Señalemos tan solo los puntos comparables con los relatos anteriores:

— Como en las historias de la serpiente y del tigre, la iniciativa la toma el animal.

— El hombre prefiere a su bestia en vez de los humanos, quienes matan a su amante o a sus congéneres.

— A diferencia de los cuentos anteriores, la identificación del cazador con el mundo de su hembra es intensa. En algunas versiones, el hombre enamorado se transforma para siempre en uno de la manada.

— A la postre, la relación puede ser viable. También se da el caso contrario, entonces el hombre retorna a pesar suyo donde los humanos.[6,7]

---

6 Véase cuentos de este tipo en *Universo mítico de los aguaruna* de Manuel García-Rendueles; también en *Mitos e historias aguarunas* de José Jordana Laguna.

7 La creencia sobre las relaciones sexuales entre un humano y una serpiente o un felino parece ser antigua. Así lo hace suponer la presencia de estos temas en cerámicas prehispánicas peruanas. Por ejemplo, en la colección de arte precolombino de Manuel Enrique Olguín Lira hay varios huacos de la cultura mochica (s. II a. de C., a s. VII d. de C.; costa norperuana) que representan:

1) Una serpiente devorando los genitales de un hombre que está sentado con las piernas abiertas (tres huacos).
2) Un hombre de pie, con las manos juntas —tal vez en actitud de ruego— está siendo sodomizado por un puma. Son cuatro ceramios. En uno el acto aberrante es detallado. En los otros, la penetración está menos precisada pero en cambio se insinúa delicadamente la actitud de los actores: el puma tiene expresión casi humana, parece sonreír y gozar; asimismo la supuesta víctima, el hombre, tiene un rictus de complacencia.
3) Una mujer en cuatro patas (una posición animalesca y excepcional en los huacos que representan una relación sexual corriente) es poseída por la vagina por un puma. Se trata de un solo huaco.

Estas representaciones constituyen importantes variantes con respecto a los relatos y creencias que hemos descrito:

1) En los amazónicos modernos se trata de un amante jaguar (en las transcripciones al castellano se suele hablar de tigre); en los mochica es un puma. Tal vez la diferencia se explique por el hecho de que el primero de

La moraleja de estos cuentos es variada. Pero lo recurrente es señalar los riesgos que para el cazador entraña un conocimiento demasiado íntimo de su presa (en general, la cacería es considerada y vivida como una metáfora de la relación sexual: el cazador sigue, persigue, captura y mata a su presa como busca y encuentra una amante; en ambos casos no debe caer en la tentación de dejarse seducir por «su presa»). Si tenemos presente los tres anteriores tipos de cuento, es posible entrever un mensaje implícito más general: cuando el yo es mujer y el otro en extremo distinto, la relación no es viable. Por lo contrario, si el yo es hombre y el otro también en extremo diferente, la relación es viable pero con la condición de que el yo se disuelva, devenga como la otra, es decir, que pierda su condición humana y que adopte la animalidad, el ser del extremadamente otro. Así, en una relación de ese tipo, no es lo mismo si el yo es mujer u hombre; las consecuencias pueden diferir, como las maneras de la pasión (para la mujer, el muy otro solo es una parcela de persona; para el hombre, la otra es más bien

---

los felinos haya tenido una mayor presencia en la selva, y el segundo en Los Andes (la cultura mochica se desarrolló en la costa norperuana). En las historias amazónicas modernas, el humano es una mujer que es complacida por el jaguar, oralmente y hasta el hartazgo; en las antiguas andinas, el humano es hombre y al parecer disfruta en ser sujeto de una relación sexual sodomita ejecutada por un puma.

2) En las versiones contemporáneas una mujer se place con un amante-falo. En las representaciones antiguas una serpiente devora los genitales de un hombre —que se encuentra sentado de una manera similar a la de la amante del gusano—. Así, en el primer caso, el placer de la mujer es sexual; en el segundo, se trata de un acto oral-genital. En las dos versiones el género del humano es diferente.

3) En los relatos modernos examinados, cuando el humano es femenino se concibe al otro de la pareja como un procurador de un amor imposible por ser parcial (o genital u oral). En cambio, cuando el humano es masculino, corre peligro de perder su ser, de animalizarse, de diluirse en el otro.

Finalmente, las representaciones antiguas sugieren unas combinaciones y complementaciones con los temas señalados en los relatos modernos:

1) Un *ego* humano masculino es *víctima* de una pareja suya extraordinaria. Aquí no se trata de una serpiente amante y que procura un goce parcelado, sino de un otro que ataca y que se satisface oralmente del sexo de un hombre. El humano pierde parte de su cuerpo e identidad: el sexo.

un todo absorbente). No sabemos a qué se deban tales divergencias; por qué el yo femenino no corre el riesgo de diluirse en su otro y el hombre sí. Tenemos algunas sospechas sin mayor fundamento:

Lo que ocurre exageradamente en el cuento reflejaría lo que también pasa, pero con discreción, en la realidad cotidiana. El hombre se asimila mejor y más fácilmente al mundo de su mujer; lo contrario se da con la mujer (ella tiende solo a aceptar con dificultad a su familia política). Al menos esa es la impresión general que tenemos. Algo más. En los cuentos revisados la mujer quiere a uno que tiene valor general sacro o mágico (el tigre, la serpiente); el hombre, a un animal que es ante todo comida (un venado, un pecarí), y en ese sentido, más bien profano. Este detalle recuerda, pero con valores inversos, una tendencia a una división social: los hombres tienen una mayor relación con lo sagrado; la mujer, en cambio, con lo profano, con el alimento cotidiano.

En conclusión, y a manera de resumen, estos cuentos tratan de ciertos riesgos básicos que entraña la relación con uno en demasía

---

2) El puma posee un humano de su mismo género. En este caso, quien parece enajenar la identidad es el felino (su expresión gozosa es casi humana); aunque se puede decir que el humano pierde algo de la suya al no actuar de acuerdo con su género. A diferencia de la representación anterior, los dos términos de la pareja parecen estar de acuerdo con la relación (tal como también ocurre en los relatos modernos).

3) El humano es mujer, su pareja es un puma. Al contrario del relato moderno, que trata de una relación entre un humano hombre y un animal hembra, es la mujer quien parece animalizarse.

Esos temas son tratados en otros relatos de origen europeo; tal es el caso del conocido como Juan Oso, «el oso peludo», «el hijo del oso». Este cuento reproduce parte de la problemática sugerida en las narraciones sobre la mujer y un amante bestia. El oso rapta y luego convive con una mujer. Es excluyente, alimenta a la mujer del producto de la caza. Es un poco como el tigre del cuento amazónico. Pero Juan Oso plantea, además, otros problemas (véase examen de este cuento en «El demonio andino» de Ortiz R.). Años después, revisamos un mayor número de relatos amazónicos sobre los amores entre un humano y un animal. Entonces, encontramos algunos en que la mujer es la que enajena parte su humanidad cuando, al final, prefiere quedarse con la bestia. Si tomamos en cuenta estos relatos, tendríamos que matizar la diferencia que habría si el amante es mujer u hombre (véase: Ortiz R., A. *Manual de etnografía amazónica*, Lima: PUCP 2001).

distinto: es fascinante y aniquiladora (el yo arriesga su identidad, o el otro es bestializado, parcelado o eliminado). Por lo general, el demasiado distante a uno es quien propone la relación extraordinaria.

2.1.2. Ser deseado por un espíritu

Los animales tienen un espíritu que los representa y cada especie tiene el suyo propio. Otro tanto ocurre con las plantas. Cada accidente geográfico, cada cosa de la naturaleza posee una fuerza que lo anima.

Esas potencias son sexuadas, a veces en grado sumo. A menudo codician al humano de su sexo opuesto o envidian y rivalizan con los del suyo propio. Una selvática va a dar a luz; el Padre de los animales está celoso: él hubiese querido ser el marido. Una agraciada serrana pasa solitaria cerca de una cascada: el enano, dueño del lugar, la viola. Un mozo andino pasea por el borde de una laguna: el encanto del lago, tomando el aspecto de una doncella, lo seduce, y las aguas se lo tragan para siempre. Es agosto, la Madre Tierra está sedienta. Abre su vagina, su boca. Por ahí anda un pastorcillo; lo devora.

Andinos y amazónicos creen también en la existencia de una serie de monstruos codiciosos de sexo humano. Una joven tucano se reposa en un claro de la selva. Un ser de aspecto fálico la viola (en lugar de embarazo, enfermará); si el desprevenido es hombre, lo abraza y le chupa la energía vital; el hombre caerá enfermo: sus huesos se irán disolviendo (para algunos andinos y amazónicos occidentales, los huesos empiezan a formarse a partir del semen puesto por el padre en el útero maternal). El novio de una joven, amazónica o andina, ha emprendido un largo viaje; un buen día reaparece ante la joven el amigo ausente; en verdad, no era tal, sino su doble (existe una comunidad de espíritus, réplica de la humanidad, y que es un residuo fallado de la creación del mundo actual). El supuesto amigo la invita a renovar sus encuentros amorosos en el escondite de siempre. Se aman. Pasan los meses. En lugar de dar a luz, muere luego de terribles dolores.

Las relaciones con los espíritus y los monstruos son, pues, bien diferentes a las que se pueden establecer con los animales: son más

violentas y mortíferas. El humano, el yo, es violado, devorado, enfermado. El yo manifiesta horror, se deja fatalmente atrapar por el monstruo. Así la relación con un espíritu parece ser más radical y lejana que la que se tiene con un animal.

No tenemos una explicación sólida sobre esta segunda clase de relación extraordinaria. Para intentar una aproximación habría que empezar situando ese tipo de relación en el conjunto de los vínculos entre los hombres y las fuerzas del más allá. Hemos visto en las reflexiones finales del capítulo 1 que este mundo, que este presente, es el escenario de una lucha constante entre fuerzas opuestas. Los hombres pertenecemos al orden de los dioses y espíritus hoy triunfantes. Por eso las potencias rivales hoy derrotadas nos codician, nos atacan. Pero al mismo tiempo necesitamos de los bienes del reino de esas fuerzas amenazadoras. Y la creencia en aquellas relaciones sexuales u orales violentas sería una metáfora, a la par que una manifestación, de esos mutuos requerimientos, de esa codicia y violencia cósmicas.

El mensaje general de estos cuentos y creencias (sobre animales y espíritus) puede ser formulado así: cuanto más lejana es una relación sexual o sentimental, es más fascinante, irresistible, destructora y no viable. Estos lazos con un otro cada vez más lejano van de un simple placer parcelado y poco duradero a un riesgo de pérdida de identidad del yo, hasta la violenta arremetida del monstruo que aniquila al *ego*. Y este mensaje bien podría ser metáfora de las relaciones ordinarias: cuanto más lejos escoge *ego* a un otro como pareja, más frágil como peligroso será el vínculo. Y la relación de pareja es el paradigma de toda relación social (al menos así parece ocurrir en el ámbito andino y amazónico occidental).

Estas conclusiones son banales. Y lo son porque reflejan un sentido común compartido por numerosos pueblos. Mas la manera como tales ideas se procesan, se enfatizan, es singular a las regiones que estamos examinando.[8]

---

[8] La lectura de estos cuentos es parcial. Solo hemos retenido de ellos y señalado ciertos valores generales en torno a los ideales de la pareja. Estos relatos son más variados y sugieren sentidos múltiples como complejos. Existen además

2.2. Querer a alguien demasiado como uno

Si en las creencias y relatos anteriores el otro era excesivo por lejano y diferente, en los que vamos a presentar los lazos son peligrosos por lo contrario. Trataremos en primer lugar aquellas relaciones que consideran los indígenas como las verdaderamente nefastas, las incestuosas; luego nos referiremos a las que perciben como menos inquietantes, las que unen a dos personas del mismo género.

2.2.1. El incesto

Veremos solo el caso andino por ser el más ilustrado por la etnografía. El sistema del parentesco andino actual es bilateral y patrilineal; a veces se presentan casos de doble descendencia; es de preferencia virilocal y, luego, neolocal. No existe regla de matrimonio prescriptivo pero sí del tipo preferencial (con personas de la misma comunidad o de un conjunto de comunidades vecinas). Los criterios de selección de pareja son múltiples. En consecuencia, es un sistema del tipo complejo, parecido al nuestro. Los casos de incesto, su clasificación, tratamiento, sanción, son diversos y se modifican también según las circunstancias.

La sociedad andina tradicional reconoce tipos y grados de incesto similares a los del mundo hispano actual. Encontramos, sin embargo, algunas diferencias. Para los andinos el compadrazgo entraña una relación de parentesco en principio semejante a la de los consanguíneos. Por lo tanto, las relaciones sexuales entre compadres están tajantemente prohibidas; entre ahijados, si bien se consideran hermanos, el incesto entre ellos es menos grave que el cometido entre dos compadres. Otra diferencia es que, no obstante su tendencia endogámica, suelen considerar como incestuosas las relaciones entre primos, incluyendo a los de segundo grado.

---

cuentos, al parecer de origen europeo, de amores extraordinarios que constituyen variantes temáticas y de valores. Es el caso de los cuentos de Juan Oso, de la joven que añoraba demasiado a su amado muerto, del amante de la hija del diablo.

La moraleja de estos cuentos es variada. Pero lo recurrente es señalar los riesgos que para el cazador entraña un conocimiento demasiado íntimo de su presa (en general, la cacería es considerada y vivida como una metáfora de la relación sexual: el cazador sigue, persigue, captura y mata a su presa como busca y encuentra una amante; en ambos casos no debe caer en la tentación de dejarse seducir por «su presa»). Si tenemos presente los tres anteriores tipos de cuento, es posible entrever un mensaje implícito más general: cuando el yo es mujer y el otro en extremo distinto, la relación no es viable. Por lo contrario, si el yo es hombre y el otro también en extremo diferente, la relación es viable pero con la condición de que el yo se disuelva, devenga como la otra, es decir, que pierda su condición humana y que adopte la animalidad, el ser del extremadamente otro. Así, en una relación de ese tipo, no es lo mismo si el yo es mujer u hombre; las consecuencias pueden diferir, como las maneras de la pasión (para la mujer, el muy otro solo es una parcela de persona; para el hombre, la otra es más bien

---

los felinos haya tenido una mayor presencia en la selva, y el segundo en Los Andes (la cultura mochica se desarrolló en la costa norperuana). En las historias amazónicas modernas, el humano es una mujer que es complacida por el jaguar, oralmente y hasta el hartazgo; en las antiguas andinas, el humano es hombre y al parecer disfruta en ser sujeto de una relación sexual sodomita ejecutada por un puma.

2) En las versiones contemporáneas una mujer se place con un amante-falo. En las representaciones antiguas una serpiente devora los genitales de un hombre —que se encuentra sentado de una manera similar a la de la amante del gusano—. Así, en el primer caso, el placer de la mujer es sexual; en el segundo, se trata de un acto oral-genital. En las dos versiones el género del humano es diferente.

3) En los relatos modernos examinados, cuando el humano es femenino se concibe al otro de la pareja como un procurador de un amor imposible por ser parcial (o genital u oral). En cambio, cuando el humano es masculino, corre peligro de perder su ser, de animalizarse, de diluirse en el otro.

Finalmente, las representaciones antiguas sugieren unas combinaciones y complementaciones con los temas señalados en los relatos modernos:

1) Un *ego* humano masculino es *víctima* de una pareja suya extraordinaria. Aquí no se trata de una serpiente amante y que procura un goce parcelado, sino de un otro que ataca y que se satisface oralmente del sexo de un hombre. El humano pierde parte de su cuerpo e identidad: el sexo.

distinto: es fascinante y aniquiladora (el yo arriesga su identidad, o el otro es bestializado, parcelado o eliminado). Por lo general, el demasiado distante a uno es quien propone la relación extraordinaria.

2.1.2. Ser deseado por un espíritu

Los animales tienen un espíritu que los representa y cada especie tiene el suyo propio. Otro tanto ocurre con las plantas. Cada accidente geográfico, cada cosa de la naturaleza posee una fuerza que lo anima.

Esas potencias son sexuadas, a veces en grado sumo. A menudo codician al humano de su sexo opuesto o envidian y rivalizan con los del suyo propio. Una selvática va a dar a luz; el Padre de los animales está celoso: él hubiese querido ser el marido. Una agraciada serrana pasa solitaria cerca de una cascada: el enano, dueño del lugar, la viola. Un mozo andino pasea por el borde de una laguna: el encanto del lago, tomando el aspecto de una doncella, lo seduce, y las aguas se lo tragan para siempre. Es agosto, la Madre Tierra está sedienta. Abre su vagina, su boca. Por ahí anda un pastorcillo; lo devora.

Andinos y amazónicos creen también en la existencia de una serie de monstruos codiciosos de sexo humano. Una joven tucano se reposa en un claro de la selva. Un ser de aspecto fálico la viola (en lugar de embarazo, enfermará); si el desprevenido es hombre, lo abraza y le chupa la energía vital; el hombre caerá enfermo: sus huesos se irán disolviendo (para algunos andinos y amazónicos occidentales, los huesos empiezan a formarse a partir del semen puesto por el padre en el útero maternal). El novio de una joven, amazónica o andina, ha emprendido un largo viaje; un buen día reaparece ante la joven el amigo ausente; en verdad, no era tal, sino su doble (existe una comunidad de espíritus, réplica de la humanidad, y que es un residuo fallado de la creación del mundo actual). El supuesto amigo la invita a renovar sus encuentros amorosos en el escondite de siempre. Se aman. Pasan los meses. En lugar de dar a luz, muere luego de terribles dolores.

Las relaciones con los espíritus y los monstruos son, pues, bien diferentes a las que se pueden establecer con los animales: son más

2.2. Querer a alguien demasiado como uno

Si en las creencias y relatos anteriores el otro era excesivo por lejano y diferente, en los que vamos a presentar los lazos son peligrosos por lo contrario. Trataremos en primer lugar aquellas relaciones que consideran los indígenas como las verdaderamente nefastas, las incestuosas; luego nos referiremos a las que perciben como menos inquietantes, las que unen a dos personas del mismo género.

2.2.1. El incesto

Veremos solo el caso andino por ser el más ilustrado por la etnografía. El sistema del parentesco andino actual es bilateral y patrilineal; a veces se presentan casos de doble descendencia; es de preferencia virilocal y, luego, neolocal. No existe regla de matrimonio prescriptivo pero sí del tipo preferencial (con personas de la misma comunidad o de un conjunto de comunidades vecinas). Los criterios de selección de pareja son múltiples. En consecuencia, es un sistema del tipo complejo, parecido al nuestro. Los casos de incesto, su clasificación, tratamiento, sanción, son diversos y se modifican también según las circunstancias.

La sociedad andina tradicional reconoce tipos y grados de incesto similares a los del mundo hispano actual. Encontramos, sin embargo, algunas diferencias. Para los andinos el compadrazgo entraña una relación de parentesco en principio semejante a la de los consanguíneos. Por lo tanto, las relaciones sexuales entre compadres están tajantemente prohibidas; entre ahijados, si bien se consideran hermanos, el incesto entre ellos es menos grave que el cometido entre dos compadres. Otra diferencia es que, no obstante su tendencia endogámica, suelen considerar como incestuosas las relaciones entre primos, incluyendo a los de segundo grado.

---

cuentos, al parecer de origen europeo, de amores extraordinarios que constituyen variantes temáticas y de valores. Es el caso de los cuentos de Juan Oso, de la joven que añoraba demasiado a su amado muerto, del amante de la hija del diablo.

La suma de la preferencia endogámica y la extensión a estos casos trae consigo el que un considerable número de jóvenes no encuentre la pareja que cumpla estos requisitos y recomendaciones (y los riesgos de cometer alguna forma de incesto deben ser entonces elevados). Tal situación induce a formar pareja con alguien no ideal o buscarla fuera del pueblo; lo que a su vez impulsa la migración del joven o de a la pareja. Una solución más azarosa es la de pasar por alto las prohibiciones menos severas y casarse con alguien relativamente próximo, fijando residencia en el mismo pueblo. Veamos algunos rasgos generales sobre las maneras y recursos que tiene la sociedad para encarar el incesto.

Los casos más graves son los menos tolerados por la comunidad. Por lo mismo, las relaciones incestuosas extremas tienden a ser furtivas, ocasionales y a no lograr que la pareja aberrante se consolide. Conforme el tipo de incesto parezca menos grave la censura será menor y los incestuosos tendrán mayores posibilidades de constituirse en pareja, e incluso, de ser tolerados y hasta aceptados por su entorno. La actitud de la sociedad variará en consecuencia. Los mecanismos de control que utiliza son: el aislamiento social, la murmuración, ciertas ideas sobre el destino imposible o nefasto de esas relaciones, ciertas creencias sobre la influencia adversa de la anomalía sobre el curso de la naturaleza, sobre los espíritus que la animan, sobre el talante de los santos y divinidades protectoras; y por último, unas ideas sobre la metamorfosis de los incestuosos. Examinemos algunos de estos métodos de control social:

1) El aislamiento, el rumor y los pronósticos adversos para el futuro de la pareja aberrante son en general suficientes como para desalentar las tentativas e inclinaciones de incesto. Así, casi todos los casos serán esporádicos, furtivos y sin mayores consecuencias. Pero cuando el rumor afirma que hay unos que persisten, y si el grado de incesto es grave, la sociedad utilizará, además, otros medios de control.
2) Un desarreglo social acarrea un desarreglo cósmico. Dos jóvenes hermanos pasan a los hechos después de una encendida como enmascarada pasión mutua. Como toda pareja de ena-

morados, se da cita en algún escondite. Nadie sabe de estas relaciones. A las pocas semanas la vaca lechera de los padres se despeña. Otro día, una oveja pare crías muertas. La pareja furtiva se inquieta: piensan que esas desgracias familiares tienen que ver con su secreto; se desalientan y se sienten culpables. Desde hace un año la gente murmura que tal señor mantiene relaciones sexuales con su hija mayor; y que la madre, si bien se aflige, acepta la situación. Llega la época de lluvia. Pero el cielo está limpio, no llueve. Este atraso perturba el ciclo agrícola. Las cosechas serán magras. El pueblo está indignado contra ese mal padre: por su culpa San Isidro Labrador está descontento con la comunidad que permite que ese hombre persista en su error y que, incluso, haya permitido que participe en las celebraciones en su honor. Según el tipo de desgracia que ocurra en el pueblo (sequía, malas cosechas, plagas, enfermedades, desprendimientos de tierra), se pensará que tales o cuales entidades espirituales se sienten perturbadas, ofendidas por este o aquel incesto. Por lo general, nadie se atreve a increpar de frente a los culpables; salvo tal vez, los familiares más próximos. Las represalias y castigos directos contra los culpables son raros —puede consistir en una presión económica y social, sobre todo familiar, para que la pareja pecadora abandone el pueblo—.

3) La aberración revelada como monstruo. Un compadre mantiene en secreto una relación carnal con su comadre. Una noche, los vecinos ven una cabeza por el aire, que cae dando tumbos, al rebotar en la tierra produce un ruido que sobrecoge. Los vecinos le lanzan unas ramas espinosas. Los cabellos de la cabeza voladora se enredan. La cabeza les suplica que la dejen libre para poder reimplantarse en su cuerpo. Les confiesa su pecado: es la cabeza de la comadre que en esos momentos duerme descabezada, pero viva, entre los brazos de su compadre. En otros casos la cabeza de la pecadora logra liberarse, o simplemente ataca al desprevenido paseante; entonces se le pega en el hombro como una segunda cabeza; así el curioso se convierte en monstruo bicéfalo por, de alguna manera, haber

sido testigo de una aberración. A veces no es la cabeza la que se desprende sino un miembro o una víscera. Dos compadres, dos hermanos, un padre y su hija, en fin, dos personas entre sí muy próximas, mantienen relaciones sexuales secretas. La sociedad los descubre por la cabeza voladora de la perversa, o porque ella o la pareja se transforman en las noches en llameantes llamas o en llamas bicéfalas. La secreta mujer del cura es descubierta una noche cuando vaga transformada en una mula que escupe fuego y que rebuzna la pasión que la consume. Un «condenado» (suerte de muerto en vida) aterra en las noches al caminante solitario: es alguien que no puede morir del todo porque amó a quien no debía, o lo hizo con exceso, o era avaro; en fin, porque se apegaba a alguien o algo propio en demasía. Por eso, después de morir, no puede desprenderse por completo de la vida. Estas son las creencias más conocidas. Los etnógrafos las registran en forma de múltiples variantes, en distintas regiones andinas. Ranulfo Cavero es uno de los antropólogos que más y mejor ha tratado el asunto.

Estos mecanismos de control no son los únicos. La Iglesia, la Escuela, las autoridades locales, las complejas relaciones interpersonales y, sobre todo, la asimilación de las normas nacionales, tienen los suyos y se complementan con los que hemos mencionado. Volvamos sobre los primeros. Dos de ellos suponen y se apoyan en la cosmovisión mítica: las repercusiones negativas del incesto en el orden del universo y la metamorfosis de la pecadora.

El primero de esos controles responde a una creencia básica, y no solo andina: las acciones de los hombres inciden en las de la naturaleza; un desorden social desordena la naturaleza. En la perspectiva de la mítica andina, si dos personas que no deben de juntarse por ser próximas se juntan, están atentando contra el orden del presente, en el cual los humanos ocupamos un lugar privilegiado, pues somos criaturas de la divinidad dominante, reinante. Los incestuosos, con sus actos repulsivos, están de alguna manera anunciando o acelerando el fin de este presente y el comienzo del próximo, que será invertido con respecto al actual. Por otro lado, una sequía, un temblor de tierra, cualquier per-

turbación natural, no solo puede deberse a una quiebra del orden humano, sino también constituir una señal del avance hacia el fin de este mundo o ser manifestación de la pérdida de una batalla de las fuerzas del presente frente a las emergentes.

El segundo tipo de control —la creencia en la metamorfosis y el descabezamiento de la incestuosa— tiene una relación con la mítica andina más compleja que el anterior. A primera vista el mecanismo parece simple: una monstruosidad social se transforma precisamente en monstruo. Pero, ¿por qué sobretodo en llama (a veces en mula, y, en algunas pocas versiones, en diversos animales, como cerdos, gallos o gallinazos)? ¿Por qué la mayoría de las versiones se refieren al desprendimiento de la cabeza? ¿Y por qué es en especial la mujer quien sufre el cambio? Intentemos algunas respuestas. La preferencia por la representación de un auquénido es debida sin duda al hecho de que es un animal cuya medio principal es el altiplano. La agricultura empieza en las partes bajas de las punas y se intensifica en los valles de alturas intermedias. Los principales pueblos andinos se hallan en estas ricas regiones de clima templado. Las partes altas, sus llanuras semidesérticas y frías son ganaderas y siempre tuvieron una débil densidad humana. Es por estas razones que para los andinos, la puna, sus gentes y animales tienen una connotación salvaje y primitiva. Y la llama parece ser una demostración de esa idea. Según los andinos, este auquénido tiene un sexo desordenado: salvo en el período de preñez y lactancia, la hembra está en celo continuo, y el macho, bien dispuesto. Por otro lado, las gentes de la puna, en especial el prototipo de ellas, el llamero, serían como sus animales. Piensan los andinos agricultores que los llameros son quienes más frecuentemente practican el incesto. La transformación de la incestuosa precisamente en llama respondería entonces a ese contexto. Y la idea de una región alta y salvaje, si bien reposa en unos hechos concretos, concuerda con la cosmovisión andina: este es un mundo de opuestos, de fuerzas rivales y contrastadas. Así, el valle es relacionado con el orden, la sociedad, la agricultura; la puna, al desorden, a la incivilidad y a la ganadería (en la que la llama destaca). El primer ámbito es antagónico y dominante frente al

segundo. Por otro lado, la mula es vista como el producto de un desarreglo de la naturaleza; asimismo, el cerdo, el gallo y el gallinazo son considerados animales que manifiestan las fuerzas del caos.

Las cabezas que se desprenden, así como otros órganos que estallan, que toman independencia del cuerpo, son un motivo sudamericano; Lévi-Strauss muestra las diversas funciones que cumple en el área.[9] En las creencias y relatos andinos lo encontramos para caracterizar los incestos graves y como motivo en algunas versiones sobre Incarrí: Españarrí corta la cabeza del Inca antiguo, Incarrí. Así se instaura el orden presente cuyo héroe representativo es Españarrí. Según la versión, la cabeza está escondida en España, en Lima, en la catedral de Cuzco, o bien se halla bajo tierra. A veces se afirma que los pedazos de su cuerpo se encuentran enterrados en diferentes partes del mundo (que en algunos textos parece coincidir con el Perú). El día que el cuerpo se reintegre con su cabeza será el fin de este mundo (algunos políticos, maestros y andinos educados, perciben este mito como una afirmación de reivindicación histórica, mesiánica). Ambas cabezas, la que pertenece a la pecadora y la mítica, tienen en común el marcar un punto de ruptura: un orden cósmico acaba y nace otro. La cabeza enterrada sigue indicando que nuestro presente no es inmutable, que cuando se reconstituya el cuerpo entero acabaremos todos. La cabeza voladora señala una ruptura del orden cotidiano; su presencia en los aires nos indica que nuestro frágil orden ha sido otra vez mellado y que así marcha hacia su término.

El despedazamiento del cuerpo de la pecadora recuerda el amor del otro demasiado distinto. En el primer caso la parcelación es metafórica y de función (un amante-verga; un amante-nutricio) y manifiesta el extravío del yo humano. En el segundo, el desmembramiento es asumido como real (aunque pasajero) y revela a la sociedad la peligrosa suciedad de la incestuosa. En uno la relación viciada fue provocada porque el otro era parcial a los ojos de un *ego* representante de una humanidad, que tal vez aspira en secreto a tales placeres; en el otro, el estallido es una consecuencia

9 Lévi-Strauss: 1985.

de la nefasta relación y es una advertencia para una humanidad que sueña también con esas fantasías. En ambas situaciones la integridad de uno de los individuos (el otro; uno de los miembros de la pareja) es negada o amenazada.

Las historias de «condenados» forman parte de un complejo mayor. No solo sirven para ilustrar las peligrosas consecuencias de los amores demasiado cercanos. Indican todo tipo de inmoderaciones, digamos, por acaparamiento: aparte del incesto, el amor más allá de la muerte, el apetito de vida insatisfecho (murió demasiado joven, en un accidente), el avaro, el prepotente. Los «condenados» suelen ser de sexo masculino.

La intención de estas creencias nos parece evidente: mostrar la mácula del incestuoso. Tal suciedad es real (por ejemplo, la cabeza invita a quienes la encuentran a comer deyecciones humanas; o la llama escupe su saliva inmunda a quien la sorprende); pero también es una manera de expresar figuradamente la «mancha» de la relación prohibida. La metamorfosis señala también que el incesto equivale a bestializarse (incluso, para quienes sorprenden a la incestuosa), a perder la integridad personal (la cabeza, una parte del cuerpo), a ser un muerto en vida. Estas creencias constituyen, por lo tanto, una advertencia sobre el peligro que significa para la sociedad la violación del tabú del incesto. Y las ideas sobre la relación entre incesto y naturaleza advierten sobre los efectos sociales y cósmicos de esa adulteración de la relación social primaria.

No sabemos por qué la mujer es quien de preferencia resulta marcada por el estigma de la relación aberrante. Tal vez concuerde con una opinión muy arraigada en la región amazónico occidental: las mujeres son más ardientes y proclives a las fantasías sexuales que los hombres. En los Andes, la mujer es considerada «cálida» y el hombre, «fresco»; y esto tiene múltiples implicaciones en la vida social y afectiva de las personas.

2.2.2. Amar a uno del mismo género

En principio no es mal visto, por lo contrario. Una amistad estrecha entre dos personas del mismo sexo es percibida como una

cualidad positiva. Cuando dos amigos (en quechua el equivalente a la palabra amigos es «los que se aman») tienen algunas actitudes o comportamientos de un par de amantes las peores censuras que recibirán serán unas bromas que les harán uno que otro allegado. Si el par de amigos se propasara de estos límites y llegara a tener relaciones más bien físicas, estas no acarrean mayores rumores ni menos consecuencias cósmicas o monstruosas. La reprobación, si la hay, será mínima. Por otro lado, se dan unas circunstancias socialmente admitidas en que estas manifestaciones particulares de amistad son abiertamente toleradas: cuando se es adolescente y la novia furtiva falta, el amigo puede servir de algo más que confidente. En carnavales los papeles se trastocan. Hay pandillas de cada sexo. Pero en algunos pueblos un grupo de mozos se disfraza de chiquillas, actúa como tales y las pandillas de muchachos los tratan como lo que en esos momentos figuran ser. Las borracheras entre compañeros no siempre terminan en disputas; luego se comentará, entre burla y reprobación, que tales y cuales al final se comportaron como se comportaron. La gente olvida o parece olvidar esas efusiones más que amigables. Por lo demás los andinos gustan de las amistades encendidas pero pasajeras (a no ser que las simpatías mutuas se institucionalicen mediante algún tipo de parentesco espiritual o político). Si dos parecen hoy quererse de extraña manera, no es, pues, motivo de especial inquietud; ya pasará.

A veces hemos escuchado que en tal pueblo o que en la época de los bisabuelos había una pareja estable de dos personas del mismo sexo (sobre todo, de dos mujeres). Una se comportaba como si fuese del otro sexo. Estas anécdotas se cuentan con cierta inquietud. Son percibidas como rarezas de la naturaleza («Así nacieron»). Que sepamos, no se piensa que acarrean perturbaciones cósmicas, ni monstruos; pero son de por sí un signo curioso, un tanto inquietante, de una pequeña derrota del orden presente.

Estas relaciones no son, pues, sentidas como equiparables con el incesto y con las uniones con alguien demasiado diferente de uno. Se puede entonces afirmar que están al margen del sistema de vínculos aberrantes de pareja (salvo en el caso fabuloso de una

pareja estable del mismo sexo, lo que sería visto como una anomalía parecida al incesto aunque sin sus graves consecuencias).

Pero si bien la relación homosexual no es percibida con dramatismo en la vida cotidiana por los andinos, en contextos mágicos y religiosos sí tuvo y aún tiene una cierta importancia: así, el cronista Cieza de León («Crónica del Perú»: pp.199-200) nos dice que en Chincha había unos sacerdotes mancebos que se vestían como mujeres y que practicaban relaciones homosexuales sacras. En la actualidad, en ciertas ocasiones y bailes —en carnavales, en danzas como las *collas*, *chonguinada*— a veces hay hombres que se visten y asumen roles de mujer. Tal actitud durante los carnavales tiene, sin duda, una relación con la inversión de las funciones sociales propia de esa fiesta. Lauro Hinostroza afirma que en la sesión de adivinación la hoja de coca que representa lo homosexual se llama *illancha, chullan*. Dice, además: «En el voleo, cuando por casualidad, alguna (de estas hojas) al caer queda de costado se llama *illankuchi*, posición sobrenatural que indica triunfo absoluto».[10] El término *chulla* significa «uno de un par», o mejor dicho, «uno que está sin su par»; *illa* designa *algo o alguien que no teniendo par es único*. Si *chulla* implica carencia y soledad, *illa* en cambio, particularidad, pero, además, suerte y prosperidad. Existen unas piedras *illas* que se cree son producto del rayo, traen suerte a quien las encuentra. Cuando un solo animal macho es el que cubre a toda la manada, se le llama *illa*. Los andinos gustan contar historias en torno al caso, supuesto y extraordinario, de una mujer o de un hombre que vive sin pareja del otro sexo, pero con una o varias personas de su propio género; uno de los pares asumiría el papel del otro sexo. Se piensa que tales gentes son prósperas y poderosas. Estos personajes, productos del rumor y de la fantasía, a veces son llamados *illa*. Los hombres comunes son considerados débiles; por eso necesitan de su complemento, de su pareja. Una persona adulta que permanece solitaria, que no necesita del otro sexo, es en cierto sentido superior a los débiles hombres, pues es, o parece ser, autosuficiente. Ese hombre sin par evoca, pues, el poder solitario pero fértil y rico del rayo y de la *illa*.

---

10 HINOSTROZA, Lauro: 1985.

Resumamos. La actitud andina hacia la homosexualidad es compleja: cuando se presenta de manera episódica, en la vida corriente, no se le presta mayor atención. En el campo mágico y religioso sí parece desempeñar una función medianamente importante. Una relación homosexual prolongada o estable hasta quizá sea percibida por los vecinos como benéfica (podría ser bueno tener una *illa* cerca) pero también como inquietante, pues quienes así viven están contrariando el orden social y cósmico.

Ante las relaciones incestuosas podemos también percibir una cierta ambivalencia. Debajo de una clara reprobación general pero que discrimina grados y matices, hallamos una contrapartida, si bien débil, de esa concepción negativa dominante: el hombre que tiene por mujer estable su propia hermana, que funda con ella un hogar es calificado por los del pueblo como *inca*. Se piensa que son gente próspera y se tiene hacia ellos una actitud entre reprobatoria y respetuosa. Como el *illa*, el *inca* es un único, un uno mismo, alguien que está más allá del orden humano. Son fascinantes, como los *shapis* o diablillos, como los *chunchos* o indios de la selva, como los *wiracochas* o señores hispanos.

Si bien notamos un cierto paralelo entre los dos tipos de relación anómala por exceso de proximidad, frente a ambos casos hay una neta diferencia de acento: el incesto, la fantasía de ser como un *inca*, es mucho más peligrosa que la tentación de permanecer solo con su mismo género, como un *illa*.

2.3. Comentarios finales a los capítulos 1 y 2

En el capítulo 2 hemos examinado los amores extraordinarios contrastándolos en dos: el amar a uno demasiado diferente de uno (animales y monstruos) y el amar a otro demasiado como uno (el incesto, pues la homosexualidad no es tenida como peligrosa aberración). Son dos excesos opuestos: uno por lejanía y otro por lo contrario. En el primer caso, las creencias y los cuentos señalan las dificultades de los lazos y los peligros que corre el *yo* en la pareja. En el segundo caso, las creencias y relatos están más bien centrados en subrayar los riesgos que representan los incestuosos para el conjunto de la sociedad; y quizá por lo mismo, se nota una

mayor preocupación por el control social que en el primer grupo. Así, el primer tipo de relación aberrante, la signada por el exceso de lejanía, es percibida como un riesgo menor (si bien el *ego* en esas historias puede ser considerado como representante de la sociedad humana, sin embargo, el orden del resto de sus congéneres al parecer no se encuentra amenazado por la pasión por un extremo diferente). El segundo tipo, por lo contrario, entraña un peligro no solo para el grupo social sino para todo el orden cósmico. ¿Cuál puede ser la razón de tal diferencia? La autosuficiencia es un ideal andino persistente: lo mejor es casarse al interior del pueblo de uno mismo o con alguno de un grupo determinado de comunidades; cada pueblo andino aspira a una autarquía económica; las «costumbres», fiestas, relatos, apuntan a subrayar las singularidades del pueblo y así refuerzan como expresan ese ideal; el Inca es quien suele sintetizar esa vocación de autonomía. Teniendo en cuenta este contexto es que tal vez podamos entender mejor las diferencias señaladas entre los dos grupos de pareja aberrante. Si bien una relación con alguien en extremo diferente es condenada porque contradice el ideal endogámico, es percibida como menos peligrosa que aquella que significa una endogamia extrema. De alguna manera estas diferencias parecen dejar una puerta peligrosa pero entreabierta a la exogamia extrema. En cambio, adulterar por exacerbación el ideal autárquico resulta más peligroso, pues dicha falta estaría apoyada por esa inclinación de la cultura (que, por otra parte, todos sienten que no es posible, ni aconsejable, de cumplir de manera cabal). Sería, pues, más tentador y fácil caer en el vicio del incesto que el dejarse arrastrar por la fascinación de un otro muy distinto. Y lo más fácil es lo más peligroso. Por último, una tentativa de extremada exogamia, aunque solo fuese a través de las fantasías de los sueños y de las creencias, podría significar un contrapeso a esa otra más fuerte tendencia: a quedarnos solos, entre nosotros. Estas tendencias encontradas, sus aspiraciones y concreciones se expresan en los relatos y creencias, son vividas por los actores sociales y en consecuencia se juegan en la práctica social. Por eso deben constituir un marco de referencia general para orientar la relación con todo tipo de persona, de *otro*.

La norma general de la relación social básica (la de pareja y, por extensión, de toda *relación* social) podemos sintetizarla: *es necesario buscar al otro ni demasiado lejos, ni demasiado cerca*. Es decir, que se recomienda la media. Pero como hemos visto, no es una aspiración al justo medio (pues más se temen las relaciones excesivas por cercanía). Entonces el enunciado sería más bien así: «*Hay que buscar al otro ni demasiado lejos, ni, sobre todo, demasiado cerca*». Este desequilibrio serviría para contrarrestar un correlato negativo de la aspiración autónoma: la tentación del incesto.

Esa norma social elemental coincide con otra definición también primaria, la de este mundo: la medianía asimétrica es una de las características de la dinámica del cosmos en su conjunto y de este nuestro presente en particular. En ese sentido se puede decir que la cultura andina postula por una unidad global: una infracción o ruptura de esta ley en uno de los niveles afecta al conjunto, pero no de la misma manera, pues las relaciones entre las partes tampoco son simétricas. Así, una relación humana incestuosa puede acarrear perturbaciones climáticas; pero si la relación de dios dominante y dios dominado se rompiera y, como gustan decir los ancianos andinos, si «sus fuerzas se igualaran», ese sería el principio de la catástrofe que marcaría el fin del presente y de los hombres.

En el capítulo 1 pudimos apreciar que el Inca resume estos valores fundamentales de la cultura —la medianía, la complementación asimétrica y la vocación autosuficiente. El papel mítico más frecuente del Inca es ser mediador entre fuerzas encontradas y desiguales: entre pueblos, entre hombres y potencias sobrenaturales. Por otro lado, según algunos mitos antiguos, el Inca era quien asumía plenamente una manifestación extrema de la autonomía, el incesto, aspiración negada a los hombres. El Inca tenía por mujer a su hermana; y así, por traslación de sentimientos e identificación, materializaba el sueño imposible de los hombres. Este papel del Inca aún hoy no lo olvidan los andinos. Por ejemplo, en la sierra de Lima se suele decir de una pareja de hermanos mayores, solteros y que viven solos en una misma casa, que «son incas». Y lo dicen con un sentimiento complejo de ironía, repulsa, pero también de temor y de respeto admirativo. (En la primera

parte de este trabajo relacionamos estas funciones predominantes del Inca con las de los héroes fundadores de los clanes exogámicos de los tucano de Amazonia occidental; cada clan exogámico es fundado por una pareja ultra endogámica: dos hermanos-esposos. Solo ellos lograron lo que ninguno de sus descendientes debe ni puede hacer). El Inca es entonces el único que alcanza el pleno ideal de autarquía, sin por eso deje de ser social, el ser social por excelencia: garantiza los lazos que relacionan hombres y dioses, representa la vida en sociedad y la vida de los hombres en el concierto de este mundo.

El ideal de autosuficiencia tiene como característica el ser ambiguo. Es una aspiración constante pero imposible de cumplir cabalmente. Ni la plena autonomía económica ni la social y, aún menos, la familiar e individual son posibles ni en el fondo totalmente deseables. El otro —en sus diferentes niveles— es buscado, pues garantiza la limitación del ideal de autonomía (de la misma manera que requerimos de las potencias oscuras y de sus cosas, pues no podríamos encerrarnos en el solo orden de nuestra divinidad reinante). El *tú*, *los otros* son también ambiguos, o si se quiere, ambivalentes, como los *shapis* o diablillos cajamarquinos; admitimos su existencia, los rechazamos, los tratamos de dominar, pero nos fascinan y los necesitamos y reconocemos en ellos parte de nuestro propio perfil, pues nuestra persona se da en la relación.

Si en estos dos capítulos hemos tratado de indagar sobre la estructura de la alteridad a través del estudio de los ideales que deben regir las relaciones de pareja es porque todo indica que esos vínculos son de alguna manera los más elementales de la vida social: para el andino cada individuo tiene o debe de tener pareja —sea cosa, animal, dios u hombre—. El parentesco andino está centrado en la familia nuclear; y la sociedad presiona de múltiples maneras para que todo individuo llegue a constituir parte de una pareja estable y procreadora. Una persona que no tiene pareja no recibe el apelativo de «hombre» o «mujer» (el uso de esos términos es, en verdad más restringido: para ser hombre o mujer cabal, además de tener pareja, hay que ser padre y madre y pertenecer al mismo grupo social del que habla). En esta cosmovisión sexuada,

la relación humana de pareja pareciera sintetizar y ser paradigma de los otros vínculos sociales, que en esa perspectiva son secundarios, derivados del lazo que se establece entre dos personas distintas, que se aman, conviven y son el yo y el tu más entrañables.

Los comentarios de estos dos capítulos son sumarios y a contrapunto; están basados en el examen de algunos mitos y de las normas de la relación de pareja y tienen como objetivo entrever un aspecto apenas conocido pero medular de la sociedad: la concepción de la persona, del yo y del otro. Posteriores estudios podrán desarrollar explicaciones más variadas como matizadas. Así, habrá que emprender aproximaciones lingüísticas sobre la estructura y el campo semántico de los términos básicos de referencia (yo, tú, nosotros), de las partes del cuerpo, según las lenguas indígenas. También sería necesario realizar observaciones metódicas de la práctica social cotidiana a fin de cotejarlas con las ideas generales aquí esbozadas.

2.4. Anexos a los capítulos 1 y 2

La Escuela, la Iglesia, ciertos intelectuales, alientan una lectura historicista de los mitos sobre el Inca. Así, el gran pasado, que a veces es rotulado como «Inca», sería recuerdo nostálgico capaz de servir de canal de expresión a virtuales reinvindicaciones de corte histórico-cultural: esos incas míticos que entre otras funciones representan una era fabulosa, serían en realidad nuestros antepasados históricos. La lucha entre Incarrí —el Inca del pasado, y hoy siempre vencido— y Españarrí —el Inca del presente, y hoy siempre vencedor— sería la expresión metafórica de una toma de conciencia de la dominación cultural occidental y de una aspiración a una vuelta escatológica del Inca y de su orden social perfecto. Sin embargo, nunca hemos encontrado ese tipo de esperanzas ni de reinvidicaciones en los campesinos que narran estos mitos. Los que parecen, sí, ser más sensibles a una relectura de estos mitos dándoles un sentido de justicia histórica, de esperanza radical, son algunos chamanes de la costa, ciertos maestros rurales de origen andino y, según parece, los campa asháninca de la selva central. Es posible que este tipo de compresión esté abriéndose camino en

las poblaciones andinas más urbanizadas; el relato del charlatán sobre el Inca sería una manifestación de esa tendencia.

Agreguemos unas reflexiones sobre un tema que a pesar de su importancia hemos tratado de manera tangencial. Nos referimos a la cuestión que plantea la convivencia entre la tradición oral mítica y la católico-andina. Ambas son asumidas por los andinos como un todo solidario (al menos, los del centro y sur serrano peruanos y sierra de Bolivia). Estos dos aspectos de la religiosidad del pueblo andino centran su atención sobre diferentes niveles de lo social. El catolicismo andino respalda la comunidad, los aspectos solidarios en su interior, avala el sistema interno social, económico, desalienta las tendencias de extrema endogamia, da un marco como propicia las relaciones entre la comunidad y la sociedad exterior. En cambio, todo parece indicar que el sistema de las relaciones interindividuales tiene como paradigma dominante los lineamientos de la mítica andina. A pesar de este reparto complementario, notamos ciertos contrastes e intentos de síntesis:

1) Los mitos andinos perfilan el mundo con ciertas características elementales. Así, una lectura de los mismos permite distinguir dos aspectos: uno temporal y otro espacial. El primero define una suerte de gran tiempo compuesto por períodos o eras: uno o varios mundos pasados, este presente, que es humano, y uno futuro, que no será de los hombres ni de sus dioses. Los diversos tipos de duración vividos por los individuos, sus momentos, etapas de la vida, parecen seguir tal matriz. En cuanto al segundo, está compuesto también de tres vastos espacios: uno o varios sucesivos mundos subterráneos; este, que es el nuestro; y uno o varios superiores. Estos dos aspectos —el espacial y el temporal— están estrechamente vinculados, se avalan mutuamente; son percibidos por los actores sociales como una sola realidad (en verdad, como la totalidad que engloba a los individuos, a los hombres, a los seres de otros tiempos, a los dioses). Veamos estas interrelaciones:

   — Cada vasto espacio está ligado a una era determinada. Cada mundo de abajo conserva los restos de unos seres que en su presente (que es el pasado de la generación siguiente)

señorearon la superficie en que hoy los hombres y sus dioses campean. Así, en el círculo más profundo se halla la generación más antigua. Esos elementos caídos son al mismo tiempo las virtualidades, las amenazas del presente. A veces son presentados como las semillas del futuro; entonces sus dioses, para el presente demonios, volverán para implantar sus propias criaturas. En el cielo, o por encima de él, se encuentra el o los mundos celestes. Es la morada de las potencias reinantes, triunfantes, quienes rigen la faz de la tierra y a las gentes del presente. Así, cada vasto espacio del cosmos está adscrito a un gran tiempo. De alguna manera, todos coexisten hoy dándose sentido entre sí.

— El presente y esta superficie son el punto, el nudo central del sistema. Hoy los hombres en él moramos. Las potencias superiores garantizan su duración, su orden, nuestra humanidad. Son las fuerzas dominantes. Asimismo los espacios bajos de la tierra están poblados por fuerzas vencidas por las superiores, pero que sin embargo actúan, influyen, tienen aliados en esta superficie del presente.

— El orden entre estos tres pares es, pues, mutante. Al final del presente, los hombres seremos aniquilados, nuestros restos caerán a las entrañas de la tierra; nuestro dios y sus divinidades menores y santos se tornarán en las fuerzas amenazantes de ese nuevo presente. Todo gran cambio se produce mediante un cataclismo: el dios emergente, hasta entonces dominado, «iguala» al reinante. Se traban en una lucha. El vencedor destruye la obra de su predecesor, mata a su gente; luego produce su propia gente en la superficie de la tierra. Terminada su acción, se instala en el cielo. En algunos mitos es el mismo dios quien crea y destruye sucesivos ordenes presentes. En estos casos, cuando la divinidad juzga que un gran tiempo se ha acabado, emerge del fondo de la tierra o desciende del mundo celeste y ejecuta la obra renovadora. Estos dioses que destruyen y recreean pueden estar supeditados a una divinidad suprema, o todas responder a un mismo principio y ser el mismo dios.

— Este presente, que hoy señorea la faz de la tierra en la cual vivimos los hombres, testimonia tal discurrir: este orden es

pasajero; su equilibrio interno, tenso, y por lo mismo, frágil. A sus extremos dos fuerzas en sus luchas lo definen: la celeste, que lo domina, frente a la de abajo, que contra él complota. Las cosas de esta nuestra superficie, de nuestro presente se hallan parcializadas: entre aquellas criaturas que responden a las potencias oscuras y subalternas y aquellas que son del Señor del presente. Los hombres pertenecemos a Él. Pero, por lo mismo que vivimos en este mundo, requerimos, nos son indispensables las oscuras fuerzas del cambio, del desorden. Los animales, plantas, vientos, accidentes naturales pertenecen a una o a otra entidad. Los seres que pueblan la actual superficie de la tierra forman un conjunto fluído, tenso, enfrentado entre el principio dominante de permanencia y aquel que lo amenaza. Es una lucha necesaria porque define el mundo; es desigual y sus resultados, globalmente previsibles (por ahora suelen ganar las fuerzas de arriba, pero al final de este presente, serán derrotadas). Nuestra humanidad se encuentra en medio de tales luchas y compromisos. Asiste a tal combate; actúa, pero no decide. Nuestra presencia en el centro de tal drama cósmico es pasajero: «Este mundo es prestado», gustan decir los andinos cuando se refieren al tema. Al término del tiempo en que vivimos los hombres nos espera un cataclismo, nuestra aniquilación. Solo nuestros restos sobrevivirán bajo tierra. Tal sombra de supervivencia no es escatológica, no alberga esperanza de resurrección. Si bien la lógica de los mitos admite un cierto retorno, este se opera con la pérdida de la anterior identidad: los hombres no nos sentimos ni nos percibimos como descendientes o reivindicaciones de los seres del pasado; al contrario, nos figuramos como puestos sobre tierra en lugar de ellos.

Esta sucesión catastrófica de dioses y de señores de la tierra es la visión mítica dominante. Sin embargo, podemos hallar versiones que la matizan y la aproximan a la concepción cristiana sobre el asunto. Así, hay quienes afirman que descendemos de los «gentiles», refiriéndose con tal término a los hombres de antes de la llegada de los españoles. La idea de la destrucción

definitiva de la humanidad actual y el advenimiento de un nuevo mundo es a veces relacionada con una cierta noción de resurrección final: esa futura humanidad nacerá de las almas resucitadas de los últimos hombres de este nuestro mundo. Por otro lado, el culto a los ancestros locales, o lo que queda de él consignado en mitos y «costumbres», puede tener un cierto vínculo con los seres que dominaron la tierra antes que nosotros: sus restos, antiguos sitios, que están dentro del territorio de la comunidad, tienen un influjo múltiple sobre sus actuales ocupantes. En tales casos hay una tendencia a considerar aquellos vestigios como una suerte de ancestros y de sitios espirituales de los hombres del lugar.

2) Mito y sociedad andina tienen una concepción de humanidad restrigida. Se reserva o se prefiere dar el término de hombre a los del pueblo de uno, en especial aquellos que tienen o han tenido pareja e hijos logrados (es decir, que sobrevivieron la primera infancia). Pero si un forastero pregunta a un andino que si los *mistis* (mestizos sociales), *wiracochas* (blancos sociales), los «cholos de Dios sabe donde» (andinos forasteros), o los gringos, no siendo *runas* hombres) del grupo social del interlocutor, son sin embargo hombres, pues le responde que sí. Lo dirá en parte porque es muy sensible a los deseos de lo que el interlocutor quiere escuchar. Pero además lo dirá porque también lo cree, porque ha interiorizado la prédica católica (sin por ello anular el modelo mítico anterior). En otro contexto no percibirá ni se referirá a los no runas (a los que no pertenecen a su grupo étnico-social) como sus congéneres. Hay, pues, una aceptación formal y circustancial de la noción de humanidad amplia, pero la idea y sentimiento de humanidad restrigida se revela a nivel del vocabulario, de ciertas actitudes y también según las circunstancias. Sin embargo, existen también algunas convergencias al respecto: la divinidad de este presente tiene sus criaturas que son los runas, los wiracochas. Y cuando este mundo acabe todos sus hijos serán destruidos. En este tipo de esquema general todas son criaturas del mismo creador. En tal caso cabe la posibilidad que sea un desplazamiento hacia una

lectura más cristiana del mismo. Recordemos el ejemplo dado por Ana de la Torre: el Amito es el Señor de este mundo y es asimilado al Dios cristiano. Él es el creador y conservador de toda clase de hombres, de ciertos animales y hasta de accidentes geográficos y meteorológicos. En la sucesión de los grandes cataclismos todos somos semejantes, pues pertenecemos a un mismo y pasajero mundo. Pero en otros mitos, por ejemplo el de la creación del Pueblo después del diluvio, el advenimento de este presente y del Pueblo actual, da cuenta solo de la gente del pueblo del relator del mito. En este caso el mito restringe de hecho la humandidad a los del pueblo de *ego*. En otros relatos se da cuenta del origen de la etnia de *ego* sin mencionar el de los *demás*, pero se utiliza el esquema de la sucesión cósmica, como si su grupo social fuese el único representante de la humanidad. Por último, recordemos que según diversos textos antiguos peruanos y actuales amazónico occidentales, la divinidad o su hijo, en el momento del inicio del mundo presente va creando cada pueblo por separado. Dentro de este mismo esquema algunos mitos amazónicos explican el origen de los diferentes clanes que componen su tribu, o también el de los pueblos muy diferentes (los serranos, blancos). También encontramos relatos amazónicos en los que se da cuenta del origen y de la situación de los pueblos que no son de la tribu de uno, siguiendo otros esquemas míticos: esos pueblos son producto de algún error divino, de alguna falta de los verdaderos hombres, o de la maquinación del antiguo dios, hoy vencido. En todos estos casos encontramos una constante: la creación de los otros es aparte de la *nuestra*. Son versiones donde la concepción de humanidad restrigida es clara. Solo en algunos esquemas cosmogónicos andinos contemporáneos percibimos una cierta aproximación a una concepción de humanidad global.

3) La relación andina entre *ego* y el otro no aspira a ser horizontal. Se basa en la competencia y la asimetría. El yo tiende a ser circunstancial, relativo; el otro, también. Los términos están en función de la relación y cambian según las circunstancias. Por lo mismo, la moral subjetiva es mínima y versátil. Esta confi-

guración del yo y del otro es contrapuesta a la cristiana, donde, idealmente, la relación entre el yo y el otro debe ser fundamentalmente horizontal, aspirar a la armonía, donde el yo y el tú aspiran a ser fidelidad consigo mismos y constituyen el ser de la cultura.

4) El andino tradicional no parece sentirse protagonista de los hechos históricos. El curso de los acontecimientos dependen de fuerzas sobre las que él apenas si puede influír. Sus mitos no albergan esperanza escatológica ni confieren al individuo un rol activo en la marcha de los grandes acontecimientos. Y en ese sentido, el mensaje del cristianismo es para el andino una revolución de la esperanza, como lo es de la fraternidad, de la valoración de la persona individual; son valores que desde hace varios siglos trata de aceptar, de hacer suyos a pesar de que invalidan su más antigua y entrañable cosmovisión.

CAPÍTULO 3

MATRIMONIO Y CAMBIO CÓSMICO: HUATYACURI

Huarochirí es una provincia alto andina de Lima. Es también el nombre genérico que se daban los grupos sociales de esa misma región. Al llegar los españoles los *checa* constituían la comunidad de mayor prestigio y gravitación de Huarochirí. Los checa tenían numerosos pueblos «parientes», que eran sus «hermanos menores»: los *quinti*, los *concha*. Estos *huarochirí* tenían una posición estratégica: las partes altas de Lima dominan un conjunto de valles, tal vez el más rico de la costa andina. Al borde de uno de estos valles, Lurín, se encontraba el sitio de peregrinación religiosa más famoso de toda la costa, desde el sur del Ecuador hasta el norte de Chile: Pachacámac. Como los valles costeros son en gran parte fruto de las canalizaciones que provienen de las regiones altas, los *huarochirí*, a pesar de que ocupaban un territorio de agricultura relativamente modesto, tenían un clara gravitación sobre los pueblos de abajo y sobre sus ricas tierras fertilizadas por las aguas que descendían de Huarochirí.

Durante la Colonia, Huarochirí continuó teniendo una especial importancia: los españoles terminaron haciendo de Lima su capital. La elección no solo obedeció a su cercanía al mar y por hallarse en el centro del Tahuantinsuyo, sino también por su riqueza agrícola. Y quizá también por encontrarse al lado del prestigioso Pachacámac, el dios de los terremotos y de las grandes transformaciones.

A fines del siglo XVI el jesuita don Francisco de Ávila era doctrinero de San Damián —poblado donde vivían entonces los *checa* y sus «hermanos menores», los *concha*—. Morando entre ellos y conociendo su lengua tomó conciencia de la superficialidad con que hasta entonces se había catequizado a tales indios. Ávila fue uno de los impulsores de las llamadas «extirpaciones de idolatría». Fruto de ellas es la recopilación de leyendas, mitos y ceremonias de Huarochirí emprendida por Ávila. Es sin duda el más completo y rico conjunto de narraciones de un mismo pueblo andino y una de las más bellas obras escritas en quechua. No es una composición literaria como el Ollantay; el texto tiene el estilo propio del discurso oral, de las fábulas contadas a viva voz.

El texto de Ávila describe las fiestas en honor a sus dioses; cuenta sus aventuras y obras; los orígenes y epopeyas de los pueblos de Huarochirí, en especial de los *checa*. De este intrincado complejo vamos a comentar un relato, el que trata de un héroe, Huatyacuri.

Según dicho texto Huatyacuri fue un hijo del divino Pariacaca. Este pariacaca era también una y varias montañas: el de Arriba y el de Abajo; este último era llamado también Condorcoto y estaba tierras abajo, en Anchicocha. En la actualidad algunos huarochiranos identifican a Pariacaca con Cinco Cerros, unas montañas cercanas al pueblo de Huarochirí. Así, por su posición geográfica, Cinco Cerros puede corresponder al Pariacaca de Arriba. También hay quienes afirman que Pariacaca bien pudo ser la serie de picachos y de glaciares cuyas aguas alimentan los valles de Lurín y Mala. Pariacaca era considerado la divinidad dominante y protectora de todos los *huarochirí*. Aún hoy los huarochiranos veneran esas montañas tutelares. Esta es la historia de Huatyacuri:

Aquí empieza el relato de Pariacaca

Ya, sí, en los cuatro capítulos anteriores hemos contado la vida del mundo antiguo. Sin embargo no sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época ni de dónde provenían. Los hombres vivían entonces odiándose, luchando entre sí. Reconocían como

sus curacas sólo a los valientes y a los poderosos. A esos antiguos los llamamos purun runa (hombres montaraces, silvestres).

En aquella época dicen que Pariacaca («Peñasco Bermellón») nació de cinco huevos en la montaña de Condorcoto («El sitio del Cóndor»). Un hombre pobre llamado Huatyacuri, de quien se dice era hijo de Pariacaca, fue el primero que supo, que vio el nacimiento. Vamos a hablar de cómo lo supo, y de los muchos misterios que realizó.

Se dice que la gente de aquel tiempo lo llamaba Huatyacuri porque, siendo muy pobre, se sustentaba solo con patatas bajo la tierra previamente calentada. En la misma época vivía un hombre, un muy poderoso y gran señor, se llamaba Tamtañamca. Su casa entera estaba cubierta de alas de aves de las especies llamadas casa y cancho. Poseía llamas amarillas, rojas u azules, es decir, de todas las variedades imaginables. Al percatarse de la excelente vida de este hombre, la gente llegaba de todos los pueblos para honrarlo y venerarlo. Y él, fingiendo ser un sabio, no obstante sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchisima gente.

Entonces este hombre, el llamado Tamtañamca, que se mostraba como un gran adivino y un dios, contrajo una grave enfermedad. Así pasaron muchos años y la gente se preguntaba: «¿Cómo es posible que siendo un sabio tan capaz esté enfermo?». Y tal como los huiracochas (los españoles) llaman a los sabios y a los doctores, también él hizo llamar a los sabios. Pero ninguno pudo descubrir la causa de su enfermedad.

Entonces en aquel tiempo Huatyacuri venía del lado del mar, por Sieneguilla; y en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta, se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco. Mientras allí dormía, un zorro que subía se encontró con otro zorro que bajaba. El que venía de abajo preguntó al otro: «Hermano, ¿cómo están los de arriba?». «Lo que debe estar bien, está bien», contestó el zorro de arriba. «Sólo que un poderoso señor que vive en Anchicocha, y que finge poseer gran saber, que es como Dios, está enfermo. Todos los magos hacen sortilegios para descubrir el origen de mal tan grave. Pero nadie ha logrado nada. La causa de la enfermedad es esta: un grano de maíz muro (una variedad multicolor) saltó del tiesto donde su mujer estaba tostando y cayó dentro de su sexo. La mujer extrajo el grano y se lo dió a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano se estableció entre ellos una relación culpable. Por esa falta es que una serpiente

devora las cuerdas de la bellísima casa y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del moledor de maíz. Eso es lo que está consumiendo al gran señor». Así dijo el zorro de arriba, enseguida preguntó al otro: «¿Y los hombres de los bajíos cómo están?». Entonces el zorro de abajo contestó: «Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, casi muere por un pene». (Pero el relato de cómo esa mujer pudo curarse es largo y lo escribiremos después; ahora volvamos a continuar lo que íbamos contando).

Luego de oir a los dos zorros, Huatyacuri dijo:

«Está sufriendo ese tan gran jefe porque simula ser dios; dicen que tiene dos hijas, a la mayor la ha unido con un hombre muy rico». Y así ese pobre Hatyacuri llegó donde estaba el señor enfermo. Cuando estuvo cerca de su casa empezó a preguntar: «¿No hay en esta familia alguien que esté grave?». La menor de las hijas respondió que era su padre el enfermo. Huatyacuri le propuso: «Júntate conmigo; por tí sanaré a tu padre». (No sabemos cuál era el nombre de esta mujer, aunque se dice que después la llamaron Chaupiñamca). La mujer no aceptó enseguida. «Padre mío, aquí hay un pobre miserable que dice que puede sanarte», dijo. Al oir estas palabras los sabios que estaban ahí sentados se rieron: «¿Estaríamos nosotros aquí curándole si un pobre miserable pudiese hacerlo?», comentaron. Pero como el gran señor anhelaba sanar ordenó llamarlo: «Que venga ese hombrecillo, cualquiera que afirme poder curarme». Y como fue llamado este Huatyacuri, entrando dijo: «Padre, si deseas yo te sanaré. En cambio me darás a tu hija». «Me parece bien», contestó muy contento. Al oír esta respuesta, el marido de la hija mayor se enfureció: «¿Cómo ha de unirla con este pobre miserable siendo nosotros ricos y poderosos?». Narraremos, luego, las luchas que hubo entre este hombre enfurecido y Huatyacuri, ahora continuemos con la historia de la curación del enfermo por el tal Huatyacuri.

Huatyacuri habló así al enfermo: «Padre, tu mujer es adúltera. Y por ser ella así te ha enfermado; y quienes te hacen padecer son dos serpientes que viven en el techo de tu excelsa casa y un sapo de dos cabezas que habita debajo del moledor de maíz. Vamos a matarlos y te aliviarás. Una vez que estés sano adorarás a mi padre por encima de todo: mi padre nacerá pasado mañana. Tú no eres un verdadero animador de hombres pues si lo fueses no te habrías enfermado». Al oír sus palabras Tamtañamca se espantó y también entristeció porque Huatyacuri iba a desatar su hermosisima casa.

A su vez la mujer se puso a gritar: «Es vano lo que dice este miserable. ¡Yo no soy adúltera!». Pero como el hombre ansiaba sanar, ordenó que desataran su casa; y así, sacaron a las dos serpientes y las mataron. Pues era verdad que la mujer había hecho comer a cierto hombre un grano de maíz multicolor que había saltado de su tostadora a su sexo. Entonces la mujer reconoció que era culpable: «Es verdad», confesó. Enseguida levantaron el moledor de maíz. Encontraron debajo de la piedra un sapo de dos cabezas. El sapo voló hacia la quebrada de Anchicocha. Dicen que hasta ahora vive allí, en un manantial. Y cuando algún hombre llega hasta sus orillas: «¡Ña!», diciendo, lo hace desaparecer o pronunciando la misma exclamación, lo enloquece.

Después que ocurrieron estos sucesos, el hombre sanó; y cuando hubo sanado, el tal Huatyacuri fue, en el día señalado, a Condorcoto. Allí estaba el sagrado Pariacaca en forma de cinco huevos. Cuando llegó al sitio, el viento empezó a soplar. En los tiempos antiguos no soplaba el viento. Y como el hombre, ya curado, le había dado a su hija, Huatyacuri la llevó consigo. Mientras los dos caminaban solos por donde se encuentra este cerro, pecaron.

Cuando el cuñado mayor supo que la mujer había pecado se enfureció; habló: «Voy a afrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza» diciendo fue a desafiarlo. «Hermano: vamos a competir en distintas pruebas» —dijo un día a Huatyacuri— «Tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada que es rica y poderosa». «Está bien, acepto», contestó el pobre, y fue donde su padre a contarle lo que le había ocurrido. Este le dijo: «Está bien, acepta cualquier cosa que te proponga, pero ven a avisarme inmediatamente». La competencia se hizo del modo siguiente:

Un día le dijo a Huatyacuri: «Vamos a medir nuestras capacidades en beber y cantar». Entonces Huatyacuri, el pobre, fue a consultar con su padre. Él le dijo: «Anda a la otra montaña; allí finge ser un guanaco muerto y échate al suelo. Por la mañana temprano, vendrán a verme un zorro y su mujer, una zorrina. Traerán chicha en una calabacita, y también un tamborcillo. Creyendo que eres un huanaco muerto, pondrán en el suelos el tamborcillo y la calabacita, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará estas cosas en la tierra y también una zampoña y comenzará a devorarte. Entonces tú te transformarás de nuevo en hombre, y gritando fuerte, como para que duela, te

A su vez la mujer se puso a gritar: «Es vano lo que dice este miserable. ¡Yo no soy adúltera!». Pero como el hombre ansiaba sanar, ordenó que desataran su casa; y así, sacaron a las dos serpientes y las mataron. Pues era verdad que la mujer había hecho comer a cierto hombre un grano de maíz multicolor que había saltado de su tostadora a su sexo. Entonces la mujer reconoció que era culpable: «Es verdad», confesó. Enseguida levantaron el moledor de maíz. Encontraron debajo de la piedra un sapo de dos cabezas. El sapo voló hacia la quebrada de Anchicocha. Dicen que hasta ahora vive allí, en un manantial. Y cuando algún hombre llega hasta sus orillas: «¡Ña!», diciendo, lo hace desaparecer o pronunciando la misma exclamación, lo enloquece.

Después que ocurrieron estos sucesos, el hombre sanó; y cuando hubo sanado, el tal Huatyacuri fue, en el día señalado, a Condorcoto. Allí estaba el sagrado Pariacaca en forma de cinco huevos. Cuando llegó al sitio, el viento empezó a soplar. En los tiempos antiguos no soplaba el viento. Y como el hombre, ya curado, le había dado a su hija, Huatyacuri la llevó consigo. Mientras los dos caminaban solos por donde se encuentra este cerro, pecaron.

Cuando el cuñado mayor supo que la mujer había pecado se enfureció; habló: «Voy a afrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza» diciendo fue a desafiarlo. «Hermano: vamos a competir en distintas pruebas» —dijo un día a Huatyacuri— «Tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada que es rica y poderosa». «Está bien, acepto», contestó el pobre, y fue donde su padre a contarle lo que le había ocurrido. Este le dijo: «Está bien, acepta cualquier cosa que te proponga, pero ven a avisarme inmediatamente». La competencia se hizo del modo siguiente:

Un día le dijo a Huatyacuri: «Vamos a medir nuestras capacidades en beber y cantar». Entonces Huatyacuri, el pobre, fue a consultar con su padre. Él le dijo: «Anda a la otra montaña; allí finge ser un guanaco muerto y échate al suelo. Por la mañana temprano, vendrán a verme un zorro y su mujer, una zorrina. Traerán chicha en una calabacita, y también un tamborcillo. Creyendo que eres un huanaco muerto, pondrán en el suelos el tamborcillo y la calabacita, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará estas cosas en la tierra y también una zampoña y comenzará a devorarte. Entonces tú te transformarás de nuevo en hombre, y gritando fuerte, como para que duela, te

devora las cuerdas de la bellísima casa y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del moledor de maíz. Eso es lo que está consumiendo al gran señor». Así dijo el zorro de arriba, enseguida preguntó al otro: «¿Y los hombres de los bajíos cómo están?». Entonces el zorro de abajo contestó: «Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, casi muere por un pene». (Pero el relato de cómo esa mujer pudo curarse es largo y lo escribiremos después; ahora volvamos a continuar lo que íbamos contando).

Luego de oir a los dos zorros, Huatyacuri dijo:

«Está sufriendo ese tan gran jefe porque simula ser dios; dicen que tiene dos hijas, a la mayor la ha unido con un hombre muy rico». Y así ese pobre Hatyacuri llegó donde estaba el señor enfermo. Cuando estuvo cerca de su casa empezó a preguntar: «¿No hay en esta familia alguien que esté grave?». La menor de las hijas respondió que era su padre el enfermo. Huatyacuri le propuso: «Júntate conmigo; por tí sanaré a tu padre». (No sabemos cuál era el nombre de esta mujer, aunque se dice que después la llamaron Chaupiñamca). La mujer no aceptó enseguida. «Padre mío, aquí hay un pobre miserable que dice que puede sanarte», dijo. Al oir estas palabras los sabios que estaban ahí sentados se rieron: «¿Estaríamos nosotros aquí curándole si un pobre miserable pudiese hacerlo?», comentaron. Pero como el gran señor anhelaba sanar ordenó llamarlo: «Que venga ese hombrecillo, cualquiera que afirme poder curarme». Y como fue llamado este Huatyacuri, entrando dijo: «Padre, si deseas yo te sanaré. En cambio me darás a tu hija». «Me parece bien», contestó muy contento. Al oír esta respuesta, el marido de la hija mayor se enfureció: «¿Cómo ha de unirla con este pobre miserable siendo nosotros ricos y poderosos?». Narraremos, luego, las luchas que hubo entre este hombre enfurecido y Huatyacuri, ahora continuemos con la historia de la curación del enfermo por el tal Huatyacuri.

Huatyacuri habló así al enfermo: «Padre, tu mujer es adúltera. Y por ser ella así te ha enfermado; y quienes te hacen padecer son dos serpientes que viven en el techo de tu excelsa casa y un sapo de dos cabezas que habita debajo del moledor de maíz. Vamos a matarlos y te aliviarás. Una vez que estés sano adorarás a mi padre por encima de todo: mi padre nacerá pasado mañana. Tú no eres un verdadero animador de hombres pues si lo fueses no te habrías enfermado». Al oír sus palabras Tamtañamca se espantó y también entristeció porque Huatyacuri iba a desatar su hermosisima casa.

A su vez la mujer se puso a gritar: «Es vano lo que dice este miserable. ¡Yo no soy adúltera!». Pero como el hombre ansiaba sanar, ordenó que desataran su casa; y así, sacaron a las dos serpientes y las mataron. Pues era verdad que la mujer había hecho comer a cierto hombre un grano de maíz multicolor que había saltado de su tostadora a su sexo. Entonces la mujer reconoció que era culpable: «Es verdad», confesó. Enseguida levantaron el moledor de maíz. Encontraron debajo de la piedra un sapo de dos cabezas. El sapo voló hacia la quebrada de Anchicocha. Dicen que hasta ahora vive allí, en un manantial. Y cuando algún hombre llega hasta sus orillas: «¡Ña!», diciendo, lo hace desaparecer o pronunciando la misma exclamación, lo enloquece.

Después que ocurrieron estos sucesos, el hombre sanó; y cuando hubo sanado, el tal Huatyacuri fue, en el día señalado, a Condorcoto. Allí estaba el sagrado Pariacaca en forma de cinco huevos. Cuando llegó al sitio, el viento empezó a soplar. En los tiempos antiguos no soplaba el viento. Y como el hombre, ya curado, le había dado a su hija, Huatyacuri la llevó consigo. Mientras los dos caminaban solos por donde se encuentra este cerro, pecaron.

Cuando el cuñado mayor supo que la mujer había pecado se enfureció; habló: «Voy a afrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza» diciendo fue a desafiarlo. «Hermano: vamos a competir en distintas pruebas» —dijo un día a Huatyacuri— «Tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada que es rica y poderosa». «Está bien, acepto», contestó el pobre, y fue donde su padre a contarle lo que le había ocurrido. Este le dijo: «Está bien, acepta cualquier cosa que te proponga, pero ven a avisarme inmediatamente». La competencia se hizo del modo siguiente:

Un día le dijo a Huatyacuri: «Vamos a medir nuestras capacidades en beber y cantar». Entonces Huatyacuri, el pobre, fue a consultar con su padre. Él le dijo: «Anda a la otra montaña; allí finge ser un guanaco muerto y échate al suelo. Por la mañana temprano, vendrán a verme un zorro y su mujer, una zorrina. Traerán chicha en una calabacita, y también un tamborcillo. Creyendo que eres un huanaco muerto, pondrán en el suelos el tamborcillo y la calabacita, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará estas cosas en la tierra y también una zampoña y comenzará a devorarte. Entonces tú te transformarás de nuevo en hombre, y gritando fuerte, como para que duela, te

echarás a volar. Los animales huirán olvidándose de todo. Tú te llevas las cosas y vas a competir». Estas fueron las palabras de su padre, Pariacaca.

Tal como lo instruyó su padre hizo el pobre Huatyacuri. Iniciando la competición, el hombre rico cantó y bailó. Como unas docientas mujeres le acompañaron en los cantos y danzas. Cuando acabó, entró Huatyacuri, el pobre, sólo con su mujer; entraron por la puerta. Cuando los dos cantaron y bailaron acompañándose de la zorrina, hubo un temblor en toda la tierra. Y Huatyacuri ganó la prueba. Luego se inició la de beber. Como suelen hacer aun los huéspedes, que en las asambleas se sientan en el sitio más alto, así también Huatyacuri y su mujer fueron a sentarse solos en el lugar de honor. Entonces, todos los hombres que allá estaban vinieron a servirle chicha, de continuo, sin dejarlo descansar. Huatyacuri bebió tranquilamente todo lo que le ofrecieron. Enseguida le tocó a él; empezó a servirles la chicha que había traído en su calabacita. Los demás, cuando vieron lo pequeño que era el recipiente como para saciar a toda la gente, se rieron a carcajadas. Pero apenas se puso a servirles, yendo de un extremo a otro de la asamblea, cayeron todos sin sentido, embriagados.

Como Huatyacuri había vencido, el otro lo desafió a otra competición para el día siguiente. Esta vez habría que competir en ataviarse con los más finos trajes. Huatyacuri fue de nuevo a consultar a su padre. Su padre le obsequió un traje hecho de nieve. Con ese vestido deslumbró, quemó los ojos de todos, y ganó.

El otro desafió al pobre a traer pumas. Siguiendo las instrucciones de su padre, el pobre fue de madrugada a un manantial de donde trajo un puma rojo. Cuando se puso a bailar con el puma rojo apareció en el cielo un arco iris, como los que vemos en nuestros tiempos, mientras bailaba así salió el arco iris.

Entonces el rival lo desafió a construír el muro de un casa. Como ese hombre tenía tantas personas a su servicio, en casi un día hizo levantar las paredes de una casa grande. El pobre no colocó más que los cimientos y anduvo durante el día paseando con su mujer. Pero en la noche le auxiliaron los pájaros, las serpientes, todo ser vivo que hay en el mundo. Cuando al día siguiente su rival vió la obra concluída se espantó y lo desafió a construír el techo de la casa. Los guanacos y las vicuñas traían la paja para el techo del rico. Huatyacuri esperó encima de una peña el paso de las llamas que llegaban cargadas y cuando pasaban por

bordendo un precipicio, un gato montés las asustó por encargo de Huatyacuri, que le había rogado que le ayudara. Las cargas fueron destruídas, las llamas cayeron al abismo, y así venció en la prueba.

Como había vencido en todo, este hombre pobre le dijo a su rival, obedeciendo instrucciones de su padre: «Hermano, hasta ahora hemos competido en pruebas que tú has propuesto, ahora te toca a tí aceptar el desafío que voy a hacerte yo». «Está bien», le contestó. Y Huatyacuri propuso: «Vistámonos con una faldilla azul y que nuestra túnica sea de algodón blanco; de ese modo vestidos, cantemos y bailemos». «Está bien», volvió a responder el rico. Y como él había iniciado las demás competencias, empezó también; cuando estaba bailando y cantando, Huatyacuri entró corriendo y dando un poderoso grito; entonces el hombre rico, de terror, se convirtió en venado y huyó. Su mujer dijo: «Voy a morir al lado de mi esposo querido», y así diciendo, siguió a su venado. Pero el hombre pobre, muy enojado, dijo: «Vete, corre; tú y tu marido me hicieron padecer, ahora también te voy a matar». Y diciendo esto la persiguió, le dió alcance en el camino de la laguna de Anchi. Allí le habló: «Todos los hombres, los que bajan, los que suben, por este camino verán tu sexo». Dicho esto, la colocó boca abajo en el suelo; al instante la mujer se convirtió en piedra. Y hasta ahora está esa piedra con sus piernas humanas y su vagina visibles; así está sobre el camino. Los viajeros introducen coca en su sexo, hoy mismo, sí, por cualquier motivo.

Mientras tanto, el hombre convertido en venado, escaló la montaña y desapareció. Luego, se convirtió en devorador de seres humanos. Así fue en la antigüedad, los venados comían carne humana. Después cuando se habían multiplicado los venados y eran muchos, cierta vez que estaban bailando una cachua, una cría se equivocó de fórmula y dijo: «¿Cómo nos han de comer los hombres?». Al oír estas palabras, los venados se dispersaron. Desde entonces los venados son comidos por la gente.

Cuando terminaron estas hazañas de Huatyacuri, de los cinco huevos surgió Pariacaca (y sus múltiplos y hermanos); salieron en forma de cinco halcones. Luego se trocaron en hombres y se echaron a andar. Y cuando escucharon la manera como se había comportado la gente de aquel entonces y de ese llamado Tamtañamca, que fingiendo ser dios, se hacía adorar, se alzaron convertidos en lluvia y arrasaron al mar todas las casas, las llamas, sin permitir que ni un solo pueblo se salvara. Había también en esa

época un árbol llamado Pullao que crecía en la montaña Llantapa. Este árbol Pullao era muy grande, era como un arco que llegaba hasta la montaña Huichoca. En su copa habían monos, pájaros, todas las aves. Este árbol con sus animales fueron también arrastrados hasta el mar. Y cuando todo hubo acabado, Pariacaca subió a los montes que llamamos Pariacaca.[1]

El relato sobre Huatyacuri trata de dos sujetos complementarios y relacionados entre sí: de un cosmos y de una familia. Lo que ocurre en uno ocurre en el otro. Un mundo debe acabar porque una familia está enferma y debe también acabar. Cada uno y respectivamente es la causa y la consecuencia del otro. Una vieja familia y un viejo mundo terminan; un mundo y una familia nuevos empiezan. Esta solidaridad entre los dos temas responde y es expresión de una concepción andina aún persistente: la familia y el cosmos están vinculados entre sí. El orden y el desorden del uno se ve reflejado en el otro. Un incesto, un adulterio —como es el caso de relato de Huatyacuri—, acarrean perturbaciones en el conjunto de la sociedad y del mundo. Si hay una sequía persistente es porque persiste algún comercio sexual ilícito. Y las consecuencias cósmicas son proporcionales al grado de la infracción como a la calidad de quienes lo realizan. En la historia de Huatyacuri se trata de unos seres poderosos, casi divinos, que cometen un desarreglo aniquilador en el seno de su familia, y por eso las consecuencias son un gran cataclismo, el fin de un mundo. Y al mismo tiempo esa familia poderosa está enferma, acaba porque un nuevo mundo, el de Pariacaca, está naciendo. Una nueva familia, la de Huatyacuri y su mujer, surge a la par de la renovación cósmica.

La narración identifica el universo con el espacio de Huarochirí; este sería el mundo o el teatro de la gran renovación. Este

---

1 Tomado de Francisco de Ávila: [1598?] 1966, 1987. La versión que presentamos la hemos compuesto a partir del texto quechua y de las respectivas traducciones de José María Arguedas (1966) y de Gerarld Taylor (1987). Tal como procedieron estos dos autores, los términos en castellano que se encuentran en el original quechua van subrayados.

mecanismo de reducción provinciana es frecuente en las cosmogonías andinas; está sin duda relacionado con la concepción de humanidad restringida.

La acción del relato sigue el esquema que encontramos en las cosmogonías andinas: para que un nuevo orden se establezca, el establecido debe ser destruído. Tal desarrollo se opera mediante dos procedimientos:

— Por la emergencia y acción de una nueva divinidad, Pariacaca, y la de un nuevo miembro familiar, Huatyacuri, que entra en el círculo de su mujer. Él, y gracias a la alianza de pareja, va a sanar una «divinidad» enferma.

— Por una competición. Huatyacuri gana en una serie de desafíos a su concuñado.

Estos dos mecanismos responden a ciertas características básicas de la cultura andina y de su dinámica social: la dualidad, el espíritu de competencia, la relación asimétrica entre los términos.

Los andinos perciben el universo y su sociedad compuestos por entidades complementarias pero opuestas: lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo maduro y lo juvenil, lo nuevo y lo antiguo. Todo tiene sexo, cada cosa, región y hasta tiempo tienen un carácter sexual, una ubicación en el eje alto-bajo y una edad (el mundo envejece hasta morir; pero antes fue inocente, salvaje e intemperante para luego madurar y enfermar). Entre los pares hay equivalencias: lo masculino tiende a ser asimilado a lo alto, lo femenino a lo bajo; lo juvenil, a lo nuevo, a lo salvaje y desordenado, a la emergencia de abajo hacia arriba; y lo adulto, al orden y la cultura, a lo alto (pero que a la postre desciende). Entre cada término de un par hay complementación, tensión, competencia y relaciones asimétricas: cada uno tiene sus propias cualidades que se complementan pero que se oponen con las de su par. Los hombres y las mujeres, los del barrio de arriba y los del barrio de abajo, los adultos y los jóvenes, compiten, se provocan, juegan, ganan, siempre los unos quieren afirmar su superioridad frente a los otros. La dinámica de la sociedad andina está basada en la competencia entre pares que se perciben como complementarios pero desiguales. Así, tanto en la historia de Huatyacuri como en la

práctica social, un nuevo hijo político debe «conquistar», «curar», «vencer», «transformar» a la familia de su novia. En estos casos el fin es previsible: siempre debe de ganar el que emerge, el desconocido y nuevo, el que viene de abajo, el que es pobre pero tiene «su magia». Y la amada es causa y es medio entre los dos campos.

En la parte introductoria se presentan y describen dos acontecimientos entre sí ligados: el nacimiento de Pariacaca y la aparición de su hijo, Huatyacuri.

Pariacaca nace de cinco huevos, en el monte Condorcoto, en las tierras de abajo —con respecto al narrador—; es un dios que emerge de los bajíos, que surge. Es cinco o son cinco. Es él y sus imágenes o es él y sus hermanos. El cinco es una cifra frecuente en los relatos de Huarochirí. Son cinco el dios dominante y sus hermanos son cinco; con las hermanas de la diosa principal, Chaupiñamca, ocurre otro tanto; los períodos de tiempo suelen marcarse como de cinco días. La tradición andina gusta combinar ciertos números y darles significaciones especiales. La división dual es la básica y se encuentra presente en toda la cultura. El tres, y sobre todo el cuatro, son también cifras importantes en los mitos, en la división social y espacial. El cinco es menos frecuente, pero está presente en ciertos contextos sociales y sacros —como es el caso de Huarochirí—. Unos breves ejemplos; el Cuzco inca estaba dividido en dos barrios: alto y bajo; pero, a su vez estaba subdividido en cuatro, y luego en múltiples parcelas que se llamaban *ceques*. Cada uno de estos espacios tenía diferentes significaciones sociales, religiosas, históricas. Para los incas el mundo estaba compuesto por cuatro grandes territorios unidos gracias a ellos; el Cuzco era el nudo del mundo y expresión de esa unidad ecuménica, el Tahuantinsuyo, «Las cuatro partes» del mundo reunidas gracias a los incas. El complejo juego de divisiones y de números del Cuzco debió, para los incas, reproducirse en todas las cuatro partes del mundo. El cinco era también una cifra importante y se combinaba con otras. Tom Zuidema ha realizado un estudio sobre el valor de las cifras entre los incas.[2] Entre otras apreciaciones

---

2 Zuidema, Tom: 1964.

sobre el cinco —y sus múltiplos— afirma que según los cronistas Montesinos y Guamán Poma los incas creían que antes hubo una sucesión de cuatro eras, y que ellos estaban en la quinta; cada una estaba subdividida en dos períodos de quinientos años. Al cabo de mil años moría un sol y nacía otro; lo mismo ocurría con los humanos o sus equivalentes. Esta visión cósmica se reflejaba en ciertos aspectos de la organización política y social inca: habían cinco casas reales en cada uno de los dos barrios del Cuzco. El uso recurrente del cinco en los relatos de Huarochirí podría estar emparentado con el que tenía entre los incas, después de todo eran contemporáneos y mantenían entre sí estrechos vínculos sociales, políticos, religiosos. Los relatos de Huarochirí mencionan tales relaciones. El que Pariacaca naciera de cinco huevos podría quizá dar a entender que con él nacía un quinto mundo; que Pariacaca y su hermana o esposa Chaupiñamca tuviesen cinco hermanos o cinco hijos —todos varones, los de Pariacaca; todas mujeres, las de Chaupiñamca—; y que en otros capítulos del manuscrito de Ávila, se dé una ubicación y unos roles específicos pero complementarios con los de la divinidad principal, parece reflejar el complejo de relaciones que se daba entre los pueblos del antiguo Huarochirí, además de sugerir que Huarochirí expresaba el orden del mundo, de la cultura, el actual, que era quinto.

Pariacaca, como nuevo dios, emerge de abajo. Nace en el monte de Condorcoto. Y al final del relato, cuando su hijo Huatyacuri cumple sus hazañas, asciende hacia Huarochirí de Arriba, hasta asentarse en su lugar del cual es epónimo, los picachos nevados de Pariacaca. Llega a esas grandes alturas, como lo hacen los cóndores y los halcones que vienen volando de las tierras bajas (de ahí tal vez el nombre de su morada originaria, Condorcoto, «El sitio del cóndor»).

Huatyacuri tiene tres rasgos básicos. Es hijo de Pariacaca, es pobre, y tiene poderes mágicos, pues cuenta con el favor divino y paternal.

Huatyacuri presencia el nacimiento de su propio padre. Al parecer esta filiación es religiosa, de sumisión y no de sangre. Como un pastor de las puertas de Belén que presencia el naci-

miento del niño Jesús, que *viene a ser su Padre salvador*, de manera semejante puede ser comprendida la presencia de Huatyacuri en el momento del nacimiento de su padre. Huatyacuri ve, conoce el nacimiento de su padre; después actúa asistido por él, realizando parte del gran cambio que su padre va a culminar luego de completar su propio nacimiento, hacia el final de la narración.

El héroe es pobre. Su nombre lo indica: Huatyacuri, «Que come patatas asadas bajo tierra», alimento y técnica culinaria propios de los desvalidos, según el texto. Tiene, además, otra marca de pobreza: es forastero (un desconocido, alguien de «sabe Dios dónde», en principio es pobre para los andinos); como tal no tiene bienes propios ni familiares conocidos; anda suelto por los caminos. Pero su pobreza es relativa. Él conoce al nuevo dios que está emergiendo, por eso es sabio. Su filiación religiosa le dará poder mágico. Este es un tema recurrente en las cosmogonías andinas: un dios caminante, de aspecto miserable, se presenta ante unas gentes ricas; estas no lo reconocen y por eso el dios caminante los destruye. Es el caso del antiguo dios Cuniraya Viracoha. Este dios caminante, pobre y transformador es con frecuencia asimilado al dios cristiano, y más precisamente se le relaciona o tiene la influencia de la historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra; es el caso de los relatos modernos sobre «las aldeas sumergidas».[3] Huatyacuri es un forastero con respecto a la familia de su futura mujer: como todo mozo que pretende novia, es un «desconocido», es decir, «un forastero y pobre» con relación a la familia de la moza. Esto, en principio: una vez que ella lo acepta en la intimidad, el pobre empieza a mostrar «su poder», su magia y riqueza; su padre emergerá de abajo cual nuevo dios y se impondrá a la familia «vencida» y entonces empobrecida, pues «perdió» a la hija.

La parte introductoria a la acción termina con la descripción de Tamtañamca, futuro suegro del héroe. Muy diferente a Huatyacuri y su padre, Tamtañamca es un falso dios, es rico pero está enfermo sin que nadie logre curarlo; lejos de ser un forastero, es el señor

---

3 Efraín Morote Best en *Aldeas sumergidas* (1953) plantea la posible influencia bíblica en la tradición de las «aldeas sumergidas».

del lugar donde va a llegar Huatyacuri. Tamtañamca es un dios próximo a ser desplazado y su mundo destruido. En el capítulo primero del manuscrito de Ávila, Tamtañamca es asociado a un pasado de tinieblas (luego, habría sido destruído por Huallallo Carhuincho, un dios ligado al fuego —y, quizás al exceso de luz—; el que a su turno fue derrocado por Pariacaca, divinidad asociada al agua y a la medianía: a lo alto y lo bajo, al día y la noche). Una señal de la destrucción de ese mundo, el de los *purum runa*, es la enfermedad de Tamtañamca. Pero Tamtañamca no solo es un falso dios (es decir, que va a ser desplazado), sino que se trata de un futuro suegro que va a *perder* a su hija, frente a un próximo yerno que va a ganar y vencer su orden familiar.

El desarrollo más largo de la narración, y cuerpo de la acción, empieza con el encuentro de los dos zorros. Los zorros revelan a Huatyacuri el origen del mal de Tamtañamca: mientras duerme Huatyacuri, uno de los animales da al otro las noticias de arriba: una familia está enferma por un adulterio; uno que es como un dios está enfermo debido a un adulterio cometido por un familiar, su mujer. El otro cuenta al zorro de arriba que en los bajíos cierta hija casi muere por desear un pene. La causa de estos males es solo revelada y detallada en el caso del señor de arriba; la del desarreglo de la hija de abajo es pospuesta por el narrador del mito para «más adelante», promesa que imcumple. De todos modos, lo que dicen estos animales implica que el mundo está enfermo; y es el mundo en su conjunto, pues dan cuenta de lo que pasa en la parte alta y baja del mundo. Aunque los zorros no lo explicitan, la enfermedad del dios demuestra la falsía de este a la par que señala su fin y el de su mundo.

En ambos males la causa es un desarreglo sexual y familiar: una mujer adúltera; una hija con deseos, al parecer indebidos, por un falo. Los andinos piensan que las faltas en las relaciones interpersonales son el origen de numerosas dolencias. Así, Lauro Hinostroza, curandero andino y antropólogo, sostiene que la mayor parte de las enfermedades de sus pacientes se deben a infracciones sociales sufridas o cometidas por ellos; y que el sexo y la esfera familiar son el centro más común de esos males

sociales.[4] La etiología del mal de Tamtañamca no es entonces extraordinaria para la tradición andina.

Según el zorro de arriba, la mujer de Tamtañamca es adúltera porque ofreció a un extraño un grano de maíz multicolor que previamente estaba tostando y que de la tostadora había saltado y caído introduciéndose en el sexo de la mujer. Este detalle se comprende mejor si se tiene en cuenta ciertas ideas comunes de los andinos. El que una mujer ofrezca alimentos a un hombre implica una cierta intimidad. Dada la marcada división sexual del trabajo, las labores cotidianas de la cocina tienen una fuerte significación sexual y femenina; los nombres de los implementos y de los potajes, también. Los andinos suelen hacer juegos de palabras graciosos en torno a esas equivalencias y metáforas. Por ejemplo, hay un potaje que se llama *chupi*; pero *chupi* se llama también la parte externa del sexo de una doncella. Cuando un parroquiano de una fonda o un joven invitado en una comida pide en voz alta a la moza que cocina o que atiende que le traiga de «ese tu rico *chupi*», puede decirlo con maña y causar risas entre los presentes.[5] Un forastero es alojado por una señora cuyo marido está de viaje. El extraño le pide calentarse en el fogón de su cocina y la mujer lo permite o le ofrece a solas algo de su comida; todo esto sería considerado como claros avances amorosos. Este juego amoroso, en un ambiente de cocina, entre un forastero y una dueña de casa es el tema del siguiente cuento aymara:

El zorro enamorado

El zorro tomando aspecto de hombre visitó una noche a una mujer cuyo marido se encontraba ausente. Con el fin de convencerla para que lo aloje en su tibia cocina, le suplicó desde la puerta: «Madre, soy un hombre venido de tierras lejanas. La fatiga, el hambre y la soledad me consumen. Y tengo mucho frío con la poca ropa que llevo puesta». Como ve que la señora acepta recibirlo, le ruega que

---

4 Lauro Hinostroza. «Enfermedades del aborigen» (1988).

5 El ejemplo sobre los sentidos del término *chupi* nos fue proporcionado por Marie-France Souffez.

sea en la cocina que es tibia; que así podrá mitigar el frío que siente; que sea en la cocina, porque afuera, bajo el alero de la casa, tal vez amanezca muerto por la helada.

El forastero ya se encuentra en la cocina. Pregunta suplicante dónde es que va a dormir. La dueña de casa, desde su cama cerca del fogón, le señala la puerta, para que al amanecer continúe su viaje y le dice que coja un pellejo de llama para que se prepare su lecho. Se instala en el dintel de la puerta. Pero se mueve en el pellejo, parece incómodo, por fin se queja: «No puedo, mi señora, no puedo dormir en la puerta. Si alguna persona me viera me dirían después: "¡Ah, el de la puerta, el de la puerta!"» Entonces la señora le permite que haga su lecho en el espacio medio de la cocina. En el nuevo lugar el forastero se vuelve a quejar, dice que ese sitio plano no le conviene porque si alguien lo viera así luego se burlaría de él diciéndole: «¡Ah, el del llano, el de la pampa!».

Luego se queja del frío. Entonces la mujer le dice que haga su cama al borde del fogón. El zorro lleva el pellejo hasta el borde del fogón. Pero al cabo de un momento vuelve a quejarse: «¡Ay, mi señora, no puedo dormir así, como un pobre huérfano, un solitario! Viéndome así la gente me diría: "Ah, estás sucio de ceniza, eres una ceniza"». La señora le pregunta entonces cómo duerme en su casa. El otro responde: «Señora, en mi casa yo duermo sobre el ombligo de mi señora». Entonces la mujer, rendida por tantas quejas, acepta que el zorro duerma como en su casa.[6]

En lo que respecta al maíz, este tiene unas implicaciones sexuales y licenciosas en ciertos contextos. Así, el campo de maíz maduro o recientemente cosechado es considerado un lugar ideal para las relaciones sexuales furtivas. En un relato que trata de los amores aberrantes y secretos entre una mujer y una serpiente ella lo esconde en un hoyo bajo el moledor de maíz y lo alimenta con la harina del maíz que ella muele, una parte de la cual echa con disimulo al hueco. En las fondas donde se bebe chicha de maiz —«las chicherías»—, en la costa norte del Perú, hemos escuchado decir, medio en broma, que cuando «una chichera» —la dueña de la chichería— quiere asegurarse la clientela, esto es, que «se

---

6 Esta versión es un arreglo nuestro de un cuento tomado de Mario Franco Inojosa. *Fábulas orales aymaras*: 1975.

enamoren» de su chicha, cuando la prepara, hace que parte del jugo del maíz se escurra por su sexo para luego caer en el cántaro donde así fermentará «con la calor de su cuerpo»; o bien orina un poco sobre el jugo de maiz que entonces fermenta con el gusto de la señora dueña de la chicha, y hombre que la bebe se aficiona a la chicha de esa fonda como si se tratase de una mujer. Una monodia de sabor indígena, lenta y melancólica, quiteña, sintetiza bien la relación entre el amor, la comida y el maíz tostado (que era justamente lo que hacía y ofreció la mujer de Tamtañamca cuando quiso a un extraño); pareciera cantado por esa legendaria enamorada:

En sumag palacio,	—Comamos—
—Kushniko—	en un bello Palacio
kausaxungi mi;	entonces vivirás,
Ñoka chaglla guasi,	—comamos—
—Kushniko—	en mi pobre casa
Yuyaringi mi.	entonces te acordarás.
Sumag pan de huevo,	—Comamos—
—Kushniko—	un lindo pan de huevo
Mikuxungi mi;	entonces comerás,
Ñoka sara kamcha,	—comamos—
—Kushiniko—	mi maíz tostado
Yuyaringi mi.	entonces te acordarás.[7]

El que la mujer de Tamtañamca ofrezca a un forastero maíz que ella misma había tostado y que, más aún, había caído en su vagina, es una clara invitación licenciosa. No sabemos por qué en la historia se precisa que el grano de maíz en cuestión era del tipo llamado *muro*, que entonces calificaba a un maíz multicolor. En la actualidad, el maíz *moro* es uno morado. Es posible que este cambio se deba a una doble asimilación del castellano: por el color morado y por los moros. El maíz *moro* sugiere peligro: ese color oscuro y los moros están asociados a los demonios. El maíz multicolor ahora recibe el nombre de *misha* —es decir, gato,

7 La letra y traducción son de Raoul y Marquerite D'Harcourt: [1925] 1990.

felino—; estos animales son considerados amigos y representantes del Diablo. Quizá el hecho que el maíz del relato, por ser *muro*, multicolor, esté indicando precisamente lo que provocó: el pecado, la quiebra de un orden.

El apetito inmoderado de la mujer —como el de la hija de los bajíos— se manifiesta, según dice el zorro de arriba, por dos animales: una serpiente y un sapo de dos cabezas.

El sapo y la serpiente son animales del Demonio, pertenecen a las fuerzas enemigas del orden dominante. Los andinos apoyan esta idea general atribuyéndoles ciertos rasgos y costumbres: ambos tienen la capacidad de renovar parte de sus cuerpos; de alguna manera no mueren (en cambio, la muerte es una fatalidad propia de los seres del dios hoy reinante). Mudan de piel cada cierto tiempo, se rejuvenecen. La serpiente abandona su vieja piel para luego reaparecer joven. Poco a poco el sapo va perdiendo y renovando sus escamas. Son animales estacionales: el sapo emerge de las entrañas de la tierra poco antes de la época de lluvias y vuelve a ella al final de esa estación. Son longevos. En ciertos lugares pedregosos y desérticos viven, según se dice, serpientes milenarias. Si no se toman precauciones especiales, los sapos y las serpientes no mueren de por sí. Contradicen entonces una ley del mundo presente: la vida breve. Examinemos algunas de las particularidades atribuídas a cada uno de estos animales.

Si bien la serpiente pertenece en principio al campo de las fuerzas del mundo subterráneo, y por lo tanto su principal valor es negativo, en algunos contextos tiene ciertos rasgos positivos. Como muda de piel, representa la longevidad, el vigor renovado, sobre todo el sexual masculino; así, su grasa es usada como ungüento tonificante, y los incas cincelaban en las portadas de sus casas las imágenes de unas sierpes como marcas de prosperidad. Pero también representa los excesos, el falo que arremete, el de los placeres desordenados; tal es el caso de los cuentos sobre el amor entre una culebra y una humana y el de la serpiente de esta parte del relato de Huatyacuri. Más adelante, en la misma narración, hay otras serpientes, pero entonces positivas y aliadas del héroe.

El sapo es para los andinos un animal de costumbres y propiedades misteriosas. Su mismo nombre, *hamp'atu*, en quechua y

aymara, evoca sortilegio, brujería, pero también curación. La voz aymara *cchicchicaña* designa al sapillo que sale en tiempo de lluvias; está asociada a lo cálido y a lo precioso pero que arrebata: así, *cchicchi* es un pescado que se muele con pimientos para elaborar una salsa picante. Y *cchicchi* es también la pepita de oro. El sapo es un aliado del brujo a quien sirve en sus maleficios; y el curandero lo utiliza en sus tratamientos. El brujo esconde en una vasija su sapo maligno. Lo adorna con trajes a la medida y cintas multicolores, lo alimenta con su propia sangre, con huevos de gallina. El brujo y su sapo conversan, deciden a quien enfermar y matar. El brujo introduce «saliva» de su batracio en la bebida de la víctima para que después esta enferme y muera por el sapo que se reproduce en las entrañas. En manos de la gente de bien el sapo sana. Normalmente se alimenta de la humedad de la tierra; y como la mayoría de los males «viajan» por la humedad terrosa, cuando los sapor abren su inmensa boca, a la par que se alimentan absorben las enfermedades. Por eso se dice que los lugareños de los sitios donde abundan los sapos enferman rara vez. El curandero utiliza uno o más sapos para que «absorban» el mal de su paciente; luego lo manda a un lugar lejano y seco para que allá sea abandonado o quemado. Cuando la estación de lluvias termina, el batracio penetra en la tierra en busca de la humedad afuera declinante. Ahí, en ese oscuro mundo de abajo convive con las latencias que nos amenazan. Al término de la estación seca, la tierra se quiebra y abre sus entrañas por la sed, por las ansias de ser fertilizada. Y los sapos resurgen entonces de esos resquicios sedientos; su croar es una convocación a las lluvias. Los sapos, por la cantidad que emergen, por la intensidad de su croar predicen el volumen de las lluvias que fructificarán los campos. Con las aguas que caen la Madre Tierra es fecundada y los sapos prosperan. Cuando más sapos reaparezcan entonces mejor será la campaña agrícola. Si llegan más temprano o se atrasan, las lluvias harán lo propio. La Vía Lactea se llama en quechua *Qasa Mayu*, Río de la Helada; cuando en agosto se hace visible al final del Río de la Helada la constelación del Sapo (Las Siete Cabrillas) es señal que este Río va a colmarse de aguas, que entonces las heladas y la

sequía terminarán pronto y la temporada pluvial aproxima. Es en agosto que surgen los sapos sedientos de las fisuras resecas de la tierra. Cuando la temporada lluviosa empieza, los sapos se agrupan por miles en los charcos. Ahí, se dice, llevan a cabo el apareamiento, el mismo que se realiza de manera desenfrenada, enloquecedora, prolongada: los machos pasan horas enteras montados sobre las hembras. Cualquier pasante que los observara podría ser ferozmente atacado: un sapo se le incrustaría en el cuerpo o enfermaría. El sapo sigue entonces el ciclo agrícola: surge y se sumerge, se renueva y rejuvenece, como los campos. Los labradores saben que los sapos eliminan los insectos perjudiciales para los cultivos. Piensan que estos batracios cuidan sobre todo los campos de patatas; no los maltratan, ni perturban si los encuentran en estos campos. Establecen una relación entre el número de sapos de un campo, su grosor, con la cantidad y calidad futuras de los cultivos del lugar. El sapo da estos augurios, pues es el dueño de los cultivos y de su tierra. Dicen que el sapo, con la apariencia de una «doña María», va dando saltos hasta el pueblo vecino para comprar las semillas de patatas silvestres que ella, y no los humanos, cultivan. Con el maíz la relación no es tan estrecha ni tan buena. Predice el curso de una plantación de maíz pero en general para dar malas nuevas. Así, cuando se encuentra un sapo sobre un tallo de maíz quiere decir que ese cultivo no será bueno. También puede dar malas noticias sobre su propietario; un campesino afirmaba que cierta vez conversaban una planta de maíz y un sapo:

> — Maíz: ¡Ay, María! ¿no sabes que será de mi dueño?, mira como me está consumiendo la maleza.
> — Sapo: Tu dueño ha muerto, yo mismo lo enterré; mira como tengo las manos aún con tierra.
> Al escuchar esto la plantita de maíz se apenó y dijo: Ahora ya no daré buenos frutos.
> (Comentó el campesino): Por eso se debe trabajar los maizales en su debido tiempo.[8]

---

8 Texto tomado de Demetrio Roca: 1966. La versión castellana es de D. Roca. Para estos y otros datos etnográficos sobre el sapo consultar ese mismo artículo.

Si el sapo prefiere las patatas es porque, a diferencia del maíz, es una planta cuyos frutos se dan bajo tierra; lugar de donde proviene también el batracio.

Si la presencia del sapo es, por lo general, benéfica para la agricultura, no ocurre lo mismo si se le encuentra dentro de una casa: su presencia causa entonces diversos desarreglos. Cuando un sapo vive oculto en una casa torna perezosos a los adultos de la casa, sobre todo a los hombres: es porque «María» chupa su sangre. Surgen disputas familiares, infidelidades: son los malos consejos de la intrusa. Su presencia puede también augurar la muerte de un familiar. Cuando se halla un sapo en casa hay que eliminarlo de inmediato, se le quema. Que se encuentre un sapo en un hogar es malo, pues se considera que este animal, siendo del Diablo, del mundo de abajo, es enemigo de la pareja humana, que es obra de Dios y de las potencias dominantes y celestes; por eso el sapo siembra la discordia en la familia; alienta su desmembramiento y su reemplazo por otras uniones. En la agricultura y la familia el sapo propicia la renovación.

El sapo, pero también la serpiente, cuando se ocultan en casa son criaturas del deseo indebido, del sexo desordenado. La quiebra del hogar de Tamtañamca, su misma enfermedad, son la causa y el producto de la presencia furtiva en casa de un sapo bajo el moledor de maíz y de una sierpe entre los plumajes del techado. En general las serpientes y los sapos representan el ámbito de donde provienen, el subterráneo, con sus fuerzas disolutas, oscuras y primarias, pero vitales y necesarias para asegurar el periódico renacer de la vida. Así también el sapo y la serpiente en casa de Tamtañamca anuncian el fin de una familia, de un mundo, y su reemplazo.

El zorro es un personaje frecuente en las fábulas andinas. Tiene un carácter bufonesco, es taimado, envidioso. Suele morir en las garras o manos de quien intentaba engañar. En el capítulo tres de Ávila hay una alusión al zorro: en el momento del diluvio, que marca el fin de un mundo, la cola de este animal es quemada por las aguas, por eso tiene la cola oscura. El zorro es, pues, un testigo de la destrucción de un orden; su carácter silveste, de bur-

lador burlado, su propia cola, serían estigmas que recuerdan a los hombres el inevitable fin de los tiempos. Y los zorros del relato de Huatyacuri actúan de tal suerte: testimonian la enfermedad de una familia, de un mundo que terminan. El zorro de arriba y de abajo encarnan la suma de ese orden: alto y bajo expresan totalidad; y los zorros, el fracaso del embuste y la clave del cambio.

Luego de que Huatyacuri se entera por los zorros de la situación del mundo de arriba, encuentra a una hija soltera del dios enfermo; le propone sanar a su padre, a cambio ella deberá ser su mujer. La hija acepta. El intruso cura a su futuro suegro. Tamtañanca entrega su hija a Huatyacuri. Examinemos los elementos centrales de esta secuencia.

La hija de Tamtañanca deviene en mujer de Huatyacuri. La hija de una sociedad rica, establecida pero enferma y que acaba, se une con el que representa la renovación del mundo y de la familia. Por eso Huatyacuri es en principio pobre: porque es nuevo, emergente, advenedizo, viene de abajo. Es un forastero a ese mundo y a esa familia; lo desprecian pero va a imponerse. Es desconocido pero ya lo conocerán. La hija y esposa es la intermediaria entre el orden declinante y el que surge. La mediación de una mujer entre dos órdenes opuestos, uno viejo y conocido que va a ser sustituído por uno joven y desconocido, es común en los mítos de renovación cósmica y familiar. Así, en el mito de Adaneva, un mismo personaje, la Virgen de las Mercedes, es mujer de un dios del pasado —Adaneva— y madre de Manuel, el dios joven del mundo que amanece.[9] En los relatos cosmogónicos como el de Adaneva, el personaje femenino e intermediario entre dos órdenes permanece, mientras que los dioses —que son masculinos— se enfrentan y pasan. Este personaje mediador algunas veces parece ser o estar asociado a la Tierra: por su dominio disputarían los dioses. Pero este rol femenino, como el conjunto de la historia de Huatyacuri, tiene un referente en la práctica social y en el cuerpo de ideas que la sustenta.

La familia nuclear se forma en un largo y trabajoso proceso (véase capítulo 4); el relato de Huatyacuri pareciera ser un co-

9 Ortiz Rescaniere, A.: 1973.

mentario y reflejo de esa práctica social. La familia de los novios, en especial los de la novia, viven la nueva unión como una pérdida y señal de su propia disolución. Hay, pues, una resistencia que deben vencer los novios y la familia del mozo; esta oposición y consecuente lucha es ritualizada. A grandes rasgos es lo que ocurre con Huatyacuri: debe ganar su reconocimiento como nuevo familiar y como fundador de un hogar. También es común en los Andes que las ceremonias de contienda y de aceptación sean precedidas de los primeros encuentros que son furtivos, «salvajes», sin el conocimiento de la sociedad, y es de suponer que ese período también lo vivieron Huatyacuri y su mujer Chaupiñamca antes de la curación de Tamtañamca. Otro rasgo de los usos matrimoniales que parece coincidir con el relato: luego de los amores furtivos y de las ceremonias de paulatina aceptación, viene la construcción de la casa de la nueva familia —la que también se levanta en un ambiente de competición—.

En la descripción del matrimonio de Huatyacuri destacan dos relaciones con sus rivales y nuevos parientes: la cura del futuro suegro y la competencia con el cuñado. Ambas situaciones tienen asimismo unos referentes sociales.

Los padres se resisten a ceder a su hija. No quieren entregarla a un desconocido. Pero la retención inmoderada, demasiado prolongada, enferma. Y ese mal solo puede ser curado por un extraño, aquel que arranca a la hija del seno paterno. Así suele ocurrir en la vida corriente; los cuentos sobre Juan Oso y la historia de Huatyacuri tratan de esa enfermedad y de su remedio. Juan Oso es el hijo de un oso y de una humana. Cuando llega a la mocedad mata a su padre y lleva a su madre al pueblo de los humanos. Pero tiene dificultades para ser aceptado: es demasiado fuerte y salvaje. Parte del pueblo. Encuentra una casa donde vive un «condenado» con su hija (un condenado es un muerto en vida; enfermedad debida a un acaparamiento de un bien precioso: fortuna, hija). El joven Juan Oso emprende una feroz lucha con el condenado. Cuando lo vence el monstruo se «libera», es decir, sana; entonces Juan Oso toma por mujer a la hija del condenado salvado de su mal. Cuando regresan al pueblo, las gentes lo aceptan: en la contienda con su

suegro Juan Oso perdió el exceso de fuerza salvaje y se convirtió en un hombre fuerte y sociable. De alguna manera todo padre corre el riesgo de «condenarse» si es demasiado celoso con su hija. En la historia de Huatyacuri el héroe sana a Tamtañanca a cambio de un primer reconocimiento de su unión con la hija del enfermo; pero no se dice que la enfermedad se deba a una retención indebida por parte del padre, simplemente el forastero toma la hija y por eso cura al suegro; pero en cambio se dan unas precisiones sobre dicha relación. El hecho de enterarse del mal de Tamtañamca hace posible al mismo tiempo el poder tomar como mujer a la hija del enfermo y el saber cómo curarlo. Luego Huatyacuri revela la causa del mal de su futuro suegro. Matan la serpiente del pecado; el sapo de dos cabezas no es aniquilado en casa, es arrojado en un lugar lejano (aún hoy día, si un campesino descubre un sapo en su casa, lo lleva lejos, a un paraje seco, para allí quemarlo; si intentara matarlo en casa, bastaría de un pequeño resto del batracio para reproducirse, y con ello las desgracias hogareñas). El sapo se echó a volar hasta la quebrada llamada Anchicocha; allá vive en un manantial, haciendo desaparecer y enloquecer a los que por ahí pasan. Los campesinos creen que el sapo, al menos el de los cuentos y el «embrujado», puede volar. Como se alimenta de humedad y se reproduce en el agua, el sapo del cuento vive en un manantial. El que tal sapo pueda enloquecer o hacer desaparecer a un humano está en relación con los excesos de pasión que provoca y de que al mismo tiempo es el producto; recordemos además que los sapos tienen una sexualidad desordenada, en ese sentido, loca, desquicio que al parecer contagia.

Juan Oso y Huatyacuri son el uno salvaje y el otro pobre; el uno tiene vigor y el otro, magia, ambos poseen la clave para sanar al padre y tomar a la hija del enfermo. Entre el héroe y el viejo media la hija y mujer. Tal esquema, insistimos, es común a numerosas cosmogonías: una mujer divina está entre dos mundos y es la causa de la contienda entre dos dioses masculinos; gracias a ella es que la lucha tendrá lugar con el resultado previsto: el triunfo del recién llegado.

En concordancia con la tendencia de la práctica social, uno de los nuevos cuñados de Huatyacuri manifiesta rechazo por el pobre intruso; por eso lo reta a una serie de competiciones. Estas pruebas consisten en ofrecer a los asistentes los mejores y más abundantes cantos y bailes; también hay una prueba de bebida, luego otra de vestidos elegantes; después compiten en quién trae más pumas; finalmente quién construye más presto y mejor las paredes y el techo de una casa. Las primeras pruebas parecieran ser una forma de las competencias de dones y contradones a la que son tan aficionados los andinos como tantos otros pueblos amerindios. Aún hoy la parentela de los novios, sus padrinos, sus respectivos barrios, cuando construyen la casa de la pareja que se independiza del hogar paterno, realizan esta labor de manera ceremonial y en un ambiente de marcado espíritu de competencia. Algo de esta práctica pareciera ser lo que ocurre al final de la serie: un juego para ver quiénes construyen mejor la casa, que, por el contexto, bien podría ser la de Huatyacuri y su mujer. Estos juegos manifiestan, en un proceso matrimonial, un rasgo elemental de la cultura andina, y podemos agregar, amerindia: la dinámica social entre afines transcurre en un constante juego de competencias, de dones y contradones, de pasajeras o de estables rivalidades y alianzas (los cuñados contra los cuñados; estos contra los primos; los padres frente a los hijos; los del barrio de arriba frente a los del barrio de abajo). En el relato la competencia es entre cuñados. Uno representa la familia rica (es rica por ser la que cede a la hija, porque es la dueña hasta entonces de la novia y del lugar) frente al pobre (que lo es por ser el advenedizo, el que viene de abajo a tomar mujer, el que emerge de «sabe Dios dónde» y cuyo padre recién será reconocido como un dios). El uno personifica lo establecido, lo adulto y declinante; el otro, lo nuevo, lo juvenil y ascendente. El uno tiene el poder de la riqueza —el orden dado—; el otro, la magia de lo desconocido y de lo nuevo. Por eso, porque la vida debe renovarse, el resultado siempre es el mismo: gana Huatyacuri. El héroe gana en las pruebas, pues estas son ceremonias que confirman lo que ha ocurrido de hecho: Huatyacuri ya tiene mujer; así una nueva familia ha derrotado a la establecida.

El desenlace de la historia de Huatyacuri empieza cuando el pobre reta a su vez al rico: quién de los dos cantará, bailará mejor con un simple vestido. Cuando el rico estaba actuando, entra Huatyacuri dando grandes voces; sus gritos espantan al rico, por lo que este huye convertido para siempre en venado. Se suceden luego diferentes transformaciones: la mujer se troca en un ídolo cuya vagina abierta recibe las ofrendas de los caminantes; los venados se reproducen a partir del cuñado vencido —en un primer momento los venados comían gente; luego, por una equivocación de una cría, los venados se convirtieron en comida de la gente (una vez más una cría, alguien recién llegado, causa el fin de un orden)—. La inversión del rol de los venados concuerda con una idea frecuente entre los indígenas de América meridional: los animales son exigente; y muchas gentes son exanimales. En el trance alucinatorio uno se puede convertir en animal o recuperar su antigua forma. Los enemigos son algunas de las fieras que hoy molestan a los hombres; o ellos en el pasado fueron fieras. A veces un animal se enamora de un humano y viceversa. Cuando uno caza quizá esté hiriendo a un ex-semejante o a una posible amante. Los ídolos tienen algo de ese carácter y guardan con los hombres relaciones similares; es el caso de la cuñada de Huatyacuri, convertida ahora en piedra cuyo sexo sirve para recibir los honores de los hombres.

«Cuando Huatyacuri hubo realizado estas hazañas[...]», su padre Pariacaca, que lo había asistido en las competiciones, salió —salieron— de cinco halcones. Se convirtió en hombres. Luego, cuando se enteró de los pecados de Tamtañamca, se trocó en lluvia que barrió con el mundo de Tamtañamca, hasta el mar. Asimismo arrasó con un inmenso árbol en cuya copa habitaban un sinnúmero de animales. Finalmente Pariacaca subió al monte llamado Pariacaca. El ascenso final de Pariacaca se cumple cuando su hijo completa su proeza: descubrir y sanar a quien por eso se convierte en su suegro; casarse, unión que es consecuencia y causa también de la derrota de un mundo conocido; y vencer por completo a sus cuñados, convirtiéndolos en un idolillo de lujuria y en cervatos. Entonces Pariacaca toma diferentes y sucesivas apariencias: de

halcones, hombres y lluvia. Sube, y se queda en la montaña de Pariacaca. El halcón es señal de dominio, pues es un ave de las grandes alturas. El aspecto humano y múltiple de Pariacaca indica su ligazón con la humanidad actual; y como toda lluvia, es la nueva fuerza que recrea fertilizando los campos; y es en forma de lluvia que arrasa, hacia *abajo*, un orden vencido, recreando así el mundo.

Pariacaca y su hijo cambian el orden de los animales: se originan los venados —que antes comían hombres y que ahora son comida de los hombres—; Pariacaca echa hacia el mar a los numerosos animales que vivían en el gran árbol que se llamaba Pullao. Por su posición —se encontraba arriba— y por su excepcional tamaño y carga de moradores que contenía, debía de ser un árbol sacro, un poco como un Tamtañamca de la vida silvestre. Al ser arrasado por las aguas renovadoras de Pariacaca, bien podría estar indicando que el mundo silvestre, las bestias, desde entonces están abajo, es decir, sometidos por los hombres —que son de Pariacaca— pero que, por lo mismo y como los sapos y serpientes, son también los animales que representan las amenazas del futuro y la renovación de la vida.

El haber reparado en ciertos rasgos elementales del relato de Huarochirí y de sus correspondientes en ideas y prácticas sociales, facilita la comparación con textos andinos provenientes de otras épocas y horizontes. Es el caso del drama de Ollantay; que tal como lo conocemos hoy es cuzqueño y colonial. Ambas historias tratan de una «guerra» que se hace por o debido al amor (o lo que ahora llamaríamos amor), motivada por una nueva unión —Ollantay y Estrella Feliz; Huatyacuri y la hija del dios enfermo— que acarrea o está acompañada por otros cambios, cósmicos o políticos, familiares y hasta estacionales. Detallemos.

Ollantay tiene algunos rasgos análogos a los de Huatyacuri: es un hombre pobre, un «desconocido», un emergente de abajo —de la cálida región levantina, los *antis*—. Él consigue, por su esfuerzo y juventud, ser bien admitido en el rico pueblo de arriba, el Cuzco. El pobre y desconocido Huatyacuri también viene de abajo, pero del poniente, del cálido *yunga*. Llega a un rico pueblo de arriba

donde se impondrá. Ambos se unen con la hija de un personaje casi divino: Pachacútec y Tamtañamca; y lo hacen gracias a que poseen particulares virtudes: uno, secreta magia y sacro poder; el otro, arrojo juvenil; y los dos, quizá, el encanto de lo desconocido; cualidades, que como hemos visto, forman parte de un solo conjunto de ideas. Para lograr el reconocimiento de las uniones, los héroes deben emprender una «guerra» contra su familia política. Al final de las mismas ocurren grandes cambios: muere Pachacútec, la gente de Tamtañamca cae derrotada; un orden político es cancelado —el del Inca Pachacútec, basado en la unión de las cuatro partes del mundo por la guerra—; el mundo de Tamtañamca y de los *auca runa* —el de los guerreros— también termina. Son reemplazados por un nuevo orden, el de Túpac Yupanqui, el Inca de la reconciliación y del amor, el de la unión del humano Ollantay con su Estrella Feliz, el de Pariacaca, dios que acarrea las lluvias y fertiliza los campos. De la enumeración de este paralelo, detengámonos en el motivo de la guerra.

En la pieza de teatro la contienda es presentada como una verdadera guerra, es decir, como un enfrentamiento al estilo y gusto colonial y europeo; se trata de una rebelión contra el monarca emprendida por su capitán Ollantay ante la negativa del Inca Pachacútec de aceptarlo como yerno. El rechazo y la rebeldía se acomodan con la política de la época de Pachacútec: es por la fuerza que se hace la unión del estado, es por la fuerza que se mantiene la distancia entre el hombre y los representantes de lo celeste. Y es con esas mismas armas, las de la fuerza, que combate Ollantay ese orden. En el relato de Huarochirí la contienda tiene un carácter netamente ritual: se trata de una serie de competiciones. En el drama el novio es el que toma la iniciativa; en las competiciones es el cuñado el retador. Durante la guerra y la competencia gana el novio; y ambos terminan al final por triunfar, pero siguiendo procedimientos diferentes. Al final es Huatyacuri quien toma la iniciativa, reta y gana definitivamente a su cuñado. En cambio en el drama la rebelión termina cuando su cuñado lo vence. Pero es un triunfo relativo y pasajero: previamente, había muerto el principal rival de Ollantay, Pachacútec, el padre de su

mujer. El sucesor, Túpac Inca Yupanqui, derrota y hace prisionero a Ollantay para enseguida perdonarlo, aceptarlo como marido de su hermana y como su cuñado y par. Así, a la postre Ollantay logró los propósitos que lo llevaron a guerrear contra su padre político. Y con ese matrimonio aceptado, con el reino del Inca y de su par Ollantay, se impone un nuevo orden en las Cuatro Partes del Mundo, el del amor y la reconciliación. Resumamos. Las dos historias tratan del advenimiento de un nuevo mundo (el de Pariacaca y su hijo Huatyacuri; el de Túpac Yupanqui y su cuñado, Ollantay). El cambio se desencadena por la unión sexual de dos personajes entre sí contrastados (un pobre de abajo con una rica de arriba), se opera mediante una contienda (la guerra y la competición) que a su vez manifiesta el poder de lo nuevo y confirma el matrimonio (que enlaza el pasado en derrota y el avenir triunfante). A este nivel las dos historias son entre sí equivalentes.

Por lo demás, el esquema señalado tiene un correlato con las ideas y prácticas matrimoniales andinas (y quizá también con las amazónico occidentales). Como decíamos a propósito del mito de Huatyacuri, el matrimonio andino se realiza en un largo proceso en que la nueva pareja deberá irse imponiendo hasta su pleno reconocimiento. Tal procedimiento emplea por momentos un lenguaje ritual o afectivo «bélico». A veces no solo se trata de una parodia o de una metáfora, sino que realmente puede haber un enfrentamiento violento, más o menos mediatizado por los canales del ritual: es el rapto llevado a cabo por el novio y su familia (práctica que también conocen los amazónico occidentales), es el intercambio de maleficios o de flechazos entre las familias del uno y de la otra (práctica conocida en la amazonia occidental), o es la guerra ritual entre los pueblos rivales en la que los trofeos son las novias, las hijas del enemigo. Los dos relatos y la práctica social parecen, pues, avalarse mutuamente: en los tres casos la familia nuclear es concebida como un mundo, un orden que no será reemplazado por otro de manera pacífica; así, la pareja habrá que luchar para constituirse como familia, para mantenerse y luchar hasta el final, hasta ser derrotada y disuelta; y la partida de una hija que se casa es una señal, una manifestación de esa guerra que a la

postre hay que perder. Dicho en otros términos, pareciera que los relatos recogen, a la vez que ilustran, unos ideales ligados a ciertas etapas elementales por los que debe pasar todo andino: en su mocedad ha de ser como un Huatyacuri, un Ollantay, que empieza pobre y desconocido, que ama en secreto, en contra o a las espaldas de la familia de su novia; luego conquista su reconocimiento como marido y como ser social, venciendo la voluntad de su familia política, y es aceptado como lo fue Ollantay por su cuñado Túpac Yupanqui; pero al final será como un Tamtañamca, un Pachacútec, que declina y pierde para dar paso a las nuevas familias forjadas a partir de sus propias hijas.

3.1. El mito y la persona (a manera de comentario final)

Los actores del relato de Huatyacuri no son tanto personajes como puntos de inicio, de intermediación o de término de los acontecimientos. Sus nombres figuran no para describir un personaje con un carácter singular sino para marcar su posición y rol en el desarrollo de los hechos. Esta cualidad no es en verdad privativa de esta historia sino que es común a la narrativa andina y en general amerindia. Demos algunas precisiones a partir de ejemplos concretos.

Según el texto de Ávila revisado Pariacaca nace de cinco huevos, es padre de Huatyacuri, luego camina en forma de hombre, cae sobre el mundo antiguo como lluvia. Es uno y es múltiple, su número y apariencia depende de la función que cumpla en cada acción. En otros relatos de Ávila se dice que Pariacaca así como otros dioses (Pariacaca, Chaupiñamca) tenían varios hermanos e hijos. Al parecer cada uno de estos parientes eran una representación local y especializada de la divinidad principal.[10] Y hasta hoy día los campesinos de la región de donde provienen estos relatos afirman que la montaña protectora y benefactora de la comarca es «El nevado de Pariacaca. Pariacaca son cinco. Cinco

---

[10] Más adelante, en el capítulo 4, veremos que las nociones de localidad, especialización en el trabajo y parentesco son entre sí solidarias.

postre hay que perder. Dicho en otros términos, pareciera que los relatos recogen, a la vez que ilustran, unos ideales ligados a ciertas etapas elementales por los que debe pasar todo andino: en su mocedad ha de ser como un Huatyacuri, un Ollantay, que empieza pobre y desconocido, que ama en secreto, en contra o a las espaldas de la familia de su novia; luego conquista su reconocimiento como marido y como ser social, venciendo la voluntad de su familia política, y es aceptado como lo fue Ollantay por su cuñado Túpac Yupanqui; pero al final será como un Tamtañamca, un Pachacútec, que declina y pierde para dar paso a las nuevas familias forjadas a partir de sus propias hijas.

3.1. El mito y la persona (a manera de comentario final)

Los actores del relato de Huatyacuri no son tanto personajes como puntos de inicio, de intermediación o de término de los acontecimientos. Sus nombres figuran no para describir un personaje con un carácter singular sino para marcar su posición y rol en el desarrollo de los hechos. Esta cualidad no es en verdad privativa de esta historia sino que es común a la narrativa andina y en general amerindia. Demos algunas precisiones a partir de ejemplos concretos.

Según el texto de Ávila revisado Pariacaca nace de cinco huevos, es padre de Huatyacuri, luego camina en forma de hombre, cae sobre el mundo antiguo como lluvia. Es uno y es múltiple, su número y apariencia depende de la función que cumpla en cada acción. En otros relatos de Ávila se dice que Pariacaca así como otros dioses (Pariacaca, Chaupiñamca) tenían varios hermanos e hijos. Al parecer cada uno de estos parientes eran una representación local y especializada de la divinidad principal.[10] Y hasta hoy día los campesinos de la región de donde provienen estos relatos afirman que la montaña protectora y benefactora de la comarca es «El nevado de Pariacaca. Pariacaca son cinco. Cinco

---

[10] Más adelante, en el capítulo 4, veremos que las nociones de localidad, especialización en el trabajo y parentesco son entre sí solidarias.

picachos. Cinco cabezas. Ese es nuestro Pariacaca». El dios entonces no es una sola persona con un solo aspecto, cambia de personalidad y de forma según el rol que cumpla, según los requerimientos de las circunstancias.

En el capítulo primero de los relatos de Ávila se describe la sucesión de tres mundos, siendo el último el actual. El primer mundo fue de una o bien de dos divinidades: «*Ancha ñaupa Pachaca huc huaca ñiscas yañamca tutañamca sutioc carcan*» («En el Mundo muy antiguo dicen que hubo uno (o unos) dios(es) llamado(s) Yanañamca (o y) Tutañamca»). Como bien señala Gerald Taylor, el artículo quechua *huc* puede indicar uno, unos u otros. Solo por el contexto se puede saber si se trata de uno o de más sujetos. En todo caso cumplen una misma función general: ser el o los dioses que representan aquel pasado remoto. En el acápite siguiente se agrega otra función a Huallallo Carhuincho: la de ser sujeto pasivo de la divinidad que le sucede («Estos dioses, dicen, fueron vencidos por otro(u otros) dioses llamado(s) Huallallo Carauincho»). En este segundo acápite Yanañamca Tutañamca es, explícitamente, un sujeto plural. El que desencadena la acción es Huallallo Caruincho (que entonces parece más bien ser un sujeto singular). En los párrafos siguientes se describe la manera como estaba organizada la gente de Huallallo Caruincho y cómo le rendían culto. El capítulo sexto viene a ser la continuación narrativa de esta historia (además de ser el inicio y la continuación de otros relatos): se dice cómo la divinidad de la tercera y presente edad buscó y venció a Huallallo Carauincho. En ninguno de los dos capítulos se describe la primera edad, pero el nombre mismo de su o sus dioses de alguna manera sugiere una calificación de esa época; Yanñamca Tutañamca significa: Yanañamca («El que va por la senda negra») y Tutañamca («El que va por la senda de la noche»). Y por el contexto y por otros mitos inferimos que esa primera época fue de oscuridad. Huallallo Caruincho —no sabemos el significado de su nombre— vence con fuego a su predecesor, impone un nuevo mundo. Luego viene Pariacaca («Peña Colorada») que vence con agua al dios anterior. Estos personajes, de número no siempre preciso, sus nombres y acciones figuran en la

historia para marcar el comienzo y el fin de una época. Son hitos y emblemas. Aunque producen la acción pareciera que su razón de ser fuese precisamente esa, el producirla; y que son más sujetos de la acción que personajes con rostro propio. Así, las circunstancias parecen imponerse a los sujetos, y cada situación ser una variante de otras.

Lévi-Strauss elaboró todo un método basado y dirigido a tratar estas singularidades: los personajes son funciones; los actos son variantes de otros; y Luis Dumont describe la sociedad de la India con nociones similares. Pero nuestro propósito no es el de reconocer en Huarochirí lo ya trillado en otras partes. Queremos, sí, señalar que estos rasgos parecen estar en concordancia con ciertos aspectos del ser de los narradores:

— Las acciones sociales parecieran primar sobre los agentes y pacientes de las mismas. Estos estarían para actuar o recibir; no serían, estarían para las relaciones. La persona como valor último estaría entonces en la sociedad, es decir, en la relación, no en los individuos o términos de esta.

— El individuo se identificaría con su rol y circunstancia; y no tanto como una singularidad y continuidad que tranciende los roles y los estados.[11]

Estas características generales del *ethos* andino se traducen en una serie de comportamientos e inclinaciones frecuentes que un observador extraño a la sociedad andina puede observar: para nuestro gusto citadino sobrevaloran las relaciones sociales frente al individuo (un individuo aislado, sin una red social conocida, vale poco o casi nada); poseen un fuerte espíritu práctico: los individuos cambian con facilidad de rol, de personalidad social, se adaptan a las circunstancias más diversas y a veces con una rapidez que asombra al observador; viven su tiempo como si fuese «prestado», es decir, lo usan, lo gozan, al momento como

---

11 Estos rasgos paradigmáticos son fruto no de una investigación precisa sino de nuestra propia experiencia personal con los andinos. Pero su formulación nos fue sugerida por la lectura de los trabajos de Luis Dumont y de Ignace Meyerson.

si «mañana será otro día, o qué será» y lo que sostuve ayer tal vez no me comprometa en este mi tiempo de ahora; además soy un poco otro y otros según las circunstancias y los momentos; son competitivos —en los juegos, ceremonias, en la vida cotidiana—. Los peruanos que tienen relaciones con sus compatriotas andinos suelen percatarse de este carácter, pero no siempre para ver las virtudes que entraña, sino para mostrar caricaturas: el andino sería entonces falso, taimado, oportunista. Los viejos criollos de Lima gustaban resumir tales prejuicios en dichos: «Serrano, paloma y gato, no hay animal más ingrato», «Si quieres morir sin saber de qué, átate un serrano al pie» (serrano para ellos era sinónimo de andino).

Los estudios presentados en estos tres primeros capítulos son aún insuficientes para inferir unas ideas sólidas sobre el sistema de la relación elemental *yo-tú*. Adelantemos, sin embargo, algunas sospechas que al respecto fueron surgiendo a lo largo del trabajo (al ir relacionándolos relatos examinados con pautas de parentesco, ceremonias y nuestras propias experiencias):

En cuanto a la configuración del yo:

— El *yo* andino no pertenece a una sociedad que exalta al individuo y sus profundidades. El *yo* andino tiene poca moral subjetiva, una vida interior parca, pues no es un nivel sobrevalorado por la cultura. Esta privilegia el mundo exterior al *yo*, la visión objetiva pero también mágica, subjetiva y de conjunción con el mundo externo; la relación con ese mundo sí está cargada de vida intensa, de lazos que sí tienen valor moral.

— El *yo* andino parece ser entonces más nominal que entre nosotros. Sería como sus dioses: no tanto sustancias sino nombres que rotulan realidades fugaces, que señalan términos o nudos del riquísimo entramado social. Y el *tú* y *los demás* andinos tendrían un perfil determinado para *ego* en la medida en que ocupan un lugar en ese espacio social.

En cuanto a la relación elemental *yo-tú*:

Las categorías de yo (*ego*) y de tú, sus diversos grados y relaciones recíprocas, funcionarían como sistema. Una cierta cosmo-

visión, la transmitida por la tradición mítica oral, parece ser un marco de referencia del conjunto. A manera de hipótesis —aquí no probada pero sí sugerida por el análisis de los materiales y de las experiencias que utilizamos a lo largo de estos trabajos— diremos que el yo y el tú andinos tienen las siguientes características básicas:

1) Constituyen términos de una relación; el vínculo sería lo esencial y no tanto los términos. Un solo término no tiene sentido social. Así, para el andino el individuo no es el fin y el valor último de la cultura, sino la relación.
2) No aspiran a la horizontalidad. *Ego* se percibe frente al otro como dominante (o que debiera dominar).
3) Los lazos que unen ambos términos son de naturaleza competitiva, de oposición, pero, asimismo, de complementación y alternancia.
4) Los términos se definen de manera circunstancial. El *ego* puede coincidir con un individuo concreto, con un barrio, con los hombres en general. Igual ocurre con el otro.
5) Los tres puntos del sistema (el yo, la relación, el tú) están inmersos en un gran tiempo frágil. El yo y el tú son pasajeros; solo la relación parece entrañar una trascendencia: es el núcleo del sistema, y por ende, de la sociedad; además es el aspecto permanente de la dinámica cósmica: mal que bien, los dioses rivales se relacionan entre sí, los hombres lo intentan con ellos, y todos se definen ante todo por los vínculos.
6) Dado que el campo del yo y del otro son circunstanciales, que el lazo es el aspecto privilegiado y que el tiempo es pasajero y ajeno a nosotros, el yo y el tú tienden a no reconocerse a sí mismos siempre y de la misma manera, la fidelidad a lo largo del tiempo consigo y con el otro es también frágil. Se juegan roles distintos y cambiantes antes que tratar de ser fiel consigo mismo. Por eso cada rol suele vivirse con intensidad, por lo mismo que es fugaz.
7) La relación tiene superidad moral sobre los términos que une. Así, la moral individual está supeditada a la que impone el enlace.

Estos siete acápites resumen no una hipótesis sino más bien unas sospechas; esperemos que otros estudios las precisen o desechen. El esquema de persona social en contraste con la de individuo empírico, así como la preminencia del lazo social sobre los individuos, los hemos tomado de Luis Dumont.

CAPÍTULO 4

EL SISTEMA DE PARENTESCO ANDINO. LA FORMACIÓN Y EL DESARROLLO DE LA PAREJA Y DE LA FAMILIA ANDINAS: RASGOS GENERALES MÁS FRECUENTES

Con el fin de dar un marco de referencia social a la concepción del otro andino, y más precisamente a los ideales de pareja que hemos encontrado a partir de las narraciones, presentamos en este capítulo un resumen del sistema de parentesco andino —con especial énfasis en el desarrollo del niño y en la formación de la pareja—.

El parentesco andino está estructurado siguiendo el principio que en antropología se conoce como bilateral: el individuo reconoce como parientes de sangre —o consanguíneos— tanto a sus familiares maternos como paternos. El parentesco bilateral propicia unas redes de relaciones de parentesco flexibles, que se adaptan a los diversos requerimientos económicos y tecnológicos. Por eso, en el sistema bilateral encontramos con frecuencia concreciones singulares, numerosas variantes. Según las circunstancias, el lado materno o el paterno será privilegiado. Otra característica de este tipo de parentesco es el hecho de que la familia conyugal o nuclear es la instancia parental prioritaria. Estos recursos de la bilateralidad los encontramos en el parentesco andino. (En este aspecto fundamental, la bilateralidad, coinciden el parentesco andino con el que las sociedades hispanoamericanas actuales).

4.1. La terminología del parentesco

El léxico utilizado por los andinos en su habla vernácula confirma y avala la estructura bilateral. Si bien el conjunto terminológico

es percibido como una unidad, los hablantes en lengua india emplean dos órdenes léxicos —uno en lengua indígena, otro en español—. El del quechua-aymara corresponde al modelo que se conoce en la literatura antropológica como *hawaiano*; el del castellano, al llamado *esquimal*. La terminología hawaiana indica el sexo y la generación, mas no los colaterales. Así, en quechua con un vocablo se explicitará el sexo de quien habla y el sexo a quien se habla, y se usará un término para todo colateral. Por ejemplo, si yo soy hombre y me dirijo a mi hermano, le llamaré *wauqey* y puedo emplear ese término para mis primos del mismo sexo. Este orden tiene la ventaja de convertir en virtuales parientes a terceros: todos los hombres de mi generación pueden ser llamados —y hasta tratados— como «hermanos»; los de la generación de mis padres pueden ser «mis padres y madres». Es una nomenclatura que indica y propicia flexibilidad y reacomodos circunstanciales. La terminología castellana señala sexo, generación y posición colateral: se distingue la hermana de la prima, el padre de un tío. Este orden indica y propicia niveles de solidaridad. La combinación de ambos léxicos sirve para indicar grados de proximidad, de intimidad: en el ambiente de la familia nuclear se emplean los términos aymaras o quechuas; los españoles se utilizan para referirse y dirigirse a los parientes descendientes de la segunda generación y para la parentela más alejada. Se recurre a ambos órdenes para tratar a las familias nucleares de los hijos de los padres carnales y políticos (mis hermanos independizados y mis cuñados). De esta manera los términos quechuas o aymaras indican una mayor proximidad parental; y a medida que nos alejamos del núcleo (es decir, de ego y del grupo conyugal), van apareciendo los términos castellanos. Este doble sistema terminológico funciona en contextos donde el idioma usual es el vernáculo.

4.2. La familia

Podemos diferenciar dos tipos de familia: la nuclear y la extensa. La familia nuclear es el grupo parental compuesto por padres e hijos solteros. Constituye una unidad económica y tiene un espacio propio: el hogar. El hogar puede también contar con algunos

miembros suplementarios: abuelo, sobrino, hermano. Designamos con el nombre de familia extensa a las formas corporadas de interacción entre varios núcleos familiares que están unidos por un padre (madre o ambos a la vez) o por uno o unos abuelos comunes. Es, pues, la interacción corporada de abuelos o padres y descendientes independizados que al mismo tiempo y por su lado poseen su propio hogar. Constituye también una unidad económica.

4.2.1. La familia nuclear

Es la institución parental más importante. Desde el punto de vista emocional y económico prima sobre la forma de organización extensa. Además, a diferencia de esta última, su acción es constante en el tiempo y posee un territorio más nítidamente definido. En efecto, los lazos de hermandad del tipo extenso se materializan en circunstancias precisas y puntuales: mientras exista una heredad común por la cual hay que velar; cuando un hermano, que teniendo su propia unidad doméstica, necesita la cooperación de sus pares; durante la cosecha, para los estudios de un hijo, en el momento de una desgracia, para un negocio, cuando se va a pasar un cargo político o religioso.

La unidad doméstica se basa idealmente, y por lo general, en la familia nuclear, y más precisamente en la pareja conyugal. En ella se controla los recursos productivos y la distribución de bienes de consumo de sus miembros. El andino percibe a la pareja de la unidad doméstica, y no tanto al individuo, como la entidad protagonista de las actuaciones económicas, políticas, ceremoniales. La pareja conyugal aspira a convertirse en unidad doméstica, autosuficiente. Y para eso sigue distintas estrategias, socialmente pautadas pero también adaptadas a las peculiaridades de la zona y a la situación de la unidad doméstica. La autonomía económica de este núcleo es una meta difícil de lograr: los recursos que controla directamente son por lo general insuficientes, el territorio de la comunidad solo abarca unos cuantos pisos ecológicos y por lo tanto su producción no cubre el universo corriente de bienes. Para compensar tales limitaciones la unidad doméstica podrá

cooperar con otros miembros de su familia; también se valdrá de las redes de intercambio tradicional y de mercado interzonal que su comunidad ofrece. Pero la familia conyugal puede ir aún más allá, como intentar nuevas estrategias de autonomía y, si es el caso, de supervivencia: adquisición y diversificación de técnicas productivas, migración, ascenso social —vía cambio de opciones socio culturales—. Todas estas tácticas de renovación en busca de solidez y de supervivencia se realizan empleando las instituciones nacionales (la escuela, el mercado, el ejército). Esas tareas de afianzamiento son llevadas a cabo mediante el establecimiento y el refuerzo de las relaciones interpersonales (aquellas que los antropólogos suelen llamar «cara a cara»); y más aún, creando y extendiendo a propósito un tipo de vínculo parental: el compadrazgo, así como formas para familiares: el clientelaje y las relaciones de servidumbre. Con el mismo fin se podrá emprender actividades económicas más o menos complementarias dentro o fuera de la comunidad, siguiendo los patrones de la llamada economía informal o sumergida.

4.2.2. La formación de la unidad doméstica

La consolidación emocional, social y económica de la familia nuclear se realiza siguiendo un largo proceso. Empieza con un matrimonio por etapas que puede tomar varios años. La nueva pareja se va desprendiendo poco a poco de sus padres; sus bienes se van precisando y tornándose autónomos. La unidad doméstica empieza realmente cuando se establece en una casa aparte. Los momentos y períodos de la evolución de la familia nuclear promedio pueden ser resumidos:

4.2.2.1. Búsqueda y amores[1]

Dos son las circunstancias más frecuentes en que los jóvenes se encuentran para empezar sus juegos amorosos: durante las fies-

---

1 Las anotaciones sobre los amores primeros que siguen están basadas en la literatura de la especialidad y sobre todo en nuestras propias observaciones. Dado los acelerados cambios de la región, muchas de las costumbres descritas

tas (en los carnavales, en las celebraciones de los santos patrones, en las cosechas) y cuando decaen las actividades agrícolas y el pastoreo deviene en una tarea principal. Como veremos más adelante, los niños, desde que pueden andar solos fuera de casa, forman pandillas de amigos de ambos sexos. Juegan juntos, con marcada independencia frente a los adultos. Este estilo de vida relativamente separado de los adultos se prolonga hasta que empiezan a surgir y precisarse la curiosidad y la atracción por el otro sexo. El comienzo es difícil de observar: el joven o la muchacha, o ambos a la vez, tratan de hacer gala de sus habilidades intelectuales, sociales, manuales. Delante de la amiga o amigo se mostrará interesante. Se visten de una manera graciosa y atractiva. Así, las jovencitas del sur andino peruano se tejen unas cintas multicolores que prenden en su montera, adornan su sombrero con flores (que tienen diferentes significados e intenciones); los muchachos de las aldeas ayacuchanas a veces lucen alguna prenda de los mestizos: un par de zapatillas blancas, un pañuelo que anudan al cuello. En las comunidades más tradicionales del Cuzco los mozos ornan sus chullos con largas cintas y botones. El comportamiento también muda: en casa y con los mayores la muchacha se muestra hacendosa, se ocupa de sus menores hermanos «como una verdadera madre». No cesa de laborar y sin embargo anda siempre bien cuidada de su persona. Pero con las amigas es diferente. Para empezar, ahora prefiere dejar de lado a los amigos: o se han vuelto «atrevidos», o ya no son buenos confidentes, pues chismean entre ellos y «le cuentan todo a él». Con sus amigas secretean, se ríen, se ponen nerviosas o altaneras cuando pasan delante de un grupo de mozos.

El mozo aparenta soledad. Continúa con los compañeros de la pandilla pero ahora es más selectivo y discreto. Podemos ver cómo va de paseo al pueblo vecino tocando la quena o con su transistor a todo volumen (para que sepa a quien concierna que él anda por

---

están variando por lo menos en sus aspectos más externos, por lo mismo esta descripción puede parecer que refleje usos del pasado o que estén siendo olvidados. Sin embargo, el sentido, la lógica que estructura tales costumbres y actitudes tienden a ser más resistentes al cambio.

ahí). En el sur andino peruano y en la parte colindante boliviana suele llevar un espejito. Sirve para jugar con los rayos de sol y para deslumbrar a la amiga. Otro recurso es lanzarle piedrecillas. Si la niña muestra rubor, enojo, huye precipitada, es buena señal. El muchacho tratará de acercarse y decirle algún cumplido o hacerle una propuesta amorosa. Otro día será la joven quien en voz alta y en su presencia diga a sus amigas que los muchachos son unos presumidos, ociosos, que solo piensan en divertirse. Si se perciben a lo lejos, a solas, se lanzarán piedrecillas e intercambiarán insultos más o menos fingidos. El primer encuentro amoroso puede seguir también un procedimiento brusco: el mozo la pilla en un paraje y trata de forzarla a tener relaciones íntimas. En las épocas de carnaval y de cosechas estas guerras galantes, pero solitarias, podrán tornarse más formales y visibles: entonces se organizan pandillas de un solo género, se buscan y guapean mutuamente. En algunas regiones, como la del Cuzco, estos careos son cantados, con versos adaptados a las circunstancias. A veces, sobre todo en carnavales, llegan a agredir a algún desprevenido del sexo opuesto. La invitación a la *q'achua* y esta danza misma pueden ser también propicias para los comienzos amorosos. Si las simpatías mutuas prosperan, el muchacho aprovechará cuando la vea sola para arrebatarle la montera u otra prenda. Si ella permite el hurto, tanto mejor. En otra ocasión, y luego de las habladurillas entre los respectivos amigos, ella le reclamará lo que es suyo. Si bien lo usual es una discusión airada —a veces en presencia de algunos amigos— el curso, y sobre todo el desenlace, dependerá de los sentimientos que entre sí despierten.

Luego de amarse elegirán algún escondite en el campo que les sirva para continuar y madurar sus relaciones. Entonces conversarán seriamente, harán proyectos comunes, se darán promesas. Es en esta época cuando ambos se muestran mutuamente y a sus mayores cuán serios y laboriosos son. Hasta entonces no comunican nada del asunto a sus padres ni a sus hermanos. Tal vez el rumor exterior, las bromas de los hermanitos y otros signos den indicios a los padres. Un posible confidente es el amigo y hermano de la pretendida, y viceversa. La nueva pareja evitará revelar a terceros

sus amores y sobre todo no hará ninguna ostentación en público de los mismos. El secreto y la intimidad son las marcas del amor naciente.[2]

Por lo general termina la fase inicial cuando la chica está embarazada, aunque puede acabar antes. Si las relaciones fracasan nadie en casa hará un drama, esté embarazada o no. Y más tarde ambos reiniciarán el juego con otras personas.

Paralelo a estos afanes, o en relación con ellos, los jóvenes suelen viajar. Parten a la ciudad a estudiar y a trabajar; o el mozo se escapa y se mete al servicio militar. Una decepción puede motivar que la muchacha decida marcharse a trabajar en la ciudad.

Este primer período de tanteos y de encuentros se caracteriza por la íntima soledad, casi secreta, de la relación, por la distancia

---

2 Los andinos residentes en Lima, en especial sus hijos nacidos en la ciudad, tienden a contradecir parte de esta actitud discreta y furtiva; en plazas y parques las parejas jóvenes gustan hacer gala de sus sentimientos. Es posible que este cambio se deba en parte a la influencia de los medios de comunicación masiva; pero también podría constituír una modificación y adecuación al medio: el parque de la ciudad tal vez sea sentido como un equivalente parcial del escondite amoroso; después de todo la pareja está sola en medio de un mundo de gente desconocida, y entonces actuaría como si casi estuviese a solas. Sobre el asunto hemos tenido conversaciones con jóvenes, hijos de provincianos, y nos han dado algunos indicios al respecto pero no una clara confirmación de la idea. Tenemos la impresión de que en los barrios periféricos, es decir, en los lugares donde habitan, son más discretos en sus manifestaciones afectuosas. Cuando regresan al pueblo de sus mayores, las parejas provenientes de Lima, tienden a reasumir el patrón distanciado y secreto. Estos cambios parecieran concordar con nuestra sospecha: lejos de su ámbito social, en un espacio urbano ajeno, en medio de desconocidos e indiferentes, la joven pareja se vería inclinada a actuar como si estuviese a solas. Otra posible modificación: según afirman a menudo los provincianos migrantes y adultos, los jóvenes citadinos de origen andino, sobre todo los hombres, frecuentemente privilegian el lado de aventura que entraña el modelo; la búsqueda y tanteos amorosos en pos de una relación duradera, tiende a convertirse más bien en un juego de múltiples y cambiantes experiencias. Una investigación —con datos recogidos de manera sistemática— podría confirmar si se están efec-tivamente produciendo cambios de comportamiento como los señalados (y que son fruto tan solo de nuestra observación y de conversaciones con gente de origen andino).

mutua que mantienen ante terceros, también por el aspecto de contrapunto y competencia que suelen marcar sus relaciones y actitudes recíprocas. De alguna manera tales rasgos prefiguran lo que debe ser la unidad conyugal.

La discreción propia de los primeros amores es un valor que deberán mantener los esposos y luego el hogar. El estilo distanciado, la expresión de los sentimientos amorosos casi furtiva, es una práctica, un aprendizaje de otra cualidad básica de la pareja: el andino (como los amerindios en general) no gusta exteriorizar demasiado, y aún menos ostentar ante terceros, los sentimientos de amor hacia su pareja. Los afectos se manifiestan en la intimidad, no es asunto que deba ser presenciado por otros, ni siquiera por los hijos. Esta disposición fundamental sella en verdad la idiosincrasia andina: parca, discreta; pero con estallidos esporádicos como intensos de humor.

La competencia casi agresiva es asimismo un reflejo y aprendizaje de otro aspecto de la naturaleza de la familia como de la sociedad andinas: si bien la pareja debe ser solidaria, su dinámica se da en un continuo juego de competencia y hasta rivalidad mutuas. El equilibrio es tenso, por momentos parece frágil. Sin embargo, las unidades domésticas rara vez se disuelven por la voluntad de sus miembros. Este es, pues, un estilo, no el signo de una fragilidad o crisis. Por lo demás, los pueblos de esta región siguen este mismo estilo básico: en época de siembra, quién será el hombre que abra más rápido los mejores surcos; las mujeres, quién preparará la más suculenta merienda. Entonces, ¿quiénes trabajan mejor? ¿Los hombres o las mujeres? ¿Mis hermanos o mis cuñados? Y los del barrio de arriba ¿lo hacen mejor que nosotros? ¿Y los del pueblo del frente? Esta dinámica se repite en la vida diaria, en las relaciones interpersonales, familiares, de barrio, en las grandes como pequeñas labores, en las fiestas. La pareja fundamenta tal naturaleza; los primeros amores, la inician.

Las nuevas relaciones de pareja, en la medida en que transcurren sin el reconocimiento de la sociedad y que son furtivas e intensas, necesitarán un largo proceso para lograr un lugar en el concierto social. Es quizá por ese carácter marginal, casi asocial de

los primeros amores, que sus protagonistas son evocados en la literatura andina como fieras y sus sentimientos como pasiones propias de animales silvestres: en la canción la amada es una vicuñita; el amado, un venado; el burlador, un picaflor; el escondite, un pueblo de piedra; y los padres, los otros, son los enemigos que quieren cazarlos, separarlos y «cocinar» su amor salvaje.

Si las relaciones perduran, la época de los amores furtivos termina cuando aparecen los síntomas del embarazo. El joven le dirá que ya «la llenó» (se suele pensar que la concepción necesita de la relación sexual repetida con un solo hombre; «estar llena» significa estar embarazada, y que en consecuencia tal ciclo ha concluido).

4.2.2.2. Rimanakuy o rimaykukuy

Las dos familias se reúnen. Se pide la mano de la joven. Ambas familias discuten cuestiones prácticas y expresan sentimientos.

En el *rimanakuy* se trata directamente o no, según el caso, de los requerimientos elementales para la unión; luego, sobre las preferencias tanto sociales como de los padres. En los Andes no es aceptable una unión con los consanguíneos —incluso a veces hasta con los primos de segundo grado, entre compadres, entre estos y sus ahijados, tampoco es recomendable entre próximos parientes de los compadres. Existe también una serie de preferencias generales: es bueno formar pareja con alguien del mismo pueblo (por ejemplo, del barrio del frente) o de algún anexo. A veces es bueno el matrimonio con alguien de un pueblo vecino que posee otro tipo de tierras y de bienes. Las conveniencias sociales y económicas son múltiples, juegan un rol importante en la selección y en las preferencias. Para un indígena una unión con un mestizo o con un forastero «de Dios sabe dónde» no es en principio recomendable. La unión que implique el refuerzo de dos grupos de familias que ya son próximas por anteriores alianzas matrimoniales, por negocios, etc., será bienvenida, como también la que signifique un acceso y complementación de bienes (por ejemplo, la familia de la novia posee tierras con frutales; la del novio, ganado y campos de papas en las alturas).

El matrimonio andino es del tipo que se conoce como complejo, es decir, que la selección sigue criterios de diversa índole: no se prescribe la unión entre miembros al interior de subgrupos o clases matrimoniales. Aparte de las reglas del incesto, solo encontramos una preferencia (no indica una obligación sino una complacencia) por el matrimonio endogámico —al interior del pueblo o de un grupo vecino—. En ciertas familias, y en especial cuando hay importantes intereses económicos en juego, los padres pueden acordar entre ellos una futura unión entre dos de sus pequeños hijos. Mas esta preselección podrá ser rechazada por sus hijos cuando lleguen a ser adolescentes.

En el *rimanakuy* se examinan y arreglan aquellos asuntos. Las familias de los novios se reúnen y tratan de las conveniencias para ambos grupos, las personales, económicas, prácticas y subjetivas de la unión. Pero el *rimanakuy* no es solo una negociación. Es también una ceremonia que prepara y marca un importante cambio en la vida de los novios y en la de sus respectivas familias.

El procedimiento, en su aspecto más formal, es el siguiente: 1) Ambas familias se enteran por sus hijos del estado de sus vínculos y de su decisión de afianzar su unión. En pocos casos la familia tomará la iniciativa o impondrá sus preferencias matrimoniales sobre sus hijos. En general los padres juzgarán sobre la conveniencia o no del matrimonio; pero en principio la decisión final no les pertenece. 2) Los padres muestran inquietud; sobre todo los de la novia, que además de pena suelen manifestar recelo y antipatía por el pretendiente y su familia. 3) Los padres del novio realizan con él una visita solemne a la casa de la joven. 4) En esta, y a menudo en sucesivas como prolongadas visitas, se liman las asperezas, se llega al acuerdo capital y a otros de diversa índole. 5) La novia se va a vivir a casa de los padres del novio. Rara vez sucede a la inversa (si se contradice esta norma será por razones económicas o prácticas). A veces el traslado de la novia a la casa de los padres del novio reviste la forma más o menos ceremonial de un rapto. En algunas ocasiones el rapto precede o inicia el proceso del *rimanakuy*. Esto ocurre, por ejemplo, entre dos pueblos rivales pero que suelen intercambiar mujeres: el novio y los suyos

«atacan» a los familiares de la novia. Esta práctica puede revestir un carácter más amplio y estar acompañado por otros propósitos: en cierta época del año, los mozos casaderos de dos pueblos rivales se enfrentan en una batalla ceremonial. El curso y la suerte de la batalla no solo va a marcar el inicio de varios *rimanakuy* sino que es comprendido como augurio y señal del futuro —estacional, ganadero, agrícola, familiar—. Cuando el rapto reviste este aspecto se conoce con nombres como *chiaraje*. Los vencedores, luego de robar a sus enamoradas (o de haberse conseguido una en el fragor de la contienda), irán con sus padres a casa de la «agraviada» (y de sus familiares «vencidos») para empezar las visitas y conversaciones propias del *rimanakuy*. Es de notar que durante la lucha ceremonial se enfrentaron los futuros hermanos políticos; es decir, se insultaron y aporrearon aquellos que probablemente llegarán a ser cuñados, parientes que suelen tenerse especial estima.

4.2.2.3. El servinakuy o watanaki

Es cuando los novios viven en casa de los padres del novio (o de la novia). Entonces ambos están bajo la autoridad de los padres, dueños de casa. La duración del período va de un mes a dieciséis meses (en ciertos casos, puede prolongarse por varios años). En general el nacimiento del primer hijo coincide con un cierto afianzamiento emocional y económico de la pareja. Entonces partirán a fundar su propia unidad doméstica. En algunos casos, que son frecuentes en las sociedades de pastores de altura, tal progreso requerirá prolongarse por razones económicas hasta el destete del niño, incluso, hasta la ceremonia de su primer corte de pelo, o aún habrá que esperar más.

Después de la época de los encuentros competitivos, un tanto salvajes pero íntimos, que protagonizaron los enamorados, vino la ceremonia y tratativas del *rimanakuy* —donde los padres jugaron un rol dominante, y ellos un rol pasivo—. El *servinakuy* significa una búsqueda de equilibrio, una síntesis de los dos momentos precedentes, en la marcha de la socialización o domesticación de la pareja.

Los padres procuran mantener su rol protagónico y retener el mayor tiempo posible a la pareja y sus bienes. Esta no volverá a recuperar más su exaltante soledad primera pero emergerá del *servinakuy* templada, como una entidad reconocida, autónoma que en adelante deberá tratar, negociar, transar con el resto de los parientes y de la sociedad.

Se ha afirmado que el *servinakuy* es un matrimonio de prueba. Lo es. Pero no tanto en el sentido que se le ha dado: como un ensayo previo al matrimonio religioso. En verdad, toda la vida matrimonial es sentida por los andinos como un constante probar su unidad; siempre, y no solo antes de la ceremonia católica. Los primeros encuentros ya revisten un carácter de reto. Es evidente que la relación es más frágil en sus inicios. A medida que la pareja salva las etapas y sus dificultades, mostrará su consistencia y será cada vez más remota la posibilidad de que opte por la disolución. Podrá ser sólida pero siempre tenderá a guardar su espíritu de competencia y rivalidad —al interior de su núcleo primario y frente al resto de la sociedad—.

Este es un período en que se establecen nuevos lazos familiares; entraña una modificación del conjunto de la parentela. Los padres y hermanos políticos irán tomando una fisonomía particular y por lo general preponderante en el seno de nueva familia. El vínculo entre cuñados tiene especial importancia en los Andes. Durante el *servinakuy* el novio deberá mostrar a sus nuevos familiares políticos que posee un temperamento positivo, que es cooperador, solidario y, sobre todo, que es trabajador. Estas demostraciones, en especial las de labor, pueden tomar formas ceremoniosas y hasta rituales.

El *servinakuy* es una de las más duras pruebas a que se somete la pareja conyugal. No se trata en su conjunto de una ceremonia sino de una demostración constante de tenacidad, de templanza emocional y madurez. El joven esposo estará sometido a la tutoría paterna en cuestiones económicas y aun sociales. Trabajará por el padre con seriedad. Además irá a prestar servicio a sus suegros y cuñados. Así tratará de probar que merece tener su propio hogar, que sus padres ya deben ir dándole los bienes pactados en el *rimanakuy*. Sus padres le pueden le pueden mostrar una cierta

frialdad o resentimiento («¿Así que se va con esa y nos deja? ¡Yo que lo crié dándole todo!»). Con la familia política difícilmente habrá hostilidad declarada; pero es difícil encontrar en ellos simpatía por quien se «ha robado» a su hija o hermana (a no ser que el novio sea un buen partido económico).

La mujer, lejos de su hogar paterno, tendrá una labor sin duda más ingrata. Aparte de tener que demostrar a la suegra sus habilidades y dedicación en las cosas del hogar, deberá soportar su frialdad y velado rechazo. Por añadidura carga consigo, y normalmente a solas, las penas del embarazo, del parto y las preocupaciones de la maternidad primeriza. En fin, cuenta con la intimidad de su esposo en las noches y con el nene, que, eso sí, nadie más que ella toca y mira (el marido también lo puede hacer pero lo hará poco y con discreción).

Pero no todas son tribulaciones. La pareja en *servinacuy* encuentra otras compensaciones aparte del pequeño y de su propia intimidad. Es posible que la joven esposa sea desde niña amiga de una de sus cuñadas solteras. Tal vez fue ella su principal confidente cuando los retos y encuentros furtivos. Entonces ahora será una discreta pero eficaz aliada (por lo menos en el terreno de los afectos). Algo similar puede ocurrir entre el novio y uno de sus cuñados (solo que la amistad entre dos cuñados hombres tiende a traducirse más en términos prácticos, materiales). Otra posibilidad es que alguno de los propios hermanos de la esposa esté casado con una de sus cuñadas. Tales situaciones tienden a menguar la severidad de los dueños de casa (por ejemplo, si se la tratara con aspereza, el hermano de la recién casada podría verse tentado en tomar represalias con su propia esposa). Circunstancias de este tipo se presentan con alguna frecuencia: el intercambio matrimonial entre los hermanos de dos familias es considerado deseable.

Otro momento positivo para la pareja en *servinakuy* es cuando los padres ceden de hecho algún bien a uno de los hijos recién casados, pero la posesión y el usufructo plenos ocurre cuando la pareja funda su propio hogar.

Hay dos acontecimientos que sin duda afianzan la pareja: el nacimiento del primer hijo y cuando el joven termina por estar

«siempre de parte» de su esposa en las discusiones familiares. Ambos sucesos terminarán por menguar las tensiones y equilibrar las relaciones entre la nueva pareja y sus hogares de origen. Más adelante trataremos sobre la significación y consecuencias que tienen la paternidad y la maternidad para el andino. Solo adelantaremos que el advenimiento del primer hijo («logrado», es decir, que sobrevive después del destete) trae consigo un cambio fundamental para los padres: desde ahora serán definitivamente considerados y tratados como *runa* (hombre) y *warmi* (mujer). Cuando han probado su cabal hombría, feminidad y su solidez conyugal, al ser padres y al hacer frente común ante los retos impuestos por sus familiares, estarán entonces preparados para trasladarse a su propia casa. Solo por razones económicas o prácticas prolongarán por más tiempo la convivencia con los padres. Por entonces puede presentarse un estado de transición: siempre en el mismo ámbito de los padres del joven marido, su mujer instala su propio fuego de cocina (aunque desde antes podía cocinar en una olla aparte para ella y su esposo: el dar alimentos tiene a menudo un matiz de íntimo afecto), con sus propios enseres y hasta alimentos (si bien los préstamos y obsequios son frecuentes, sobre todo de alimentos, en principio la olla no se presta, pues «es celosa»).

En resumen, el *servinakuy* es una larga prueba para la nueva pareja. Esta socialización es dirigida por los padres y suegros en negativo: por medio de una actitud constante de severidad, de crítica, de intentos más o menos velados por quebrantar la unión; los padres no ceden los bienes prometidos si no es gracias a la perseverancia de los novios; a veces los padres —sobre todo la madre y suegra— plantearán problemas de orden afectivo. Cada obstáculo que vence la pareja mejora su posición. Pasadas estas pruebas la pareja conyugal sale reforzada con un hijo y con el reconocimiento de su capacidad y resolución para fundar una familia.

4.2.2.4. La unidad doméstica

Terminado el *servinakuy* la nueva familia se traslada a su hogar. Adquiere así su propio ámbito, su territorio. Los padrinos, her-

«siempre de parte» de su esposa en las discusiones familiares. Ambos sucesos terminarán por menguar las tensiones y equilibrar las relaciones entre la nueva pareja y sus hogares de origen. Más adelante trataremos sobre la significación y consecuencias que tienen la paternidad y la maternidad para el andino. Solo adelantaremos que el advenimiento del primer hijo («logrado», es decir, que sobrevive después del destete) trae consigo un cambio fundamental para los padres: desde ahora serán definitivamente considerados y tratados como *runa* (hombre) y *warmi* (mujer). Cuando han probado su cabal hombría, feminidad y su solidez conyugal, al ser padres y al hacer frente común ante los retos impuestos por sus familiares, estarán entonces preparados para trasladarse a su propia casa. Solo por razones económicas o prácticas prolongarán por más tiempo la convivencia con los padres. Por entonces puede presentarse un estado de transición: siempre en el mismo ámbito de los padres del joven marido, su mujer instala su propio fuego de cocina (aunque desde antes podía cocinar en una olla aparte para ella y su esposo: el dar alimentos tiene a menudo un matiz de íntimo afecto), con sus propios enseres y hasta alimentos (si bien los préstamos y obsequios son frecuentes, sobre todo de alimentos, en principio la olla no se presta, pues «es celosa»).

En resumen, el *servinakuy* es una larga prueba para la nueva pareja. Esta socialización es dirigida por los padres y suegros en negativo: por medio de una actitud constante de severidad, de crítica, de intentos más o menos velados por quebrantar la unión; los padres no ceden los bienes prometidos si no es gracias a la perseverancia de los novios; a veces los padres —sobre todo la madre y suegra— plantearán problemas de orden afectivo. Cada obstáculo que vence la pareja mejora su posición. Pasadas estas pruebas la pareja conyugal sale reforzada con un hijo y con el reconocimiento de su capacidad y resolución para fundar una familia.

4.2.2.4. La unidad doméstica

Terminado el *servinakuy* la nueva familia se traslada a su hogar. Adquiere así su propio ámbito, su territorio. Los padrinos, her-

manos, cuñados, la comunidad, le construyen la casa. Esta labor, a la par de tener un fin preciso, la edificación, sirve para cristalizar, operar los vínculos sociales en torno a la nueva familia. De alguna manera estas relaciones también son nuevas como el edificio que levantan, pues suponen un reordenamiento y redefinición con respecto y a partir de los recién establecidos. Durante el *servinakuy* las relaciones entre ambas familias paternas fueron sobre todo ceremoniales y para algunas transacciones sobre los bienes a ceder a los miembros de la pareja. Durante la construcción de la vivienda lo ceremonial irá de par con lo práctico. Los hermanos casados, los propios padres y equivalentes políticos están ahora emparentados entre sí y en consecuencia irán cambiando de actitud frente la pareja: en adelante los percibirán como entes autónomos y potenciales socios en múltiples asuntos.

El matrimonio católico, que es complementado por el civil, confirma la solidez y valía de la familia. Según las regiones, condiciones económicas y costumbres, se realiza en diferentes momentos de la constitución de la familia nuclear. Puede incluso preceder al *servinakuy* como puede ocurrir tarde o jamás. Tal vez lo más usual es que se lleve a cabo poco antes o después de la construcción de la casa. En algunas regiones del sur andino peruano y Andes bolivianos, el matrimonio católico está acompañado de ceremonias y de costumbres locales.

Conforme se casan los hijos, los padres van perdiendo tierras y animales. Si los medios económicos son suficientes, suelen retener para sí una parte equivalente al total cedido a sus hijos independizados. El hijo o hija menores o el último en casarse por lo general se queda indefinidamente con sus padres. Por los cuidados que les presta participa en el usufructo de los bienes retenidos por los padres y más tarde los hermanos le reconocerán la propiedad de la casa paterna y hasta una porción o toda la parte de los demás bienes que los padres conservaron hasta el final.

Si bien la unidad doméstica andina parece ser más sólida que la de nuestras áreas urbanas y suburbanas, el espíritu y la práctica de la competencia nunca se abandona. Siempre el uno critica al otro, comparan los resultados en sus trabajos, su dedicación y

aportes respectivos a la casa. Si a esta inclinación añadimos el estilo afectivo parco, distante y hasta agresivo, más los constantes viajes que por lo general realiza el marido, un observador citadino puede tener la impresión que está ante familias frágiles y en constante crisis.

En resumen, la pareja se encontró en la soledad, luego fue pobre y dependiente, después adquirió autonomía, riqueza y prestigio; al final tiende a volver a la pobreza y a una cierta soledad. Este ciclo —de soledad, pobreza, dependencia, domesticación, autonomía, riqueza económica y social, y reversión de los términos (salvo el de domesticación)— es percibido por los andinos claramente como un ideal: un buen anciano ha de ser pobre y estar más allá del orden familiar (pues también debe ser un «bien» de toda la comunidad); un buen adulto, acomodado y sociable; un joven debe ser «altivo y rebelde».[3] Alejarse del modelo es considerado como un defecto grave: un anciano rico es un avaro; un adulto pobre, un ocioso o pecador; un muchacho demasiado sumiso será un débil sin futuro. A medida que los andinos intensifican su participación en la economía nacional y de mercado estos ideales serán más difíciles de lograr: la acumulación de riqueza desigualmente repartida, la migración intensa, la difusión de otros valores, traen consigo que, por ejemplo, hayan padres suficientemente acomodados como para que continúen siéndolo en la ancianidad, y que sus hijos apenas casados disfruten de considerables bienes gracias a los padres.

4.2.3. La familia extensa

Los vínculos sociales y afectivos entre hermanos casados se mantienen y aun se refuerzan en la medida que los padres estén vivos;

---

[3] El aspecto «salvaje» y hasta asocial de los jóvenes tiene un equivalente en los ideales de la ancianidad: los viejos deben estar más allá del orden familiar, son un «bien» de toda la comunidad: el anciano va de casa en casa, debe ser convenientemente recibido, y sus consejos escuchados por todos. Tiene una posición marginal con respecto a la dinámica social; pero, y en parte por eso, tiende a tener una íntima relación con el mundo sobrenatural. Es, pues, un poco como los jóvenes, pero por razones diferentes.

entonces conservan la casa paterna como centro de reunión. La vecindad también contribuye a estrechar estos lazos.

Los padres son un motivo central de cooperación entre los hermanos casados. Al asegurarse con la retención de parte de los bienes los padres procuran así un interés suplementario para mantener la solidaridad entre los miembros de la antigua unidad doméstica.

Los hermanos casados recurren a la asistencia mutua con mayor frecuencia cuando están en *servinakuy* o recién casados, cuando los padres acaban de fallecer, si surgen dificultades en sus quehaceres productivos; asimismo, cuando un hermano muere dejando heredad e hijos menores. Por lo general, y según las conveniencias, el hermano mayor se hará cargo de los bienes de los huérfanos.

Los hermanos mayores tienden a tener mayor prestigio y autoridad: se espera de ellos consejos, mejores regalos, más ayuda y favores —que «algún día serán devueltos con creces»—. En cambio, los hermanos menores suelen ser el centro de los afectos.

La relación entre hermanos casados puede ser vivida o percibida como igualitaria o jerarquizada. Esta variación depende de factores extraparentales: situación económica y de instrucción de cada miembro, personalidad. Por lo demás, los vínculos preferenciales entre hermanos casados están influidos por múltiples consideraciones de distinta índole.

Conforme los hermanos casados adquieren autonomía a través de sus respectivas unidades domésticas, la interrelación entre ellos tenderá a ser más selectiva, puntual y distante.

4.2.3.1. La herencia y el sitio del hogar

Los hermanos casados tienen intereses por una heredad que deben compartir. Los bienes que desde el «corte de pelo» hasta la conformación de la unidad doméstica fueron siendo asignados a los hijos, la más de las veces no eran definitivos: los padres se sienten con derecho —aunque rara vez ejercido— de reclamar y recuperar un bien anteriormente asignado. Además, casi siempre conservan legalmente los bienes totales hasta su muerte. Esta

retención, si bien es ante todo formal, contribuye quizá para que los padres mantengan autoridad moral y efectiva sobre sus hijos casados. Pueden, incluso, en algunas circunstancias, recuperar algunos bienes cedidos.

Solo a la muerte de los padres los hijos casados pueden tener acceso legal y pleno a sus bienes. En las regiones de pastoreo y en las comunidades con escasos recursos, estos bienes pueden conservarse como unidad hasta la generación de los nietos casados.

Es costumbre general que los bienes heredados por cada uno de los esposos no se funden en el condominio conyugal. En diversas regiones solo los bienes adquiridos (y no heredados) durante el matrimonio pertenecen al patrimonio común. Los bienes de los adultos muertos sin dejar descendencia revierten a los padres o a los hermanos casados.

Luego de la muerte de los progenitores, cuando la heredad de los padres se conserva como unidad por años y aún por más de una generación, entonces el conjunto se convierte en una suerte de empresa o patrimonio explotado por los hermanos casados y hasta de nietos casados. Si se da esté último caso estaremos ante una suerte de grupo localizado, descendientes de un par de abuelos comunes y trabajando unos bienes también comunes. Tal organización es más frecuente en las sociedades dedicadas al pastoreo, pues esta actividad implica una coordinación de los ciclos de pastoreo y agrario, lo cual supone una compleja división del tiempo y del trabajo.

La residencia del hogar es en principio patri y neolocal: la pareja, que durante el *servinakuy* permaneció en casa de los padres del novio, cuando se construye una casa lo hace cerca o en los predios del padre. Pero la residencia se fija también y sobre todo siguiendo un criterio práctico: la familia tendrá su casa principal donde sea mejor para sus actividades económicas. Esta flexibilidad va de par con la herencia cuyas distintas normas se hacen valer según las circunstancias e intereses del conjunto de los herederos.[4]

---

[4] En principio todos los hijos heredan por igual. Sin embargo, los hombres y las mujeres, por ser tales reciben bienes diferentes; y los mayores y los menores, también por lo mismo, tendrán ciertos bienes. Así, a la mujer se le asignan de

En las sociedades donde el pastoreo es importante, como es el caso del altiplano de Puno, por razones de las actividades económicas —que son complejas, pues combinan ganadería y agricultura— la flexibilidad en los criterios para la selección de la unidad doméstica y para guiar el proceso de la herencia es quizá mayor que en los pueblos centrados en la agricultura. Así, el reto que supone la doble labor agrícola y ganadera pareciera ser respondido con un manejo más libre y variado de algunas de las pautas familiares, como son la herencia, el lugar de residencia y la prolongación de la familia extensa.

4.2.3.2. El sentido de la descendencia

Los andinos de hoy se consideran y actúan en consecuencia como fundamentalmente descendientes de la línea masculina. Así, la residencia de la unidad doméstica tiende a ser virilocal; los varones, a heredar los bienes más sustanciales. Sin embargo, cuando examinamos casos concretos encontramos que esta descendencia patrilineal parece obedecer más bien a unos ideales generales de la cultura. Pues cada vez que los intereses van en contra de esta inclinación, las soluciones serán distintas. Si conviene que la residencia sea neo o matrilocal, o que la herencia se reparta por igual entre hermanos hombres y mujeres, pues así se hará.

En los Andes encontramos otro patrón, tal vez más antiguo. Es también más difuso y marginal con respecto al anterior: la doble descendencia. Consiste en que los hombres se sientan ligados y piensen que descienden más bien del padre; y las mujeres, de la madre. Por ejemplo, en diversas comunidades del Altiplano

---

preferencia las chacras de tierras templadas, a los hombres, las de tierras más frías; los hombres se harán de los instrumentos del padre; las hijas, de los de la madre. El menor o la menor es posible que herede la casa paterna y las chacras que conservaron hasta el final los ancianos padres. En algunas comunidades de Puno los hermanos mayores suelen recibir parte de los derechos y de la autoridad de los padres (la hermana mayor, los de la madre; el hermano mayor, los del padre). En general los hombres tienden a beneficiarse más de la herencia que las mujeres. Todos estos criterios pueden ser atenuados o anulados, según las conveniencias.

las hijas heredan preferentemente los bienes de la madre; los hijos, los del padre. Belote y Belote encontraron que en los Andes del Ecuador existe la creencia de que el hombre pone la semilla del hijo en el útero de su mujer, y la madre concibe a la hija luego de recibir los estímulos sexuales de su marido. Por eso piensan que un hombre siempre se parece a su padre; y una mujer, a su madre. Ideas similares encontramos en Perú y Bolivia.

Según Tom Zuidema, en el parentesco inca operaban dos sistemas de descendencia: uno patrilineal y otro matrilineal. Posiblemente los nombres, así como algunos privilegios y cargos, se transmitían siguiendo esas líneas paralelas.

La doble descendencia parece responder a una concepción general: este mundo está dividido, es par, hembra y macho, son fuerzas complementarias pero también en constante competencia. La descendencia patrilineal correspondería a otro aspecto de esa cosmovisión: los pares que componen el mundo son complementarios entre sí pero de manera asimétrica —uno de los pares trata y hasta logra dominar—; por otro lado, los dioses —en general masculinos, pocas veces bisexuales— son los que generan la sucesión de vidas y de mundos; las diosas o la diosa (por ejemplo, la Tierra) son las que albergan dichos cambios. En todo caso los dos sistemas de descendencia, uno dominante —el patrilineal— y el otro marginal, ofrecen al andino un haz de posibilidades, unas elecciones propias, originales, ajustables a condiciones y requerimientos concretos y variados.

4.2.3.3. La parentela política

La fisonomía autónoma de la unidad doméstica, así como el carácter bilateral del parentesco andino, van de par con la equivalencia que en principio se hace entre parientes afines o políticos y los consanguíneos. Es decir, existe un ideal y una tendencia a percibir y tratar a los padres políticos como si fuesen los propios padres de sangre. Igual ocurre con los cuñados —en principio equivalen a los hermanos—. Es frecuente que el hombre prefiera tratar con los hermanos de su esposa y con los maridos de sus hermanas que con sus propios hermanos. Otro tanto suele ocurrir

con la mujer. En la práctica, la cooperación y buen entendimiento entre cuñados y entre cuñadas son bien vistos y alentados por la sociedad.

A pesar de que los primos hermanos son llamados, y en principio considerados, igual que los hermanos carnales, los hombres casados por lo general se inclinan más por sus hermanos carnales y cuñados que sobre aquellos. Con las esposas ocurre otro tanto.

Una costumbre que fortalece los lazos entre afines es la inclinación por el intercambio mutuo de mujeres entre dos grupos: varios hermanos se casan con otras tantas de otra familia. Entonces los vínculos de parentesco entre familias se doblan.

La horizontalidad o simetría ideal entre afines va acompañada de una práctica de vocación asimétrica. Esta dinámica se puede notar en diferentes actuaciones y circunstancias; así, en ciertos momentos ceremoniales, los dadores de mujeres asumen roles simbólicamente superiores a los receptores de las mismas. En otros ritos se forman dos bandos, uno con los parientes de la mujer y otro, con los del marido. Y en la vida cotidiana se tiende a actuar como si el marido y su familia tuviesen más obligaciones para con la familia de la mujer, que esta para con aquellos.

4.2.3.4. El compadrazgo

Está constituido por parientes que en principio se eligen voluntariamente. Los principales parientes de este tipo son los padrinos de bautismo y matrimonio (a veces los mismos padrinos de bautismo son luego de matrimonio). Siguiendo la vieja tradición católica, entre compadres y próximos parientes de estos no es posible mantener relaciones sexuales y menos matrimoniales.

El compadrazgo es una institución vigente e importante en los Andes. Entraña obligaciones sociales, económicas y afectos duraderos. Pero sobre todo refuerza la dinámica flexible del sistema de parentesco bilateral: se escoge libremente una suerte de hermano o hermana o un hijo, según los gustos e intereses del individuo y de la pareja. Sirve además para ampliar las redes del parentesco más allá de los establecidos por la consanguinidad,

alianzas y afinidad; también puede profundizar alguno de aquellos (si, por ejemplo, se elige como compadre a un consanguíneo). El compadrazgo puede contrarrestar la tendencia endogámica de la comunidad al ser permitido, y hasta bien visto, emparentarse de esa manera con personas de otros grupos y esferas sociales.

Una relación menos importante es la de «hermanos de juramento»: dos amigos juran ante el altar de una iglesia o la imagen de algún santo ayudarse y estimarse siempre como hermanos. Luego, si pueden, irán a alguna fiesta o a un bar a celebrar la nueva hermandad. Esta alianza podrá afianzarse más adelante con una relación de cuñados o de compadres.

4.3. Algunas nociones sobre la concepción

El hombre de campo andino posee un conocimiento natural de la reproducción. Sin embargo, si no es por la escuela y los medios de comunicación externos, no conoce los detalles del mismo. Entiende que la mujer está embarazada cuando luego de tener repetidas relaciones sexuales se le suspenden las reglas y aparecen ciertos síntomas secundarios. Por lo demás, las creencias sobre la concepción parecieran responder a las diversas orientaciones parentales descritas.

Una idea frecuente, incluso en los medios populares citadinos, es que el hombre, en las sucesivas relaciones sexuales, va «llenando» a la mujer hasta que se «completa» el nuevo ser. Esta idea concuerda con el principio patrilineal.

En algunos pueblos del centro y de Ayacucho se piensa que la mujer pone ciertas partes del cuerpo —la carne, la sangre— y que el hombre, otras —los huesos—. Esta idea de complementación de dos vitalidades distintas concuerda con el orden bilateral: cada quien es hijo de dos; no por igual sino por suma y complemento.

Otra creencia, quizás más extendida que la anterior, parece responder a la tendencia por la doble descendencia: si en el momento de la relación el humor seminal del hombre «vence», es más fuerte que el de la mujer, él «planta» el nuevo ser, que será por lo mismo varón, en esencia del padre y parecido a él. Si por lo

contrario, el humor de la mujer muestra más vigor que la del hombre, ella «gana» y, estimulada por la relación, producirá un ser que será niña, parecida a ella y fundamentalmente suya; el padre solo habrá provocado la vida. Esta creencia, además, es solidaria con otro rasgo primordial: el espíritu antagonista, de competencia observable en el conjunto de la cultura y de la sociedad andina.

Algunos dicen que los hijos de ambos sexos se parecen sobre todo o exclusivamente al padre y poco o nada a la madre; esta idea concuerda con la tendencia patrilineal.

Los actores sociales no perciben esas creencias como contradictorias entre sí. Escogen o utilizan una o dos de ellas que se complementan. Posiblemente esta elección responde a la inclinación y forma en que plasman sus relaciones de parentesco, y estas dependen de las circunstancias y condiciones materiales. Este nexo entre ideas de concepción, redes de parentesco y condiciones materiales lo establecen, sin duda, de manera inconsciente. Es decir, que si son pastores pobres y tienen poca heredad, podrán, por ejemplo, tratar de excluir de los bienes mayores a las hermanas priorizando (de manera tal vez no calculada) la patrilinealidad y secundariamente, la doble descendencia (para que las mujeres reciban tan solo los enseres de la madre). Y las ideas sobre la concepción serán aquellas que apoyan la patrilinealidad y la doble descendencia (respetando el énfasis que se haya dado a cada sistema).

Las ideas en torno a la concepción son en verdad más complejas y poco conocidas. Los andinos disciernen diversas partes de la persona (entre el cuerpo y entidades espirituales). ¿Qué parcelas da cada uno de los padres? Es un tema por estudiar.

El advenimiento de la concepción es un acontecimiento importante. Los padres demuestran así su capacidad procreadora y su cabal madurez. Una mujer que no concibe —y tanto peor, que no llega a tener marido— puede convertirse, hay quienes así lo afirman, en *achkay*, una suerte de ogresa, eterna insatisfecha (oral y sexual), devoradora insaciable de niños y de alimentos. Otros creen que eso ocurre después de su muerte, cuando, al no tener hijos que recen por ella, se trocará en ese monstruo o en una suer-

te de «mula de fuego». Un hombre que no concibe o que es un soltero empedernido tendrá un destino fatal. Se dirá de él que es un hijo del «gentil»; esto es, que pertenece a esa prehumanidad sin sexo o con uno salvaje. La primera concepción y el proceso que va del embarazo al destete irán borrando aquellos temores y confirmarán a la pareja como tal, como capaces de reproducirse y como hombre y mujer cabales. Por eso —por razones de prestigio, de legitimación social y por razones prácticas (los niños ayudan a sus mayores desde que caminan)— los hijos del matrimonio son deseados y bienvenidos.

4.4. La infancia

4.4.1. Desde el nacimiento hasta el destete

El niño se encuentra en este período bajo la esfera y cuidados exclusivos de la madre. En principio nadie debe acercársele, nadie debe mirarlo. Los nuevos abuelos, los hermanos e incluso el padre y los padrinos, lo harán pero con discreción y brevedad. Después del «agua de socorro» (una suerte de bautismo o prebautismo de emergencia) y del bautismo —es decir, por lo general a las pocas semanas del nacimiento— el padre, en la intimidad, le mimará y hablará con mayor frecuencia, y lo hará con ternura; pero evitará tocarlo y ser efusivo; tomará estas restricciones sobre todo antes del bautismo. Y es que antes de este rito el niño es aún parte íntima de la madre. Este ámbito materno no debe ser interferido; lo contrario sería considerado algo así como una impudicia y una violencia de posibles malas consecuencias para el niño.

La madre nunca se separa de su criatura. La lleva a sus espaldas, bien cubierta y protegida de la mirada de los extraños. No le habla en presencia de terceros, y evita hacerlo cuando algún miembro de la familia está presente. Siente que su criatura participa y vive los afanes de la madre. Así vemos a la madre andina: con su nene a cuestas y rodeada de sus otros pequeños. Esta relación afectiva íntima perdura y es sin duda la más importante para el individuo junto con la de pareja. En Cajatambo —al norte de la sierra de

Lima— escuchábamos cómo una dama se placía en comparar una buena madre con la zarigüeya (el pequeño marsupial americano): humilde, no muy atractiva —pues es maloliente y se parece a un ratón, pero si tiene ese aspecto es porque, dicen, no cesa de trabajar— y sobre todo siempre llevando consigo a sus crías, sin jamás abandonarlas.

El niño de pecho va a las espaldas de la madre. Va envuelto en varios paños bien ceñidos. Al exterior tiene puesto una suerte de faja; así debe conservarse y empezar a crecer: bien derechito. Pues un nene es como una semilla o una plantita: hay que ayudarlo a crecer sin torceduras. La madre teme, además, que si no se le faja más tarde será propenso a que le salgan hernias, lo que le impediría trabajar bien. El mantón con que le lleva a cuestas es el *kepi*. En algunas regiones de Ayacucho suelen, además, ser cargados en una suerte de catrecillo de mimbre.

El nacimiento a veces es celebrado con alguna breve y sencilla fiesta. Los padres piensan en buscar padrinos. Es el padre quien va a llevar la propuesta a los posibles padrinos. Esta propuesta y las conversaciones que siguen suelen estar pautadas a la manera de un ceremonial. El bautismo se realiza lo más pronto posible. Cuando la criatura se enferma antes del bautismo, los padres recurren a los futuros padrinos; en su defecto, a un vecino, a un conocido, a cualquiera, y aplican al pequeño el agua de socorro. En algunos lugares, si alguien muere sin ser bautizado incineran sus restos y arrojan sus cenizas a las afueras del pueblo, en algún lugar desolado. Esta costumbre va de par con la creencia en que la muerte de un niño sin bautizar acarrea desgracias a todo el pueblo (sequías, plagas).

El infanticidio es más frecuente de lo que en general manifiestan los informantes. Los familiares pueden recurrir a esta práctica cuando no se conoce el progenitor o es alguien considerado muy negativamente (un delincuente, un enemigo particularmente detestado), pero sobre todo cuando la criatura es deforme o si son mellizos (en especial, el segundo en haber nacido). Por lo común a estos también se les aplica el agua de socorro e incluso se les bautiza. La criatura no deseada es abandonada, no se le da de

mamar o se le ahoga con un paño. Se piensa que las anomalías del recién nacido acarrean desgracias. Y si uno o los dos mellizos sobreviven, serán insoportables, y de adultos, pendencieros y enemigos hasta de sus propios padres.

Es un hábito común en el sur andino que la madre bañe a su pequeño casi todos los días: en agua tibia, seguido de una rápida inmersión o rociada en agua fría. Una señora nos dijo que era para que «se acostumbren al clima; que si no más tarde sufren». Y el pequeño que no soporta tal rigor, claro, lo saben todos, muere pronto. Esta práctica puede durar hasta el destete.

La madre da de lactar a su nene cuantas veces este lo reclame; pueden ser unas cinco veces al día. No espera horas determinadas, pues prefiere complacerlo antes de que llore. Durante esta época, y desde el calostro (que las madres consideran precioso alimento), ella ingiere alimentos ligeros con poco condimento, con sal moderada, evita los alimentos grasosos o ingerir bebidas alcohólicas o fermentadas. Prefiere las sopas, las mazamorras, el maíz tierno, las papas primerizas. Toda esta suerte de dieta la realiza pensando que mejora su leche.

Como en la generalidad de los pueblos amerindios, el destete ocurre tardíamente. Es común que ocurra hacia el segundo año. Entonces la madre empieza a ingerir alimentos corrientes, con picante y sal normales, bebe chicha, aguardiente, «para que el sabor de la leche se tuerza y el niño la rechace». Con el mismo fin puede untar sus pezones con una mezcla de sal, hierba buena y su propia leche.

Los principales cuidados en este período que termina con el destete están centrados en tratar que el recién nacido no sea agredido por influjos de terceros (espíritus que podrían aprovechar para atacar al pequeño si lo encuentran solo o descuidado, personas que con su mirada adulta y fuerte le causarían daño); en templarle el cuerpo y el carácter para que más tarde resista las agresiones externas; en mantenerlo atado con la faja y en la madre para que crezca derecho, sin torceduras ni otras deformaciones (físicas y morales).

La enfermedad y la muerte de un lactante no debe ser asumida con dramatismo. Recurren a remedios caseros, rara vez donde un

especialista. Se le entierra expresando alivio y hasta una alegría ceremonial. Al menos esa es la norma. Pero la realidad suele ser distinta; bajo una cierta calma y hasta desapego, incluso de la madre, se disimula una viva ansiedad: la debilidad, la enfermedad y la muerte del pequeño provoca una pena intensa a los padres, en especial a la madre; es sentida como una prueba de que «no lo hicieron bien», de que tal vez no sean mujer y hombre cabales.

Los estímulos en este período provienen sobre todo de la madre. Ante terceros, como dijimos, evita hablarle o apenas si le susurra. Dada la intimidad excluyente de dicha relación, poco es lo que se sabe de la misma. Según parece, cuando los padres están descansando solos, se ocupan del pequeño, le hablan y juegan con él. Es de suponer que dicho trato sigue el estilo de la cultura: parquedad y control de los afectos.

Entonces no lo castigan, apenas quizá lo reprenden. Eso sí, tratan por todos los medios de evitar su llanto. El llanto inquieta a la madre y a los demás familiares; aunque los demás muestren poco interés, en verdad sí los perturba. Entonces la madre le da de mamar, si es menester cesará de trabajar, regresará a casa, lo cambiará; en fin, hará todo lo posible por calmarlo.

Que sepamos, no hay ninguna expectativa ni predilección especial por el sexo que tendrá la criatura por nacer. Sin embargo, la madre prefiere que el primero sea niña, pues se cree que así se consolida la nueva familia. Al parecer hay una ligera diferencia sobre estas expectativas según el sexo de los mayores: el padre, los hermanos, tenderán a esperar y a recibir con más agrado el nacimiento de una pequeña; la madre, las hermanas, por el de un varoncito. Pero si se prefiere que el próximo a nacer sea de un sexo determinado dependerá sobre todo de cuestiones de orden práctico y de que haya un equilibrio entre el número de hermanas y hermanos.

4.4.2. Saliendo del regazo materno

(O para ser más precisos, saliendo de sus espaldas). El pequeño empieza a ser introducido en la sociedad durante la lactancia. El padre muestra un interés creciente por su hijo. Luego aparecerán

en el entorno del nene sus abuelos (sobre todo aquellos que viven cerca), los padrinos y demás parientes. Este proceso se acelera con el bautismo y luego, a partir del destete y cuando gatea.

Así como las relaciones entre hijos y padres son más bien formales, entre yernos y suegros hasta tensas, el vínculo entre nietos y abuelos es desde el principio afectuoso, incluso demasiado para el gusto general andino. Los abuelos tratarán de retener a la nuera y ahora madre. La suegra tal vez modifique positivamente su actitud hacia ella; el abuelo declarará que tal cordero y la descendencia que tenga es para el pequeño. La abuela preparará alguna mazamorra, traerá alguna golosina «para que el niño vaya preparándose para dejar la leche de pecho».

En cambio, los padrinos asumen una actitud formal. Manifiestan interés por el bienestar y la salud del ahijado, hablan de su futuro. Los padres agradecen y les hacen regalos.

Los demás miembros de la casa, los tíos, los hermanos, mostrarán un interés moderado por el recién nacido. Los parientes que viven fuera serán aún más formales. Los hermanos menores, en especial las mujercitas, sí manifiestan curiosidad y pronto apego por esa personita que se oculta en las espaldas de la madre. Tratarán de verle la cara, de tocarle el rostro; se reirán de sus gestos y harán comentarios.

A partir de los tres o cuatro meses la madre da de probar al lactante alguna mazamorra o golosina. A veces permite que la abuela se lo ofrezca. Después serán las hermanitas quienes lo hagan. Poco antes del gateo la madre empieza a liberarle de sus envoltorios. El rostro de pequeño es entonces cada vez más visible para los próximos parientes. Como a menudo le ofrecen dulces, mazamorras, le hacen coger algún pequeño manjar, es normal verlo con la cara embadurnada, medio sucia.

El gateo es un acontecimiento para el hogar y los familiares de la casa. Cuando la madre nota que el pequeño se torna inquieto y movedizo, lo pone en el suelo por unos momentos. Repite esto cuantas veces parezca pedirlo, hasta que empieza a gatear. Cuando va por la casa, cuando aparece por la primera vez por el patio, la familia no oculta su satisfacción. Afirman que durante el gateo

el pequeño «va donde los suyos y los reconoce». Piensan que el momento crucial es cuando va por el patio solo, directo hacia donde está su padre, se sujeta a sus pantorrillas, se para y lo mira. Este encuentro y reconocimiento ha sido descrito por un antiguo mito de Huarochirí: la divina doncella Cavillaca rechazaba todo trato sexual. Cuniraya, un dios, pero entonces de aspecto humilde, la embarazó sin que ella lo notase. Cuando la niña estuvo en edad de gatear, Cavillaca convocó a todos sus pasados y magníficos pretendientes. A cada cual preguntó si era el progenitor. Cuniraya estaba por ahí sentado como un pobre infeliz forastero; por eso la hermosa Cavillaca no se dignó a preguntarle. Como nadie respondiera afirmativamente, la madre puso a su hija en medio de la inmensa explanada que estaba rodeada por los poderosos visitantes: «Irá gateando sola donde su padre. Ella sí sabrá reconocerlo». Y así fue. Cuando la pequeña se levantó apoyándose de las piernas de Cuniraya, este se transformó, mostró entonces toda su belleza y poder: él era el padre. Los pretendientes huyeron espantados. La paternidad reconocida es triunfadora, embellece, sacraliza. Cada vez que un pequeño va gateando hacia los suyos pareciera repetirse algo de ese hecho primordial, se ennoblecen por el reconocimiento de quien de alguna manera les trae más vida y riqueza.

El gateo es percibido por los andinos más como un aprendizaje que como una actividad gratuita: el niño explora su casa, reconoce a los suyos, se prepara para caminar y lo que es importante, ejerce una libertad de desplazamiento que se acrecentará cuando camine. El que gatea es menos controlado por los mayores que en nuestro medio urbano de clase media.

Antes del gateo hubo una ceremonia que marca el inicio del ingreso del recién nacido a la esfera religiosa y de la comunidad: el bautismo. Los andinos le dan suma importancia. Seleccionar y convencer a los padrinos es un acontecimiento que recuerda al *rimanakuy* de los matrimonios. Se escogen los padrinos por múltiples criterios (amistad, prestigio social y económico, si ya son padrinos de matrimonio). El compadrazgo unirá a compadres y ahijados con lazos duraderos. El padrino deberá velar siempre

por su ahijado. La ceremonia del bautismo (que fue precedida con cierta antelación por la inscripción del nacimiento en los registros públicos) es motivo de una gran fiesta familiar. En el atrio de la iglesia se congregan numerosos parientes y amigos. La madre entrega su pequeño a los padrinos. Estos entran a la iglesia con la criatura en brazos. A veces un par de familiares los acompañan con las velas encendidas. Los padres y demás invitados se quedan en la puerta o apenas si se acercan al baptisterio o al altar. Observan a cierta distancia cómo los padrinos introducen a su niño en ese mundo que sacraliza lo social. De vuelta, a la salida del templo, los padrinos devuelven a su ahijado. La madre regresa cargándolo en brazos, o como siempre, a las espaldas. Durante la fiesta los padrinos y el ahijado reciben numerosos presentes (por ejemplo, para los padrinos la cosecha que dará tal chacra; para el ahijado, una vaca y su descendencia de estos abuelos, una chacra de estos otros, y el dinero que en pequeñas sumas ofrecen los demás invitados). Los padrinos son homenajeados y atendidos con esmero; los padres son festejados; pero es el bautizado el verdadero centro de la fiesta. Por unos buenos momentos la madre lo cargará en brazos; entonces los convidados podrán sonreírle, hablarle, admirarlo.

4.4.3. Después del destete

El niño camina. Recorre toda la casa, el patio. Habla con su gente. Entonces los padres escogerán una fecha propicia para una ceremonia, el *corte de pelo*. Será la ocasión de una fiesta sencilla, si se le compara con la que siguió al bautismo. Acicalan al niño, lo sientan en un banquillo al borde de una mesa adornada (con un mantel, flores); allí colocan dos platos. Mientras toca la música la primera pareja de padrinos se acerca y con unas tijeras le corta un mechón, deposita la mecha en uno de los platos y en el otro deja un óbolo. Luego se suceden otras personas que repiten la acción; son otros tantos padrinos y protectores del pequeño y que velarán por su futuro. Hasta antes del acontecimiento el niño andaba, según la tradición y en principio, con el pelo desgreñado. A partir de ahora estará peinado con un corte que pareciera indicar tanto la marca

de la cultura sobre la maraña de la naturaleza como una distinción esencial, la sexual: según el peinado sabremos si es niño o niña. Esta ceremonia va de par con un cambio de vestido: mientras el pequeño daba sus primeros pasos andaba con una suerte de faldilla, llamada por lo general *wara*; ahora se la reemplazarán por un vestido acorde a su sexo.

El bautismo, el corte de pelo y el cambio de vestido expresan un primer discernimiento social: el paso del estado materno a una adscripción social y religiosa (por el bautismo); el tránsito del estado de naturaleza (no cortado, sexualmente indiferenciado) al de cultura (peinado, diferenciado).

Resumiendo, si antes del destete y del gateo el niño vivía a la sombra y en la intimidad materna, la época del gateo y de los primeros pasos significaron para el pequeño: 1) Una ampliación de su horizonte social inmediato («reconoció» a su padre, a los suyos); 2) La adquisición de una capacidad de desplazamiento en la casa (compuesta de dos o tres edificaciones más un patio central) y de una mayor autonomía y libertad que en el medio urbano; 3) Vivió además las ceremonias que marcan los primeros pasos hacia su reconocimiento como individuo. El estilo y el recurso de socialización de esta época consisten en dejar que el niño haga sus primeros tanteos solo, sin mayor ayuda, con autonomía; que sea él quien reconozca a los suyos. Es asistido con palabras, gestos, premios y afecto, pero se supone que la iniciativa en principio es del pequeño. Los ritos señalan y también alientan ese proceso.

4.4.4. Más allá del hogar

Fuera de la casa continúa la exploración. Será una aventura más rica y variada. El niño o la niña tiene tres años. Empieza a aventurarse fuera de casa; a veces solo, a veces con los hermanitos o algún familiar. Pero cada vez que puede, lo que ocurre a menudo, se marchará solo a recorrer las calles y la plaza de la villa; explorará el campo. Esta inclinación por la autonomía y la soledad lo acompañará toda la vida, así como el placer de pertenecer y de compartir con otros. La madre se inquieta por estas escapadas, pero no tanto como para prohibirlas tajantemente.

Fuera de casa el pequeño enriquece su vida social. Tiene dos tipos de actividad: se integra a una banda de compañeritos; sigue y participa en los quehaceres de los mayores.

Lejos de los adultos. Es un microcosmos social, un ensayo y una parodia. La pandilla es mixta, si bien las niñas tienden a ser menos, pues se quedan más tiempo en casa ayudando a la madre en sus quehaceres. Las edades fluctúan entre los tres años y aquella época en que empiezan a mudar de carácter y de comportamiento frente al otro sexo. Entre sí pueden ser hermanos, primos, simples vecinos. Su número es siempre y constantemente variable: a veces vemos un grupo de tres, otras de quince o más miembros juntos.

La pandilla reproduce la vida en una actividad que es lúdica imitación del trabajo. La niña coloca en su manta un fiambre, entre manos lleva el huso e hila; va a tal calle donde se encuentra con «su comadre» y con el Pukicha, el Kuto y con otros «comuneros». Ellos traen en sus *kepis* (la mantilla que llevan a la espalda los hombres que marchan a laborar) sus «útiles de trabajo». Van a un despoblado. Ahí retoman la «labor» de la víspera: «el teniente gobernador» pide a sus «alguaciles» que vigilen «la obra», que los trabajadores se mantengan entusiastas. Se trata de un supuesto canal que traerá agua de tal laguna a una parcela del pueblo. Las «mujeres» ayudan; las cuadrillas de «hombres», formadas según los barrios, se guapean y compiten por la mejor y más alegre faena. Y en verdad construyen canales, presas, carreteras, poblados, chacras, todo en miniatura, a veces admirables a los ojos del adulto. Pero los mayores ven estas obras a hurtadillas o por casualidad: los niños no lo hacen en presencia de terceros. Luego viene el descanso; cada cuadrilla se pone en círculo. Las «mujeres» les sirven sus fiambres (más o menos simbólicos o verdaderos). Luego «mascan coca». En fin, la pandilla disfruta parodiando las faenas comunales y familiares.

Durante las fiestas las pandillas gustan organizar sus propias actividades. Así, el día de la feria las señoras venden sus productos en uno de los lados de la plaza. Las niñas, que se han liberado por un momento de ayudar a su madre en la venta, organizan su propia feria —ahí están las «comerciantes», las «caseras». Las papas

son unas piedrecillas; el dinero, papelitos. Y durante las danzas, juegos y borracheras de los mayores, los chicos parodian entre ellos lo mismo, a la par que asisten a los festejantes.

No solo la banda imita el trajín y las fiestas de los mayores. También sus maneras, conducta y vida cotidiana. Como aquellos, se ponen apodos, conversan «complicado», utilizan términos «raros», juegos de palabras. A veces se dividen entre «mestizos», «limeños», hay «papás», «mamás», «hijos». Y naturalmente, los juegos de familia tienden a tomar mayor importancia emocional conforme avanzan los años.

Los mayores no interfieren estas actividades infantiles; a no ser que alguien requiera la ayuda de uno de ellos. La pandilla es, pues, una suerte de escuela autónoma.

En la banda, pero también en la soledad, el niño se compenetra con la naturaleza. Para el andino y su cultura la naturaleza es un mundo vivo: la madre maíz cuida de sus plantas maíces; la montaña que domina el pueblo es el padre y madre de sus gentes y animales. El lago esconde un pueblo castigado por Dios, cuando pasó por acá andariego y pobre. Bajo el suelo están los gentiles, aquellos antiguos pobladores de la superficie. Las estrellas son doncellas que pueden bajar a seducir a los mozos; o son las almas de los muertos que nos contemplan en las noches. La cascada tiene un dueño, el duende *ichi oqllo*. El sol es un celoso guardián de su hermana luna. Y la tierra, esta que palpamos y amamos, es nuestra madre. El niño siente, vive estas ideas de sus mayores con gran intensidad. José María Arguedas nos da un testimonio personal de esta época y del encuentro solitario con una naturaleza sagrada (lo hemos tomado de una clase suya, mimeografiada):

> Cuando yo tenía unos siete años de edad encontré en el campo seco, sobre un cerro, una pequeñísima planta de maíz que había brotado por causa de alguna humedad pasajera o circunstancial del suelo o porque alguien arrojó agua sobre un grano caído por casualidad. La planta estaba casi moribunda. Me arrodillé ante ella, le hablé un buen rato con gran ternura, bajé toda la montaña, unos cuatro kilómetros, y le llevé agua en mi sombrero de filtro desde el río. Llené el pequeño pozo que había construido alrededor de la planta y descansé un rato, de alegría. Vi cómo el agua se

> hundía en la tierra y vivificaba a esta tiernísima planta. Me fui seguro de haber salvado a un amigo, de haber ganado la gratitud de las grandes montañas, del río y de los arbustos secos que renacían en febrero. Un pariente mío, en cuya casa habitaba, pero con cuyos indios vivía, se mofó de la hazaña cuando se lo conté. Yo me quedé estupefacto y herido. Ese hombre, que no parecía sentir respeto por la vida del maíz, podía ser un demonio. Quien ofende al maíz despierta el resentimiento de la madre del maíz, o del trigo, si de éste se trata. Entonces la madre se irá a otros pueblos lejanos y el maíz o el trigo no volverá a germinar en la tierra hasta que la ofensa sea reparada.

A la par que el niño enriquece ese conocimiento y sentimiento religioso básico, adquiere un saber positivo, fruto de una fina y sensible observación del medio natural: aprende que cuando aparece tal tipo de araña es que las lluvias llegan a su fin; que esta planta, por tales peculiaridades no puede ser sino del *shapi* —o diablillo— y que por lo tanto solo sirve para «brujear». Es la edad en que aprenden los nombres y las características de los personajes, animales, plantas y sitios de la comarca.

Las actividades del vagabundeo solitario y de la pandilla son paralelas a la cada vez mayor participación del niño en las labores de los parientes mayores. Los padres recalcan que sus hijos pequeños les brindan una ayuda importante en el trabajo. La niña colabora con su madre y sus hermanas mayores; el niño hace lo propio. Cuando es con ellos la cosa es más bien seria; cuando es con los abuelos, suele ser más grata. El trabajo de los niños es un asunto relativo: la pobreza, las crisis familiares, pueden trocarlo en una actividad más importante y seria, dura; y viceversa. Los componentes lúdico y rentable varían, pues, según las circunstancias. La gratuidad no tiene cabida en los ideales andinos; todo, hasta lo que hacen los niños pequeños, debe servir para algo. Conforme avanza el niño en edad se espera que sus actividades sean más efectivas que lúdicas.

Los mayores requieren en sus labores de la participación de los chicos, pero por otra parte los adultos les cuentan de buen grado narraciones y creencias, los toleran en sus fiestas y hasta en sus

ritos más privados. Por lo general son más permisivos que en nuestro medio urbano marginal. Los castigos físicos y morales son también menos frecuentes que en nuestro medio: por ejemplo, la niña perdió un pollito, la madre se quejará, le dirá que «No hay nada que hacer, tú no tienes buena mano con los animales». La hija se escapó y regresó tarde o el hijo se robó unas frutas del vecino, entonces el padre, llama al infractor, lo hace arrodillar ante él, y con un latiguillo especial, le aplicará, solemne y luego de un sermón, tres chicotazos, «En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En algunos casos, en momentos de crisis y tensiones familiares, los castigos podrán ser más frecuentes, descontrolados y violentos. Pero normalmente, incluso cuando un muchacho por un descuido ocasiona una desgracia para la economía hogareña, el castigo suele ser leve. Por ejemplo (y es un caso que presenciamos), a uno de los pastorcitos de la casa se le desbarrancó un carnero; los padres le hicieron preguntas, y entre lamentaciones y comentarios jocosos, descuartizaron al animal. Más tarde, en plena merienda, el padre, con un tono de seriedad y preocupación, le dijo a su mujer que ellos dos debían de haber cometido alguna falta para que les hubiera ocurrido ese accidente, quizá el no haber atendido bien al huésped (nosotros). Entre tanto, el pequeño y verdadero responsable comía su carne, eso sí, algo cohibido; que sepamos, no fue castigado. Al parecer, las estrecheces económicas pueden modificar negativamente este patrón permisivo.

El pastoreo es una actividad central en esta época de la vida. Es una tarea útil y encomendada a los chicos de ambos sexos. Los adultos, en especial los mozos pastores, asumen esta actividad cuando se trata de operaciones especiales como la esquila, el apareamiento; también lo hacen cuando el hato cuenta con un número importante de cabezas; pero aún en estas ocasiones, los pastorcillos ocasionales están presentes y asisten a los mayores. Pero las actividades rutinarias —como el apacentar y el ordeñar— son para los pequeños. Es considerado un trabajo y por lo tanto es cosa seria, pero los niños gustan y disfrutan del pastoreo, pues también es un juego. Es una tarea solitaria, el chico va solo con su rebaño, aunque a menudo lo acompañan uno o dos hermanitos. Además

por allá andan los otros pastorcillos. A la distancia se hacen señas, se vocean y echan bromas. Varios, o todos, son de la misma pandilla. A veces, mientras el ganado pasta se juntan para intercambiar fiambres, decirse adivinanzas, planear pillerías. Conforme pasan los años gustan más del pastoreo; es cada vez menos una diversión y cada vez más algo serio y de responsabilidad. Los juegos también evolucionan y son preámbulos de nuevos intereses. Los adolescentes se van distanciando de la pandilla y entre aquellos surgen otros bandos bajo el impulso de otras inquietudes. Así van pasando de la pandilla y el pastoreo a los juegos de amor, al nacimiento de la pareja.

Para terminar esta breve exposición, y antes de presentar un resumen de la misma, vamos a definir unos términos quechuas que ilustran bien ciertos aspectos generales del parentesco andino. Estas nociones son: *ayllu*, *wakcha* y *warillakuas*.

El término de ayllo o *ayllu* tiene tres acepciones: 1) Designa un grupo de parentesco. Tom Zuidema plantea un modelo de ayllo para el Cuzco inca —pero pensamos que podría ser válido para otras partes de los Andes centrales— que consiste en un conjunto compuesto de un ancestro masculino y de dos líneas bifurcadas de descendencia, marcadas por el sexo y hasta por cuatro generaciones. En la actualidad designa más bien a la parentela en general, en especial al linaje patrilineal. 2) A un grupo social cualquiera ligado a un determinado territorio (en la Colonia podía ser equivalente a una «república de indios», a una parcialidad; en la República, a una comunidad o pueblo campesino). Y finalmente, 3) A un grupo de organización laboral o ceremonial (espacialmente localizado o solo manifiesto en ciertas ocasiones; aún hoy en algunos pueblos de la sierra de Lima, ciertas familias, por ser de un mismo barrio o por tradición, se reúnen, formando un «ayllo» para laborar o para participar en una fiesta religiosa). Este término reúne entonces tres valores, que en la práctica son indisolubles: la familia, el territorio y el trabajo (sacro y profano). Es a través del fuero familiar que el individuo, más precisamente la pareja, puede tener acceso a esos bienes y necesidades elementales. La sociedad andina, como antes la inca, se organiza en torno al ayllo, es decir,

a unas redes de parentesco que dan a sus miembros tierra y trabajo, posición social y religiosa.[5]

Las dos primeras acepciones del término ayllo, mencionadas en el párrafo anterior, son las más conocidas y utilizadas en el castellano local y en el quechua. La tercera, al menos nosotros, la hemos encontrado tan solo en el habla castellana de Yauyos, sierra de Lima. La primera acepción indica un grupo de parentesco; la segunda, un grupo definido desde el punto de vista territorial. Es esta segunda acepción la que es más empleada en castellano, y en quechua parece que más bien es la primera. La tradición mítica apoya estas definiciones de ayllo: así, según Garcilaso, cada «nación» afirmaba que sus ancestros primeros surgieron de un lugar determinado, llamado *pacarina*. No había grupo social y corporado en torno a unas labores específicas que no se sintiera ligado a un territorio y a unos ancestros comunes míticos. El culto a los ancestros de cada «nación» fue combatido por los evangelizadores; pero persistió, y aunque fue debilitándose y transformándose, aún encontramos en la tradición oral de muchas comunidades actuales el recuerdo de los ancestros fundadores y el lugar de su emergencia. Las antiguas «naciones», luego llamadas «repúblicas», y aún las actuales «comunidades» eran en verdad un ayllo (en el sentido de que afirmaban tener un ancestro mítico común) que a su vez estaba compuesto por un número determinado de ayllos menores (o grupo bifurcado de cuatro generaciones con un ancestro común); los linajes o «castas» (como se dice a veces en quechua actual) de algunas comunidades contemporáneas parecen ser una variante de este sentido restringido de ayllo. La tercera acepción de ayllo —grupo que se corpora para alguna labor o ceremonia— parece también entrañar una dimensión parental: si bien no se consideran descendientes de un ancestro, actúan de manera similar como lo hacen entre sí los parientes políticos y los compadres y ahijados: se reúnen para determinada tarea y sus relaciones están especialmente marcadas por una serie de formalidades (al

---

5 El término aymara correspondiente a ayllo es *hata*, pues tiene las mismas acepciones básicas.

menos así lo hemos observado en Yauyos, sierra de Lima); asimismo ciertas cofradías de la sierra de Lima recuerdan al ayllo ceremonial: por ejemplo, en San Damián —Huarochirí— cada una de las principales imágenes de la iglesia estaba al cuidado de un grupo de linajes (los Pérez y los Martínez «cuidan» a tal santo), y eso lo hacían por tradición familiar (yo, por ser un Pérez, debo cuidar a ese santo, junto con los Martínez; además, es bueno escoger a los compadres entre los Martínez). En conclusión el término de ayllo, y sus diferentes acepciones constituyen un ejemplo de la importancia del parentesco en la sociedad inca e inclusive actual: era la forma social que definía desde los pequeños grupos de descendencia hasta las grandes naciones. El mundo conocido por los incas estaba hecho a la imagen de una parentela unida entre sí por diferentes lazos de parentesco (con sus jerarquías y derechos). Y según la tradición mítica, el mismo ordenamiento cósmico y sus grandes mutaciones eran producto de asuntos familiares (disputas entre hermanos divinos; faltas entre parientes humanos). Examinemos otras nociones quechuas que complementan la de ayllo.

Wakcha o la persona es parte de los suyos. La palabra *wakcha* o *wahcha* califica a un individuo, y por extensión a un animal, que está en la pobreza y la orfandad. Así, tanto en el vocabulario de Diego Gozález Holguín (1608) como en los diferentes diccionarios y hablas actuales, *wakcha* califica:[6] 1) a una persona sin familia (porque los ha perdido o se encuentra lejos de ellos); 2) a quien posee o no tiene acceso a tierras de cultivo o prados para el ganado; 3) al pobre y al huérfano. Por lo general es un calificativo de conmiseración por alguien que está solo y no es de la familia de uno:

---

6 Como la mayoría de las lenguas amerindias, el quechua y el aymara son lenguas aglutinantes, con pocas palabras radicales y múltiples formas gramaticales. Así, los términos como *ayllu* y *wakcha*, tomados como palabra radical tienen una significación primaria, pero gracias a las partículas que se le agregan, y al contexto del discurso, adquieren matices e intencionalidades diferentes.

> En la sierra, la palabra «huacho» nombra a los carneros que son separados de la madre a poco de nacer para ser criados en la casa del dueño del ganado o son dados como regalo a algún amigo. El carnero «huacho» queda sin madre, es huérfano. Llega a ser mimado de las casas donde se les cría; pero es «huacho» porque lo convierteron en «huerfano».[7]

El término ha sido incorporado al castellano peruano para designar al suelto de la lotería y al individuo cuyos familiares lo han dejado solo y libre por un tiempo (lo que puede ser una sugerencia para que la persona aproveche para emprender alguna actividad licenciosa que compense o llene su estado de «huacho»). Como se podrá advertir, la noción de *wakcha* es complementaria a la de ayllo: indica la estrecha vinculación entre el parentesco, la localidad y el acceso a la propiedad de la tierra; muestra lo definitorio que es el parentesco para la persona: sin familia el individuo vale poco. Al no tener familia no tiene aliados, porque los ha perdido o porque está en tierra extraña. En general el calificativo es dado por quien está en su propia comarca, con los suyos y se refiere o trata con alguien que no goza de esa situación. El término *wakcha* define entonces al individuo y su fortuna en términos de parentesco y de localidad: cuanto más se aleja de su pago y de los suyos más mísero y desvalido se torna. Si va donde un ayllo hermano, a un ayllo padre, su situación será menos grave, pero a medida que se aleja la filiación con otros ayllos se desdibuja, deviene entonces en una persona suelta, digna de conmiseración, en un *wakcha*. Es una definición de persona en función al parentesco y a la localidad.

El par de términos *wari-llakuas* es antiguo pero ilustra unos valores aún vigentes. Pierre Duviols fue quien estudió el valor de estos términos.[8] Designaba a dos tipos de grupos sociales; los *wari*

---

7 Tomado de José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere, «La posesión de la tierra, los mitos poshipánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua». En *Les problèmes agraires des Amériques Latines*. París, 1965.

8 Duviols, Pierre: 1973

eran considerados como los más antiguos y por ello legítimos propietarios de un territorio; en cambio se calificaba de *llakuas* a los grupos sociales que tenían un origen foráneo y más reciente. Los *wari* tenían más prestigio pero eran los conquistados. Los *llakuas* tenían menos prestigio pero eran los conquistadores. Ambos tipos de grupo mantenían unas relaciones que fluctuaban entre la complementación pacífica y las disputas bélicas; o era una división ritual, económica de un mismo pueblo (dividido en «antiguos» o «netos» y «advenedizos»). Esta oposición complementaria y asimétrica ilustra bien una tensión constante de la historia y de la sociedad andinas: entre un ideal de autoctonía (admirado, pero más débil y ligado al pasado) y un ideal exogámico (temido y más fuerte, ligado al presente). Se puede decir que el individuo mismo se halla confrontado a esas dos inclinaciones: entre la lealtad a su familia de origen (la consanguínea) y la adquirida por matrimonio; en el transcurso de su vida, cuando se casa, pero también en diversas ocasiones, debe de optar por la segunda.

Hagamos un resumen del sistema del parentesco andino:

— Es bilateral. De tendencia patrilineal y patrilocal. Tiene una cierta inclinación a la doble descendencia. Practican el matrimonio preferencial endogámico. Los términos de parentesco son una combinación del tipo llamado esquimal y del hawaiano. La combinación de tales características hace que el sistema sea marcadamente flexible, es decir, que permite múltiples ajustes y soluciones circunstanciales. Por lo mismo es una estructura bastante estable.

— La dinámica interna es de complementación y de fuerte cohesión, pero también es competitiva. Cohesión, competencia y espíritu práctico son tres valores constantes en el parentesco andino.

— La división sexual es muy marcada en el trabajo, en los sentimientos, en los roles.

— La jerarquía del individuo dada por su edad, sexo y ubicación en el sistema del parentesco es respetada por el conjunto de los otros miembros. Pero no por ello es descartado el espíritu de

emulación y competencia (entre marido y mujer, entre hermanos, entre hombres y mujeres, incluso entre generaciones diferentes).

— El estilo emocional es parco y distante. Los afectos se muestran de manera discreta. En ciertas ocasiones (fiestas, ceremonias, en los cantos) los sentimientos pueden expresarse con intensidad y elocuencia. En condiciones no pautadas o durante una grave crisis los sentimientos pueden manifestarse de manera violenta.

— La relación fundamental del parentesco andino es la pareja, y por extensión, la familia nuclear, la unidad doméstica. La pareja y la consecuente familia nuclear se forja en un largo proceso (que va desde la formación de la pareja, la convivencia en la casa paterna, la constitución de la unidad doméstica hasta su paulatina disolución).

— La familia extensa (compuesta por la corporación de los hermanos casados y sus respectivas familias nucleares) cumple un rol menos importante que la nuclear, sobre todo en el aspecto afectivo. En algunas sociedades, por ejemplo de ganaderos, la familia extensa puede llegar a funcionar como una instancia económica dominante, a la cual se supeditan sus partes, las familias nucleares.

— El parentesco y los valores culturales no alientan la acumulación de riqueza y de poder por más de una generación: un individuo debe nacer y crecer pobre, ser adulto acomodado e influyente y tener una ancianidad con un mínimo de bienes materiales y una actuación social discreta. Asimismo cada etapa de la vida tiene un estilo ideal: el niño es en cierto sentido del *shapi* (no domesticado, medio diablillo); el joven es reservado y rebelde; el adulto, sociable, responsable; el anciano, generoso y consejero.

— La solidaridad al interior de la familia es percibida como un valor dominante. Sin embargo, la competencia entre sus miembros es bien aceptada.

— El individuo como ser social vale poco fuera de los lazos de parentesco y solo es plenamente reconocido en tanto forma parte de una relación de pareja que genera una familia nuclear. La persona social está, pues, más del lado de la pareja que del individuo. Sin embargo, el sistema da cabida para que el individuo se

realice como tal (los pequeños andan sueltos, el vagabundeo solitario es visto como normal), aunque no al punto de alentarle a sobrepasar los lazos familiares, los mismos que lo definen como ser social, como persona.

Los patrones de crianza reflejan los valores, requerimientos, modos y dinámica de la familia, y por extensión de la comunidad. Los aspectos principales de la socialización del menor son los siguientes:

— Solo es hombre o mujer pleno quien ha demostrado ser padre o madre, además de saber trabajar. En consecuencia, el niño no es considerado como persona cabal; un adulto «suelto» —*wakcha*—, tampoco.

— La transformación en adulto se opera mediante un largo proceso: primero se es como una semillita o un gusanito; luego, un pequeño salvaje; luego, alguien que coopera en los quehaceres domésticos; hasta que un buen día afirma tener pareja y prueba saber trabajar a plenitud. Hay ceremonias que marcan estos pasos.

— Los valores que se priorizan son, por lo tanto: la solidaridad, individualidad, competencia y habilidad, división por sexo y edades, pragmatismo (por eso un juego no es entendido como mera diversión sino como parodia de trabajo o trabajo menor, como expresión de la competencia y habilidades individuales), primacía de la familia del sujeto y de su comunidad sobre el resto de la sociedad.

— Los principales métodos y recursos de la socialización son: tomar el juego de los niños como trabajo; hacerse ayudar por ellos; dejarlos solos, ser permisivos, solemnes y formales.

— El juego no es sentido como una mera diversión sino como parodia de trabajo o trabajo menor, como expresión de competencia y habilidad, como un medio de exploración sexual y de adiestramiento para la vida adulta. Esos juegos de amor y de trabajo, irán convirtiéndose, a medida que el niño se transforma en adolescente y adulto, en cosa más seria, duradera y aceptada socialmente. Así se emerge de la infancia: hábil en el trabajo y con pareja. Ambas cualidades serán puestas a prueba por el resto de la familia y de la sociedad. Mas el trabajo adulto y la vida de pareja no perderán

totalmente su carácter de competencia lúdica, de improvisación y recreación que tuvieron en la infancia.

— El acceso a la vida adulta está marcado por la adquisición y demostración de: ser apto para el trabajo adulto, tener novia o novio estable y, luego, ser padre o madre. Un hombre o mujer que no tenga pareja será considerado un ser incompleto; el no saber trabajar bien, el no lograr tener hijos, son percibidos como desgracias y hacen del desdichado un adulto limitado. Pero quien no logre tener pareja será considerado como un ser incompleto, más cercano a los tenebrosos *gentiles*, aquellos sobrevivientes del mundo del pasado y que ahora moran las profundidades de la tierra y que solo emergen en las noches de luna. Pues la vida en pareja encarna los valores y las definiciones esenciales de la cultura: mundo sexuado, dual, de opuestos que se realizan y recrean en la complementación y la rivalidad; orden prestado, pasajero, como el de la pareja.

Tal es el sello ideal de lo andino y de la pareja; al principio lo encontramos en sus mitos y ahora también en los rasgos generales de su sistema, dinámica y estilo de parentesco.

CAPÍTULO 5

AMORES BUCÓLICOS

A la memoria de Sergio Quijada Jara

El capítulo 4 trató del sistema del parentesco andino. Dijimos que la familia nuclear se forma en un largo proceso que va desde los encuentros furtivos de la pareja hasta su plena integración a la sociedad adulta; es una marcha de lo silvestre a lo domesticado; también es una competencia y una conquista.[1] Los primeros ensayos amorosos, las primeras citas y secretos se dan de preferencia asociados a una actividad y a un ambiente: el pastoreo, las quebradas solitarias y los dilatados prados de las altas punas. Según los campesinos esas son las circunstancias más propicias para los encuentros primeros y con más posibilidades de consecuencias positivas y duraderas. Vamos a tratar de perfilar cuáles son las bases materiales, sociológicas, que hacen posible que se establezca una relación entre pastoreo y amor primero; asimismo mostraremos algunas manifestaciones de ese vínculo.[2]

---

1 Cuando analizamos en el capítulo 3 el antiguo mito de Huatyacuri pudimos apreciar cómo ilustra y califica ese proceso en análogos términos, y cómo esas apreciaciones forman parte de otros textos y manifestaciones culturales que lo rectifican y matizan.

2 Como es común en los pueblos tradicionales, los andinos relacionan tiempos y actividades con etapas de la vida: así por ejemplo, los tiempos que siguen a la cosecha suelen estar dedicados a las fiestas patronales y a los matrimonios; hay tiempos de amar y tiempos de morir. Y la época del pastoreo es buena para el primer amor. Esta asociación no es, entonces, un caso único; forma parte de un conjunto que la engloba.

5.1. La ganadería y la agricultura

Como es bien sabido, la ganadería y la agricultura son dos artes que se crearon y desarrollaron en los Andes centrales. Constituyeron el fundamento del particular desarrollo de esa región. La ganadería indígena sirve para fines diversos: carne, lana, transporte, combustible (a partir de la bosta), utensilios de hueso. La llama, camélido de carga, fue un elemento decisivo en la compleja complementación de bienes —cada uno de los numerosos pisos ecológicos tiene una producción especializada—. La recua de llamas recorría todos los caminos de los Andes centrales. Siempre fue, pues, un animal asociado a los viajes, a los extraños, a los bienes que vienen de fuera. El medio de mayor desarrollo ganadero es el de los altos prados y lomadas, la puna. En las punas más bajas y abrigadas solo se cultivan algunos granos y tubérculos indígenas. Quien dice puna piensa entonces en ganadería, en viajes; y también en trashumancia: la ganadería exige un constante desplazamiento de los rebaños. Por contraste, el valle evoca la agricultura, el sedentarismo, lo propio. Por lo menos tal es el punto de vista de la mayoría de la población, que es labradora y habita en los valles. La agricultura, el valle y sus gentes fueron desde por lo menos el incanato la actividad, el ámbito y las sociedades predominantes de los Andes centrales: así, estos términos evocan además lo central, lo dominante y culto en oposición a la ganadería, la puna y los pastores. Estas asociaciones son persistentes y se expresan mediante múltiples creencias, narraciones, ceremonias, actitudes; infinidad de metáforas tienen como base los valores contrapuestos que entrañan la puna y el valle, la ganadería y la agricultura; y como veremos, esa oposición sirve para caracterizar la relación entre los primeros amores y el pastoreo.[3] Contamos entonces con unos indicios: la puna y el pastoreo son el paisaje y la actividad cuyos rasgos —silvestre, marginal, errante— podrían ser percibidos como similares a los de la iniciación amorosa. Confirmemos tales vinculaciones.

---

3 La ganadería de origen europeo no ha variado sustancialmente la situación ni los valores anteriores: el ganado más importante —las vacas, los caballos, las ovejas— son animales que se crían de preferencia en la puna.

La oposición así definida es una simplificación de las dos actividades contrapuestas y de los valores a ellas adjudicadas. Cada tipo de ganado tiene sus singularidades naturales, tecnológicas y los andinos le confieren en consecuencia unas valoraciones particulares —que vienen a ser unos matices de la dicotomía general ganadería-agricultura. Así, se considera que la llama macho tiene un comportamiento sexual demasiado agresivo (puede tratar de cubrir a las llamas preñadas) y que la hembra, salvo cuando está preñada, siempre se halla bien dispuesta. En cambio, la alpaca macho también es muy agresiva, pero si permanece en la manada de las hembras luego de haber cumplido su cometido pierde interés, y por mucho tiempo, por las hembras. Las alpacas hembras, al contrario de las llamas del mismo género, temen y rechazan a quien las quiere cubrir; por eso el pastor debe colaborar para que se produzca el apareamiento. Por eso es que los géneros de ambos camélidos están separados en rebaños distintos. Se dice que estos animales tienen «sexo loco» (los unos porque siempre están con apetito; los otros, porque lo pierden demasiado fácilmente). Por otro lado, de todos los animales de puna, la llama es la única bestia de carga. Por lo mismo es la que está más asociada a los viajes, a la trashumancia, a lo foráneo. Esta base que podemos calificar de material es la que sin duda explica la creencia de que cuando alguien mantiene relaciones incestuosas, uno de los amantes o ambos se transforman en llamas mientras están durmiendo. Las características particulares del ganado vacuno, de las ovejas, de los caballos, manifiestan también otras variantes de la oposición general señalada. En la medida de lo posible daremos algunos ejemplos de las mismas.

Las sociedades andinas no se dividen simplemente entre ganaderas y agricultoras. Hay pueblos y hasta regiones esencialmente ganaderos; otros que viven casi exclusivamente de la agricultura. Pero no conocemos pueblos que sean únicamente lo uno o lo otro; en la parte baja de la puna, en una hondonada, los ganaderos tendrán algunos sembríos. Y los del valle, en los terrenos incultos, en los campos roturados, pastarán sus pequeños rebaños. Muchas comunidades tienen una economía que combina ambas artes,

poseen un valle en que florecen, según la altura, diferentes frutos, y en medio del cual se levanta el villorrio; y tienen punas donde pacen sus rebaños, donde están las majadas y las estancias rodeadas de rediles. En general las comunidades ganaderas se especializan, aunque sin llegar a la exclusividad; así, hay pueblos de alpaqueros, de transportistas de llamas, de burros, hay pueblos de vaqueros. En las comunidades mixtas —de puna y valle— el pastoreo puede ser la especialidad de unas familias; pero también es una labor propia de una época de la vida: de la infancia hasta la primera juventud. El niño y la niña desde que pueden caminar acompañan a sus hermanitos mayores a pastar. Hemos visto a pequeños de unos seis años marchar solos por la puna conduciendo su manada. Pastando, el pequeño desarrolla ciertos valores fundamentales: la autonomía pero también la amistad y la competencia, el juego ligado al trabajo, el conocimiento positivo de la naturaleza a la par que un amor por la misma. En esa actividad, en torno a ella, el pequeño suele descubrir la atracción por el otro sexo, iniciar su búsqueda de pareja; y sus primeros encuentros, que son furtivos, transcurren a menudo entre balidos y cencerros.[4] Las ilustraciones y observaciones de este capítulo tratan precisamente de esa época de la vida en comunidades que son a la vez ganaderas y agrícolas.

En una comunidad con puna y valle, el pastoreo ocupa múltiples territorios: los campos de rastrojo, los eriales, las cuestas escarpadas de las montañas, la puna e incluso en las casas del villorrio suele haber un establo. Según el tipo de ganado y la época, los hatos van de un lugar a otro. Pero de todos esos espacios, la puna es el más importante. En esas altas lomadas y planicies se encuentran los más abundantes pastizales naturales; se alimentan estos de los deshielos, de la lluvia, de las filtraciones de agua, del curso cambiante de los riachuelos y de los canales que el hombre construye. En la puna los ganados prosperan. Las llamas y las alpacas, los ovinos y los vacunos, y aun el caballar y el asnal. Solo

---

[4] Sobre la función normativa que tiene el pastoreo en el niño, véase el capítulo 4.

las cabras prefieren los riscos de las tierras más bajas; y claro, los cerdos parasitan la aldea y sus alrededores. El ganado pasa la mayor parte del tiempo en la puna. Allá están la majada, la estancia de los vaqueros; en los pastos más ricos y verdes —los llamados «bofedales»— apacientan los hatos más cotizados: los de vacas finas, los de alpacas blancas, las hembras preñadas, las que tienen cría. En los demás pastizales la dilatada extensión compensa la pobreza nutritiva de los mismos, allá pastan los rebaños menos cotizados: las llamas, las alpacas y corderos ordinarios, las manadas de machos. Una comunidad que no cuente con puna y valle tiende a ser percibida como incompleta. Una comunidad que solo tiene un territorio de puna será considerada como medio primitiva. Esas carencias serán suplidas por difíciles dependencias. Otro tanto ocurre a nivel de los bienes de una familia. Y es por lo general en las estancias, en la puna, donde se realizan las ceremonias centrales de las fiestas del ganado.

Si bien la puna puede ser vista como un inmenso conjunto de prados ganaderos, es el paisaje de los valles alto andinos el que muestra una mayor y más intensa presencia del hombre: por doquier apreciamos los bosques plantados por el campesino, las chacras se suceden apretadas unas a otras por las colinas, por las pendientes empinadas, transformando los abismos en floridas terrazas. Los canales fertilizan la mejor y mayor parte de los cultivos. Los caminos de herradura son más notables y cuidados que en otras partes; en fin, por ahí cruza la carretera que une la comunidad con el resto del mundo; y en medio, la villa, con su iglesia y su plaza donde se desarrollan las más vistosas fiestas y las ferias; la villa, con su campo para las corridas de toros y los partidos de fútbol, con su escuela, su casona municipal y el local de las asambleas comunales. En el valle encontramos animales silvestres, pajarillos, palomitas, loros; pero estos, y otros como las vizcachas y las zarigüeyas, se piensa que en general vienen de la puna y del monte (de los lugares baldíos, matorrales, del valle o entre este y los contrafuertes que descienden hacia la costa o los que montan hacia la puna). Los campesinos afirman que los animales silvestres mayores que se aventuran a descender a los valles

son de la puna: el zorro, el puma. La altiplanicie es percibida como el espacio que posee mayor cantidad de animales silvestres. Allá el puma acecha a la majada y el zorro entra a robar a las estancias e incluso desciende y se aventura en los corrales caseros del valle. Aunque muchas anidan en las más altas sierras, las grandes aves campean en los aires de la puna. En esas altiplanicies las tropas de vicuñas, de venados, pasan fugaces por el horizonte; las lagunas de la puna están pobladas de diferentes tipos de patillos, zancudas; y en sus frías aguas se reproducen peces y batracios, amén de la fabulosa sirena, del mítico toro negro o de piel de plata (a decir de los pastorcillos, cada laguna tiene alguno de estos personajes por dueño). Si bien la gran altura no permite una rica flora, aun así la silvestre domina el paisaje de la puna: solo en algunas de sus hondonadas más abrigadas o en las planicies más bajas hay algunos cultivos. El resto es una inmensidad de icho y de otros pastos, salpicada de algunas cactáceas, musgos y pequeños arbustos; solo de vez en cuando divisamos unos rebaños, un corral de piedra, una rústica estancia. Sin duda por estas consideraciones tanto sociológicas como naturales, la puna es percibida como silvestre en contraste con el valle. Y el joven pastor y sus primeras preocupaciones amorosas forman parte de esa valoración.

El amor, el primero, idealmente pastoril y de puna, es salvaje con relación a los vínculos de la pareja que después se irán cultivando, cocinando en el fuego de la sociedad. Al menos es así como parecen indicar los relatos, ceremonias, comportamientos que examinamos en los capítulos anteriores. Entonces, la relación espacial (puna-valle) con el amor tiene un complemento culinario: los amores juveniles, los adolescentes mismos, son considerados silvestres, «crudos», de una naturaleza que habrá de pasar por la «cocina» de la cultura, por el «fuego» de los ritos y las pruebas de la vida.[5]

En resumen, la puna, los pastores y su ganado (como ciertos animales silvestres asociados a la puna) y los amores primerizos

---

5 En el capítulo 2 vimos que, según varios cuentos amazónicos y andinos, el amante animal y salvaje muere cocinado, por un fuego que metafóricamente es el de la cultura.

son nociones entre sí vinculadas por tener una base común. Los términos de un orden servirán para calificar al otro: en determinadas canciones y relatos un amor juvenil podrá ser calificado de pasajero como un viajero, de extraño como un forastero, es decir, como lo son el rebaño y los animales que cuida el pastor. Y esos amores serán salvajes como lo es la puna frente al valle, como lo son los venados y las vicuñas con relación al ganado contado por el hombre y apacentado por el pastorcillo. Como veremos, la relación entre la puna, el pastor y el amor primero se expresa mediante múltiples figuras y con distintas precisiones y matices (en fiestas, cantos, en creencias y en el lenguaje corriente).

5.2. Santiago Apóstol, patrón del ganado

En las comunidades indígenas de los Andes centrales existen múltiples fiestas y ceremonias. Cada momento importante del ciclo agrario es festejado, la labor misma es ritualizada. La limpieza anual de los canales de regadío es precedida de unas rogativas a los santos patrones, de unas ofrendas a los espíritus propietarios de las fuentes cuyas aguas alimentan los canales; la limpieza es motivo de una solemne y ceremoniosa faena comunal; y la labor terminará en una bulliciosa fiesta. El ganado tiene también sus celebraciones: el de su santo patrón, que suele ser Santiago Apóstol, y el de su conteo, marcación y herranza (estas tres últimas actividades suelen llevarse a cabo durante una misma festividad, por lo general conocida con el nombre de «la Herranza» o de «*Señalakuy*»). La diversidad y riqueza de estas fiestas agrarias y ganaderas depende de la importancia económica que estas actividades tengan en cada comunidad. Las fiestas propiamente católicas son también numerosas: las que rememoran los principales episodios de la vida de Jesucristo; la del Santo Patrón o santos patrones del pueblo; la fiesta de las cruces de mayo, que están en las cimas que rodean el pueblo. Tales fiestas y faenas festivas poseen un carácter marcadamente público y comunal (o de barrio, de parcialidad), pero tienen también un desarrollo privado y familiar. Las celebraciones propias del ciclo familiar

son: el bautismo, las relacionadas con la constitución de la pareja («El pedido de mano» o *rimanakuy*, el matrimonio católico, la construcción de la casa), los funerales y la fiesta de los difuntos (en el día de Todos los Santos). Los carnavales son por lo general importantes pero no tienen una ubicación en los demás ciclos (si bien guardan una cierta relación con las grandes lluvias que preceden a las cosechas); poseen un carácter público pero también familiar. Sin duda todas estas festividades inciden de diferente manera en los individuos; por ejemplo, sabemos que los tiempos del Santiago son considerados propicios para los amoríos primerizos, que los de cosecha lo son para afianzar esas relaciones, que en el mes de las patronales hay más matrimonios civiles, católicos, construcciones de nuevas casas matrimoniales, que los carnavales estimulan las aventuras y desórdenes amorosos de la gente mayor. Veamos con cierto detenimiento las celebraciones ganaderas por estar ligadas a los amores «silvestres».

Santiago es el patrón del ganado de la comarca. Pero también lo son los *wamanis* o espíritus de las montañas del lugar. Ambos, santo y montaña, pueden ser percibidos como equivalentes, incluso son tratados como dos aspectos o nombres de un mismo personaje. En algunos lugares un Apóstol —Mateo, Juan, Marcos— es el patrón del ganado. Al parecer en unas comunidades el santo reemplaza al *wamani*; en otras, el santo sería apenas un apelativo del verdadero señor del ganado, el espíritu de la montaña.

La Herranza o Santiago tiene diversas denominaciones locales; el estilo, el tenor, las fechas cambian según las regiones e incluso comunidades. Podemos distinguir varios tipos generales de celebraciones y actividades: las que se dan en torno al Santiago (y a otros espíritus protectores como la montaña o *Wamani*, las *illas* o piedras-talismanes) y las ceremonias y fiesta en torno al conteo, marcación, ritos mágicos y propiciatorios del ganado; por otro lado, la Herranza puede ser comunal o familiar. Estos diferentes aspectos y modalidades se combinan de diferentes maneras según la comarca y la importancia que en ella tenga el ganado. Así, en una comunidad rica en ganadería, como lo es Huascoy en la sierra de Lima, la fiesta principal es el Rodeo Comunal (conteo, etc.), el

6 y 7 de agosto, y no obstante que es una festividad importante tiene un carácter básicamente familiar; el 25 de julio se lleva a cabo «el rodeo de las vacas del Patrón San Cristóbal de Huascoy» (de aspecto más religioso) que es comunal y menos importante; en cambio, en la vecina y no menos rica y ganadera Pacaraos todo se da junto, la comunal es la más solemne, precede y es víspera de la familiar; el conteo, el culto religioso, todo transcurre durante la fiesta comunal, el Rodeo. Los del valle del Mantaro llaman a su fiesta Santiago, y rechazan, por «ser propio de otros lugares», los apelativos de Herranza y Rodeo.

El ganado mayor —en número y valor económico— es el objeto primero y más notorio de la Herranza; luego hay una Herranza similar para las distintas clases de ganado. La importancia de estas diferentes Herranzas está en directa relación con el valor económico de cada tipo de ganado. No hay una clase de ganado dominante en toda la sierra peruana: el vacuno es importante en la sierras norte, de Lima, en Ayacucho, Arequipa; el ovino lo es en Pasco; el de alpacas en Puno.

El Santiago o Herranza se desarrolla siguiendo varias etapas, las mismas que son señaladas por los propios campesinos: 1) Los preparativos (unas dos semanas o más antes del día de la fiesta). 2) La víspera (el día anterior al día central). 3) El día central, que si es necesario se prolonga por varios más dedicados al ganado menor o también a las secuelas ceremoniales del día principal. Esta división constituye un patrón frecuente de las fiestas religiosas andinas. Hagamos un sumario de cada una de estas partes; nos detendremos en los pasajes y detalles cuya explicación pueda ayudar a entender mejor la relación metafórica entre los primeros amores, la puna y el pastoreo. El resumen comentado lo haremos teniendo en cuenta diferentes descripciones etnográficas pero siguiendo en especial una, la de Sergio Quijada Jara, que trata de las herranzas de Junín y Huancavelica.[6]

---

6 Quijada Jara, Sergio. *Estampas huancavelicanas*: 1944; y *Canciones del ganado y pastores*: 1957.

5.2.1. Los preparativos

Unas dos o tres semanas antes de la fiesta, las personas que van a marcar su ganado y aquellas que tienen a su cargo la próxima marcación del ganado comunal o de la cofradía del santo patrón del pueblo, se procuran de ciertos bienes y elaboran chicha, todo para la fiesta. Si no tienen maíz propio lo consiguen mediante dones, trueque o lo adquieren en algún pueblo vecino. A veces el maíz recién conseguido es guardado y el del año pasado es el que será utilizado en el Santiago que se avecina; esta, como otras adquisiciones, pueden estar rodeadas de un clima festivo, al menos es el caso que narra Quijada Lara:

> Faltando más o menos un mes para el 25 de julio viajan hacia las quebradas donde existe maíz que utilizan en la elaboración de la chicha y el tradicional potaje que se llama mondongo. Hecho esto, vuelven a sus rústicas viviendas y, amarrando las bocas de los costales con sogas de lana de llama, los colocan en el patio o corredor, se dedican a celebrar la llegada, bailando alrededor de estos sacos, con la idea de que este comestible les dure hasta el Santiago del año próximo, para nuevamente preparar el mondongo con el maíz del año anterior que se llama «wata sara».[7]

Esta danza en torno a los sacos de maíz tiene sin duda, y como ocurre con las demás festividades andinas, una tonada y una letra específica del Santiago y de la ocasión precisa. Así, quien desde lejos escucha la tonada sabrá que por ahí se está almacenando el maíz y que ya viene el Santiago. Compran de las tiendas o en algún pueblo vecino los bienes que no se elaboran o no se dan en la comunidad pero que son necesarios para la Herranza; por ejemplo, en Choque Huarcaya, Ayacucho, según Ulpiano Quispe, los ganaderos que van a realizar una herranza concurren a la feria del pueblo vecino, Chuschi; allá adquieren alcohol, coca, cintas para el próximo encintado del ganado, azúcar, panes, algunas frutas (naranjas, manzanas, duraznos), «[...]y otros productos ex-

---

7 Quijada Jara, Sergio: 1957, pp. 18-19.

trafios como la semilla *waylur* (*cytharexylon herrerae*), los palitos de *qasi* (*haplarhus peruviana*), el *willka* (*piptademia colubrina*) y el *kuti*, todos ellos provenientes de la selva».[8]

Sigamos con Quijada Jara. Luego de las adquisiciones y del almacenaje del maíz se prepara la chicha con el maíz guardado desde el año pasado para la ocasión. Esta preparación transcurre también en un ambiente festivo y ceremonioso. Faltando uno o dos días para la víspera, los que van a herrar sus animales encargan a unos allegados para que en grupo vayan a la puna y a las más altas montañas para recoger aquellas flores que se emplearán en las ceremonias:

> Es interesante [...] cómo van a las altas punas y quebradas [...] donde crecen flores silvestres de variados colores [...]. Esas flores son: lima-lima que tiene además la propiedad, [...], de hacer «reventar la palabra» o hacer que hable la criatura que en edad competente no lo hace por ser retardada. En estos casos hay que golpear en los labios de la criatura con la flor de lima-lima que viene de la voz rimaq-rimaq, es decir, habla-habla. Luego hay otras flores que se conocen con los nombres de: qantu, inkil morada, waman-sara, sallqantuy, qori-waylla, kuchipchupan, escorsonera, sumay-chunchu, wila-wila, way-chor, etc.
>
> Estas flores tienen especial significado y papel importante sobre todo en el momento de la marca. Así: wila-wila, para pasar como especie de éter o anestesia es decir para tratar que no sienta el animal la brusca introducción de la aguja gruesa por el pabellón de la oreja, para colocarle la cinta; sumay-chuncho que ayuda a sumar o dar buena cuenta del ganado; el kuchip-chupan, para ayudar a coger y dominar el animal. Creen también que las flores de lima-lima simbolizan a la vaca; la wila-wila al carnero; el kuchip-chupan al cerdo; el waylla ichu significa que los animales deben aumentar como el ichu o paja de la puna.[9]

Es difícil saber lo que Quijada quiso decir con «simbolizar»: quizá sea para señalar que las plantas mencionadas tienen unas

---

8 Quispe, Ulpiano: 1969. No hemos logrado desentrañar los significados de estos elementos.

9 Quijada Jara, Sergio: 1957, p. 20.

propiedades del tipo de la flor de *lima-lima*, que como indica su nombre («*habla-habla*», o «*habla mucho*») tiene el poder de curar la dificultad de hablar y la mudez: quien bebe «*habla mucho*», hablará algo o mucho. De manera semejante la flor *cuchip-chupan* («*rabo de cerdo*») serviría como un propiciador mágico para ayudar a coger un cerdo (tarea que tendrán que emprender quienes hagan la herranza de estos animales); y la flor *sumay-chuncho* («*conteo (del) salvaje*» o «*hermoso salvaje*» (?)) serviría por lo mismo para propiciar un buen conteo de los animales; serían entonces remedios mágicos y sus nombres indicarían su poder o serían fuente del mismo. Pero eso no excluye que tengan otras significaciones complementarias: el *kuchi-chupan* podría ser una flor del cerdo, que le pertenece; el *lima-lima* lo sería de la vaca; entonces la flor *waman-sara* («*halcón-maíz*») podría ser «el maíz del halcón». Así, esas flores tendrían cada cual un animal afín. Por otro lado, el encontrarse con una de esas flores podría ser señal de que su animal vendrá, que aumentará o que se le podrá cazar; y su utilización en los ritos del Santiago bien podrían servir para cosas análogas: así, el *waylla-ichu* se usaría para hacer aumentar el ganado (cuyo forraje principal es el icho). El autor anota que para obtener estas flores hay que hacer una ofrenda a la divinidad de la montaña; de no hacerlo «esta se enoja», pues al parecer es la «dueña» de esas flores. Tales serían las significaciones de estas flores y las razones de su vinculación con la fiesta de Santiago (vinculación que no es excepcional: hay fiestas en que se lucen otras flores y yerbas).[10]

---

10 La antropóloga Ana María Vásquez asistió de niña a varias romerías en pos de las flores del Santiago. Ella nos ha proporcionado unos textos sobre sus experiencias. A propósito de la flores escribe: «El 23 de julio por la tarde se realizan los preparativos para la velada y la fiesta del día siguiente y para ello es necesario recoger hierbas y flores de puna para la «mesada». En parejas se dirigen al campo a buscar la *llima llima*, la que multíplica las vacas; el *sumac sumac*, que multiplíca a los burros; la *kuya kuya*, que es utilizada para la conservación y fecundidad de los animales y también despierta el amor de los animales hacia sus dueños; el clavel rojo, que sirve para «pagar» (o dar como ofrenda) al cerro con el fin de que no esconda a los animales; además, deben recoger piedras, tierra y minerales, entre otras cosas más».

Finalmente remarquemos que muchas de las asociaciones establecidas entre flores y animales se dan a nivel consciente (por ejemplo, los pastores saben que la *lima lima* propicia la procreación del ganado vacuno); y conociendo así las relaciones entre diferentes órdenes, las utilizan en las manipulaciones curativas, propiciatorias, adivinatorias, religiosas vinculadas al Santiago y a los animales de la puna. El que se establezcan relaciones conscientes entre ciertas flores y otros órdenes ha posibilitado que las flores sean usadas como una suerte de lenguaje. Así, luciéndolas en el sombrero indican si la persona está participando en el Santiago, con otras flores en el sombrero se indica rango y situación social. Como motivo en los textiles forman parte de todo un lenguaje. Algo similar pareciera ocurrir en las ceremonias mágicas y religiosas; y en los cantos como metáforas estereotipadas.

Las equivalencias entre animales y flores propios de la puna explican que metáforas del tipo «El amor primerizo es como un animal silvestre de la puna» pueda trocarse en una metáfora similar y equiparable: «El amor primerizo es como una flor silvestre de la puna»; por ejemplo, cuando un adolescente decepcionado canta: «Ay, flor de *sumachuncho*, ¿por qué olvidas cuántas veces te he regado?»[11], puede estar relacionando más o menos conscientemente la flor que ayuda a contar a los animales de la puna y a estos con su olvidadiza amiga.

Los antropólogos Néstor Taipe y Ana María Vásquez tienen unas descripciones y comentarios sobre la búsqueda de las flores en Tayacaja, la misma la provincia donde Quijada Jara tomó el grueso de sus observaciones.[12] Taipe afirma que el dueño del ganado que va a ser encintado encarga a un anciano que vaya a recoger las flores. Cuando el anciano llega a su destino hace una ofrenda y pide permiso al Wamani para que su patrón pueda realizar el Santiago y para tomar las flores que adornan las faldas de la montaña. Los informantes de Taipe decían «que antes»

---

11 Fragmento de un canto o lamento dicho por una persona ebria, durante un Santiago en Pacaraos (Lima), recogido por nosotros en 1962.

12 Taipe, Néstor: 1991. Los escritos de Ana María Vásquez sobre el Santiago son inéditos.

bandas de muchachos iban en romería para también recoger flores: era un paseo en el que las aventuras amorosas no faltaban (Taipe las califica de «iniciación sexual»). Por otra parte, en una comunicación verbal Ana María Vásquez nos contaba sus propios recuerdos de la búsqueda de flores para el Santiago: en cada casa donde se va a celebrar el Santiago los hijos jóvenes, sus invitados y parientes se organizan en bandas para ir a recoger las flores; los mayores también van en grupo. La excursión dura un día y transcurre en un ambiente muy grato; los niños juegan, corretean o espían al grupo de los mozos (tal vez por encargo del círculo de los adultos, que temen algún exceso amoroso), los muchachos y las nuevas parejas conversan. Nunca supo de la existencia de un viejo comisionado para que «pagara» a la montaña y recogiera flores, ni que los jovencitos tuviesen experiencias sexuales durante el viaje. Piensa que esas deben de ser costumbres de los *runa*; Ana María recuerda que tan solo eran unos paseos galanos; atribuye esta diferencia al hecho de que su familia pertenecía a la clase de los señores.

En resumen, durante el período de los *preparativos* aquellos que van a realizar la herranza de sus animales se procuran de maíz, de alcohol, de frutas y plantas de «la selva», luego preparan la chicha y traen las flores de las alturas propias del Santiago. Los *preparativos* transcurren en un ambiente de expectativa casi festivo: fueron de compras a la feria del pueblo vecino, bailaron y cantaron en torno al maíz del Santiago, hubo una expedición de «encargados» a la montaña para traer flores y otros bienes, previa plegaria y ofrenda a la divinidad montaña, dueña de las flores del Santiago. Unas bandas de mozos partieron en romería por flores y aventuras. Todos saben que el Santiago viene y están entusiastas, en especial los jóvenes pastores que despiertan al amor.

5.2.2. La víspera

Esta es una creencia bastante corriente al menos en Junín y Huancavelica: así como los hombres tenemos nuestros animales de ganadería, los espíritus de los montes tienen los suyos. Sus vacas son venados, sus alpacas son las vicuñas, tienen como perro al zorro y al puma por gato. La víspera del Santiago, el espíritu de

la montaña o Wamani realiza su propia herranza con ellos; igualmente lo hacen los Wamanis menores y los de cada comarca y comunidad. Prueba de ello: en vísperas de Santiago los animales silvestres de la puna desaparecen: es que Santiago o el Padre Cerro del lugar los ha arreado y conducido dentro de la montaña para al día siguiente hacerles su fiesta y señales; como es bien conocido por los pastores, esos mismos animales reaparecen más lucidos y numerosos luego de tres días: es que la montaña les hizo su herranza; si alguien los caza en los siguientes tres días morirá víctima de un algún mal provocado por la montaña. Como hombres y espíritus realizan sendos Santiagos, no es de extrañar que sientan al respecto mutuos recelos; y la envidia del Wamani es temible. Por eso una delegación de los dueños del ganado hace unas rogativas y ofrendas al Wamani al pie de las montañas, porque hay que calmar sus celos acrecentados por las vísperas de los dos Santiagos —el humano y el divino— y se le pide permiso para la fiesta humana, pues el Wamani es también señor del ganado de los hombres.

La creencia arriba mencionada constituye una ilustración de la conexión que señalábamos: el ganado y los animales silvestres están unidos por el medio, la puna; pero además tal relación está avalada por el Wamani. Son mundos paralelos, equiparables pero distintos; el uno es salvaje y sagrado, el otro es domesticado y profano pero de alguna manera sacralizado por la protección de las montañas y por su afinidad con el rebaño de los dioses. Es una relación que podemos calificar de metafórica: los animales silvestres de la puna son como el ganado. Sin embargo las canciones que tratan de amores primeros no recurren a figuras que sigan la equivalencia entre ganado y los grandes mamíferos silvestres (mi amada es comparada con una vicuña, nunca, que sepamos, con una vaca[13]).[14] Intentemos una explicación.

---

13 Más adelante mostraremos un raro ejemplo: en una antigua canción un mozo propone a su amiga a vagabundear y alimentarse de yerbas «como las llamas que ella apacienta».

14 Cada animal silvestre, según sus características, cumple unos roles metáforicos en las narraciones y cantos de diferente tema. Los valores de un mismo animal

El ganado se cría para el comercio, para ser consumido por el común de la gente; en cambio, aquellos animales que se cazan sirven para fines extraordinarios. La caza misma tiene un rol económico modesto y es una actividad poco frecuente. Podemos distinguir dos tipos de caza tradicional: una colectiva y otra individual. La colectiva es para la caza mayor —guanacos, venados, vicuñas—, también para animales peligrosos o nocivos como el puma, el zorro. En la actualidad las comunidades indígenas cazan al zorro; el resto de la caza mayor es práctica de mestizos y de forasteros, lo hacen con escopeta y es una actividad poco frecuente y por lo general, furtiva. La caza colectiva es una ocasión rara y emocionante. La organizan los comuneros, los niños asisten, las mujeres ayudan, los ancianos dan consejos. La técnica consiste en hacer ruido e ir acorralando al animal, no suele utilizarse armas de fuego. El producto logrado no es muy importante para el bienestar del pueblo (salvo que así se libren de un zorro particularmente ladrón); la caza colectiva sí lo fue en aquellos que esos animales eran más numerosos. La segunda, la individual, es para la cacería menor. Podemos distinguir dos tipos: la realizada por los adultos y la reservada a los menores. Un adulto, tal vez con unos amigos, puede tender una trampa para aprisionar un cóndor, lo hará para fines religiosos, festivos o mágicos; desanidar nidos de loros como entretenimiento, para obsequiar o vender los loritos tenderá trampas; hasta empuñará una carabina con el fin de hacerse de unas vizcachas, de un patillo o de unas perdices; será por diversión

---

tienden a cambiar según las regiones y las circunstancias del discurso. En lo que se refiere a las descripciones de distintos tipos de relaciones de pasión y de amor, hemos visto en los capítulos anteriores numerosas metáforas de este tenor; así, el amante imperfecto es una lombriz si procura un solitario placer genital; es un tigre si tan solo sacia oralmente a su amante; el nuevo amado es un intrépido y osado raptor, entonces es el cóndor; una mujer casada acepta una breve aventura con un forastero, entonces él es un sapo; pero si fuera tan solo un burlador a la postre sorprendido, es el zorro. En cambio el picaflor es un fértil y buen burlador. La paloma solitaria es la que ha extraviado a su esposo; y la perdiz es la amada que se esconde (estos dos últimos ejemplos no los hemos tratado, pero son metáforas recurrentes y conocidas en las canciones andinas).

pero sobre todo para procurarse de un festín poco común. El pequeño pastor gusta andar con una honda de jebe en torno al cuello, con una fronda al hombro; a la par que pace su rebaño está atento al vuelo de los pajarillos, al correr de las perdices: es un constante aficionado y aprendiz de cazador. Si la víctima es de comer hará una fogata y disfrutará solo o con algunos pocos amigos. Es una tarea marcadamente masculina, propia de niños mayores y adolescentes; quien caza más gana fama ante los amiguitos y ante la jovencitas. La muchacha, a la par que apacienta su manada, apaña ramas, arbustos: será su contribución al fuego hogareño que atiza su madre. Cuanta más y mejor leña recoja mayor prestigio tendrá ante sus amigas y ante sus posibles pretendientes.[15]

Los andinos consideran que los animales del ganado tienen un comportamiento sexual «loco»: como decíamos, piensan que la llama es agresiva y sus hembras insaciables cuando no están preñadas; las alpacas también son agresivas pero pierden fácilmente sus impulsos y sus hembras rechazan demasiado a los machos; por lo demás los carneros y los toros son polígamos. Por eso el hombre interviene y regula la actividad sexual del ganado. En cambio los andinos idealizan la conducta sexual de los grandes mamíferos silvestres de la puna: son salvajes pero fieles amantes y no se hallan disminuidos por el contacto del hombre: a la inversa de la actividad sexual del ganado, la de los animales silvestres no está controlada por el hombre, es libre, como deben ser los jóvenes amantes.

Resumamos. La ganadería constituye una actividad económica importante, no así la caza. La primera es más bien profana y de consumo ordinario si se le compara con la segunda. La cacería

---

15 La cacería adulta y comunal constituye en este sentido una progresión frente a la infantil: el acto es mancomunado, es decir, social, pero se le consume de manera extraordinaria, en general fuera del hogar. La cacería adulta individual ocupa en ese contexto un lugar ambiguo: a veces puede ser tomada como una prolongación o retorno momentáneo a la adolescencia; o bien, cuando se busca un cóndor o se desanida loros, de alguna manera el cazador adulto está más cerca de la esfera divina que de los hombres.

sirve como diferenciador sexual: el pastorcillo caza y la pastorcita recoge leña; y así también empiezan a admirarse mutuamente. Estos datos tal vez expliquen por qué, en las metáforas que describen los amores iniciales, los animales del hombre rara vez son tomados como equivalentes de los animales silvestres de la puna. A pesar de que son equiparados y análogos, los unos son profanos, de sexo loco pero interferido por los adultos; los otros, en cambio, son más bien sacros, raros y se les caza y devora como aman los adolescentes: a hurtadillas y de manera salvaje.

El adolescente en busca de amores es, pues, un pastor y un cazador aficionado, doble razón para temer a los espíritus de las montañas. Tiene el rebaño cuyo señor espiritual es el Wamani; y codicia «el rebaño» del mismo señor. Anda pastando por la puna y los parajes solitarios, lugares donde se siente más la presencia del Wamani. La relación entre el pastorcillo y el Wamani es, por tanto, compleja y delicada: el joven pastor corre el riesgo constante de ser atacado por el Wamani, de ser víctima de sus celos y represalias; pero justamente por estar con su rebaño, cerca de los animales silvestres, solo por los caminos de la puna, porque él mismo y sus primeros amores no están aún domesticados, es afín a la montaña y participa de su espíritu; pues los Wamanis son los dueños del ganado y de las criaturas silvestres de la puna. En las fiestas del Santiago se manifiestan esos vínculos complejos: se realizan en honor y con la anuencia del Santo y del espíritu de las montañas, dos rostros del mismo protector del ganado y de las criaturas silvestres; es el día del ganado y también de los pastores; en el Santiago se cantan los amores pastoriles en los que la amiga es comparada a los animales silvestres de la puna.[16]

En la víspera, y durante toda la noche que antecede al día principal, se vela en una mesa una imagen del Santo o una cruz. Se hacen ofrendas. En algunas regiones también velan las herramientas y los objetos ceremoniales de la Herranza. La preparación

---

16 La creencia sobre el ganado de los Wamanis concuerda con una concepción en los Andes centrales y Amazonas occidental: el mundo de los dioses, la sociedad de los animales, son paralelos y equiparables con los del hombre.

de la mesa, la velación y su posterior desmantelamiento transcurren en un clima solemne, religioso. Hay comunidades donde se desmantela la mesa en la misma víspera, en otras, en el día central o al día siguiente. Si la fiesta es para el ganado de cada unidad familiar, habrá una mesa en cada casa donde se celebra el Santiago; si la fiesta es comunal, esto ocurre en la casa comunal o en la iglesia del pueblo. Quijada Jara describe la velación de la mesa en el departamento de Huancavelica:

> Reunidos los parientes y vecinos [...] se dedican a preparar la mesa para el velorio donde colocan la imagen del Apóstol Santiago sobre un adorno de paja de icho y huaylla traídos de lejanos manantiales, previo pago de coca-quinto al cerro y al puquial para que no se resientan y no les haga «daño»;[17] también colocan sobre la mesa animalitos de yeso o de piedra, matecitos de yuraj llampo («tierra blanca»), pequeños trozos de plata y oro que llaman chahuajollje y chahuajore, respectivamente, y un poco de dulce mezclado con aguardiente que le dicen «mistela»; también agregan pasas, maní, manzana, nísperos, etc. Desde las seis de la mañana, en torno de la mesa encienden velas mientras los concurrentes chacchan su coca y toman aguardiente.[18]

A partir de la víspera los que participan en el Santiago toman nombres ceremoniales (pero la dación formal de los mismos se llevará a cabo al día siguiente). Los dueños del ganado que va a ser marcado son llamados patrones: el dueño «patrón», su mujer «patrona» —que es el mismo apelativo con que llaman al santo del ganado—; los invitados y familiares jóvenes y adultos son llamados en la fiesta «pastores»; las ancianas participantes no reciben un nombre ceremonial pero tendrán al final de la fiesta un rol importante. Durante toda la noche los jóvenes «pastores» (y que en la vida corriente también suelen serlo) pasean por las calles, van visitando las «mesas» de los vecinos y parientes; con-

---

17 El «pago» al cerro y el *puquial*: el autor se refiere a las ofrendas y plegarias a los espíritus de la montaña y de la fuente.

18 Quijada Jara, S.: [1944] 1985, p. 121.

versan, cantan y danzan los aires del Santiago. Estos paseos y visitas pueden prolongarse por varios días. Es la fiesta de los adolescentes, de los jóvenes y todos ellos representan a los pastores y actúan como tales.

5.2.3. El día

En el día central se realizan unos ritos propiciatorios, de fertilidad y adivinatorios en torno al ganado. En la sierra central del Perú se hace un conteo ceremonial del ganado principal. Hay, asimismo, una comida ceremonial. Se marca y señaliza el ganado. Se entierran como ofrendas los restos cruentos de las señales. Para describir estos eventos sigamos con el ejemplo de Junín y Huancavelica.

Al amanecer del día principal los «patrones» y «pastores» dejan sus respectivas velaciones —o «velorios»— de las mesas. Van a sus estancias, a sus corrales de la puna. Llevan en las manos puñados de icho, les prenden fuego. Este icho encendido es pasado por los lomos de los animales del redil, así les queman la pelambre superficial. Lo hacen con el propósito de ahuyentar los males que les acechan. Este acto purificatorio es llamado *luci-luci*. Según Néstor Taipe, a esta ceremonia también se la conoce en la misma región de Huacavelica con el nombre de *Orqo llalliy*. La traducción que da Taipe de *Orqo llalliy*, «Vencer al cerro», manifiesta un aspecto de esta ceremonia y de la romería que la precede: los hombres vencen al Cerro, ganan al Wamani y le arrebatan el ganado que será entonces para los hombres, que prosperará gracias al *luci luci* y al resto del Santiago. La misma romería y las visitas bailadas de las bandas de jóvenes, según los informantes de Taipe, poseen el mismo sentido: «adelantarse» y así ganar para los hombres el ganado, pues en principio pertenece al espíritu de los cerros. El *luci luci* es, por lo tanto, un rito purificatorio, propiciatorio y es también una manifestación de la rivalidad entre los hombres y los dioses de las montañas. La letra de un *luci luci* que recogiera Quijada es una buena ilustración de ese aspecto de reto a lo divino:

Luci luci	*Lucero, lucero*
Ñam ya pacha achikllanña	Va aclarando el mundo
ay, luci luci	¡Ay, lucero, lucero!
ñam ya pacha rayamunnña	va rayando la aurora
ay, luci luci	¡Ay, lucero, lucero!
ñañallaypas llalliyaman	mi hermanita amanece
ay, luci luci.	¡Ay, lucero, lucero!
Kondor waman llalliyaman	El cóndor, el halcón vencen
ay, luci luci	¡Ay, lucero, lucero!
pillipintuchan llalliyaman	la mariposa vence
ay, luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero!
Kondor waman llalliyaman	Arroja al toro viejo
ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
pilljpintuchan llalliyaman	arroja a mi toro negro
ay, luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero!
Yanallaypas llalliyaman	Mi amiga madruga
ay, luci, luci	¡Ay, lucero, lucero!
paysanaypas llalliyaman	y también mi paisana
ay, luci, luci.	¡Ay, lucero, lucero![19]

Después del *luci-luci* beben, bailan y cantan alrededor de los animales en un ambiente festivo; lo hacen al son de la corneta de cacho —uno de los instrumentos propios del Santiago—; en sus canciones dicen loas a sus vacas, a sus carneros y manifiestan el

---

19 Quijada Jara, S.: 1957, pp. 318, 319. La versión castellana la realizamos a partir del texto de Quijada. Este canto ceremonial es de difícil interpretación por lo mismo que Quijada no da detalles sobre las circunstancias en que se entona y sobre el posible significado de cada imagen empleada en la canción. Quijada traduce *luci* por fogata. En todo caso parece haber un juego de imágenes a partir de una equivalencia entre la fogata del *luci luci* y el lucero del alba (pues en ese canto se llama lucero al fuego hecho con las matas de icho; el rito mismo se llama *luci-luci* —«lucero»— y empieza a la hora del alba). En la ceremonia la fogata es la herramienta mágica con que lucha el

amor que por ellos sienten. Luego se sirve una comida ceremonial: una sopa llamada de mondongo. Hacia el medio día los «patrones» (los esposos, dueños del ganado festejado) piden y logran elegir las «autoridades» que tendrán diferentes responsabilidades durante la herranza. Los «patrones» son reconocidos como tales por los asistentes, y estos como «pastores de los patrones». Después de estas solemnes nominaciones, el mayordomo brinda hojas de coca a «sus pastores» (muchos de los cuales son realmente quienes tuvieron alguna responsabilidad en el cuidado del ganado durante el año; son los hijos y otros familiares jóvenes de los «patrones»; si el número de animales lo justifica entonces pueden ser también los vaqueros contratados, parientes o simples allegados del los «patrones») anunciando que se va a realizar la ceremonia del *quintoy-coca*:

> En sus respectivos asientos las personas que han recibido la coca se afanan en escoger las hojas sanas ya sean chicas o grandes: éstas representan los carneros que han recibido del dueño, aquellas representan las crías.
>
> Después el mayordomo solicita la devolución de las hojas, por orden de edad, produciéndose un interesante diálogo: (traducción:) Mayordomo: «Cien ovejas te he dado para que pastees,

---

hombre por la salud del ganado y contra el Wamani. El lucero, entonces, es también arma del hombre. Otro juego de palabras: *llalliy* quiere decir ganar, imponerse en una competencia, pero también aclarar, despuntar, amanecer; así, el que gana en un competencia es como el día naciente y la luz que derrotan la noche y las tinieblas. En la misma canción el lucero parece ser llamado hermana, mujer y paisana de los que cantan. Por otra parte, el cóndor, el halcón y la mariposa parecen ser los que compiten contra el hombre y representan al Wamani. Así tendríamos los términos de la competición; el hombre y su campo: el lucero del alba, la fogata de la ceremonia, las mujeres (en cuanto hermana, paisana y mujer) y el Wamani y los suyos: el cóndor, el halcón y la mariposa. El objeto de la competencia: el toro a quien se le arroja el fuego-lucero. En esta oposición el hombre y sus fuerzas están del lado del día, en la medida en que deben de vencer, y si bien no se dice en el canto, el Wamani está entonces del lado de la noche, porque gracias al *luci luci* perderá. La definición diurna de lo propio frente a lo nocturno de lo otro la encontramos cuando estudiamos la figura del Inca y cuando tratamos del término que designa mi pareja: *yana* (véase cap. 1).

cuéntame todo con sus crías, sin mentir y sin robar». Pastor: (Mostrándole y entregándole las hojas en orden [La nota aclaratoria es nuestra]) «Aquí está, patrón: me diste cien de tus más viejas ovejas, ahora te las devuelvo: diez, veinte... cien. Y sus crías son: diez, veinte... cien».

La cuenta se hace por representación con la significación de una hoja de coca por diez unidades de ovejas.[20]

Esta cuenta es, al parecer simbólica: no corresponde con el número que en verdad se tiene; su finalidad sería propiciatoria. Pero en otras regiones, como la sierra de Lima, el conteo —sin dejar de ser un ceremonial propiciatorio— corresponde a la realidad y tiene también un fin práctico, de cómputo de lo que cada quien posee.

Luego el mayordomo coloca en el sombrero de los concurrentes las flores propias del Santiago. Después los que hacen de pastores y los patrones bailan alrededor de los animales cantándoles alabanzas, refiriéndose a las flores del Santiago, al amor y la dedicación que tienen por ellas y por el ganado.

En un momento dado, los «pastores» se lanzan sobre los rebaños, gritando «*rataykuy! rataykuy!*» («pegar, coger») y encintan a los animales (una suerte de aretes de cintas de vistosos colores); a los machos les ponen además las *hualljas*, unos collares adornados con frutas y panes. Luego los «pastores» tratarán de arrancar, persiguiendo a los toros, esos collares, para que cada quien los ofrezca a la amiga. Los «pastores» de un sexo persiguen a los del otro para «encintarlos».

Terminado el encintado o *cintachiy*, los animales que lo requieren son marcados con hierro; luego, en Junín y Huancavelica suelen organizar un juego competitivo llamado *qocha putu* o *qocha upiay*: en el suelo, cerca del corral, colocan un recipiente que contiene chicha y algunas manzanas, peras. Los «pastores» se comportan entonces como si fuesen animales de ganado y van al recipiente en cuatro patas, simulan abrevar, lo hacen tratando de atropellar y apartar a los competidores; procuran morder o coger con

---

20 Quijada Jara, S.: [1944] 1985, p. 122.

las manos una fruta, que será ofrecida a la amiga «pastora». En algunos lugares tienen también la costumbre de simular un matrimonio entre una cría que acaba de ser encintada y un hombre casado. Si se trata de un becerrito macho, pues la «novia» será una mujer casada. Se cree que así el animal crecerá sano y amará el paraje, al pastor y a su dueño.

Después del encintado del ganado mayor, si hay otros de regular valor, proceden a su marcación. Lo hacen de manera semejante a la descrita, dándole la importancia proporcional al valor económico que tengan los animales, pero de todas maneras son otros tantos momentos de diversión sobre todo para los «pastores» más jóvenes. Los «pastorcillos» más chicos juegan también ese día (y en los siguientes) a «encintar» al gato, al perro de la casa; hasta los cuyes e incluso las gallinas son sometidos a esa parodia infantil.

Terminada la colocación de las marcas, recogen los trocitos de oreja que fueron cortados para el encintado, hay lugares en que también lo hacen con la sangre. Agregan los restos de las cintas del año anterior. Con todo eso y unas hojas de coca escogidas —el *kintu*—, caramelos, pasas y otros pequeños presentes, puestos en una olla (la sangre puede ir en una calabaza o en un recipiente de barro en forma del animal marcado) son enterrados: es un presente para la *illa* o *mimo*, una piedra mágica que protege el redil. Esta piedra se encuentra en la esquina del corral, a sus pies entierran la ofrenda. También hacen entierros de este tipo en los abrevaderos. Esta ceremonia es llamada *señal pampay* («el entierro de las señales»).

Después de la colocación de las cintas las ancianas presentes arrojan a los animales puñados de harina de trigo, de maíz, simulando ser helada y granizada. Arrean a los animales y a los «pastores», rociándoles chicha y aguardiente. Lo hacen coreando unas voces. Se dice que es para que los animales crezcan sanos y se reproduzcan en abundancia. Es el *anqosay* («rociar»).

La fiesta continua pero esta vez las ancianas tienen un rol protagónico: ellas cantan «a sus animales», «a sus pastores». Tocando y marcando el ritmo con un tamborcillo, la tinya, encabezan unas cadenas de danzantes compuestas por los demás participantes (los «pastores», los «patrones», el mayordomo).

Resumiendo, el Santiago —al menos en su versión de Junín y Huancavelica— es una fiesta en que se señala a las cabezas de ganado. Esta marcación —con hierro, encintado, conteo— se hace bajo la protección y con la venia de unas imágenes del santo patrón del ganado, que en general es Santiago, de los espíritus de las montañas o *Wamani* y de una suerte de amuletos de piedra, las *illa*. Pero veamos algunos aspectos y sentidos de la fiesta relacionados con las metáforas que estamos estudiando.

Se puede decir que gracias al Santiago, los animales de ganado pasan a ser cosa de sus dueños, marcados por su propiedad. Antes eran, de alguna manera, salvajes sin marcas que indicasen un dueño (o no las tenían por ser crías; o porque sus anteriores señales se fueron perdiendo con el tiempo). Las señales, lo mismo que el conteo, dan a los animales un lugar en el espacio social humano. Antes no lo tenían a cabalidad: las crías aún no habían sido marcadas (los animales mayores van perdiendo con el tiempo sus cintas; entonces pasarán otro Santiago si se les quiere volver a encintar); eran como animales salvajes que pueblan la puna; y pertenecían al *Wamani*, pues son de él los animales silvestres. En este y otros capítulos vimos que la primera juventud y sus amores están asociados a lo salvaje y la madurez a lo cultivado. De alguna manera el ganado sigue este cambio de valores: empieza salvaje para luego ser humanizado en el Santiago. Tal es el propósito o programa general de la fiesta.

En el desarrollo del Santiago el cambio se va operando gracias a unas analogías: al principio los «pastores», es decir, la juventud (que metafóricamente es salvaje) dominan, la fiesta es para ellos; entre tanto los animales del ganado (las crías, los animales aún no marcados ni encintados) son también y en cierto sentido, salvajes (y juveniles); luego, los «pastores» van siendo desplazados por los mayordomos y los «patrones», que son adultos, y por lo tanto representan la sociedad, lo domesticado y cultivado. Al final son las ancianas quienes, dominan la fiesta. Advertimos, entonces, un movimiento que va de lo juvenil, de la naturaleza a la cultura y vejez; de la virilidad primera a la senectud femenina. Y en ese tránsito van juntos el ganado y los pastores. Pero el propósito central del Santiago es el cambio cualitativo del ganado, no el de

los pastores. La fiesta sugiere y recuerda el paralelo (que por lo demás hemos encontrado en otros contextos), mas en ella los pastores no pasan a su vez por un rito de pasaje a la vida adulta. El rol de los «pastores» en el programa general sería el mostrarse como una alegoría del ganado que cambia en la fiesta: se identifican de manera intensa con los animales en tránsito a la cultura, sirven así como medio para «sacar» a los animales de la esfera silvestre y del poder de los espíritus de los montes para así humanizarlos. Los «pastores» en sus cantos tratan al ganado como si fuesen humanos y amigos entrañables. Ellos mismos se comportan por momentos como animales (en el *qocha upiay*, cuando persiguen a sus amigas como si fuesen vaquillas; y aquellas a estos como si fuesen toretes). Sus inicios amorosos son salvajes, de puna, y como ahora el ganado sin marcar, más tarde tendrán que socializar esos sentimientos nacientes. Así, por su analogía con el ganado sirven como operadores, haciendo posible la unión íntima entre el hombre y su ganado.

Las ancianas dominan el final del Santiago: terminan con unos ritos mágicos para el buen futuro del ganado (y al parecer también de los pastores); y devuelven el ganado transformado a su sitio, el redil. Son ellas, por lo tanto, las que cierran el ciclo: los animales fueron humanizados en la fiesta, al final serán lo que deben ser, el ganado del hombre. Y eso es lo que parecen representar, el fin de la salvaje y juvenil virilidad, de la intensa identificación entre el animal y el hombre, y es por eso que ellas son lo opuesto: femeninas y ancianas.

Hasta aquí hemos podido apreciar las complejas relaciones entre pastores, su medio y los animales que en la fiesta amaron como a novias. Tales son los elementos que explican de manera general las metáforas que estudiamos y que resumimos así: «Los amores primerizos son como los animales silvestres de la puna». Veamos luego cómo se expresan en los cantos pastoriles.

5.2.4. Cantos pastoriles

La música que se canta y baile en las fiestas de la herranza tiene el nombre genérico de «santiago». Otros cantos, de naturaleza

profana —pero a veces de intención mágica— tratan de las primeras experiencias amorosas; a menudo hacen referencia a lugares y animales propios de la puna. Los santiagos y los cantos de amor primero son del gusto de los pastores; la gente adulta también los disfruta pero los asocia con la vida juvenil y los pastores. Por eso podemos calificarlos de bucólicos. Mostraremos algunos de estos cantos pastoriles. Con tal fin seguiremos teniendo como fuente principal el libro de Sergio Quijada Jara, *Canciones del ganado y pastores*.[21]

Si bien Quijada Jara clasifica los doscientos cantos que reproduce siguiendo otros criterios (cantos de animales —mamíferos, auquénidos, aves, insectos, gusanos, reptiles, peces—, plantas, al patrón, de amor y de dolor, varios, y cantos huancas) podemos distinguir dos grandes grupos: los que aluden a la ceremonia de la herranza y al ganado, y los que tratan de los amores iniciales. En los primeros el ganado es humanizado —siguiendo la tónica de la herranza—; en los segundos los animales silvestres sirven como metáfora de amores entre humanos.

La vaca es una mujer; el toro un hombre. Cada momento de la fiesta de la marcación del ganado tiene sus propios santiagos. Cuando los jóvenes están en la montaña danzando y recogiendo las flores sus cantos aluden a esa actividad. Los «patrones», los «pastores» tienen los suyos; y cada tipo de ganado y las ceremonias que se le dedican tienen sus particulares santiagos, así cantan y bailan en honor a la vaca, al caballo, al burro, al cordero, a la llama. Demos dos ejemplos:

Wacaypa waqranchanta	Las astas de mi vaca
waqram ninkichu,	«son cuernos», dices;
waqrachanqa, qore espadam.	no, es espada de oro.
Wacaypa peluchanta	La pelambre de mi vaca
pelum ninkichu,	«es pelambre», dices;
peluchanqa sumaq filpacham.	no, es hermosa felpa.

21 Quijada Jara, S.: 1957.

Wacay silluchanta	La pezuña de mi vaca
sillum ninkichu,	«es pezuña», dices;
silluchanqa bayo zapatucham.	no, es zapatito bayo.[22]

Este santiago dedicado a la vaca es coreado y bailado por los que participan en la herranza y encintado de ese animal. Según la letra el dueño —el «patrón»— se dirige a un supuesto interlocutor. Este ve en la vaca solo un bruto; pero el dueño le dice que en verdad tiene atributos humanos: que sus cuernos son en realidad espada; su pelambre, felpa; y sus pezuñas son zapatos. Estas percepciones opuestas hacen recordar los cuentos que tratan de un humano que se enamora de un animal silvestre: mientras que el cazador ve y persigue a una huidiza doncella, sus compañeros no ven sino un venado perseguido por el suspirante cazador; en lugar de atacar una manada de sajinos, el hombre se va con una hermosa sajina: para él ella es una fuerte y sana mujer, y el resto de la manada, la banda de una tribu trashumante. Las costumbres de cada animal silvestre tienen sus equivalentes humanos; solo quien se prenda de un animal confunde esas oposiciones que se corresponden. Pero en el santiago, no es que el dueño confunda cuerno con espada: cantando establece la homología para así señalar y estimular el paso del animal de un estado salvaje (y perteneciente al Wamani) al de animal marcado por su pertenencia a los hombres, refuerza el propósito del rito con las palabras cantadas, con una aparente confusión propia de quien ama a un animal silvestre. Luego de que la vaca sea encintada, sus cuernos no serán simplemente cuernos a los ojos de sus dueños, pues la querrán casi tanto como a una persona.

En otros santiagos es el animal que canta (en la voz de un pastor). Se lamenta de su vida, de las rudezas de su dueño. Es el caso de un santiago dedicado al borrico: el amo lo trata como a un hijo pero el asno le hace reproches:

---

22 Quijada Jara, S.: 1957, p. 50. La versión castellana es nuestra.

Asno taki	*Canto del asno*
(El amo):	
Señor barbero, barbero,	Señor barbero, barbero,
sumaqchallata barbaycoy,	talla con fineza
ayrichallanwan hinalla	como si fuera una brisa
rikchallanwan hinalla	como si fuera un despertar
qolleqechamanta, barbero	como si fuese oro, barbero
qorichamanta, barbero.	como si fuese plata, barbero.
(El asno):	
Cuzcuchallata niptiki	Solo hasta Cuzco, dijiste
Chinchallata, niptiki,	solo hasta Chincha, dijiste
upay simillа pasarini,	anduve sin murmurar
chicotilla qoqayniyuq	y el chicote fue mi fiambre
zumbadorlla qoqayniyuq.	y la zumbadora, mi fiambre.
Wawallaykiqa qoway	En cambio tu hijo te dice
qollqetaraq, fiambretaraq	«Dame dinero y fiambre».
chaynata nisunki.	
Yakunallay hapiwaptin	Cuando la sed de mi se apodera
sullallata soqni	sorbo tan solo rocío
yarqanallay hapiwaptin	cuando el hambre me apresa
wairallata millpuni.	trago tan solo viento.[23]

En este santiago el amo trata a su bruto como a un hijo: en lugar de pedir al trasquilador, pide al barbero, no que trasquile a su burro sino que le corte el pelo, con suavidad, con fineza; por lo demás, es norma común que el padre decida cuándo hay que cortar el cabello a sus hijos, tal como parece ocurrir según la primera estrofa. Esta norma y la alusión que a ella se hace en la canción sugiere también la ceremonia del corte de pelo: mediante ese rito el niño da un paso importante en su marcha de la naturaleza sexualmente indiferenciada hacia la cultura y la sociedad,

---

23 Quijada Jara, S.: 1957, p. 54. La versión castellana la realizamos con la ayuda de Ana María Vásquez.

sexualmente marcadas. Y, si bien no tenemos suficientes datos, pareciera que es el padre (o quien hace las veces de tal) quien decide cuándo es que sus hijos han de pasar por ese rito. Así, el asno, cuando sus «cabellos» son cortados por un «barbero» en la fiesta del Santiago, estaría pasando por un rito cuyo propósito es equivalente al de los niños en el corte de pelo. En los párrafos restantes el paralelo entre el burro y el hijo es aún más detallado: el burro «habla»; pero, en contraste con la ternura con que el amo pide al barbero cortar el pelo a su asno, este se queja por los rigores que aquel le impone; no es estimulado como un humano viajero, con un buen fiambre o por dinero, sino con el látigo. En tercer párrafo el parangón es explícito: el burro dice que recibe durezas por su trabajo, no «dinero y comida» como reclama el hijo humano del hombre. Son personajes paralelos, equivalentes —el hijo humano y el «hijo» burro— pero también contrastados y asimétricos.

Santiagos como los dos examinados forman parte de las transformaciones rituales que señalábamos: la humanización del ganado en los cantos y la fiesta del Santiago va de par con un cambio de roles; entonces algunos invitados se trocan en pastores; los dueños en el Patrón Santiago, la dueña en la santa Patrona, Doña Gertrudis. Así, los que hacen de pastores pueden quejarse al Patrón por las durezas del pastoreo del año transcurrido, a Doña Gertrudis por la escasez de bebida en la fiesta. De tal manera se expresan tensiones acumuladas entre los hombres (los niños, los jóvenes gracias a su rol de pastores pueden amonestar a sus padres y demás adultos, los que en la ceremonia son patrones y mayordomos) e indirectamente también se reprocha a los santos patrones por los sinsabores del pastoreo.

El amor primero es salvaje. Los cantos que exaltan los amores primeros no recurren a la imagen del ganado humanizado de los santiagos; son ciertos animales silvestres los que sirven para ese fin (aunque a veces también pueden ser flores y plantas). El ambiente descrito o sugerido por estas canciones es a menudo pastoril, de puna o de lugares solitarios e incultos; y los animales son también de puna o de parajes silvestres. La atmósfera puede

ser pastoril, pero la persona amada no es comparada con un animal del ganado. Los temas de las canciones aluden a diferentes circunstancias de esa primera etapa de los amores iniciales: la invitaciones al encuentro furtivo, a la separación y ruptura emocional con los padres, al escondite, a los sentimientos salvajes, a la fuga, a las penas y a los remordimientos primeros.

Los cuentos y creencias en torno a una relación entre un humano y un animal salvaje que revisamos en el segundo capítulo trataban de pasiones, de deseos parcializados, de imposibles lazos, que terminan con los rasgos humanos del amante o con la vida del animal querido. Decíamos que estos relatos describen los deseos incompletos, inmaduros, las pasiones salvajes, que son frecuentes entre las personas muy jóvenes, como son los pastores. Los relatos mencionados y los cantos que vamos a revisar sugieren que, de cierta manera, toda persona empieza amando de manera parcial, incompleta, salvaje y pasionalmente; que ese estilo no domesticado deberá terminar o trocarse en un amor moderado pero socialmente admitido. Las metáforas de los santiagos y las que son empleadas en las narraciones y cantos sobre amores con animales tienen, por tanto, propósitos diferentes: en los unos se dan en un contexto ritual con el fin de marcar la afinidad entre el ganado y los hombres; es una reiteración e iniciación necesaria para subrayar el paso de unos animales del Wamani y de la naturaleza a la esfera de la sociedad humana; en cambio, las metáforas de los cantos y cuentos señalan el estado salvaje del joven apasionado presa de un amor bestial; de manera más o menos explícita, los cuentos y las creencias correspondientes manifiestan la necesidad de «cocinar» —socializar— esos amores salvajes. En un caso el sujeto a cambiar es el ganado aún no marcado; en el otro, es el hombre —joven o presa de una fantasía marginal a la sociedad adulta—. Pero entre los cuentos y canciones sobre amores bestiales median unos matices en sus propósitos: los cuentos y creencias que hemos estudiado en el segundo capítulo tratan de una pasión que parcela y anula al individuo como persona; en los cantos de amor primerizo, el que canta se duele y exalta su amor que nace silvestre, extraño y que deberá abrirse

camino, luchar, para ser aceptado por la sociedad. De diferente manera e intensidad la pasión de los cuentos y las penas de los cantos son experiencias propias de aquellos que viven al margen de la sociedad adulta: los jóvenes en busca de compañía. Pero examinemos algunos cantos que tratan de amores primeros.

Alto punapi vikuñitas **alto punapi tarukitas** **manadachanmanta separakoqme, kasqa**	Vicuñita de altas punas, venadito de altas punas, que sabe separarse de su manada que sabe alejarse de su manada.
Chaychu mana ñoqa qamta rakirqoykiman **chaychu mana ñoqa qamta separarqoykiman** **mamaykita, taytaykipa brazunmanta** **mamaykita, taytaykipa makinmanta.**	¿Acaso no he de poder apartarte, acaso no he de poder separarte, de los brazos de tu madre, de las manos de tu padre?
Hamuy vida parischkusun **hamuy vida iskaychakusun** **parischallaña, iskaychallaña** **kawasakunapaq, purikunapaq.**	Ven, vidita, unámonos ven, vida, a cubrirnos para así unidos, en par, podamos vivir, podamos caminar.[24]

Este canto es una invocación al amor fuera de la manada. Estar fuera, solos, lejos de la manada, alude a dos aspectos del estilo tradicional de los amores iniciales: transcurren en la soledad y al margen del control de la sociedad adulta. La manada y los padres representan ese mundo socializado, adulto. En este, como en muchos otros cantos del género, los padres —sean del mozo, pero sobre todo de la moza— son percibidos como oponentes, rivales, a las nue-vas relaciones. Representan el hogar de donde provienen y que deberán «abandonar», «traicionar» para tratar de formar uno propio. En este canto la *vicuñita* es el amigo que invita y el que dice a su amiga que ha de «arrancarla» de los brazos de los padres; esta actitud responde a la tendencia patrilocal de las primeras etapas de la familia: es la novia, en general embarazada, que va a vivir a casa de los padres del novio (esto ocurre luego de un rapto

24 Quijada Jara S.: 1957, p. 60. Esta canción parece ser huancavelicana. La versión castellana es nuestra.

más o menos ritual, seguido de unas tratativas ceremoniosas y prácticas entre los padres de la nueva pareja; el rapto puede preceder o seguir a las tratativas; si es que el rapto se produce primero, tanto este como las conversaciones tenderán a ser más violentas y menos ceremoniosas). El enamorado la invita, pues, a salir de su «rebaño» para luego ir al suyo propio; pero antes han de amarse lejos de ambos rediles, lejos del control de la sociedad, de las dos familias; entonces se amarán salvajemente, como dos vicuñas, como dos venados (incluso el término quechua —*parischakusun*— utilizado en el canto al parecer viene del castellano, *aparearse*; que designa el acto sexual entre animales). El «andar juntos en par» de la última estrofa es utilizado en general como figura del convivir, del vivir en pareja. No está de más decir que estos amores nuevos deben ser y hasta comenzar por ser carnales (si no hay consumación carnal, se estaría «jugando» y no amando). Esta canción trata de uno de los temas más frecuentes del género: invocar a la amiga a escapar de casa —de su «manada»—. En otras, es la enamorada, que con sus quejas por estar «prisionera de otros brazos» (otro amigo a quien no quiere) o en una «jaula» (la casa de sus padres), invita al amigo a ir a buscarla. El canto mismo, su sola melodía, es en verdad un medio de comunicación entre los amantes andinos, para darse cita, para encontrarse; la muchacha escucha a lo lejos la melodía: por su tonada, por el estilo personal, porque estaba convenido, sabe que es de él y que la está llamando para el encuentro furtivo (y si lo hace al son de su quena, tendrá una significación más: la quena es un instrumento masculino y es metáfora del miembro viril). En otros casos la invitación, más que un llamado a la cita, puede ser una invocación mágica: el muchacho espera que, a pesar de la distancia, su melodía, su voz, por su encanto y por la intensidad de los deseos, sea escuchada o sentida por la amiga ausente. Un antiguo canto aymara recogido por Guamán Poma es también una invitación a la vida salvaje, lejos de los padres, y da la impresión de ser también una mágica invocación:

> Panipani chuanychuna humaca humaca moczatipi equicista moczati umacitaman uca uecchiritaycaman uca haucha auquimin

humacapani asquichuy mamanca caualluchan mulachan cillatatan zaranacatana uno chamcana alochamca uaccha camquiusin cauracha zacana caucimpi zaranacat humacachuna tantacamaca equecista nacapanipoquechanpi hacascac humacachuna persarachanca yquiscat pascotacha yquista yucochapca chunaychuna chuyna mapina cacinta chicachacuna acha mitama hani cutiri hama canquiucinca hamiusca putiluritamti ucay uruspi hacharpayasman soncochay.

Los dos siempre juntos,
por los yermos más fríos.
Para mí, tú,
solo tú.

Rebosante de ternura
me has absorbido
pero, ¡cuán dulce es esta bebida!

Tu madre nos ha separado
por ese tu padre perverso.

Ven sola, tú;
te cobijaré
en mi dichoso corazón.
Después, ensillaré un caballo,
o una mula, y así
andaremos de día,
de noche,
como dos huérfanos errantes,
comiendo hierbas y raíces,
como aquellas llamas
con las que tú solías caminar.

Quien pretenda robar tu canto
morirá en mis manos
y quedará dormido para siempre
como un hilo deshecho.
Te suplico, escúchame en esta noche fría,
presto ven a mí,

en mí te llevaré para siempre.
Pero si dices «no»
no cesaré de llorar.[25]

Esta canción es un raro ejemplo en que los amantes son comparados con llamas. Al parecer no es que se trate de amores monstruosos que los puedan transformar en llamas fantasmales; más bien es una invitación al amor primero y salvaje, a la vida errante, amor como el de las llamas viajeras, lejos de la sociedad, como si fuesen huérfanos, sin familia ni tierra (es decir, como unos *waqcha*). Se alude también al que fue tal vez su primer encuentro: cuando ella conducía su recua de llamas. La oposición de los padres es una variante de otro tema recurrente: para iniciarse en el amor hay que apartarse del redil, hay que romper con los padres. La oposición y el recelo expresados en los cantos reflejan una situación real: los padres, sobre todo el de la moza, difícilmente estarán dispuestos a que su hija los «abandone por sabe Dios quién»; el mozo, por tanto, tendrá que «arrancarla de los brazos de sus padres», «robarla» y huir con ella «por los páramos más fríos».[26] Los temas de la ruptura y de la rivalidad con los padres de la novia aluden, pues, a la primera etapa, a la de convivencia solitaria, a la lucha (entre ceremonial y real) que los jóvenes amantes tendrán que emprender por su reconocimiento social como pareja. El «ladrón del canto» es una alusión a un posible rival. La «dulce bebida» es una clara metáfora del intercambio carnal. La referencia al caballo y la mula como medio para emprender el vagabundeo amoroso forma parte de un tema frecuente en este tipo de canciones: la huida se lleva a cabo utilizando medios extraordinarios —un avión libélula, una casabuque; y el caballo y la mula eran medios extraordinarios para una pareja

---

25 La trascripción es la que aparece en la edición de Guamán Poma realizada por Franklin Pease; el texto castellano es un arreglo nuestro a partir de la traducción que esa edición presenta.

26 Esta oposición será más ceremoniosa en la medida en que la unión sea conveniente y socialmente deseada por ambas familias. Y será una actitud meramente formal si los padres de las dos partes habían realizado o ma-

de campesinos en la época de Guamán Poma, pues aún su uso no estaba generalizado en los Andes. Demos unos ejemplos sobre la fuga por medios insólitos:

I	I
Avionwanmi, buquewanmi **ñoqa hamuchkani** **kuyay yabnay, waylluy yanay** **aparqunayrayku.**	En avión, en buque estoy llegando por mi amada, por mi amada pareja porque he de llevármela.
II	II
Apaspaqa aparusaq **hasta Cuzcukamach,** **apasqaqa aparusaq** **hasta Limakamach.**	A cuestas la llevaré al Cuzco a cuestas la llevaré a Lima.
III	III
Anvionnimpa baulninpi **comodaykuspa;** **buquechaypa wasichampi** **comodaykuspa.**	Dentro del baúl de mi avión la acomodaré dentro de la casita de mi buque la he de acomodar.[27]

Los medios del rapto son extraordinarios: por ser ajenos al medio rural, por ser bienes de los forasteros, de la gente extraña y que pasa (el buque, el avión); en ese sentido pertenecen a la esfera de lo salvaje en contraste con lo propio, lo local, lo que permanece. Y también por ese carácter, el avión, el buque, tienen un valor mágico, son un transporte mágico para unos pastores enamorados que quisieran perderse en lejanos países; así, Cuzco y Lima son esos lugares, también encantados. Esas ciudades representan en

---

nifestado un acuerdo previo antes de que los jóvenes se hubieran amado. Pero los padres son siempre percibidos como una posible amenaza para el amor naciente de los hijos, lo que es expresado en los cantos que estamos estudiando.

27 Quijada: 1957, p. 264. La versión castellana es nuestra; la elaboramos a partir de los originales correspondientes de la obra de Quijada.

la canción el lugar del refugio salvaje y secreto de los amantes donde, lejos del pueblo, todo es permitido. En la vida corriente, los jóvenes enamorados suelen, en efecto, amarse a escondidas, en un refugio que solo ellos conocen; el lugar suele estar en un monte solitario o en un recodo de la gran pradera de las alturas, lejos del rebaño de los hombres. Así, cuando el mozo invita a su amiga a escaparse, puede ser para ir a encontrarse al sitio escondido o para una partida más radical, para un rapto, que es un paso más hacia la consolidación de la pareja (véase capítulo anterior). Pero como el rapto puede ser evocado como una forma figurada para una simple cita amorosa, es difícil de saber de qué partida está tratando el canto. Revisemos otros textos que traten de las citas y de los refugios de amor:

I	I
Ninakuruy, ichinkuruy **kanchikuway, alumbraway** **kunan tuta purinaypaq** **kunan tuta pasyanaypaq.**	Luciérnaga, gusano luminoso dame tu fuego, dame tu luz para caminar esta noche para pasear esta noche.
II	II
Kuyasgaywan purinaypaq **wayllusqaywan pasyanaypaq,** **kunan tuta purisqaypim** **wayllusqaywan tinkumuni.**	Para ir con mi amada para andar con mi querida, esta noche con ella he de pasear con ella me he de juntar.
III	III
kunan tuta pasyasqaypim **qollqechayta wischuruni,** **kunan tuta pasyasqaypim** **warma yanachaywan.**	Esta noche al andar todo el dinero perdí esta noche al caminar con mi tierna pareja me junté.[28]

[28] Quijada, S.: 1957, p. 102. La versión castellana la elaboramos a partir de la traducción de Quijada.

Esta es la descripción de un encuentro que augura un afianzamiento de la pareja: es creencia conocida de que la luciérnaga anuncia a quien la encuentra la muerte de un familiar. Para que la pareja madure ha de vencer la oposición de los padres, ellos (en tanto «dueños» de sus hijos, que han tratado de retenerlos) «deben morir» para que nazca la nueva familia. Así, el mozo de la canción pide hacerse iluminar por quien puede anunciarle un cambio radical, de muerte, pero que es necesario para lograr su amor. Luego de haber paseado (es decir, de haber andado sin rumbo, como es propio de los animales y de los amores silvestres), y de haberse «juntado» (sin duda carnalmente y en el escondite), él perdió su dinero: otro buen signo. Como es bien sabido, el hombre es frío y la mujer cálida. Por eso el hombre produce dinero (que es frío) pero no lo sabe retener —se le escurre de las manos—; en cambio la mujer retiene el frío dinero que su hombre produce. Que el mozo haya perdido dinero cuando vagabundeaba y se «juntaba» con la amiga significaría que los bienes van a empezar a circular como es la norma primera: lo que el marido produce, siendo frío, va donde su cálida mujer. El escenario descrito es nocturno: el mozo convoca la luz de la luciérnaga para su encuentro y se aman en la noche. Pero la noche es más que el momento propicio para el amor: es una identificación del que canta con su «negra», es decir, con el aspecto nocturno que tiene el otro con respecto a la definición diurna del yo (sobre este aspecto nocturno del otro, ver capítulo primero). Y tal compenetración con la noche de uno mismo, con la noche amada, no puede ser sino otro buen augurio. En numerosas canciones de amor se menciona o se trata de la muerte de los padres; así, en una se dice que el mozo encarga a una libélula y a una mosquita que pregunten por sus padres; estas vuelven con la noticia su muerte:

I	I
Kachi kachitam	A una libélula
kachakurqani,	envié
chuspi chuspitam	a una mosquita
kachakurqani,	mandé:

corre mamayta	«Corre donde mi madre»
qawamuy, nispa	dije
corre taytayta	«Mírala»
qawamuy, nispa.	«Corre donde mi padre, míralo» dije.
II	II
kachi kachiqa	La libélula
kutikamuwan,	regresó,
chuspi chuspita	la mosquita
vueltaykamuwan	volvió:
mamallaykiqa	«Tu madre
wañunña, nispa	murió», dijo
taytallaykiqa	«Tu padre
wañunña, nispa.	murió», dijo.[29]

En este canto no se manifiesta pena ni alegría por la noticia de la muerte de los padres (en otros se expresa dolor por la muerte o la ausencia de los padres cuando las relaciones silvestres están en dificultades). Se tiene la creencia de que las moscas anuncian la muerte y las libélulas las buenas nuevas; así, cuando estos insectos traen al joven la noticia de la muerte de sus padres, en cierta manera se trata de una mala y buena noticia a la vez (expresando de esa manera sentimientos encontrados a propósito de la necesaria muerte de los padres). Por eso también no es de extrañar que el enamorado afirme que viene en busca de su amiga en un avión-mosquita, en un avión-libélula:

I	I
Qasachatam hamuchkani	Por las quebradas vengo
orqochatam hamuchkani	por los montes vengo
kachi, kachi avionchaywan	en un avión-libélula
chuspi, chuspi avionchaywan.	en un avión-mosquita.

[29] Quijada, S.: 1957, p. 98. La versión castellana la realizamos a partir de los textos quechua y castellano de Quijada.

II	II
Ama yanallay pakakuychu **ama sonqollay pakakuywan** **chuspi, chuspi avionchaywan.**	No te escondas mi compañera No te escondas mi corazón porque soy yo el que te quiere porque soy yo el que te ama.[30]

Esos vehículos, además de ser medios extraordinarios para ir al encuentro de los primeros y salvajes amores, entrañan también cambio de muerte y el advenimiento de la buena suerte. En otra canción un insecto nocturno anuncia la muerte:

I	I
Chuspitas uywani **kkori raphrachata** **chuspitas uywani** **nina ñawichata.**	Yo crío una mosca de alas de oro, yo crío una mosca de ojos encendidos.
II	II
Wañuytas apamun **nina ñawinchampi** **wañuytas apamun** **kkori chujchachampi** **sumakk raphrachampi.**	Trae la muerte en sus ojos de fuego trae la muerte en sus cabellos de oro en sus alas hermosas.
III	III
Chinchir botellapis **nokkakka uywani** **nis pipas yachanchu** **ujyanchus manachus** **nis pipas yachanchu** **mijunchus manachus.**	En una botella de Gingerale yo la crío, nadie sabe si bebe nadie sabe si come.

30 Quijada, S.: 1957, p. 98. La versión castellana la elaboramos a partir de los textos correspondientes del autor.

IV	IV
Tutapis purikun **estrellacha jhina** **manchaytas k'irinchan** **pukay kanchayniwan** **nina ñawichanwan.**	Vaga en las noches como una estrella hiere mortalmente con su resplandor rojo con sus ojos de fuego.
V	V
Nina ñawichampis **kuyayta apamun** **tuta kancharikksi** **sonkkonpa yawarnin** **sonkkonpa kuyaynin.**	En sus ojos de fuego lleva el amor, fulgura en la noche su sangre el amor que trae en el corazón.
VI	VI
Tuta purikk kuru **wañuy apakk chuspi** **kkomer botellapis** **nokkakka uywani** **manchayta kuyaspa.**	Nocturno insecto mosca portadora de la muerte en una botella verde yo la crío amándola tanto.
VII	VII
Pero ¡esosicha! **¡esosi esosi!** **mis pipas yachanchu** **ujyanchus manachus** **mijunchus manachus.**	Pero, ¡eso sí! ¡eso sí! nadie sabe si le doy de beber si le doy de comer.[31]

José María Arguedas tradujo *chuspi, tuta purikk kuru*, por mosca. Pero la descripción de ese insecto, y que ocupa buena parte del texto, parece referirse más bien a una luciérnaga: es una «mosca» nocturna, «de ojos encendidos [...] de fuego», que «fulgura en la noche como una estrella». La mosca luminosa y nocturna o

31 ARGUEDAS, J. M.: 1949, pp. 16-18.

luciérnaga es un insecto de mal agüero, cumple una función como los de las canciones anteriores: presagia la muerte. Pero en este texto el insecto no es una simple mensajera o anunciadora; es también metáfora de la amada. Como en todas las otras canciones —salvo una— no se explicita la muerte anunciada, inferimos que se trata de los padres: la oposición y la muerte simbólica están ligadas a la formación de la pareja; así, para que se constituya una nueva familia, los novios deberán «vencer» la oposición de los padres y demás familiares de ambos.[32] Esta canción parece seguir la misma tónica: la constitución de una pareja acarrea la muerte simbólica de la familia de origen, el fin del tipo de vínculos de lealtad y afecto que unían a los jóvenes con ella. Sin embargo, el doble rol del insecto —ser anunciador de la muerte y ser amante— sugiere algo más: la muerte por amor no solo de los padres sino de los mismos enamorados. Cada etapa de la vida que se deja, cada rito de pasaje, es percibido como una muerte y como un resurgir a otra vida, es una metáfora común en los Andes y en el mundo entero. Una danza propia del matrimonio en tiempos de la Conquista era la *cueca*. El nombre lo dice: cueca, aparte del baile, en yunga quería decir galpón —el lugar donde los esclavos

---

32 Esta oposición puede advertirse en el canto de Guamán Poma que hemos comentado párrafos arriba, y también en el canto que le antecede. En mito de Huatyacuri, que revisamos anteriormente, pudimos apreciar cómo el pretendiente Huatyacuri, que es un pobre y forastero (características propias del soltero en busca de pareja, y que como hemos visto, son también rasgos a los que se asocian la puna y el pastoreo) para tomar mujer tiene que sanar a su futuro suegro Tamtañamca (casi un dios, rico pero enfermo por un desarreglo sexual cometido por su mujer). Al curarlo revela que Tamtañamca era un falso dios, ahora sano pero disminuído ante su nuevo yerno; luego debe vencer al cuñado en una serie de competiciones para poder así ser aceptado plenamente por los familiares de su mujer. En el cuento de Juan Oso, de origen europeo pero hoy popular en los Andes, el héroe, solo después de haber derrotado a un enfermo monstruoso (mal causado por un incesto, por una retención inmoderada de bienes) y así liberarlo, toma a su hija como mujer. Finalmente, cuando tratamos del sistema de parentesco andino, vimos cómo la competencia y la rivalidad son características generales de la dinamica familiar andina.

negros descansaban, dormían—; en aymara es el lugar donde surgieron y donde yacen los ancestros; en quechua es soñar, pasar a otra vida. Que la amante sea también la portadora de la muerte indicaría entonces que con su amor se muere para vivir una nueva vida. Y el escondite furtivo, el que nadie conoce, ese lugar encantado es la botella verde, donde se cría ese cambio vital. La muerte simbólica de los padres y la de los enamorados son complementarias: el nuevo amor y lealtad acarrea la muerte de una infancia, el fin de un tipo de relación con los padres y el nacimiento de una nueva familia y de unas nuevas relaciones con los padres.

La botella de Gingerale, como el avión, el barco, el Cuzco, Lima, sirven de metáforas para expresar las distintas circunstancias de los amores furtivos; y son imágenes solidarias con los valores asociados a los inicios amorosos: el pastoreo, la puna, el vagabundeo, lo salvaje, lo forastero, lo extraño, lo pobre (pero con un atractivo o magia que es con lo que contaba el joven y forastero Huatyacuri). La botella de Gingerale, el Cuzco, Lima son como el refugio del salvaje amor primero, de la misma manera que puede ser el pueblo de piedra de las punas donde una canción afirma que convive una joven pareja:

I

Maytataq richkanki vikuñitacha
maytataq richkanki tarukitacha
rumi ranra llaqtayuq vikuñitacha
rumi ranra wasiyuq tarukitacha.

I

¿Dónde partes, vicuñita,
dónde te vas, venadito,
si tienes pueblo de piedra, vicuñita,
si tienes casa de pueblo de piedra,
venadito?

II

Mamaymanmi richkani, vikuñitacha
mamay nanay hapiwaptin
tayta nanay hapiwaptin
rumi ranra wasiyuq vikuñitacha
rumi ranra llaqtayuq tarukitacha.

II

Voy donde mi madre, vicuñita,
me oprime el dolor por mi madre,
me oprime el dolor por mi padre,
vicuñita de la casa de piedra,
venadito del pueblo de piedra.[33]

---

[33] QUIJADA, S.: 1957, p 58. La versión castellana la compusimos a partir de los textos correspondientes del autor.

El poblado, lejos de los padres, es de animales silvestres, es de piedra, en contraste con la casa y el pueblo de la gente, que por lo común son de adobe. La lejanía de los padres y el material de la construcción sirven así de marco a los amores de ese venadito, de esa vicuñita. La casa y el pueblo de piedra son, pues, el lugar y el refugio de sus relaciones. La canción parece un diálogo: es posible que sea el mozo que le pregunta por qué es que se marcha si ellos ya tienen su casa de piedra —su escondite, que es una suerte de prehogar—. Ella responde que es porque siente nostalgia por sus padres. Se tratan con ternura, de venadito y vicuñita; al parecer la pena no es por una desavenencia en el seno de la pareja o por una falta de apego a ese primer y salvaje hogar, sino por nostalgia hacia los padres. Sin embargo, esa pena pareciera sugerir una cierta indecisión frente a la opción: o se está con la pareja o se está con los padres. En otras canciones del género, cuando describen situaciones conflictivas, de ruptura entre los enamorados, a menudo el que canta la endecha recuerda a sus padres «abandonados». O bien la persona solicitada desconfía del extraño y prefiere el amor conocido y por eso seguro de los padres. Esas dudas y quejas de amor expresan un real dilema de lealtad afectiva: entre el hogar de origen y el que habrá de formarse con un forastero, con alguien que no pertenece al hogar primero. El sentimiento de quedarse afectivamente solo —habiendo «dejado» a los padres por alguien que a su vez lo deja— es especialmente penoso en una sociedad donde el individuo sin familia, sin hogar de origen, o sin haber podido formar uno, es considerado un desposeído, un *waccha*, sin posibilidades de lograrse como persona en el marco de su sociedad. Por eso, el joven, la joven, que toma el riesgo de dejar el seguro afecto familiar y buscar uno nuevo, así como las fallas, las dudas de esas nuevas relaciones, son especialmente dolorosas, pues no es *runa* —hombre—, *warma* —mujer—, quien no logra tener pareja e hijos. Un individuo sin pareja, sin hijos, es visto como un posible monstruo, como un personaje extraordinario y peligroso, o simplemente como un extranjero, como un desvalido *wakcha*. El canto que acabamos de leer trata de ese dilema —entre el venadito y la casa de piedra, y la casa y el afecto paternal—, de ese riesgo de

quedarse solo, sin amiga y sin padres, en la soledad salvaje del pueblo de piedra. Las canciones de este tipo, que tratan sobre las dificultades propias de los amores iniciales, son numerosas, quizá porque ese período es un tránsito delicado, que entraña tanteos, dudas, donde el rechazo y el abandono son penosas posibilidades.

Como hemos visto, los cantos quechua que tratan de los amores bucólicos utilizan metáforas en que se describe esas aventuras como silvestres. Mi amante es un venado, una vicuña de altas punas, un árbol salvaje; nuestro refugio de amor, un redil de piedra; el rapto se produce mediante medios extraños para la vida cotidiana y campesina: un barco, un avión.

A medida que el vínculo amoroso se afianza y se socializa, aparecen otras metáforas, entre las que destaca *yana* (en los cantos y en el lenguaje coloquial): mi compañera(o) es *yana*. Es decir, negro, complemento (en el trabajo, en los sentimientos), subordinada(o) (en los sentimientos, socialmente), cooperante, ayudante. Ella (él) es negra-o, oscura, nocturna, con relación a un yo luminoso, diurno, diáfano. La sucesión del día y de la noche, el dominio del primero sobre el segundo, representan el mundo actual.

El vínculo afianzado pero contrariado recurre a las mismas metáforas de los amores primeros; con una particular insistencia en un ave silvestre propia de este tipo de situación: la paloma.

Los cuentos sobre amores presentados como anómalos emplean diferentes animales silvestres y temibles, monstruos también. El seductor, raptor y amante es un cóndor, una víbora. Se trata de un forastero, de alguien ajeno del pueblo de la seducida. El amante puede ser también mitad hombre, mitad lagarto o un muerto viviente. Los amores extraordinarios suelen ser parciales (procuran un solo tipo de placer: el amante le satisface en la comida o en el sexo). Estos amantes son descubiertos y matados por la gente del pueblo (hervidos, despedazados, espantados con la luz). [34]

Los amores extraordinarios de los cuentos podrían ser metáfora del amor primerizo, «salvaje». En las canciones y cuentos, cuando se contrasta el hombre y la mujer, el pretendiente, el amante, es un

---

34 Véase capítulo 2.

gavilán, una *tulla*, un forastero, un ladrón; y la amada, un huerto de maíz tierno, un nido, una palomita, una flor, una niña que está en su jaula, en su casa, en el pueblo, bien cuidada por los suyos.

El pretendiente, el amante, se considera enemigo de la familia de la amada. Entonces, él es el enemigo y ella, del pueblo. Él la invita a reunirse con él y a seguir una vida salvaje o fundar un nuevo mundo. El pretendiente es pobre; ella, rica. El pretendiente está de paso; ella reside en el lugar.

Vamos a ilustrar y desarrollar algunos de esos rasgos comentando unas canciones de la poesía quechua, con unos cantos propios de los amores bucólicos. Tomaremos como ejemplo el hermoso repertorio «Canto kechwa» de José María Arguedas.[35] En su mayor parte son endechas que tratan de los inicios amorosos pastoriles.

Empezaremos con la canción *¡Ay, flor morada!* Arguedas no indica el lugar ni las circunstancias en que la recogió. Pareciera ser apurimeña, pero transcrita en un quechua cuzqueño (una dama andahuaylina nos dijo conocer, e incluso haber cantado, «ese lamento de una muchacha que está enamorada de un desconocido que la hace sufrir», pero la letra que sabe es un tanto distinta). Como Arguedas solía hacer, acompaña al texto quechua una traducción libre y poética al castellano:

Muradu sisaschallay	*Ay, flor morada..!*
Yak'achu kuyallark'ani	¡Por qué amé ese desconocido,
yank'achu wayllullark'ani	por qué de él estuve prendada
¡tantar kichkachallay!	no sabiendo ni el nombre de sus padres
kay runapa churichallanta	ni el camino por donde vino
kay runapa wawachallanta	ni el día en que llegó!

35 Arguedas, José María Arguedas, *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*, con dibujos de Alicia Bustamante. Lima: Ediciones «Club del libro peruano», 1938. El texto de las canciones que siguen y los comentarios los tomamos de un artículo nuestro, «La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas» (véase en la bibliografía).

¡Tantar kichkachallay!	¡Ay espino del monte!
¡muradu sisaschallay!	¡Ay flor morada!
Jaikak'acha chayamurk'apas	Hubiera amado a la vicuñita
jaikak'acha jamullark'apas	que llora en la orilla de las lagunas
¡Muradu sisaschallay!	sobre las cumbres y en las lomadas.
Yank'achu kuyaykurk'ani	Hubiera amado
yank'achu waykurk'ani	¡Ay espino del monte!
¡Tantar kichkachallay!	¡Ay flor morada!
¡muradu sisaschallay!	al venado que come
	la dulce yerba de los cerros.
Mas biencha kuyayman kark'a,	La vicuñita lloraría mis penas,
mas biencha waylluyman kark'a	el venado me hubiera llevado
¡tantar kichkachallay!	a la sombra de sus montes.
ork'opi wikuñitasta	No estaría solo
k'asapi tarukitasta.	¡Ay flor morada!
¡Tantar kichkachallay!	no tendría el corazón herido.
	¡Ay flor morada!
	¡ay espino de los montes!

La traducción de Arguedas es libre pero no arbitraria. Acomoda las metáforas originales al gusto lírico español; describe los sentimientos que le inspiran a él, hombre de cultura quechua e hispana, los giros y matices, las virtualidades que el canto entraña. Pero, antes de continuar con esta traducción, intentaremos otra, más literal, aunque claro está, sin la belleza del texto libre.

Muradu sisaschallay	*¡Ay, mi flor morada!*
Yak'achu kuyallark'ani	¿Por qué sufrí de amor?
yank'achu wayllullark'ani	¿Por qué de él estuve prendada?
¡tantar kichkachallay!	¡Ay, mi espinoso harapiento!
kay runapa churichallanta	¡Tan solo hijo de hombre!
kay runapa wawachallanta	¡Tan solo criatura de hombre!
¡Tantar kichkachallay!	¡Ay, mi espinoso harapiento!
¡muradu *sisaschallay!*	¡Ay, mi florcilla mora!
Jaikak'acha chayamurk'apas	¿Cuándo llegará?
jaikak'acha jamullark'apas	¿Cuándo vendrá?

¡Muradu sisaschallay!	¡Ay, mi florcilla mora!
Yank'achu kuyaykurk'ani	¿Por qué aún sufro de amor?
yank'achu waykurk'ani	¿Por qué aún lo deseo?
¡Tantar kichkachallay!	¡Ay, mi espino harapiento!
¡muradu sisaschallay!	¡Ay, mi florcilla mora!
Mas biencha kuyayman kark'a,	Mejor hubiese amado,
mas biencha waylluyman kark'a	Mejor hubiese querido,
¡tantar kichkachallay!	¡ay, mi dulce espino de jirones vestido!
ork'opi wikuñitasta	a la vicuña de la montaña,
k'asapi tarukitasta.	al venado de las alturas,
¡Tantar kichkachallay!	¡ay, mi pobre espino!

La endecha es el lamento de una enamorada. Se queja de su amante y de su propio sentimiento. Pero no dice el motivo; solo sufre de su amor y de amar a un hombre. Hubiera preferido amar a una vicuña, a un venado de las alturas. En el texto quechua, el estribillo («¡Ay, espino», «¡ay, flor!»), cumple la función no explícita de ser a quien se dirige la canción; pareciera ser también una invocación al amante, el causante de la pena de amor. El amado es tan solo un hijo, una criatura de hombre; también parece ser un espino, una flor morada. Veamos el primer calificativo.

«¡Tan solo hijo de hombre! / ¡Tan solo criatura de hombre!». Es lo que aproximadamente dice el texto quechua. Arguedas lo traduce por «*no sabiendo ni el nombre de sus padres / ni el camino por donde vino*». El enamorado de las primeras aventuras es descrito en otros cantos y relatos, y es percibido por las mismas pretendidas como un extraño a la casa de una, como un forastero del pueblo de una, pues esas primeras aventuras transcurren fuera del alcance de los padres y de la sociedad. Son relaciones silvestres. El pretendiente solo es un muchacho, sin nombre ni dirección conocida. El nombre y su dirección se conocerán después, si esos amores maduran y se socializan. Por eso la traducción de Arguedas («no sabiendo ni el nombre de sus padre / ni el camino por donde vino») equivale o está implícita en los versos «¡Tan solo hijo de hombre! / ¡Tan solo criatura de mujer!».

En el canto se dice que es hijo de hombre. En quechua se emplea las voces *runa, warmi,* para decir *hombre, mujer.* En el trato social, uno llama o designa, como hombre o mujer, a la persona del pueblo de uno y de la misma clase socio-cultural «india» o *runa, warmi,* que es casada y con hijos. En principio, uno de la clase «mestiza» no es hombre o mujer; tampoco un soltero, un desconocido. Por extensión, tal vez por influencia del castellano y de la sociedad nacional, el término tiene un sentido genérico como en nuestras lenguas y cultura. Al parecer el canto utiliza esta acepción segunda de *runa* y *warmi*: el amado es hijo de un cualquiera.

El amante es *hijo*. El canto utiliza para ello dos términos: *churi* y *wawa*. El primero es el empleado para referirse o designar al hijo desde el punto de vista del padre; el segundo, para el punto de vista de la madre. El primero tiene un valor más bien solemne, de respeto y obediencia; el segundo es más íntimo y cariñoso. Un padre puede referirse a su hijo como *wawa*, o decirse que su hijo es tal, con ese apelativo; entonces se acentúa así el aspecto afectuoso. Es el caso del verso de la canción «*kay runapa wawachallanta*».

«Ay, espino del monte». Así traduce Arguedas «*Tantar kichkachallay*». *Tantar* quiere decir andrajoso, en harapos; de ese término se pueden construir expresiones como «casa vetusta, ruinosa; ropa vieja». *Kikchka* significa, sí, espino, espinoso. ¿Por qué establece Arguedas una equivalencia entre andrajo y monte? ¿Y por qué ese amado de padres desconocidos, que da dolor, es descrito como un «espino haraposo»? Es verdad que esa metáfora en castellano es incomprensible y fea; y que en este idioma es más literario decir «espino de los montes» que «espinoso harapiento». Pero la traducción de Arguedas no traiciona el espíritu de la endecha. En el Cuzco y Andahuaylas *tantar* es un calificativo negativo, pero también se le emplea como una apelación de cariño: se puede llamar al enamorado «harapiento», «*tantar*». El antiguo héroe Huatyacuri antes de ascender a la parte alta de este mundo, antes de encontrar mujer, de vencer a sus cuñados, a los del rico pueblo de arriba, era pobre, un andrajoso. Un joven sin mujer conocida es un «andrajoso, un pordiosero» de amor y de nueva familia. El enamorado de las primeras aventuras, el amante furtivo de la más

tierna mocedad, es como un salvaje, como alguien del monte, pues su amor aún no ha sido cultivado por el pueblo de arriba, por el reconocimiento social.

Que ese amante sea «espinoso» porque su amor hiere como la espina, es un significado evidente de la metáfora. Pero también es espinoso por otras razones: los espinos son propios del monte; pertenecen al *shapi*, o diablillo, enemigo del Hijo, el Dios actual y dominante.[36] El enamorado que aún no es socialmente reconocido, el de la aventura furtiva, es como un espino, salvaje y fascinante, como lo son las criaturas del *shapi*. La investigadora del quechua Marie-France Souffez nos decía que alguien que no tiene pareja estable, que vive solo, es considerado un piojoso, pues no tiene quien le despioje; y que los andinos establecen una analogía entre ser piojoso y ser espinoso: ambos duelen o están dolidos de amor, de un amor no realizado en sociedad. Un piojoso, un andrajoso, un espino del monte, puede ser un monstruo, un diablillo fascinante; pero también puede ser un futuro dios, o un amante que se transformará y será resplandeciente con el matrimonio y la paternidad. Todo esto está sugerido en el verso «*¡Tantar kichka-challay!*». Por lo demás, el calificativo va acompañado de unos sufijos diminutivos y de un posesivo, afectivos y tiernos. El amigo no es simplemente un harapiento espinoso, sino que también es dulce, entrañable, propio, pequeño, precioso.

«*Muradu sisaschallay*». Es el otro estribillo y evocación que la amante hace de su enamorado. Arguedas lo traduce de manera literal «ay flor morada» (dejando así de lado los mismos sufijos de afecto que acompañan a la pobre espina). El término *muru* designa todo lo mezclado sin concierto. Son «las manchas blancas sobre fondo oscuro, o manchas negras o marrones sobre fondo blanco».[37] La combinación «mora» indica una mezcla desordenada de colores. Por ejemplo, una espiga de maíz con granos de diferente

---

36 Torre, Ana de la. *Los dos lados del mundo y del tiempo*. Cajamarca: Centro de Investigación Educación y desarrollo, 1986.

37 Cushuamán, Antonio. *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación, 1976.

color, sin una disposición. Ese término quechua es asociado al de *moro* castellano. Una mixtura de colores es «mora», cuando es gentil, endemoniada, no cristiana; también infiel, apasionada. Esa es la flor por la que sufre quien canta: una flor mora; y esta flor, claro, es silvestre, no cultivada.

En lugar de esa dolorosa espina, «mejor hubiese amado [...] a la vicuña de la montaña / al venado de las alturas». En las endechas de aventuras «moras», el venado, la vicuña, representan al sufriente, al amado juvenil. Como el espino, son del monte, de las punas y se equivalen en la canción. Sin embargo, en la literatura y las valoraciones de los campesinos, notamos matices diferentes entre esos metafóricos amantes: los dos animalitos son montaraces pero codiciados para la caza; en cambio, el espino es doloroso y desvalido, del monte también, pero aborrecido por los pastores, pues son forraje tan solo de las cabras; en ciertos relatos representan la infertilidad de la tierra, la pobreza. En la traducción de Arguedas se dice en qué sentido sería mejor haber amado a esos animalitos: la vicuñita lloraría sus penas, el venado la «[...] hubiera llevado / a la sombra de sus montes». Serían mejores amantes, mas la pasión es ciega y gobierna a la sufriente.

En otra canción de amor primero, el que canta sugiere que su amor es como la hierba ichu que él ha puesto en llamas. También sería apurimeña y acomodada a la pronunciación cuzqueña (una dama apurimeña, doña Basilia, nos dijo conocer una endecha parecida). La acompañamos con un esbozo de traducción literal:

Ischu kañask'ay	*El icho que he encendido*
Ork'opi ischu kañask'ay,	En la montaña he quemado icho
k'asapi ischu kañask'ay	En el abra he prendido el icho
¡jinallarak'chus rupachkan	¡si estará aún ardiendo
jinallarak'chus raurachkan!	si aún estará en llamas!
Jinalla raurariptink'a,	Si aún está en llamas,
jinalla rupariptink'a	si todavía arde,
¡Warma wek'echaykiwan	¡Criatura, con tus lágrimas
challaykuy!	hazlo!

¡Warma wek'echaykiwan tasnuykuy!	¡Criatura, con tus lágrimas salpícalo!

Arguedas comenta que este canto es de difícil traducción. Los cantos quechuas suelen insinuar sentidos; el que canta uno o escucha da al canto algún o algunos sentidos particulares, de acuerdo a su propio sentir y experiencia, y a los comentarios que haya escuchado sobre el mismo. La dama apurimeña nos dijo que este trata de un muchacho que ha encendido la paja icho; le dice a su amiga que mire cómo arde allá en las alturas; que vaya a pagarlo con sus lágrimas de niña. Que se lo pide porque se quieren. Arguedas presenta dos traducciones libres del mismo:

He prendido fuego...

He prendido fuego en la cumbre,
he incendiado el ischu en la cima
de la montaña.
¡Anda pues!
Apaga el fuego con tus lágrimas,
llora sobre el ischu ardiendo.
Corre y mira la cima de la montaña
si ves fuego, si arde todavía el
ischu,
corre a llorar sobre el incendio
¡Apaga el fuego con tus lágrimas!

El fuego que he prendido...

El fuego que he prendido
en la montaña,
el ischu que he incendiado
estará llameando
estará ardiendo.

Si llamea el fuego
si arde todavía la montaña
¡Anda pues!
apaga las llamas
con tus lágrimas,
con tus lágrimas de niño
llorando sobre el fuego.

Las dos traducciones de Arguedas difieren en cuanto al acomodo literario al castellano, mas no en la interpretación que hace el autor.

El canto solo precisa que *yo* (que por la labor —incendiar el pasto— se trata de un muchacho) ha encendido la paja icho en las alturas. Y convoca a una criatura (no especifica el género, pero, por la actividad del otro, sería una niña) para que vaya (se supone, donde arde el icho), que con sus lágrimas salpique y

apague el fuego. Lo demás está implícito, insinuado, y dejado al entender del que disfruta de la canción. En todo caso, las lecturas de Arguedas, en los años 30, y la que dio la señora apurimeña en los años 90, son similares.

El enamorado (porque eso es, según la señora informante y tal como lo sugiere Arguedas) ha encendido en las alturas la paja icho. ¿Por qué lo ha hecho? ¿Y por qué su amada ha de apagarlo con sus lágrimas? ¿Por qué el icho en llamas sería como el corazón enamorado?

La paja icho es quemada en dos ocasiones (aparte, claro está, de las fortuitas). Para preparar el terreno para el cultivo, las cenizas sirven de abono; el humo, se dice, atrae las lluvias. Se quema el icho en el marco de las ceremonias del ganado; pasando unas motas encendidas de icho por los lomos de las reses, estas se librarían de las enfermedades y se multiplicarían mejor. Ambas tareas son masculinas. La primera, al hombre que tiene su propio hogar; es una actividad placentera, asociada a la prosperidad y a la paz hogareña. La segunda, al pastor; en especial al joven soltero. La actividad aludida en el canto, entonces, sea agrícola o ganadera, es positiva: un fuego que dará frutos, una promesa de paz, unión, salud, reproducción.

Ese buen incendio ha de ser apagado por la amiga. Sus lágrimas son como la lluvia que el incendio provoca, y son, como las califica Arguedas, puras. En quechua hay dos tipos de lágrimas: *waqa* (que son de dolor, de emoción intensa; son de los adultos) y *wek'a* (es el llanto del pequeño, son las lágrimas de los infantes). En el canto, el joven incendiario pide a la amada que apague el incendio con sus lágrimas (*wek'a*) de criatura, puras.

El amor que sugiere este canto es, entonces, más maduro y logrado que el anterior («¡Ay, mi flor morada!»). No hay conflicto ni vivo dolor como en «mi flor morada», el fuego enamorado es prometedor y las lágrimas son tiernas y fértiles como la lluvia. Transcurre en la montaña, en las alturas, son yerba y lágrimas silvestres pero anteceden las labores y al bienestar maduros, cultivados. No es esta, entonces, una endecha, una queja dolida, sino un canto de esperanza, que augura el fin de los amores

silvestres, su transformación por el fuego del amante y la lluvia de la amada. Y como es frecuente en los cantos quechuas, el sentido tan solo se esboza; como los trazos de una pintura que el espectador completa, que la hace suya, según su inclinación y circunstancias. Así, este canto es más sugerente que el anterior, y más delicado.

En el mismo cancionero, Arguedas presenta otro canto titulado *Raki-Raki*. La versión castellana del autor es, en sus palabras, «[...]una interpretación del tema y del símbolo, porque esos versos son casi intraducibles». Y es que este, como el anterior, emplea unas imágenes y metáforas que sugieren mucho y rehuyen de lo explícito. Es una inclinación general de la lengua y de la poesía quechuas, solo que Arguedas, con sus traducciones libres, evidencia tal manera de ser. Y en estos dos poemas, sus traducciones son, quizá, más libres que las otras de la colección. Agregamos una versión nuestra de *Raki-Raki*, más literal, y por lo mismo, más pobre e insípida que la de Arguedas (que presentamos luego):

Raki-Raki

¡Ay waytachay wayta!	¡Ay flor mía, mi flor
ñuchku tika wayta,	*ñuchku*, adorno, penacho!
ñok'a ripuptiyk'a	cuando me marche
pillas tikakusunki	¿para quién florecerás?
pillas waytakusunki.	¿adorno de quien serás?
k'asapi raki-raki	Helecho de las cumbres
kusiñachus kanki,	tú disfrutas
warma yanaytawan	porque de mi niña amada
rakiykuwaspayki	me he apartado
tak'aykuwaspayki.	me he separado.
Janay k'ocha patucha	Patito de alta laguna
ama wak'amuychu,	deja de llorar
k'apark'achask'aykim	no te lamentes
sonk'oyta kirinchawan	pues hieres mi corazón
yanayta yuyachiwan.	al recordar mi amada.

Como dice Arguedas, su versión castellana es una aproximación interpretativa:

Raki-Raki

¡Ay, mi flor *nuchku*, hermosa flor!
cuando me haya ido
quién te amará, para quién serás,
¡ay, para quién florecerás
cuando yo me vaya!

Raki-raki, yerba de las cumbres,
una rama a este lado otra rama al otro cielo
¡partida yerba de las cumbres!
Porque no puedes juntar tus brazos
porque no puedes mirar un solo cielo
de mi amada me has separado.
Raki-raki yerba mala ¡ya puedes reír!
ya puedes reír yerba partida.
Una rama a este lado otra rama al otro cielo,
una sola yerba soy con mi amada
una sola yerba son como *raki-raki*,
ella bajo otro cielo yo mirando otras estrellas
¡Ay, como partida yerba de las cumbres!

Patito de la alta laguna
no llores ya patito,
con la voz de mi amada estás cantando
desde tu nido,
me estás sangrando el corazón.

No hemos logrado identificar la flor de *nuchku*. Con distinta ortografía —y pronunciación— los diccionarios que he consultado no dan mayores precisiones. Tampoco las dos informantes que consultamos; solo sabemos que es una planta silvestre. Con lo cual, sin duda, perdemos mucho; porque no podemos comprender cuál es la razón por la que la amada es precisamente esa flor. Solo resta presentar algunas generalidades. Las flores silvestres suelen representar las personas amadas, las de primera juventud (las flores de las plantas cultivadas sirven para expresar otros sentimientos y momentos de la vida). Cada flor silvestre suele servir o estar presente en los diferentes episodios de las aventuras

primerizas. La flor de *Lima-lima* («la habladora») enmudece o hace hablar al tímido amante. Hay flores cuya presencia anuncia la separación o la disputa de la pareja furtiva. Hay las flores de los juegos amorosos de las fiestas de Santiago; otras, de las siembras. Cada fiesta tiene sus flores. El mozo lleva en el sombrero, como un penacho, tal flor, es que ya tiene amiga; aquella se adorna con otro ramillete porque está sola.

En la canción *Raki-Raki* se emplean dos vocablos, o más bien, raíces: *wayta, t'ika*. Son voces que quieren decir *flor* en general. Según la desinencia que se le agregue, y el contexto en que se de la frase, querrá decir también adorno, penacho de flores que se ponen en el sombrero, ornamento de plumas. Querrá decir, o insinúa esos y otros sentidos. La flor es la amada de la aventura; es el caso de esta canción. Florecerá para otro; será adorno y penacho de otro sombrero, no del que ahora sufre por ella. Así, en lugar de traducir «para quien florecerás», Arguedas habría podido evidenciar un sentido inmediato: «¿flor serás de qué sombrero?»; pero en esta como en la última estrofa, Arguedas prefirió dar una versión más bien literal, y reservase para la segunda, una versión más libre y literaria (acaso tampoco identificó la flor de la canción, el *nuchku*).

El *raki-raki* es un helecho corriente en la sierra y costa peruanas. No conocemos su nombre científico. Daremos una descripción de la misma. Cada una de esas plantas es como un ramo de penachos de hojas pinadas, que apuntan, ramas y hojas, a direcciones opuestas. Bajo cada una de sus hojas lanceoladas se encuentran las esporas, simétricamente dispuestas; así, cuando estas se desprenden, se dispersan por lugares diferentes. En la segunda estrofa, Arguedas describe esta planta relacionando sus características con la separación de los amantes. Nuestra informante, doña Basilia, nos dijo que cuando un enamorado o enamorada la encuentra en su camino tiene, a veces, cierto temor: «¿Como ese helecho, como sus ramas, como sus esporas, nos iremos por lugares diferentes? ¿Se irá con otra? ¿Me iré con otro?». Es una planta de mal agüero para el joven amante. En el canto, el helecho ha separado al suspirante de su amada; y por eso, la planta se regocija.

Pero no solo anuncia o propicia las separaciones por la forma de la planta. El nombre mismo, *raki-raki*, también evoca el alejamiento de los enamorados. *Raki* significa división, partición. También distribuir, repartir; apartar, dividir, unas personas de otras. La repetición de un término, como es el caso del helecho *raki-raki*, señala abundancia, multiplicidad; es, entonces, un helecho separador por excelencia.

El canto evoca al helecho de la *cumbre* (*k'asapi*). El término, o su raíz, *k'asa*, indica o se desprenden de él, palabras y significados como rasgadura, hendidura, roer. *K'asapi* es, más precisamente que cumbre, la hendidura de una montaña, de una colina. Es un lugar partido, dividido, donde se encuentra la planta de la dispersión. También es un sitio silvestre, cuadro de los amores primeros, salvajes, pastoriles; en oposición a los logrados, a los matrimonios que transcurren y están asociados al soto de los valles, a los campos labrados.

Arguedas explica el regocijo del helecho, porque sin conocer el sentido evocador de la planta, no se entiende esa estrofa; a no ser que uno sea un campesino andino, un quechua hablante.

En la tercera estrofa, el enamorado pide al pato de la alta laguna que no llore, pues lo hiere al hacerle así recordar a su amada. El texto quechua emplea el término castellano, *patu*. Con lo cual el que escucha podrá asociar el canto con el pato en general o con uno que se acomode mejor a sus sentimientos. Porque el quechua distingue distintos tipos de palmípedos; y utiliza el de pato, en castellano, para no precisar. Como en la flor del primer párrafo, solo puedo señalar, entonces, algunas generalidades sobre las cualidades atribuidas a los patos silvestres.

Los andinos afirman que los patos silvestres viven en sociedad. En bandadas emigran, de laguna en laguna. Cada adulto tiene su pareja y son muy unidos. Son buenos padres y mejores madres. Así, la *wallata*, un ánsar de plumaje blanco en el abdomen y negro en el dorso, pasa toda su vida adulta con la misma pareja. Si cazan al macho, la hembra se queda en el lugar hasta morir de inanición; si es a la hembra, el macho se suicida estrellándose contra las rocas. Sobre un denominador común, cada palmípedo de las lagunas andinas tiene, entonces, unas cualidades particulares.

En la tercera estrofa, el llanto del pato silvestre es como el del mozo abandonado. No se dice qué tipo de palmípedo es, pero por el solo hecho de serlo entendemos que puede haber un lazo que una a un pato y a un hombre que, solitarios, se quejan de amor. En la versión de Arguedas, el llanto del ave en su nido es la voz misma de la amada. El que sea desde su nido muestra bien el carácter femenino de la persona amada: en la literatura, y puedo decir que también en la fantasía de los jóvenes enamorados, la cortejada está en su casa y el pretendiente torna alrededor del nido. Por eso el pato que solloza en su nido es hembra como lo es su amada; y ambas tienen la misma voz.

El lamento del ánsar hiere el corazón del amante solitario. Se traduce *sonqo* por *corazón*. Pero en quechua puede tener ese significado preciso, como señalar toda la interioridad de uno; es decir, también quiere decir *entrañas*. El abandonado, al escuchar el llanto de ave, escucha la voz de su amada distante, y le sangra el corazón, las entrañas, las profundidades de su cuerpo. Su dolor es vivo y corporal.

El tema del canto *raki-raki* es la separación. Pero también la soledad. En la época de las aventuras furtivas, la soledad es una situación y un sentimiento que se vive con intenso dolor. En la pasión, el enamorado ha perdido a sus padres, está lejos de su pueblo y la persona amada está ausente. Pues esos amores primeros transcurren al margen de la sociedad, son furtivos, aun salvajes. Es el tema de otra endecha del cancionero de Arguedas, *Mana piynillayok'*; acompañamos al texto quechua una versión literal nuestra, y luego, la traducción libre del autor:

Mana piynillayok'	*Sin nadie*
Sapay rikukuni	Solo me veo
mana piynillayok'	sin nadie
puna wayta jina	como una flor de la puna
llaki llantullayok'	con mi triste sombra.
Tek'o pinkulluypas	Mi pincullo de nervios amarrado
chakañas rikukun	ronco lo escucho

nunaypa kirinta	(mi alma herida) de tanto que se lamenta
k'apark'achask'ampi.	(de tanto que grita) mi alma herida.
Imatak' kausayniy	¡Qué vida la mía!
maytatak' ripusak'	sin saber adónde ir
maytak' tayta mamay	sin padre ni madre
¡lliusi tukukapun!	Así todo termina.

Qué solo me vio,
sin nadie sin nadie.
como flor de la puna,
mi sombra no más tengo.
como flor de puna.

Mi pincullo también está ronco,
con nervios de toro estaba apretado
¡pero tanto ha llorado
el dolor de mi alma!
Ahora está ronco.

¡Qué es, pues, esta vida!
Sin padre, sin madre,
sin pueblo donde ir.
¡Todo se ha acabado!
Como un ojo ciego
ya no sirvo.
Por gusto sigo en el mundo
como un ojo ciego.

El tiempo de los amores furtivos entraña una amenaza, la soledad. Emocionalmente el joven está lejos de sus padres y de su pueblo. La única compañía es la amada, que es como una flor o un animalito, también solitaria. En esas circunstancias, la pérdida de la pareja acarrea un profundo abandono: el mozo se queda solo, sin padres, pueblo, ni amada. El sentimiento es más vivo en el joven, pues la muchacha suele quedarse bajo la protección de los padres luego de un fracaso. Así lo dicen las endechas, pero

también la observación de la vida juvenil. La muerte simbólica de los padres y la vida salvaje del mozo suelen ser más radicales, y por ello más dramático el fracaso. El desengañado puede huir a una ciudad, internarse en la selva o enrolarse en la milicia. Mientras tanto, la niña dejará que otro la arrebate de los brazos de sus padres, de su pueblo. Será robada para la vida salvaje. Pero si la relación prospera, la «cocción», la domesticación de ese amor, es más dura para la joven mujer: deberá dejar a los suyos, vivir en casa ajena, donde los padres de su «raptor», será una intrusa no siempre bien acogida.[38]

El pincullo, la quena, una flauta es la fiel compañera del pastor errante, del joven de los amores salvajes. Desde lejos, con una melodía, convoca a su amiga a escaparse al monte. Ella escucha y reconoce, entre otras, la música de su enamorado, se escapa de casa, acude a la cita furtiva. La flauta expresa los sentimientos de esos amores iniciales. Su melodía reproduce la endecha popular, pero que el enamorado la hace suya y personal. Por lo demás la flauta es, para los andinos, una manifestación o una representación fálica de su dueño. Cuando el enamorado empieza una nueva vida, la del amor domesticado, cambiará la flauta y la melodía.

En el canto que nos ocupa, el pincullo del enamorado solitario está ronco por las quejas de su dueño. Las pitas de nervio de toro que la ajustan y afinan se aflojan por eso. «Tener la flauta desatada», es decir, desafinada, es una expresión que los muchachos emplean para indicar que algo está fallando en la esfera sexual (deseos insatisfechos, desordenados, «desajustados»). Porque los amores furtivos incluyen las relaciones carnales.

Pero la soledad del amante abandonado no suele ser total. El sol, la luna, el río, son sus confidentes. Es el caso de este canto (que acompañamos de una traducción libre de Arguedas y otra, más literal nuestra):

---

38 La residencia suele empezar siendo patrilocal y termina como neolocal, pero del lado de los familiares del padre. Cuando se dan otros casos, la dura prueba por la que pasa la muchacha en la casa del novio no ocurrirá. Pero, en cualquiera de los tipos de residencia, la joven mujer tendrá que conocer la maternidad y los rigores de la vida hogareña.

Cilili wayta	*Cilili, hermosa flor...*
Intillay, killalllay **ama sak'ewaychu,** **karurak'mi rinay**	¡Oh Sol, oh luna, alumbrad mi camino! No bajes tan temprano Sol, alumbra todavía. Tarda un poco, Luna, es lejos mi destino, tengo miedo a la sombra.
Sumak' siwar k'enti, **ama jarkawaychu,** **mamallaysi maskawan** **uñan chinkachik' urpi jina.**	Picaflor siwar, oculta tus alas doradas, no me atajes, picaflor siwar, es largo mi camino. Como paloma que ha perdido a su polluelo está llorando mi madre; no me atajes picaflor siwar.
Cilili, cilili wayta, **k'awachkankim kay vidayta** **mayu jina wak'ask'ayta** **wayra jina k'aparispa**	Flor de cilili, hermosa flor, ya ves cómo lloro, gritando como el río, como el viento, cilili, hermosa flor.

La traducción de Arguedas, aunque libre, explora los sentidos tácitos de este lamento. Esto se aprecia cotejándola con una versión más literal y pobre, pues no tiene en cuenta los sobrentendidos:

Cilili flor

¡Oh, mi Sol, oh Luna mía!
no me abandones
en esta mi noche
de recóndito camino.

Bello *siwar* picaflor,
no te lamentes
como la paloma
que a su pequeño ha perdido.

Cililí, cililí flor, adorno,
mira mi destino
como el río llora
como el viento grita.

El sol y la luna, el picaflor *siwar*, la flor *cililí*, son convocados en la desesperación del abandono. Los astros iluminan su largo caminar. Este camino es su destino amoroso, cargado de incertidumbre y de sombras. El picaflor no debe lamentarse como la paloma que ha perdido al pichón. Y la flor *cililí* es testigo de un lamento que es como el río, que es como el viento.

El sol y la luna, presentes en la endecha de un muchacho de incierto camino, su prestancia, lo que evocan, el día y la noche, dan una conmovedora solemnidad a su lamento: su pena es cósmica, rotunda, como lo son la luz y las tinieblas.

El *siwar* es uno de los tantos picaflores andinos. No hemos podido identificarlo, pero en otro canto, Arguedas lo define en su traducción:

chaynallatak'mi wak'an ninki

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,
catachayta apupuway
yanachallayman entregaykuy.

Wak'ank'achus
manañachus,
llakink'achus
manañachus.
Wak'aykunk'a chaypachak'a,
chaynallatak'mi wak'aan ninki,
chaynallatak'mi llakin ninki.

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti
cartachayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

Dile que he llorado...

Picaflor *siwar*
el que vuela más alto
el de las plumas doradas.
Picaflor *siwar*
que brilla en el sol,
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Quiero darte un encargo:
mi amada está lejos,
picaflor *siwar*,
llévale esta carta.

No sé si llorará todavía
cuando lea mi nombre,
o me habrá olvidado
y ya no llorará.
Pero si se pone triste,
dile que he llorado,
dile que también lloro
recordando a la amada.

Picaflor *siwar*
el que vuela más alto,
el de las plumas doradas.

En general, el picaflor de los cantos es asociado al joven aventurero que va de flor en flor, de amor en amor, absorbiendo con su agudo pico el néctar de las flores, los dulzores de los amores primeros. Es un amante ligero, inconsecuente, que aún no sabe lo que es el amor permanente. Si se fija, lo hace en el aire y por un instante, para luego lanzarse sobre la flor que se le ofrece. Es una avecilla diurna, juvenil y masculina. El picaflor *siwar*, según los dos últimos cantos que he transcrito, es el ave de los caminos de esos afanes (se le pide que lleve una misiva de amor). Su carácter diurno es resaltado: «el que vuela más alto»; cuyas alas doradas

brillan al sol y de esa manera, su masculinidad (que en este caso, es solar. Pues quien canta es un mozo, y lo diurno está ligado a la mismidad; mientras que el tú es nocturno, sin importar el sexo).[39]

En el canto «*Cilili flor*» el joven que tiene lejos «su flor» pide al *siwar* que no se queje como la paloma que ha perdido su pichón; pero él mismo parece ser ese picaflor que está en su camino, en su andar de pasión. Le pide que no lo ataje en su marcha. ¿Y qué puede entretenerlo si no es lo mismo que al picaflor, es decir, revolotear, perder la ruta por una nueva flor?

Tampoco hemos podido identificar la flor del canto, *cilili*. Según el diccionario de Jorge A. Lira, *silli* es «cierta flor campestre». Para Jesús Lara, *sillkiwa* es una «(Ageratum L). Planta de la familia de las compuestas. Su raíz es laxante». A partir de un verbo, *siriy, sirina*, echarse, derribar a otro, se desprenden términos como pugilato (que consiste en hacer caer al contendor), luchador (que hace caer a otro), el que pierde. Jesús Lara consigna un término, *sirichi*: «Arco grande engalanado de flores y chafalonía. Debajo de numerosos arcos de estos transitaba el Inka en las fiestas». A partir de *siri* o *sili* tenemos, entonces, sentidos como lucha entre dos hombres, flor, adorno y fiesta; todos, por eso, ligados. Los juegos bélicos, las luchas entre mozos, se dan precisamente como preámbulo de los noviazgos. Los ganadores tomarán como trofeo a las hermanas de los vencidos. Los luchadores son como esa flor que evoca el derribar o ser derribado. El mozo de la canción, al lamentarse de su abandono, pareciera sugerir esa «su caída» amorosa, su derrota. O él mismo sería como esa flor de las fiestas del triunfo y de la derrota.

El camino es un tema central en «Cilili flor». El camino y lo que entraña, viaje, ausencia y separación, también encuentros. El camino es el *destino*, según la traducción de Arguedas. En este tipo de endecha, el camino, el viaje, están relacionados con el vagabundeo juvenil, con el «destino» azaroso que corren entonces los muchachos, con sus sorpresas, soledades, «caídas», «cartas»,

---

[39] A propósito del carácter diurno de uno frente a su pareja, véase el capítulo III.

también «mensajeros» como el picaflor *siwar* o testigos como la flor de *cilili*. Tal es el destino, o la senda, de los jóvenes en busca de amores (la primera traducción es nuestra; la segunda, de Arguedas):

Amaya tarillachunchu	*Que no encuentre*
Ork'opi wikuña, k'asapi taruka	Vicuña de la montaña,
	venado del abra
tapurikullask'ayki:	de gracia, decidme:
kainintachus pasallark'a	¿no ha pasado
yanallan sak'erik' urpi.	la que se marchó, la amante paloma?
Kayk'aya sak'erk'ullawan,	Ella me abandonó,
kayk'aya dejark'ullawan	así me dejó
ñawillay junta wek'entinta	con mis ojos llenos de lágrimas
sonk'ollay junta llakintinta.	con mi corazón pleno de tristeza.
Yanan sak'erik' urpi	La amada paloma ausente
¡amaya tarillachunchu!	que el rocío de la yerba icho
wayllay ischupa sullantapas	y el agua de beber
yakunayaptin suk'uykunampak'.	no encuentre, no.

En la versión castellana de Arguedas la idea de camino como metáfora de los trajines y de la suerte de los amores iniciales es más explícita; también la relación de estos con los animales silvestres:

> *Que no encuentre ni el rocío...*
>
> Vicuña de los cerros, venado de los montes:
> decidme si pasó por aquí la ingrata paloma,
> la paloma que dejó su nido, que dejó a su amado,
> decidme si pasó la paloma que olvidó a su amado.
>
> Vicuña de los cerros, *taruka* de los montes,
> venid a ver cómo lloran mis ojos;
> así me dejó, con los ojos llorando,
> así me dejó, con el corazón herido.

¡Oh, que tenga sed en el camino!
y que no encuentre ni la escarcha en los pajonales,
que no encuentre ni el rocío en las yerbas.
¡Que tenga sed en todos los caminos
la paloma que olvidó a su amado!

En este canto los animales silvestres —la vicuña y el venado— en vez de mensajeros son testigos del sufrimiento del abandonado y del deseo de que ella tenga sed en el camino. «Una muchacha que está mayor y no tiene enamorado dicen que está de sed. Todo depende de cómo se cante. La gente es maliciosa», nos comentó doña Basilia cuando le leímos el canto y le preguntamos sobre por qué el despechado le desea que no encuentre agua. Y a nuestra pregunta sobre el camino nos respondió que cada muchacho tiene su camino que nadie conoce, salvo sus amigos y la novia. «Una muchacha se mete en el camino de él. Pero ellas también saben andar solas». A veces el agua es asociada a la presencia fértil del hombre. Existe la creencia de que si una mujer se acuesta y duerme con sed, su cabeza puede desprenderse y vagar por la noche. Este descabezamiento está relacionado con otra idea: cuando la mujer duerme con un amante incestuoso también su cabeza vaga solitaria mientras ella duerme. La sed es, pues, reveladora de un desarreglo sexual. La sed del canto podría evocar, entonces, el deseo de que la infiel no encuentre compañero en su camino y que por ello sufra de sed.

El agua de lluvia suele relacionarse con la fertilidad masculina; el aguacero, con la turbulencia juvenil; el rocío, con la ternura de la adolescencia (pero otras veces, como en el canto *El fuego que he prendido...*, el rocío es como la pureza de las niñas que despiertan al amor). El agua de las fuentes y de los canales de regadío tienen asociaciones más complejas: tal presa es la manifestación de un hombre mítico, que la construyó para su pretendida; pero ahora tiene una dueña misteriosa, y esa acequia tiene una pareja de «dueños». Los ríos de la época de lluvias están revueltos y desbordantes como los amores de esa estación; el río exánime del estío es como el anciano. La laguna encierra una sirena que ata a un toro negro; suele representar el poder seductor de las mujeres.

Así, cada manifestación de las aguas puede ser relacionada con la sexualidad humana. Pero esos valores no son estables, tampoco unívocos: unas veces se narra que ese lago fue originado por tal héroe mítico; otras, que es propiedad de tal dueña fabulosa. Y los ríos cargados no solo ni siempre evocan el desborde de los mozos.

El ambiente pastoril de estas endechas quechuas, y en este canto la pregunta a los animales por la persona amada, recuerdan el *Cantar de los cantares* y San Juan de la Cruz. Se puede tratar de un préstamo o, más bien, de una coincidencia. Porque el joven pastor solo con su redil, añorando la persona amada, son figuras propias de una actividad ancestral de España y de los Andes centrales: la ganadería. Sin embargo, no es esta base lo único en común entre ambas tradiciones.

Las versiones castellanas de estos cantos quechuas, parecen cargadas, de manera un tanto extraña para el lector hispano, de un mundo de animales, plantas, flores, que expresan sentimientos y valores múltiples, polisémicos. Pero la figura central, el pastor, la pastora, solo con su dolor y aislado, si no enfrentado a la sociedad, pero dialogando con la naturaleza, no es insólita. Es en esas circunstancias, en los amores pastoriles, que el andino del campo se muestra más individuo, con un perfil singular y una rica vida interior. Tal atisbo de individualidad haría que la bucólica andina sea afín a la bucólica, y en general, a la poesía hispana que re-velan la fuerza singular de la persona. Tal vez por estas razones —el ambiente pastoril y la soledad del joven enamorado— es que Arguedas habría escogido este género andino para realizar una de sus primeras tentativas de traducción, de aproximación, entre el mundo quechua y español.

5.3. Resumen y comentarios

Los amores primeros se expresan mediante metáforas ligadas a una actividad: el pastoreo; unos paisajes: la puna, el monte; unos animales silvestres, entre los que destacan los de puna, en especial la vicuña, el venado; una posición marginal frente a la sociedad. Estas imágenes se sustentan en un conjunto de oposiciones generales: la ganadería es marginal y silvestre frente a la agricultura;

el valle agrícola está asociado a lo central, adulto, sedentario, culto frente a la puna del pastoreo, y esta a lo periférico, adolescente, inestable, forastero, silvestre.

El ganado y ciertos animales salvajes tienen un medio común: la puna. Los cantos, los ritos, los relatos, señalan una clara relación entre ambos: son paralelos y equivalentes; así, los venados y las vicuñas constituyen el ganado de los espíritus de las montañas. Pero los cantos de amor no toman como equivalentes estas dos clases de animales, solo los silvestres son comparados con los amores primeros. Esta discriminación parece sustentarse en la idea de que los animales silvestres son libres, su actividad sexual no está controlada por el hombre; mientras que el ganado no es libre, sus impulsos sexuales, siendo desmedidos, están regidos por el hombre.

Entre los ritos ganaderos y los amores primeros se puede notar una cierta analogía. En las fiestas del Santiago el ganado pasa de una esfera silvestre y sagrada a una marcada por el hombre. Antes de ser señalado el ganado es silvestre y, por eso, del Wamani, de Santiago. Es en ese período que idealmente surgen los primeros amores pastoriles. El cambio se opera mediante una humanización del ganado y una identificación de los hombres con el ganado: en los cantos el ganado es tratado como una persona; el animal es herrado, encintado, dándole así una ubicación en el concierto social humano; los animales se casan y hacen el amor como humanos; y los humanos juegan y miman las relaciones de los animales, lo hacen entre humanos o con los mismos animales (el pastor muge a su novia; ella lo encinta como si fuese un novillo; la dueña de casa y de la fiesta —doña Gertrudis, esposa de Santiago— se acuesta en un lecho nupcial con un corderito). Los pastores en el Santiago hacen de operadores del cambio: ellos acarrean de las alturas «salvajes» las recuas de animales; entregan al pueblo congregado, a los dueños y a las autoridades, los animales que serán contados, encientados, marcados por los hombres. Los pastores mismos experimentan unos cambios que pueden ser calificados de rituales: fueron ellos que marcharon en alegres y ruidosos grupos de ambos sexos a las alturas para traer las flores

del Santiago; en el camino hubo cantos y juegos amorosos; los enamorados hicieron el amor. Luego, los mozos dejan a las pastorcillas y van a las alturas para bajar al ganado. Descienden haciendo gala de una desordenada, ruidosa y salvaje virilidad: hacen chasquear sus látigos, lanzan gritos de triunfo, hacen estallar camaretazos, danzan entre ellos el *quillo*, miman así a ese patillo de las lagunas de las punas, cuando los machos cortejan a las hembras. Parecen querer amedrentar a la sociedad adulta: a las mujeres que ayudan a los dueños de los animales, a las mozas que han tendido y adornado los largos manteles para la comida ceremonial y que se tienen a la expectativa, en orden, al parecer tranquilas y hasta indiferentes ante el ruido de los mozos. Los adultos, los señores Santiago y las damas Gertrudis, están en medio adornados con todos sus aparejos y símbolos de su autoridad y rango. Los acompañan los hombres que ayudan y otros invitados. Al final de la fiesta los mozos tendrán un comportamiento más bien moderado y sumiso ante los adultos y las ancianas desempeñan entonces un rol destacado. Luego del Santiago se dice que los amores de los pastores cambian: sus relaciones furtivas serán menos cambiantes y más prolongadas, serenas, la joven pareja se hará promesas y trazará proyectos comunes; es posible que la moza ya está embarazada. Los conflictos de la pareja en este período tienden a ser más raros pero también pueden ser más dramáticos y peligrosos. El tránsito del ganado salvaje y sin marcar a uno marcado y domesticado es, pues, paralelo al de los pastorcillos, que empiezan con juegos y amores silvestres, continúan con un amor salvaje más serio y estable para terminar formando una pareja socialmente «marcada»; el ganado y los pastorcillos pasan entonces, y por la misma época —la estación seca y la fiesta del Santiago, por una similar marcha hacia lo domesticado.

Si los primeros amores están ligados a una estación del año, a una actividad y a un medio, otras circunstancias de la pareja lo están a otros. Los primeros amores nacieron en la época seca, en la puna, durante el pastoreo; y la fiesta del ganado fue también un poco la suya. Así, mientras empezaba a germinar su amor, los campos eran sembrados y también empezaban a germinar con las primeras y tiernas lluvias. Luego las lluvias se tornan tormento-

sas y los ríos demasiado turbulentos y cargados presagian cambios radicales; es la época de los carnavales. Los mozos, los iniciados en los misterios del sexo, se identifican con ese tiempo exuberante: sus amores, esas lluvias y ríos amenazantes son demasiado intensos, están de más, acarrean enfrentamientos, luchas y muerte. Y así viven los carnavales y así son los cantos de carnaval. Los mozos se tornan agresivos con las personas de sexo opuesto. Se organizan bandas por sexo, por barrio. Bailan y cantan entre ellos; luego lo hacen en competencia, frente a las otras pandillas. De la danza y cantos de reto y provocación pasan con facilidad a la lucha física entre bandas: hombres contra mujeres; los del barrio de arriba contra los de abajo. En estos enfrentamientos muestran su fuerza a la sociedad adulta. Después el tiempo se torna suave, cesan las lluvias, la tierra se encuentra plena de frutos, es el tiempo de la cosecha, de las fiestas patronales, de las ceremonias matrimoniales; se construyen las casas de las parejas luego que han pasado por la penosa prueba de la convivencia en casa de los padres del novio; es el tiempo de la riqueza de la tierra, de la sociedad adulta, de la agricultura, de la nueva familia, del matrimonio. Cada uno de estos y otros períodos del año merecen ser estudiados detenidamente; por ahora tan solo hemos empezado con los primeros amores, los bucólicos.

El lector habrá advertido una cierta familiaridad entre la bucólica andina y la europea. Tal vez se deba a que en ambas sociedades la ganadería es definida con relación a la agricultura en términos básicamente similares: la primera tiende a ser periférica con respecto a la segunda; los pastores suelen ser jóvenes y sus cantos expresar también nuevos sentimientos. Tal similitud puede deberse asimismo a la orientación de este trabajo: hemos buscado establecer los rasgos más elementales y generales y no tanto lo singular y extraño frente a la cultura occidental. Para poder establecer paralelos y matices habría que realizar unos estudios comparativos entre los cantos y los amores pastoriles en diferentes sociedades de economía mixta.

Finalmente el trabajo que hemos resumido en este capítulo encontró algunas dificultades en cuanto a las fuentes de información:

— Partimos de un acopio y revisión de cantos y descripciones etnográficas. Estos trabajos suelen presentar los datos con precisiones insuficientes; así se transcriben unos cantos de amor pero sin dar suficientes precisiones: cuándo es que se cantan, en qué circunstancias, quiénes lo cantan, cuál es el ritmo. O describiendo un Santiago se consigna tal actividad de las mujeres mas no se dice cual es el grado de parentesco, el tipo de relación social que tienen con los dueños de casa y de la fiesta; o los jóvenes «salen al campo a divertirse», pero no se precisa en qué consiste esa diversión. Así, las más de las veces hemos tenido que arriesgarnos a deducir que tales y cuales cantos eran de pastores y que trataban de tales aspectos de sus aventuras amorosas. Hemos intentado atenuar esas faltas de precisión realizando comparaciones entre cantos y etnografías distintas. Por eso nuestras conclusiones no siempre son firmes y confiables.

— También examinamos la documentación con nuestras propias observaciones y recuerdos sobre los pastores, sus cuitas y fiestas. Pero esas experiencias no fueron llevadas a cabo con un control metodológico; constituyen una versión vivida de los hechos, un testimonio y no un conjunto de datos recogidos con las garantías del método.

— Los informantes que luego hemos entrevistado, los actores que hemos observado con cierto espíritu crítico, son individuos cuya orientación cultural es la de privilegiar el discurso con dobles y múltiples sentidos, la de establecer tácitas correspondencias entre diferentes órdenes; y no la de obviar, ni aislar las observaciones, ni desprenderlas de sus relaciones con el hablante, con el que escucha y con las circunstancias en que se da el discurso. Los individuos describen, definen, actúan de manera muy distinta, según las circunstancias; en cierto sentido, nunca uno es el mismo. Sus opiniones y datos están profundamente marcados por el lugar que hicimos la entrevista y por la manera como en ese momento nos percibían a nosotros: no dicen lo mismo si se encuentran en Lima durante los carnavales o en un Santiago de su pueblo, si ellos son los pastores y están en el campo; si sienten que el etnógrafo gusta de lo exótico, de las costumbres secretas, de los sentidos

tácitos, o si prefiere lo obvio, lo cuantitativo, si tiene una especial preocupación religiosa o política. Y muy distintas y hasta divergentes serán las opiniones de los informantes según la edad y sexo del etnógrafo y según los suyos propios. Nuestra versión y la de los demás etnógrafos es, pues, forzosamente sesgada; requiere, además, de un examen crítico que pueda discernir los posibles sentidos y nexos sugeridos en un mismo discurso, aparte, claro está, del cotejo sistemático entre versiones diferentes. Estas peculiaridades y limitaciones las hemos tenido en cuenta en nuestro trabajo, pero sin por ello tener la certeza de llegar al núcleo de los problemas planteados, pues los individuos andinos dan apreciaciones circunstanciales, no buscan tanto el ser de las cosas como el estar de las mismas; ellos se perciben y se definen en las circunstancias, están en las cosas, no son ellos frente a las cosas.

CAPÍTULO 6

AMORES BÉLICOS[1]

6.1. Un cierto maniqueísmo

Los indigenistas idealizaron al indio —al individuo y su manera comunitaria de organizarse—. Era una reacción contra una visión negativa que había contra el indio. En general, los etnógrafos continuaron, de manera más o menos matizada, con esa labor de reivindicación; pero otros trataron en sus estudios de contrarrestar esa leyenda dorada del indio. El resultado es una literatura sobre la personalidad quechua-aymara proclive al maniqueísmo. El hombre andino es un dechado de virtudes o bien un idílico campesino, un sabio ecologista, un comunero solidario y generoso. Daremos algunos ejemplos de la vertiente negativa; porque esa literatura es menos conocida por los no especialistas (aunque dicho discurso prejuicioso tenga aún cierta vigencia en la opinión popular, tanto de los «blancos» como de los exindios).[2]

---

1 Este capítulo, ahora mejorado, fue publicado como artículo en 1994 (Ortíz: 1994).

2 Joseph W. Bastien, en un comentario bibliográfico sobre los estudios aymaristas, nota un contraste entre ciertas apreciaciones negativas sobre los aymaras por parte de diferentes antropólogos y otras, como la suya propia, que son

6.1.1. Quechuas delincuentes

Carmen Escalante y Ricardo Valderrama acaban de publicar *Nosotros los humanos* (1992). La obra consta de una introducción y dos testimonios autobiográficos, transcritos en quechua y traducidos al castellano por los autores. Trata de la vida de unos cuatreros quechuas. Son relatos que conmueven por la constante alusión a la violencia que se provocan a sí mismos y que la sufren sus propios familiares. El trabajo es confiable, no solo por la seriedad y calidad de los autores, sino también porque quienes hablan son los mismos protagonistas. Escalante y Valderrama no dicen que son violentos, ni siquiera el narrador; es el lector quien lo siente así: menudean los hombres que golpean a sus hijos y mujeres, que los abandonan; los insultos son moneda corriente, también las infidelidades.

El trabajo de Escalante y Valderrama distingue, de manera tácita pero clara, diferentes tipos de discurso y de percepción: el de los investigadores, que discretamente introduce al lector en la materia, selecciona y ordena los textos, realiza la difícil, y no siempre lograda, traducción al castellano y que cede la palabra a los protagonistas de las dos historias. Luego viene el relato central, el de los dos cuatreros; en ella, al parecer, no tratan de presentarse como brutales delincuentes, sino que narran pasajes de su vida que, por lo terrible y cruda, puede impresionar al lector, pero el tono y el estilo parecen no buscar asombrar ni exagerar las situaciones, se diría que se afirman en un «somos así» y nada más. No obstante, nos queda una duda: ese «somos así» podría ser fruto de un recorte y ajuste por parte tanto de los autores como de los narradores en función a los supuestos gustos del lector; pues este, al leer unas historias de abigeos, se sentiría predispuesto a encontrar coherencia y veracidad en una historia contada por bandidos donde la delincuencia y la violencia familiar concuerdan y se explican mutuamente. Es decir, los narradores, como los autores,

---

opuestas: para unos son rudos, violentos, pesimistas, para el autor y otros son sensibles y amistosos («Los aymara. Notas bibliográficas». En *Revista Andina*, t. I, vol. 2. Cuzco, 1983).

hallarán normal y lógico que un delincuente sea también un hombre violento con los suyos, y que el lector esté conmovido y de acuerdo con esa simple pero fuerte ecuación. Queda el tercer componente de la historia, el lector. El trabajo está dirigido al medio académico, a los estudiosos, y por lo mismo, a alguien que ve o lee de fuera, como observador moderno de un mundo tradicional. Y un lector de tal clase puede sentirse conforme cuando un relato le confirma alguno de sus más íntimos como viejos mitos: el otro, en este caso el tradicional (por no decir, primitivo), no puede tener sentimientos como uno, matizados; de suerte que se tiende a reducirlo a un esquema: o es un indio brutal o es un bucólico natural. Tal enfoque le parecerá más admisible y convincente si tiene las garantías del estudio en cuestión: hecho por buenos etnógrafos que cedieron, aunque seleccionaron, la palabra a los protagonistas. Pero habrá otros lectores que no se conformen con nuevas versiones de sus propios mitos.

Tal vez las dos historias de los cuatreros no respondan solo a un requerimiento mítico del lector. La distinción entre el discurso del testigo y la distancia de los autores, nos induce a pensar que son relatos desprovistos de una intención consciente; además, los cuatreros dijeron sus historias sin glosas moralistas y los autores las registraron y seleccionaron sin mayores comentarios. Sin embargo, son historias con poco matices, y la experiencia nos enseña que la vida no es tan simple; al contrario, está plena de claroscuros. Los relatos de nuestro pasado personal, como las historias que de sí cuentan los pueblos, son verdades paradigmáticas, es decir, lecciones didácticas, justificaciones antes que reproducciones fieles del pasado. De la densidad vivida se elaboran una memoria y unos relatos con acontecimientos y personajes de nítido perfil, que poco tienen que ver con los originales. Las historias de los dos ladrones de ganado habría que entenderlas y estudiarlas como selecciones idealizadas de sucesos vividos. Y también como versiones confirmatorias de los propios mitos del lector. No rechazamos, entonces, la selección de los aludidos autores, tampoco la valía de los relatos, pero queremos advertir a quien se inicia en la lectura de las etnografías, que si no discierne los diferentes discursos en juego,

puede confundir la compleja dinámica de la actuación social con lo que unos y otros afirman, esperan o entienden de ella.

Decíamos que una etnografía está en principio dirigida a un lector moderno y ajeno o distante frente a la cultura estudiada, que es «otra» y tradicional. Y la etnografía de Valderrama y Escalante nos habla de la violencia, familiar y cotidiana, como algo normal, que se justifica tanto por el oficio de los actores como por una cosmovisión y una ética locales. Recientemente, en el Seminario de Sistemas Simbólicos (de la Escuela de Graduados de la Universidad Católica), pedimos leer y exponer dicho trabajo a un estudiante de cultura y lengua materna quechuas. Dicho estudiante, Máximo Cama, fue maestro en la región donde se desarrollaron los hechos narrados por los informantes de Valderrama y Escalante, y ahora ha empezado a estudiar antropología. No le adelantamos nuestras propias impresiones sobre dicho libro. La exposición de Cama nos sorprendió: describió y comentó las creencias religiosas de la gente, sus argucias para escapar de la justicia, para engañar a la víctima y maltratar a la mujer; todo esto lo dijo resaltando el ingenio y la gracia de los pícaros delincuentes. Aquello que nos había conmovido, las golpizas y torturas, los insultos y abandonos, quebrantos y prisiones, lo presentó no como el hilo conductor de las dos narraciones, sino como las verídicas anécdotas que probaban el buen sentido del humor, la astucia de los actores y la estrecha relación entre sus creencias religiosas y su comportamiento. Tres de los otros participantes del seminario son también jóvenes quechuas que recién se inician en la antropología; ellos coincidieron con la lectura de Cama. Ante la narración de los hechos, los quechuas reían y festejaban las tretas y creencias de los cuatreros, mientras que los otros miembros del seminario —que eran de cultura urbana e hispánica— se escandalizaban de la violencia y de la crueldad descritas en esas mismas historias. Hubo, pues, dos lecturas opuestas: la de los tradicionales y cercanos a la realidad contada y la de los modernos y lejanos a la misma. Lo que era principal para una era accesorio para la otra. Lo que a unos horrorizaba, en otros, divertía. El sentido de cada una de las lecturas fue construido sobre la base de los mismos discursos: el

de los narradores y el de los etnógrafos. Ambas lecturas son válidas, pues se constituyeron en función del otro y como reacción del yo cultural de los dos tipos de lectores. Pero entonces, los andinos del relato, ¿son violentos o graciosos? Sería fácil concluir que son ambas cosas. También se puede pensar que la divergencia proviene no tanto de los actores sino más bien del observador: estos serían, o parecerían ser, según el cristal con que se les vea. Sin descartar la primera posición, nos inclinamos por la segunda. Pues las cosas sociales significan gracias al discurso de los actores y del espectador. Como no tenemos hechos sino discursos, y como el sentido de lo que leemos y observamos se construye en la comparación entre mi cultura y la otra, nuestra tarea de antropólogos consiste en atenernos a los discursos ajenos acerca de sus actuaciones; y al discurso que uno elabora en el cotejo con el otro.

6.1.2. Los collas agresivos

Ralph y Charlene Bolton en *Conflicto en la familia andina* (1975) retoman la visión negativa sobre el carácter del andino. El propósito que los llevó a realizar ese estudio fue el de compensar una ausencia y de matizar la tendencia a la idealización del campesino andino: los Bolton afirman que las etnografías recientes sobre la reciprocidad andina soslayan los conflictos en la comunidad en general y los familiares en particular, y tratan, de manera preferente, las relaciones recíprocas como formando un sistema armónico. Según los Bolton, tal visión parcial tiende a idealizar la realidad («Al no investigar la reciprocidad "negativa" [es decir, las relaciones conflictivas] corremos el riesgo de romantizar [sic] la realidad andina»). Con tal propósito y una orientación teórica funcionalista, los autores emprendieron un estudio sobre los conflictos al interior de la familia andina; lo hicieron en Incawata, una comunidad campesina del Collao peruano. Fue un trabajo de campo de dos años, 1968 y 1970. La labor principal consistió en una recopilación de expedientes judiciales, de la policía y de las autoridades comunales sobre conflictos. A la par que seleccionaron y analizaron los documentos, llevaron a cabo observaciones,

entrevistas, conversaciones. Los expedientes reunidos constituyeron un archivo de ochocientos casos de querellas en las que personas de dicha comunidad estaban involucradas, y corresponden a los diez años que precedieron el trabajo de campo. De ese total, ciento cincuenta corresponden a conflictos domésticos (la población total de Incawata era de mil doscientos en el momento de la investigación).

Los autores analizaron estos ciento cincuenta casos siguiendo diferentes criterios: 1) Por la posición familiar de las partes en conflicto (la mayoría responde a querellas entre esposos, y unos pocos, de padres con hijos). 2) Por sus resultados. De los ciento cincuenta casos, sesentisiete disputas entre esposos terminaron con el vínculo matrimonial. 3) Clasificaron los casos por el tipo de comportamiento agresivo de las partes involucradas (agresiones verbales, físicas, frustración de expectativas; la mayoría de los casos comprendía una combinación de esos comportamientos negativos). Aparte de estos análisis, realizaron un examen en profundidad de algunos de los casos, complementados con seguimientos de los involucrados en conflicto. También estudiaron a las personas que intervinieron para avivar las desavenencias, o por el contrario, para intentar la reconciliación o sancionar los resultados.

Según los Bolton, los factores que motivan las disputas son: el que el individuo colla encuentre legítimo e indispensable estar sexualmente satisfecho; la libertad sexual pre-matrimonial (un pasado de disfrute corporal y de relaciones libres que pueden ser añoradas y hasta reactualizadas, sobre todo si, al respecto, la vida conyugal se torna frustrante); la separación temporal y frecuente por viajes de uno de los cónyuges, lo que propicia el adulterio; las tribulaciones sociales y económicas. Además de estos factores, se añaden otros que condicionan o estimulan la discordia hogareña: el hecho frecuente de que los matrimonios sean el resultado de un acuerdo entre los padres y no tanto de la libre elección de los hijos (uniendo así a parejas que no siempre se tienen afinidad y simpatía); el que otros miembros de la parentela participen y hasta provoquen las querellas entre esposos (aunque también

intervienen para conciliar); el hecho de que la familia sea el ámbito casi exclusivo en el cual el individuo se realiza, provoca con frecuencia tensiones, frustraciones, pleitos. Los Bolton mencionan, aunque no desarrollan, otros posibles condicionantes: la hipoglicemia, el alcoholismo y la psicología de los collas, al parecer proclive a la violencia.

El estudio publicado por los Bolton tiene notorias cualidades. Es el fruto de un ordenado y largo trabajo de campo. Formaron un voluminoso archivo de expedientes sobre querellas de los últimos diez años. Fue la base y el punto de partida de clasificaciones, análisis, seguimientos y observaciones. Tal como se lo propusieron, lograron llamar la atención sobre las relaciones conflictivas entre individuos (que los Bolton llaman «reciprocidad negativa»). Este aspecto ha sido poco examinado, pues los andinistas contemporáneos tienden a describir el intercambio entre individuos como respondiendo a un sistema armónico y a una moral solidaria. No obstante estas cualidades, señalemos algunas de sus limitaciones.

Los Bolton manejan cifras sin referentes comparativos. Los ochocientos casos de conflictos generales interpersonales, los ciento cincuenta de estos que se constriñen a disputas domésticas y los sesentisiete de los mismos que terminaron en divorcio, no son comparados con equivalentes de alguna otra comunidad andina o de otras regiones. No podemos entonces saber si los collas estudiados son más o menos violentos, pues no hay referentes comparativos. Los autores, sin duda conscientes de tal vacío, dejan esa tarea al lector: «Nosotros dejaremos que el lector sea el que decida si los porcentajes de divorcios para Incawatana son altos o no» (p. 31). Mientras el lector no realice sus propias averiguaciones, solo sabrá que los collas de Incawatana tienen una manera determinada de ser violenta, pero no cuán violenta. Dada la orientación cuantitativa del estudio, esta falla es fundamental.

Los autores encontraron que sesentisiete querellas matrimoniales terminaron en divorcio o separación definitiva. Ese conjunto está formado por las parejas en *servinakuy* (o matrimonio de prueba, que es una convivencia previa a su completa autonomía y reconocimiento social y formal). No obstante admitir que el

matrimonio andino se realiza en un proceso largo y por etapas, afirman que las parejas en *servinakuy* son, desde el punto de vista formal, tan casados como las que han logrado formar su propia unidad doméstica, pues cuentan con una aceptación social como entes constituidos; los autores afirman que si los collas dan un nombre propio a cada una de esas dos etapas —*servinakuy* y *kasadu*— y a sus respectivas rupturas —separación y divorcio— lo hacen por influencia del sistema legal nacional. De esta manera los autores no disciernen lo que los propios usuarios disciernen. Si bien ambas etapas cuentan con un reconocimiento social y autonomía, en verdad, los grados de los mismos son notablemente distintos: el *servinakuy* representa una primera aceptación de la existencia de la nueva familia, pero su autonomía es mínima (conviven en casa de uno de los padres, no disfrutan de todas las propiedades que les fueron prometidas durante las tratativas del pedido de mano o *rimanakuy*, están bajo la tutela de los padres y suegros). En cambio, el estado de *kasadu* constituye una conquista plena de la autonomía y del reconocimiento social y religioso. Dos novios en *servinakuy* se pueden «divorciar» sin causar, en principio, mayores problemas ni dramas: habrá, sí, que arreglar los gastos que hicieron unos y otros familiares durante el pedido de mano y en la instalación de la pareja; si hay algún hijo, el caso será algo más problemático. Un matrimonio *kasadu* es diferente: la pareja ha logrado ese estado gracias a que pudieron salir airosos de las etapas anteriores. Primero, sus relaciones fueron furtivas, riesgosas, «salvajes» y no contaban con ningún reconocimiento social; luego, durante el pedido de mano, los padres tomaron conocimiento de las relaciones, fueron convencidos para aceptarlas y hubo unas discusiones y tratativas sobre el futuro económico y social de los novios; en el *servinakuy*, los novios son puestos a dura prueba pero se reconoce su vínculo de pareja. Superada la prueba del *servinakuy* empieza la de «casados». Los *kasadu* tienen su propia unidad doméstica y constituyen una entidad social, religiosa y económica nítida, a tal punto que es la instancia más importante para los individuos. Una ruptura en la etapa consolidada, en la de *kasadu*, es vivida por los esposos como un severo revés. Poner en el mismo

grupo de fracasos matrimoniales a parejas en *servinakuy* y *kasadu*, como hacen los Bolton, es no tener en cuenta estas claras diferencias, que son establecidas por la sociedad indígena y no responden a un mera influencia del derecho peruano. Y es dejar sin explicar las propias cifras presentadas por los Bolton. En efecto, no se entiende de otra manera que de los sesentisiete «divorciados» solo cuatro casos sean de esposos en el estadio *kasadu*, y el resto pertenezcan a parejas en *servinakuy*. Los factores que motivan los conflictos no son desarrollados y probados por los autores. Por lo demás, los hijos y los intereses económicos comunes pueden ser condicionamientos, y no causas únicas y suficientes de la permanencia o ruptura de las familias. La explicación de los autores reduce a una enumeración de causas directas y simples todo un complejo social, personal, afectivo, moral, económico, religioso, complejo que condiciona la permanencia o el desequilibrio de estas y de cualquier familia del mundo.

Si los que están *kasadu* se divorcian menos que los jóvenes en *servinakuy*, en cambio se disputan más que estos. Es lo que concluyen los Bolton al analizar su archivo de querellas. Las explicaciones que dan los dos autores es que las parejas con unidad doméstica propia, si tienen menos posibilidades de divorciarse, guardan los motivos de tensión mutua, pues, con frecuencia, se disputan. Esta es otra manera simplista de dar cuenta de hechos en verdad tan intrincados como son las motivaciones de las desavenencias hogareñas de los collas o de cualquier otro pueblo.

El estudio de los casos sugiere a los autores la existencia de motivaciones generales de tensión y discordia en el seno familiar: la libertad sexual prematrimonial, el derecho y expectativa de satisfacción sexual. Estos patrones encontrados por los Bolton son interesantes, pues aunque no lo señalan, responden, en verdad, a ideales culturales bien establecidos: como los animales y los dioses, el hombre ha de tener pareja y disfrutar con ella; la infidelidad, cuando se origina por una insatisfacción sexual, es comprensible, hasta tolerada. Son aspiraciones que sin duda ponen a prueba la solidez de los vínculos matrimoniales; pero no son ninguna clave para entender el problema, pues todo adulto vive esos patrones, tenga o no una relación conflictiva de pareja.

Los Bolton señalan otras fuentes de conflicto, las que están relacionadas con los padres y la parentela en general: entre los collas es común que los padres escojan y decidan la unión y el matrimonio de los suyos; además, ellos y los otros parientes suelen entrometerse y avivar las disputas entre cónyuges. En efecto, la preselección realizada por los padres es una práctica conocida en todos los Andes, pero no excluye otros criterios de selección, inclusive se combinan entre sí; el parentesco andino es de la clase que los antropólogos llaman complejo: son múltiples y diferentes los criterios que se siguen para elegir pareja. Pero, además, los Bolton no demuestran que haya un correlato claro entre disputas, divorcio y matrimonio concertado por los padres. En lo que respecta a nuestra experiencia en el medio andino, hemos conocido familias bien establecidas que se originaron por un arreglo entre los padres, y otras, fruto de la libre elección, que terminaron en la querella; pero nadie nos ha dicho que su matrimonio se condujera mal porque sus padres fueron los que acordaron la unión. Cuando la elección de los padres no es del agrado de los novios, estos no tardarán en separarse, no pasarán del *servinakuy*. Quienes llegan al estado de *kasadu* es porque así lo quisieron y lucharon para ello. En cuanto a los conflictos estimulados por terceros, en efecto, la parentela interviene en la vida de los cónyuges, pero como los Bolton lo remarcan y demuestran, es tanto para avivar disputas como para reconciliar.

Los Bolton también señalan algunas motivaciones generales de las tensiones familiares: el alcoholismo, la hipoglucemia. Finalmente, reconocen que faltaría un examen sobre la personalidad del colla como factor de la discordia familiar. Estos, como los demás elementos encontrados y presentados por los autores, pueden contribuir a las tensiones familiares; por lo demás, los propios actores sociales admiten algunos como causa importante de sus querellas familiares. Los Bolton no pretenden que una sola de esas condiciones sea suficiente para comprender las desavenencias familiares; pero tampoco nos explican cómo se combinan y, menos, cuál podría ser la lógica de tal combinación. Puestos así estos factores, en una relación inmediata de causa y efecto, y sin mostrar

su necesaria contraparte —todos aquellos elementos que hacen que una familia sea unida y sólida— el lector queda con una visión parcializada y simplista de los matrimonios collas (familias inestables porque sus padres escogen los matrimonios de sus hijos, porque son alcohólicas, etcétera), que era justamente lo que querían evitar los Bolton; por tratar de contrarrestar las idealizaciones de los andinos, los describieron con simple perfil: belicosos e inestables. Los Bolton siguieron así la inclinación maniquea de la literatura andinista. Se guiaron por criterios psicológicos toscos y extrapolados de lo individual a lo social, produjeron cifras para un análisis superficial. El resultado desmereció su paciente trabajo de campo, fue una explicación caricatural de los conflictos domésticos de los collas.

6.1.3. Magia y depresión aymara

Magia en Chucuito de Harry Tschopik es una de las más completas etnografías sobre la materia. Es fruto de un trabajo de campo realizado entre los años de 1940 y 1942. El método empleado comprendió la observación simple y ciento trece entrevistas, realizadas mediante un traductor, pues el autor no conocía la lengua nativa. La población del distrito de Chucuito tenía por entonces un total de quince mil habitantes. El libro es una versión de la tesis doctoral del autor presentada en la Universidad de Harvard. Tschopik fue a Chucuito para probar que la magia se explica en gran medida porque sirve para paliar la ansiedad y la hostilidad de los usuarios, contribuyendo así al equilibrio de la sociedad. La teoría que orienta el trabajo es, pues, funcionalista y, más precisamente, de la corriente denominada «cultura y personalidad».

Con el fin de mostrar el nexo entre la magia y las tensiones, Tschopik presenta un cuadro de la personalidad aymara, a partir del caso de Chucuito; dada su tesis, la descripción incide en los aspectos negativos de esa personalidad cultural. El villorrio de Chucuito se yergue sobre las ruinas de un pasado turbulento, lo que aunado a la pobreza y a la desesperanza de sus pobladores, le

da «un aspecto agonizante». El paisaje es de una «opresora monotonía», la altitud, el clima, toda la naturaleza no ofrecen al hombre sino una economía de incierta y dura subsistencia. Y, desde luego, como la suerte del campesino es incierta, no es de extrañar que él mismo sea ansioso e inseguro, además de enfermizo, alcohólico y coquero. Sus casas son «extremadamente sucias y antihigiénicas». El traje aymara es inadecuado para el clima; sus técnicas y artesanías, primitivas y toscas. Entre tanta desolación, el autor admite que la música «es de gran interés», pero «muy estereotipada y prácticamente se desconoce la composición de nuevas tonadas». Tschopik sostiene que la familia extensa ha sido «por siglos» la base de la sociedad aymara, pero, como secuela de la historia de la dominación colonial y luego nacional, se halla seriamente quebrantada; por lo tanto, la solidaridad que la caracteriza también es cuestionada, y por la misma razón, la propiedad para los indios se ha reducido. Todas esas condiciones «son fuente de gran incomodidad, ansiedad y de inseguridad personal en la cultura aymara». Describe las etapas de la vida del individuo aymara, sus rasgos más notorios, sus funciones, controles, y sobre todo, la formación de su personalidad. El cuadro descrito es también desolador. Así, el niño crece sin tenerse una especial estima, acepta sumiso la autoridad de los mayores, y estos la ejercen sin explicaciones. Temprano el aymara aprende a adular a los fuertes y a ser áspero con los débiles. Luego el autor se detiene sobre seis rasgos de la personalidad aymara: la ansiedad, la hostilidad, la irresponsabilidad, la sumisión, el desorden y el utilitarismo.

Aunque negativas, las apreciaciones de Tschopik suelen ser agudas y, a veces, hasta justas. Pero la explicación central es poco convincente: la personalidad aymara estaría condicionada y sería respuesta a la dureza del paisaje, a su triste historia, a la pobreza actual. Tal como el autor define y presenta estos términos y los supuestos rasgos de la personalidad aymara, resultan no ser, como veremos, claros ni evidentes.

La áspera naturaleza del Collao. El paisaje puede ser monótono y deprimente para un profesor angloamericano, mas no por

fuerza para un lugareño. La altura puede causar daño a cualquiera pero más al forastero. El medio es difícil para la economía, pero eso no ha impedido, y quizá hasta ha sido un estímulo, para que el «agreste» aymara, con una tecnología «primitiva» e «inadecuada» (como la califica Tschopik sin mayores explicaciones), haya desarrollado la única ganadería autóctona de América y una agricultura cuyos variados frutos han salvado del hambre al mundo (papa, olluco, quinua.). Tal vez tenga razón en decir el autor que las técnicas de conservación de alimentos son deficientes, pero eso no impide que sus carnes secas, sus tubérculos deshidratados, tengan fama y aprecio en todo el Perú y Bolivia. Del «pobre ganado aymara» indígena, domesticado y desarrollado «de manera primitiva» desde hace tres mil años en los Andes, se obtienen dos grandes tipos de lana (de llama y de alpaca) y múltiples variedades en colores y consistencia, además de carne, huesos que son transformados en utensilios, cuero, bosta que es utilizada como combustible. Hay alpacas que se crían especialmente para tales tipos de lana, otras, para la carne. En fin, en ese medio «deprimente» viven y prosperan en Bolivia y el Perú algunos millones de personas, entre aymaras, quechuas, criollos y mestizos, y no creemos que todos se sientan tan mal como Tschopik.

La historia tumultuosa es el sumario de Tschopik. Como en el caso del paisaje, solo le impresiona y retiene lo negativo, es un resumen sin matices. En verdad, el pasado aymara y de Chucuito es tan tumultuoso como el de cualquier pueblo. Y nos ha legado algunas lecciones: el haber sabido sacar provecho de un medio hostil, y, siendo los aymaras una minoría frente a los quechuas, el haber logrado establecer con ellos intercambios necesarios y básicamente pacíficos, convivencia que ha perdurado por siglos hasta hoy. Esa flexibilidad también la tuvieron para acomodarse con los estados inca, colonial y republicano, negociando fueros, incorporando cosas e ideas de los otros, pero conservado su autonomía y su rostro cultural.

La personalidad aymara es descrita por Tschopik siguiendo la misma tónica negativa que acerca del paisaje y de la historia. Las nociones principales que utiliza, ansiedad y hostilidad, son toma-

das de la psicología, adoptadas por la antropología funcionalista a principios del siglo XX, y son empleadas para calificar, no individuos neuróticos, sino sociedades y culturas donde esas nociones son extrañas. A pesar de las entrevistas y de las «observaciones simples», las calificaciones son subjetivas y poco científicas: Tschopik dice que su estudio demuestra que son así, cuando en verdad es él, y con relación a sus propios parámetros culturales y situación personal de antropólogo no bien admitido en la comunidad que estudia, quien los encuentra así. Por lo demás, establece unas conexiones psicológicas y relaciones de este tenor: el niño aymara recibe una educación autoritaria, obedece órdenes que no se le explican, esto produce individuos sometidos y aduladores de los adultos, con poca autoestima, y luego, adultos similares; el medio duro e incierto condiciona la personalidad ansiosa y medrosa; una historia «tumultuosa», hombres sin esperanza. Habría sido más provechoso que juzgar mal a los aymaras con parámetros occidentales, estudiar las categorías y las valoraciones aymaras sobre las conductas que ellos mismos califican como negativas.

Para abonar una tesis funcionalista, «la magia libera agresividad y tensiones», Tschopik subraya los aspectos ansiosos y reprimidos de los aymara, a tal punto que, como los Bolton con la familia, termina describiendo una personalidad torva hasta la caricatura. Que la familia colla sea conflictiva, así, sin más, que los aymaras sean mágicos porque son tensos, constituyen aseveraciones simplistas que poco informan sobre lo que pretenden explicar: el alma aymara, sus dificultades conyugales, su recurso a la magia.

Resumamos la crítica a los tres trabajos, intentando algunas provisionales conclusiones:

— Los comentarios que hemos esbozado muestran las complejidades de un estudio intercultural sobre nociones y hechos en torno a la violencia. Habría que explicitar los términos de la comparación (de alguna manera toda etnografía es una comparación): las valoraciones y sentidos que para nosotros tiene la categoría de violencia, para luego tratar de encontrar campos

equiparables en otra cultura; y no simplemente tomar como del otro lo que en realidad es nuestro propio juicio y proyección.

— Las categorías que designan estados de ánimo y rasgos de la personalidad, están ancladas en la subjetividad, del que observa y del observado. Para evitar proyecciones que distorsionen la descripción, y para propiciar el cotejo intercultural, habría que distinguir planos discursivos: el del etnógrafo (por ejemplo, «yo los encuentro violento»), el del estudiado (por ejemplo, «a este le digo lo que creo que le va a gustar»), el de la posterior reacción del lector (que, en principio es culto, ajeno a los descritos y parecido al etnógrafo).

— Nuestra noción de violencia se refiere a un aspecto de los hechos que son propios de la condición humana. Pero, la noción misma es occidental, tiene una historia cultural y está cargada de sentimientos, fantasías, valoraciones, acepciones, matices ligados y producidos por nuestra historia. Digamos que hay violencia en todas partes pero sus contornos semánticos y vivencias no son los mismos en todas partes. Habría, pues, que investigar qué hechos son calificados con nociones próximas a la de nuestra violencia por los indígenas, en contraste a sus propios ideales y moral.

— La revisión de los relatos y del parentesco (en especial, los capítulos 3 y 4), nos sugiere que el quechua y el aymara, sus lenguas y sociedades, no tienen una predilección por lo abstracto y genérico, sus valoraciones sobre lo que es ideal, y sin duda también sobre lo que es violento, se aplican a situaciones concretas y particulares. Tampoco su relación con la verdad es exactamente igual a la nuestra: les interesa más las circunstancias y las relaciones que la esencia de las cosas y tienen una inclinación por la metáfora, por los discursos con múltiples sentidos. Por todas estas características, las investigaciones sobre el tema tendrían que prestar especial atención a las circunstancias y los discursos sobre situaciones específicas y no tanto a las apreciaciones genéricas de los informantes; y habría que analizar los posibles sentidos y valores simbólicos del discurso sobre un hecho concreto.

— Entre los ideales, las normas y la práctica cotidiana hay contradicciones, como en cualquier sociedad. Y tal podría ser un

punto de partida y una definición a priori y provisoria de violencia: la gravedad de la inconsistencia entre determinados ideales, normas y prácticas.

— Las descripciones de las tres obras comentadas —los conflictos domésticos y cotidianos, la ansiedad aymara— contrastan con los ideales y las normas mejor aceptados que hemos rastreado en los capítulos de este libro. Mediante investigaciones de campo y análisis de textos habría que indagar el sentido de tales divergencias.

6.2. Mito y acción

Aunque vinculados, una cosa son los mitos y otra la acción. Los mitos que hemos presentado en los capítulos anteriores ilustran ciertas vocaciones, inclinaciones del individuo andino; así, de esa manera indirecta, lo describen los mitos son discursos grupales sobre asuntos que a la colectividad interesan. Expresan unas orientaciones fundamentales para el individuo que los cuenta y en ellos cree. Además del mito, hay otro tipo de mediación narrativa: la historia que uno tiene de sí mismo. Es una historia unitaria solo en potencia, en abstracto; lo que en verdad ocurre es que uno se cuenta un cuento de sí mismo para cada ocasión y según el ocasional escucha. Es, pues, una mitología personal más que un cuento el que uno tiene. Y sirve como el mito a la sociedad que la narra: para justificar la acción y reconocerse en el mundo. Los antropólogos nos interesamos por esos relatos personales en que el narrador es el héroe. Aunque menos que los mitos, somos aficionados a las autobiografías de los individuos de tradición oral. En la literatura etnográfica suelen llamarse «historias de vida». Y son útiles por varias razones: es un procedimiento para explorar la personalidad individual en el marco de unas circunstancias y de una cultura determinada. Compensan la tendencia de las etnografías a privilegiar lo genérico, lo comunal sobre lo particular e individual. Sin embargo, tenemos una duda: la «historia de vida» etnográfica puede ser una proyección de aquello que nuestra cultura privilegia, la persona y su palabra (pero no

sabemos ni podemos imaginarnos un individuo sin unos hechos narrados en los cuales se define; como tampoco concebimos un pueblo sin una narrativa que lo defina a sí mismo; si hubiese pueblos sin memoria, sin que del pasado hagan una ruta, sería para nosotros cosa extraordinaria; pero el hombre y la cultura, su diversidad e ingenio, siempre nos deparan sorpresas).

A pesar de esa duda, vamos a reproducir la historia de una vida. Es la de un joven casado, quechua, de origen campesino. Esta evocación tiene algo de excepcional y hasta de forzado: no es usual que un quechua o aymara de veinticuatro años se ponga a rememorar, y peor, para un extraño, anécdotas de su pasado. Para un andino estas son cosas más bien de ancianos: los jóvenes y los hombres vigorosos no gustan de la reflexión sin propósitos prácticos. El anciano cuenta, el joven actúa, trabaja. Fue, pues, necesario pagar a nuestro narrador, un simpático cuzqueño. Pero, más allá de la ganancia, llegó a tener un real interés en hablar de su pasado y deseos de complacer a su «casero». El texto lo elaboramos a partir de unas notas de un trabajo de campo realizado entre los años de 1972 y 75, en un barrio popular de Lima. El objetivo de ese largo estudio era conocer los modos de adaptación individual de los campesinos andinos a la ciudad, en condiciones de pobreza y de marginalidad. El texto fue, entonces, escrito con unos propósitos que no son los que ahora nos lleva a reproducirlo y examinarlo. La historia la contó un comerciante que conocimos en el mercado de La Parada. La recogimos en 1975.[3] Al principio, nos habló de sus aventuras de soldado cuando iba a las chicherías de los alrededores del mercado, porque comprendió que también conocimos las chicherías que él frecuentó. Cuando en la segunda reunión le leímos las notas, pareció interesado en proseguir contado su pasado. Pidió que no pusiéramos nombre alguno, pues había decidido hablar de cuestiones que podrían ofender a sus familiares. El texto lo compusimos con notas que luego el narrador revisaba. Él aceptó, e incluso insistió, para que corrigiéramos las fallas de redacción, de orden, más notables, en fin, para que el texto fuese

---

3 Esta fecha es aproximada, pues ahora no poseemos el fechado de estas notas.

«más decente» que su propio discurso. Sin embargo, hemos tratado de lograr que el escrito sea lo más fiel posible a su peculiar manera de relatar: suelta, casi atropellada, popular, ruda pero graciosa y, sobre todo, amena. Tal era su habla, elemental e imperfecta como la de muchos andinos, pero expresiva como la de pocos. Nuestros arreglos y recortes fueron motivados por el deseo de producir un texto castellano claro, fácil de leer y que revelara aspectos de la adaptación del hombre del campo a la ciudad.

Historia de un soldado enamorado

Yo te voy a contar todo. Porque me recuerdas a ese capitán que me recibía en su casa. Cuando estaba de franco me iba a su casa. No me obligaban a trabajar. Y el padre de mi capitán era buena gente: me llamaba: «Ven campeón, ¿quieres jugar ajedrez, quieres que te enseñe?». Sí, desde esa vez, hasta ahora soy bueno en ajedrez. Con ese señor nos pasábamos las tardes del domingo, enteras, en partidas de ajedrez. La señora, que era esposa del capitán, me sentaba a la cocina y me daba de comer bastante. Buena casa, buena gente. Por eso te voy a contar todo. Ya sé que quieres ordenado, una cosa después de la otra, por eso voy a comenzar por el principio. Antes de ser soldado, vivía en mi pueblo.

Yo soy de P., del Cuzco. Me metí de soldado (en el Servicio Militar Obligatorio) por fastidiar a una paisana. No a la que ahora es mi esposa, sino a una paisana que conocí cuando era chibolo (adolescente). En mi tierra, desde chiquillo trabajaba, ayudaba a mis viejos (padres). Andaba con el ganado por todas partes, me pasaba meses en la puna con los animales; acompañaba a mi viejo a vender a la feria de Písac, también íbamos al mercado del Cuzco por negocios. Siempre me ha gustado viajar, todo lo he hecho viajando. Trabajaba y tenía mis amigos: los de la escuela, yo acabé la primaria en mi pueblo. Pero cuando estaba terminando la primaria me empecé a volver malcriado, respondón: con mis compañeros parábamos jodiendo a las chicas, es decir, diciéndoles cosas, riéndonos de ellas. Una mañana que estaba en la puna por varios días, me encontré con una a la que siempre yo fastidiaba. Desde lejos ella me hizo señas para que juntáramos nuestro ganado. Yo, todo inocente, acepté. Cuando estuvimos cerca, conversamos normal, pero después me empezó a sacar en cara lo que

la molestaba a pesar de que nos conocíamos desde niños. Yo no sabía qué responderle, entonces me dijo que era un cobarde, que estando sin mis amigos no era capaz de decirle esas zonceras. Yo me levanté y le di un sopapo bien fuerte. Entonces ella agarró una piedra y me la tiró, felizmente que solo me cayó en el muslo, pues quien sabe ahí me mataba. Ahí me caí al suelo, retorciéndome de dolor. Entonces ella se asustó —o se hizo la asustada— y me cogió la pierna y me sobó para ver si no tenía nada roto y para calmarme el dolor. Así, sobándome la pierna, es que ella me despertó las ganas y quiso que hiciéramos lo que hicimos; así conocí el gusto que siempre me ha gustado. Sí, claro, hablábamos en quechua; para esas cosas no hay como el quechua. Pero si hasta ahora, cuando me encamo con mi mujer nos decimos cosas en quechua. Prácticamente, por una piedra conocí la vida.

También por esa época, en Písac, conocí a una que era de cerca de mi pueblo. No sé cómo, se dio cuenta que la estaba luqueando (observando), entonces, en la tarde, en lugar de regresarse con su gente, prefirió adelantarse sola. Yo la seguí de lejos, en el camino entró en una chacra para hacer sus necesidades. Yo la sorprendí cuando estaba de cuclillas; ahí la ataqué: «Ay», se hizo la sorprendida. Como peleando, ¡qué rico que la revolqué! Después se fue corriendo a su casa. A ella la paraba revolcando; sí, es que le gustaba estar conmigo, porque yo soy muy bueno para eso, y su familia no la cuidaba. Pero, de todas maneras, preferí a la de la piedra.

Con la de la pedrada continúe. Apenas si nos hablábamos. Nos encontrábamos en un lugar apartado, y ya, nos gozábamos. Lo que más me gustó fue cuando tenía que dormir en mi chacra para cuidar la cosecha: en una chocita bien chiquita. Ahí ella llegaba, y, ¡zas!, lo hacíamos y pasábamos toda la noche, jugando, calentándonos. Eso duró varios meses. Pero todo terminó al poco tiempo. Sí, después de la chocita de la cosecha de maíz.

Ese buen tiempo terminó cuando llegó un licenciado. Un pata (un fulano) que acababa de terminar su servicio militar. Era un pata mayor, bien agarrado (fornido), tenía porte militar. Y mi piedrona ahí mismo comenzó a ponerse difícil conmigo, a rechazarme: claro, era porque se había fijado en ese. Yo me puse recontra amargo. Yo me dije: si a mi chibolita (a mi chiquilla) le gustan los cachacos (los militares), yo también seré cachaco. Por eso, un día sin decir nada a nadie, me escapé. Había vendido dos

carneros que eran míos. Con la plata me fui al Cuzco: había averiguado que estaban aceptando voluntarios y me metí al cuartel. Ya era soldado.

Jodían mucho, «Cholo bruto, haz esto, lo otro», los clases me paraban pegando por cualquier motivo. Sí, a los demás morocos (los nuevos), a todos los nuevos nos daban puro golpe, ranas, nos quitaban la comida. Un sargento, bien buena gente, me dio confianza; él me decía que en Lima era bien diferente, que nadie te ponía la mano, y esto y lo otro. Como yo estaba recontra aburrido, la primera vez que nos dieron salida, todo el sábado, no regresé al cuartel, me deserté. Como en el cuartel me habían robado la plata de mis animales, bueno yo ese día me tiré (robé) la ropa civil de un clase, la que yo traje, sabe Dios quién la tendría. Pero no tenía plata para el pasaje. Yo me decía: como sea, tienes que largarte; además a los desertores, si los chapan, los muelen a palos. No, tienes que servir en Lima, ser soldado en Lima. Me fui a una picantería de Limacpampa. Tenía miedo que llegara la PM (la Policía Militar) y me cogieran, aunque estaba de civil, se habrían dado cuenta por mi pelo corto. Por eso me fui al fondo. Me senté en una mesa donde habían unos camioneros y la mujer del chofer, una señora que resultó ser una buena gente, una santa. Conversando, me invitaron a comer, diciendo que a los que sirven a la patria siempre hay que invitarles. Eso, seguro porque yo era un soldado simpático y gracioso, por eso me ayudaron; ahora ya no los veo, ahora he seguido mi camino. Terminé contándoles todo y lo que quería hacer. Ellos estaban de paso, venían de Calca y estaban comiendo para partir al anochecer para Lima. Me propusieron llevarme y yo les dije que podía ayudar a cargar y descargar los bultos, porque el ayudante era un pedías, a la vista estaba que no tenía fuerza. Así que me largué esa misma noche con ellos. En Lima era mejor.

En Lima el chofer vivía en Tahuantinsuyo. Ellos me alojaron, me trataron bien: se preocuparon por mí; y llegaron a saber que en el cuartel de Paracaidistas estaban recibiendo voluntarios. En la Escuela, como me vieron sano, decidido y como traía mi partida y mi certificado de educación primaria completa, pues me recibieron. Así devine en pata roja. Porque así nos apodan a los paracas, «patas rojas», y a mí me gusta ese apodo.

Ahora no te voy a contar mi vida en el cuartel. Te voy a contar cuando salía a la calle. A veces nos daban permiso hasta las doce de la noche del mismo día; otras, teníamos pernoctada, es decir,

permiso hasta el día siguiente. Nos daban poca propina; la mayor parte de la plata se iba en pagar el detergente, el jaboncillo, la cantina; entonces, cuando salíamos parábamos misios (sin o con poco dinero). Así que nos pasábamos el día caminando, paseando por las calles. Pero teníamos nuestros entretenimientos, nuestra manera de pasar el tiempo. Nos juntábamos en la Plaza Unión, en el Parque Universitario. Ahí conversábamos entre nosotros, mirábamos y sireábamos a las costillas (las muchachas). A partir de la tarde, llegaban los charlatanes y a ellos escuchábamos. Así matábamos el tiempo. Pero, todo eso nos gustaba, yo no me aburría nunca. Los sábados en las tardes estaba verde de cachacos. No faltaba uno de la promoción que tenía una fiesta donde un familiar, donde algún paisa (paisano), y nos invitaba. Nos íbamos en mancha (en grupo) y había cerveza, germas (muchachas), bailábamos, nos daban comida. Otra manera era juntarnos entre varios e irnos a uno de esos bares y picanterías conocidos por la tropa. Era cuando teníamos para pagarnos algo; o cuando alguno de nosotros traía billete. A veces, algún civil nos ofrecía una chela (cerveza) por estar con nosotros, para recordar sus tiempos, «porque nosotros defendemos la Patria, hacemos la Revolución» y esas cosas bestiales (buenas).

Por el mercado de la Parada había, o hay, unas picanterías. Yo conocía dos: «El Coricancha» y «La fortaleza». Los sábados se llenaban de cachacos de todas partes, de Chorrillos, de Barranco, del Rímac. Había unas mesas largas. En una, nos sentábamos los pata rojas, en otra los azules, que son los avioneros, en otra, los pasteles verdes, que son los artilleros y tanqueros, y así, por arma. Como nunca había mucha plata, bailábamos cumbia, ¡qué polvareda alzábamos con nuestros borceguíes, al pisar fuerte el piso terroso! Salíamos sucios de sudor y tierra. Bailábamos entre nosotros. Cuando éramos bastantes, bailábamos por grupos, en competencia: una arma contra otra. Unos cuantos sí bailaban con germas, esas que llaman forrajas, porque son forajidas. Las forrajas son una chibolas que se van a convivir con un tipo, están con él un tiempo, y luego se van con otro, y después con otro. Así pasan la vida. Son muy independientes. Llegan a una picantería; se sientan solas o se juntan entre ellas —dos o tres— comen algo, si quieren bailar, entonces, si tienen hijo a las espaldas, lo ponen sobre la mesa como si fuese un paquete, y se te acercan de frente: «Oye, pata roja, te invito una chicha», la chicha es lo más barato; si la

forraja puede y le caes bien, te invita cerveza; luego, ahí no más, te invita a bailar. «Vamos, quiero moverme» te dice despacito, para que tus promociones (los compañeros de la misma promoción) no piensen que eres candidato para saco largo, es decir dominado por tu ñorsa (tu mujer). Esa situación es complicada: tus promociones pueden hablar que eres un saco largo, además tú tienes que mostrar clase (un comportamiento alturado). Fue pero a la vez sin ser sobrado, bruto, con la germa con quien bebes y bailas. A veces lo de la picantería termina cuando llega la P.M. y nos carga a todos en camiones, como ganado, borracho, pero ganado. También te ibas cuando algún promoción te invitaba a jatear (dormir) en casa de su familia. O cuando cualquier civil te invitaba a dormir en su jato (casa). Por último, nos íbamos a dormir en grupo a un parque o nos regresábamos al cuartel. Era divertido pero teníamos nuestros problemas; te voy a decir.

Tu sabes que un hombre no puede estar solo. Si es chibolo (adolescente), tiene su pincullo (un flautín) que chilla, grita, llora. Como yo era soldado tenía una quena que se quejaba y quería tocarle a alguien la música que sabe. Yo nunca estaba tranquilo, siempre pensando, paraba arrecho, aguantadazo. Es el sufrimiento del soldado. Cuando una vez me invitó una forraja a bailar, creí que después haríamos todo; pero no, solo dejó que la chapara un poco sus pechitos cuando fuimos al baño: «Tú no tienes plata, no tienes cuarto, deja, contigo no hago nada, aunque estás bien rico», así me dijo; y me quedé bien excitado. Toda esa semana, en las noches, de guardia, o en la cuadra, pensaba en lo que la había agarrado, en lo que no llegué hacer, y mi nervio se acordaba, se ponía rebelde y lloraba, me insultaba: «Nadie puede querer a un soldado, a un verde de mierda». Y era verdad, o casi. A veces pensaba en la chibola de la piedra, también en la que me buscaba en la chacra, era para que al final mi nervio se calmara, se durmiera. Los francos, las salidas con mis promociones eran solo consuelo, distracción. Ay, mi nervio tenía hambre. Y le decía: «Sí, un soldado necesita tener una compañía, alguien que llore por uno. Sí, seguro que mi madre, mis hermanitos me han olvidado, ya no se acuerdan de mí, seguro que ya no me lloran». Y en cada franco, buscaba, me fijaba, trataba de hablar a las forrajas, a las costillas de alguna fiesta familiar. Al fin una sí me hizo caso.

Fue la vecina de un promoción. En una fiesta en la casa de un familiar de ese mi «cuñado»; a ella palabrié bonito. Me llevó a otra

casa, donde no había fiesta ni nadie, hicimos todo completito. Ella me dijo lo que pensaba: «Un soldado necesita de su compañía, cada cual debe andar con su cada cual» y después: «Y necesitas que alguien te lave tu ropa. Pobrecito, yo seré tu amiga, claro, si me lo pides». Y bien que se lo pedí, que se lo rogué, que se lo lloré.

Así pasamos un buen tiempo. Cuando iba a su casa, me presentaba bien limpio, hacía bastantes ejercicios, siempre quería ir de campaña, todo para tener buen porte militar. Sus viejos (familiares mayores) parecían aceptarme bien, no nos decían nada cuando regresábamos tarde después de haber estado solos. Cuando tenía franco (día libre del soldado) desde temprano, me la pasaba toda la mañana ayudando a su viejo a hacer las compras para su negocio. Y todo lo que me quedaba de la propina me lo gastaba comprando cualquier cosa para su casa. Pero ella terminó aburriéndose: en el cuartel te castigan por cualquier cosa, y entonces te suprimen el franco. Así, a veces dejaba de verla dos semanas, a veces, más. Un día me salí a la calle de comisión, un día particular. Entonces, en lugar de ir primero a cumplir con lo que mis superiores me habían pedido, me fui directo al barrio donde estaba mi germa. En el camino a su casa, un pata que me conocía me avisó, me dijo que mejor no fuese donde ella, que esto y lo otro. Yo, peor, caminé rápido; en la esquina la vi: estaba caminando con un tipo, seguro que venía del mercado, seguro que ese la había acompañado. Parecían entenderse muy bien, conversando de lo más bien, y ella caminaba gracioso. Me acerqué y bien serio le pedí que me devolviera mi ropa. El tipo, le dijo que la esperaría en la esquina. Fuimos a su casa y me devolvió la ropa, mi uniforme de campaña, mis polos verdes, mis medias verdes. Me fui con la ropa sucia, pues todavía no la había lavado. Y nada más. No la volví a ver. Pero, ahora peor, no quería estar solo.

Por esa época, yo me había ganado la confianza de mi capitán. Cómo estaría yo, que parece que se dio cuenta por lo que estaba pasando y como le conté que ya no tenía donde ir ni a quien ver, me dijo que cuando saliera podía ir a su casa. Y así fue que conocí a esa buena gente. Era gente decente, culta. Me trataban de «campeón», y mi capitán, por mi nombre. La señora de mi jefe decía que no hiciera nada, pero yo cogía un trapo y trapeaba, cogía la manguera y lavaba el carro del capitán y el de su padre. Tenían una televisión, en el cuartel no había, y cuando hubo el mundial en que jugó el Perú, con el cholo Sotil, me invitaron a que viese el partido

con ellos. Y cuando esa tarde ganó el Perú, el papá del capitán sacó una botella de whisky, y esa fue la primera vez que tomé trago corto. El viejo del capitán me enseñó a jugar ajedrez, y me sigue gustando jugar ajedrez, soy bastante bueno. Ahora, a veces visito a esa familia que me ayudó tanto. Les llevo cualquier cosita de mi tierra; por ejemplo, una vez les llevé maíz. Ya los tengo conversados para que el capitán (que ahora es mayor) y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija. Pero, a pesar que me trataban bien, yo me sentía inquieto, no quería estar solo, todo soldado necesita una trinchera, de su trinchera, ese tu cuerpo te pide, te exige a cada rato. Es pensando en eso y para no molestar tanto a la familia de mi capitán, que me fui donde un tío.

Este, que yo le decía «tío», lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa. Vivía en un edificio viejo, cerca del cuartel; tenía un piso con un cuarto, su baño y su cocina. Él fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y cuando yo estaba de pernoctada, me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa. Así pasé, más o menos, mis últimos meses de servicio militar. Cuando terminé mi servicio, mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él. Después de eso, nos fuimos a comprar mis cosas para mi viaje, pues yo había decidido regresar al Cuzco, a ver a mis viejos. Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí. Ese tío, ¿qué será de él? Fue mi familia.

Cuando llegué a mi sitio (a mi pueblo) me puse a ayudar a mis viejos. Había mucho trabajo en las chacras: teníamos que cuidar los cultivos de maíz y de papa para que la cosecha que ya iba a empezar saliera buena. Así pasó un mes, trabajando, hablando poco; solo cuando recién llegué visité uno por uno a todos mis familiares y vecinos, pero nada más. Los días que no trabajábamos o cuando habíamos terminado, me juntaba con varios patas (amistades) que también habían vivido en Lima, en el Cuzco. Con ellos paraba. Entonces nos metimos en un grupo para participar en unas costumbres de Carnaval. Porque se estaban preparando los Carnavales; ya sé que a ti te interesan las costumbres, pero ahora te voy a contar, de como entonces es que encontré a mi ñorsa (esposa), a la definitiva. Porque esas costumbres son para toparse con alguien con quien estar. Y en eso no más pensaba, la fiesta es para eso, para pasar la vida. Pero no llegué a la fiesta.

con ellos. Y cuando esa tarde ganó el Perú, el papá del capitán sacó una botella de whisky, y esa fue la primera vez que tomé trago corto. El viejo del capitán me enseñó a jugar ajedrez, y me sigue gustando jugar ajedrez, soy bastante bueno. Ahora, a veces visito a esa familia que me ayudó tanto. Les llevo cualquier cosita de mi tierra; por ejemplo, una vez les llevé maíz. Ya los tengo conversados para que el capitán (que ahora es mayor) y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija. Pero, a pesar que me trataban bien, yo me sentía inquieto, no quería estar solo, todo soldado necesita una trinchera, de su trinchera, ese tu cuerpo te pide, te exige a cada rato. Es pensando en eso y para no molestar tanto a la familia de mi capitán, que me fui donde un tío.

Este, que yo le decía «tío», lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa. Vivía en un edificio viejo, cerca del cuartel; tenía un piso con un cuarto, su baño y su cocina. Él fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y cuando yo estaba de pernoctada, me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa. Así pasé, más o menos, mis últimos meses de servicio militar. Cuando terminé mi servicio, mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él. Después de eso, nos fuimos a comprar mis cosas para mi viaje, pues yo había decidido regresar al Cuzco, a ver a mis viejos. Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí. Ese tío, ¿qué será de él? Fue mi familia.

Cuando llegué a mi sitio (a mi pueblo) me puse a ayudar a mis viejos. Había mucho trabajo en las chacras: teníamos que cuidar los cultivos de maíz y de papa para que la cosecha que ya iba a empezar saliera buena. Así pasó un mes, trabajando, hablando poco; solo cuando recién llegué visité uno por uno a todos mis familiares y vecinos, pero nada más. Los días que no trabajábamos o cuando habíamos terminado, me juntaba con varios patas (amistades) que también habían vivido en Lima, en el Cuzco. Con ellos paraba. Entonces nos metimos en un grupo para participar en unas costumbres de Carnaval. Porque se estaban preparando los Carnavales; ya sé que a ti te interesan las costumbres, pero ahora te voy a contar, de como entonces es que encontré a mi ñorsa (esposa), a la definitiva. Porque esas costumbres son para toparse con alguien con quien estar. Y en eso no más pensaba, la fiesta es para eso, para pasar la vida. Pero no llegué a la fiesta.

En esos días, cuando estaba de regreso de trabajar una chacra de papas que mi viejo me había dado, yo iba retrasado, mi familia estaba adelante. Ahí vi a una chiquilla bien legal. Yo me hice el malo, como que la iba a corretear, ella sí que partió a toda velocidad. Era graciosa. Desde esa vez, no sé cómo, pero siempre lograba cruzarme con ella, y de lejos, le decía cualquier broma y ella partía a la carrera y parecía que lo que le decía le caía gracioso. Así, hasta que a las pocas semanas la pude chapar. Desde entonces, nos encontrábamos todas las tardes después de trabajar. ¡Al fin mi corazón se sentía bien! Ella me habló de su familia, eran de allá mismo. Esto duró como dos semanas. Hasta que una noche que estaba conversando con mis patas en la puerta de la iglesia, vino un hombre, de frente, mirándome con cólera, «Oye, tú —me dijo en castellano motoso (defectuoso y con fuerte acento quechua)— no te metas con mi familia que conmigo chocas». Había sido el hermano de mi ñorsa; yo lo conocía, pero nunca habíamos sido amigos de él ni de su familia; esos son ladrones, ladrones de ganado; ese hermano es alto y bien agarrado (robusto); ahí mismo me cogió por el cuello y me tumbó al suelo. Aunque el cholo era fuerte, yo me fajé con él, de igual a igual; porque yo soy soldado y el soldado no tiene miedo. Cuando nos separaron, el cholo me dijo que yo era una basura, que me largara del pueblo, que me iba a matar. No sé cómo se enteró, pero cuando me volví a encontrar con mi ñorsa ella se puso a llorar, me contó que su padre y ese su hermano, que era el que le seguía en mayor a ella, habían dicho que la mandaban a Urubamba donde el hermano mayor de todos, para que ella se fuese a trabajar en el negocio del hermano y que allá él la cuidaría, porque ella anda con cualquiera, que «eres una sinvergüenza, que te has metido con un vagabundo, un ocioso», y dijeron que me iban a matar. Yo le dije que «nos escapamos», y ella, ahí mismo «sí, hay que escaparse, te quieren matar». Yo no avisé a mis padres, al mes ya había juntado plata y una madrugada me escapé, ella me esperaba a la salida del pueblo, nos fuimos sin despedirnos. Estábamos tan preocupados, que ni siquiera lloramos. Que si me chapaba en el camino, me mataba ese su hermano, el cholo ese. Nos escapamos en vísperas de la fiesta de compadres, cuando empiezan los carnavales.

Como teníamos planeado, fuimos al Cuzco, y de allá, tomamos un camión a Tambopata. Tambopata eran cuatro calles, una porquería pero con oro en el barro. Ahí mismo, al ratito, ella en el suelo

se puso a vender la chalona (cecina) y otras cositas que compró en el Cuzco. A los pocos días hice para nosotros una enramada a las afueras del pueblo, en un lugar que ocupaban los que llegaban del Cuzco. Mientras estaba encinta, mi ñorsa vendía lo que podía. Y yo preparé y sembré café. Cuando nació nuestra hija, al poco tiempo mi mujer me dijo: «He llorado por mis padres, los he soñado. Con la plata que tenemos, compra cacao y llévalo de regalo a mi hermano, así tal vez quiera perdonarme y a tí te pierda el rencor». Con el capital que teníamos compré cuatro arrobas de cacao. Ella se quedó con casi nada para vender. Para no gastar más, arrendé unas llamas que estaban de regreso a Puno. Tomamos el antiguo camino. Éramos varios negociantes, arrieros, al llegar la tarde encontrábamos un tambo, al pie del camino; «todo esto es de los incas» decíamos cuando los viajeros nos juntábamos en el tambo; intercambiábamos nuestro fiambre y conversábamos. Cómo eran los incas, todo lo calculaban: saliendo de un tambo, si caminas firme desde el lucero del alba, llegas con el lucero de la tarde a otro tambo, que es una casita de piedra para el viajero. Así hicimos toda la subida hasta llegar a las alturas de Puno. De ahí fui en camión al Cuzco.

Cuando llegué a la casa de ese mi cuñado que me quería matar, muy humilde entré a su patio. Puse las cosas en el suelo y le dije despacito, que ella le mandaba estas sus cositas. Después le dije que soñaba con ellos y que pedía que la perdonaran. Y ahí yo me arrodillé y me puse a llorar pidiéndole perdón por lo que había hecho y por lo que le había alzado la mano. Él ya se había conseguido mujer y estaba viviendo en casa de sus padres, que ahora son mis suegros. Mis suegros no estaban, se habían ido a la puna por varios días. La señora, calladita, empezó a abrir y a ordenar los sacos de cacao. Además del cacao, di a mi cuñado una arroba de coca. El no dijo nada, pero al poco rato se puso a llorar, pensando en su hermana, «ay, ay...», qué bonito empezó a llorar y cantar hablando de su hermana. El cholo no me mató, me hizo quedarme varios días, hasta que llegaron mis suegros. Ellos no me dijeron nada, solo me preguntaron, por ella, pero nada más. No parecían tenerme cólera pero no me daban ninguna confianza. El cholo me dio ocho sacos de maíz, para su hermana, debía ser toda su cosecha. Mis suegros no le enviaron nada, pero su mamá me dio para ella una manta bien bonita, que era de la señora. Así regresé. En Puno vendí la mitad del maíz y compré chalona, queso y chuño.

Al poco tiempo, mi mujer volvió a pedirme que fuese donde su hermano para llevarle otra encomienda. Así, he empezado a progresar, llevando y trayendo regalos, llevando cosas de la montaña y trayendo productos de la sierra.

Ahora tengo una chancleta (una hija). Mi señora está en estado (embarazada). Maneja un puesto de abarrotes en Tambopata. Y yo siempre subiendo y bajando, trayendo y llevando productos. A veces vengo a Lima por negocios. Y por eso ahora te he encontrado y te he hablado de mi vida, de mi vida de soldado.

No sabemos en qué medida nuestro exsoldado ha recreado voluntaria o inadvertidamente su propia historia. Los recuerdos, omisiones, olvidos e ideales, también las probables mentiras y exageraciones, produjeron el relato. Pero no obstante su carácter personal, íntimo, la semblanza es banal, como la de tantos otros peruanos populares: un muchacho, primero campesino, luego en la milicia, tratando de pasarla bien, y ahora joven esposo y ambicioso comerciante. Esas tribulaciones y lances de soldado son vulgares en Lima como en tantas otras ciudades donde el servicio militar era, hasta hace poco, obligatorio. Mas, detrás de lo vivido, y por lo tanto, único, además de lo trillado, podemos advertir unos detalles, unos acentos y un colorido, que muestran ciertos patrones y el estilo del mundo rural andino. En verdad, el relato en su conjunto, y hasta en los detalles, puede ser mejor comprendido a la luz de esa orientación cultural, que es la del evocador de su pasado, el exsoldado cuzqueño.

Hemos dividido el texto en tres secuencias. La primera trata de los inicios amorosos; la segunda, y más larga, de la búsqueda amorosa del soldado, y la última, del encuentro con una compañera estable y la consecuente formación de la nueva familia. Detengámonos en cada uno de estos segmentos.

6.2.1. Los primeros amores

El marco de los primeros encuentros del protagonista corresponde a los amores bucólicos, propios de los Andes rurales:[4]

---

4 Sobre los amores bucólicos veáse el capítulo 5.

ocurren durante el pastoreo, en la comarca natal, pero al margen de los adultos, su carácter y manera es furtivo y «salvaje», pues no son reconocidos por la sociedad. Y como todo lazo amoroso, empiezan con las relaciones carnales. Tal es también, como veremos en los párrafos que siguen, el estilo global de los dos encuentros iniciales de nuestro héroe.

La primera aventura, según nuestro personaje, fue con «la de la piedra» (así la evoca en alusión al primer incidente amoroso, aunque a veces utilizaba su nombre propio). Esta relación empezó con unos juegos agresivos: él se burlaba de ella; esto transcurría en la escuela y se daba en una dinámica de grupo: unos corros de chicos contra otros de muchachas. Al parecer, los juegos verbales de nuestro pequeño héroe no tenían un propósito amoroso; se trataba solo de una cierta agresividad adolescente, dirigida de manera colectiva a las del sexo opuesto. Mas la niña de la piedra lo entendió de otra manera; individualizó los insultos, —lo encaró a solas, con unos insultos dirigidos a él—; luego vino una respuesta: una cachetada, y la réplica: una fuerte pedrada que dejó maltrecho al de los insultos. En fin, la iniciativa de la muchacha tuvo un corolario que era en el fondo lo que ambos deseaban, tal vez ella de manera más clara que él.

Estos juegos rudos, como los que estamos examinando, son comunes en los preámbulos amorosos campesinos. En general, el mozo toma la iniciativa y la manera que ella responda será la señal: una persecución a campo traviesa, una sensual golpiza, un simulacro de violación, culminan, si ella quiere, en la unión de sus cuerpos, que a su vez suele ser el inicio de una relación más duradera y compleja.

No siempre el preámbulo es violento. Aparte de ese patrón, hay otros y también, variantes regionales, circunstanciales y singularidades individuales. Un par de niños de una pandilla pueden poco a poco pasar de un juego inocente y grupal, a uno también pacífico pero amoroso y de pareja que excluye a terceros. Las aventuras licenciosas tienden a no seguir el patrón agresivo. Los campesinos hombres gustan decir que son las mujeres tanto como los hombres los de la iniciativa.

En la sierra y en la costa peruanas los hombres son considerados más impetuosos que las mujeres; sin embargo, se piensa que las mujeres son «cálidas» y los hombres «fríos». Estos valores sirven para calificar ciertos rasgos de cada género. Así, se dice que lo cálido tiene la virtud de absorber y conservar lo ajeno que, a la sazón, es frío y masculino; y lo frío, de buscar el calor, que para el caso es femenino y propio; el dinero es frío; por eso el hombre, siendo frío, no sabe conservarlo, por eso es aconsejable que sea la mujer quien guarde y cuide el dinero de la casa. Un hombre en extremo frío es proclive a las pendencias y a no tener amigos; en cambio, suele ser un ferviente amante, un obediente marido. Las enfermedades frías y masculinas son curadas con medicinas cálidas y femeninas. En la selva amazónica, colindante con los Andes centrales, se piensa que la mujer es más ardiente: que es ella la que suele tomar las iniciativas amorosas, que su apetencia y pericia se acrecienta con los años; mas el carácter violento del hombre forma parte importante de esos juegos preliminares. Las amazónicas, pero también las andinas, recurren mucho más que los hombres a la magia para lograr sus propósitos sentimentales; los hombres lo hacen sobre todo cuando son mozos, para buscar cómo conservar a la novia; entonces usan principalmente amuletos. En cambio, las mujeres, además de amuletos para lo mismo, emplean filtros, encantamientos y hasta brujería para conservar o dañar a quien codician o rechazan (todo esto, claro está, lo dicen los hombres). A la par que la mujer selvática tiene más deseos y es más vehemente que el hombre, este, con los años, si bien gana en pericia, teme perder su frío vigor, para ello utiliza pócimas tonificantes.

La agresión inicial forma parte solidaria con el estilo general de las relaciones de pareja andinas: aunque los esposos sean unidos y se amen, parecen pelear a menudo, entre ellos son competitivos hasta el antagonismo.

Hemos calificado de lúdicas las bravatas y rudezas preliminares a las relaciones amorosas porque en ellas advertimos una dinámica de contrapunto, de antagonismo que recrea y enamora, y porque su recurso central es el engaño: de manera más o me-

nos deliberada se esconden los verdaderos propósitos, se finge desprecio, brutalidad, cuando lo que hay es curiosidad por el otro y deseos de recibir y dar afecto. Este juego, que es señal de una posible nueva relación de pareja y luego familiar, sus rasgos generales pueden advertirse en otros aspectos de la cultura rural: en el carácter antagónico, competitivo y lúdico de las relaciones interpersonales, en el estilo velado, indirecto del comportamiento y habla de sus gentes, en la inclinación de la propia lengua por las metáforas, por el juego de imágenes y de sentidos. La disputa lúdica de nuestra historia concuerda y expresa esas concepciones y prácticas consecuentes: el futuro soldado tomó la iniciativa, hizo bromas injuriosas contra el grupo donde estaba la muchacha, luego, al responder con una bofetada; pero ella completó el pleito de forma más contundente y le dio el curso y el fin que tales maneras tienen.

No obstante la preferencia de nuestro protagonista por la muchacha de la pedrada, tuvo un episodio con otra «chiquilla». A pesar de lo poco que habló del asunto, podemos notar algunos detalles: la relación ocurre expresamente a espaldas del resto de los familiares. La treta preliminar es notable: ella se aparta de los suyos y va a un lugar solitario, una chacra, a orinar, justo cuando ella se habría sentido observada por el posible pretendiente. Ambos rasgos, marginalidad furtiva y preámbulo con engaño, son, como hemos señalado, dos características de los enamoramientos andinos. El hecho mismo de pasar con facilidad de una aventura a otra es propio de esta etapa de la formación de la pareja. Un detalle más, la chica orinando, sensual, quizá sabiéndose requerida, tiene un claro y vivo sentido erótico: por ejemplo, se dice que hay quienes dan a sus enamorados, y sin que estos sepan, una bebida cualquiera a la que se ha mezclado un poco de su orina para que los muchachos las deseen más intensamente. Pero volvamos con el primer amor del héroe de esta historia.

La relación duró un tiempo no precisado; sin duda, no muchos meses, no los necesarios como para que se enriqueciera lo suficiente y poder así perdurar. Se daban cita y tenían sus escondites. Citas y escondites, encuentros furtivos, son propios de los amores

el *harawi* de las cosechas: son loas a sus hombres que hacen parir la tierra; ellos responden cantando su agradecimiento, su admiración por sus mujeres, por la Tierra cuya fertilidad alimentó los frutos. Hay cantos y danzas, pero también plegarias y honras a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus protectores del lugar.

Luego viene el almacenamiento de la cosecha. No suele ser una tarea solemne, pero transcurre en un ambiente festivo y de intimidad familiar. Con los frutos nuevos, preparan los deliciosos potajes propios del «verano». El resto es almacenado por cada cual: los granos y tubérculos, al lado de los quesos y carnes secas; son reservas para la estación seca y para el comercio. En los meses siguientes la tierra descansa. Entonces limpian los canales, seleccionan las semillas. Al término del período seco se preparan los campos y se siembra. Si los canales y las presas son importantes para la agricultura del lugar, es posible que su limpieza y dragado sea la ocasión de una gran ceremonia y fiesta del conjunto de la comunidad.[13]

La estación seca es propicia para los amores iniciales. Las nuevas parejas revelan a los adultos sus relaciones e intenciones. Los pedidos de mano, los matrimonios, el techado para la casa de los novios, son entonces más frecuentes. En general, es la época del buen entendimiento: durante la fiesta patronal se aprovecha la llegada del cura para los bautismos. Los nuevos amigos se juran en la iglesia eterna amistad. Los novios, los compadres, los amigos adolescentes, el nuevo cristiano en las espaldas de la madre, recorren la iglesia, andan juntos en la plaza, se lucen en los festejos del «verano».

En el «verano» serrano vienen los que residen en las ciudades, en los centros mineros, en la costa. Lo hacen para participar en las labores de la cosecha y saborear los potajes que entonces se

---

13 A parte de las actividades del ciclo agrario, se llevan a cabo las actividades ganaderas. En la estación seca se realiza el rodeo, cómputo y marcación del ganado; es la ocasión de unas solemnes ceremonias y fiestas que se les conoce con el nombre genérico de Santiago o Herranza. Según la importancia que tenga la ganadería en la comarca, puede haber una Herranza para cada tipo de animal, a veces se desdoblan, una en la estación seca, otra en la de lluvias.

ofrecen a los labradores, para asistir a los parientes que tienen un cargo en la fiesta patronal, para ser pastores y bailar en el rodeo, para dragar y correr tras el agua nueva en la limpieza de los canales, también aprovechar las vacaciones escolares, andar en pandilla y buscar amiga.

Durante la estación seca se celebra la fiesta nacional, y a menudo, las patronales. Si bien el santoral impone una dispersión en el año, me parece que las fiestas patronales son más frecuentes en la estación seca. En los cultos al santo patrón, se agradece la buena cosecha, el ganado acrecentado, se exalta la unidad y la prosperidad de la comarca, se sellan los nuevos compadrazgos, las amistades y los matrimonios.

La actitud religiosa tiende a ser diferente en cada estación. En «verano» la Tierra descansa después de la cosecha. Los espíritus tutelares, los santos, las imágenes sagradas se muestran benévolos, pues han permitido que los hombres disfruten de los bienes logrados. Y los hombres les agradecen y festejan. A fines de la estación seca, a partir de agosto, hay que rogar a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus para que consientan y se logre la siembra, para reiniciar el pastoreo y la labor cotidiana. Luego será para que llueva; más tarde, para que cese.

No es de extrañar que el «verano» serrano sea considerado saludable. Todo contribuye: los días soleados, la cosecha grande, el descanso de la Tierra, la benevolencia divina, la marcación del ganado, la fiesta patronal y la nacional, la limpieza comunal de los canales, la sabrosa y abundante comida, las nuevas amistades y la revelación de los amores. Y que el «invierno» sea malsano: los alimentos no son abundantes, se depende de lo almacenado, de las pequeñas cosechas. De manera marginal, se recurre a las algas y plantas acuáticas de las lagunas (creen que frescos son indigestos). Es tiempo de pendencias, de luchas rituales, de aventuras sin futuro. La Tierra, los espíritus tutelares, los santos patrones, tienen entonces el humor cambiante. La Tierra puede mandar a sus hijos el Granizo y la Helada para que se coman las chacras de quienes la ofenden; o enferma, apoderándose de la Tierra que cada cual lleva en su cuerpo. El Manantial aprovecha que una señora lava

sola y está distraída, la asusta, le roba su sombra y así la enferma. Hay los vientos de San Andrés, que en noviembre se llevan a los débiles y ancianos. También en noviembre, los muertos exigen que se les reciba bien, so pena de no contribuir al crecimiento de la siembra.

Los vínculos entre los distintos órdenes expuestos del ciclo anual pueden ser simplificados en un esquema:

EL CICLO ANUAL:

ESTACIÓN SECA («verano»)	**ESTACIÓN LLUVIOSA («invierno»)**
abril agosto	septiembre marzo
1. El agrícola:	
cosecha	siembra
2. El de la salud:	
salud	enfermedad
3. El afectivo:	
Amores bucólicos, bodas, pedidos de mano, amistad.	Amores bélicos, aventuras, pendencias.
4. Actitud religiosa:	
Potencias benevolentes (se les festeja)	Potencias amenazantes (se les calma, se les hace propicias)

Las relaciones expuestas no son todas las que entran en juego en el ciclo anual. Los órdenes y sus interrelaciones mutuas presentadas son en verdad mucha más intrincadas; los términos tomados en cuenta son tan solo los más evidentes y frecuentes. He dejado de lado importantes particularismos regionales. Aun los mismos términos considerados rotulan ricos y variados hechos. Por ejemplo, en general las enfermedades están asociadas a toda la estación de lluvias; pero se cree que conforme avanza la esta-

ción, aumentan en intensidad; y ciertos momentos del año serían más favorables a determinados males. Otro tanto ocurre con las actitudes amorosas y religiosas. No todas las actividades indicadas son exclusivas de una estación: hay pueblos cuyo santo patrón se celebra en la estación de lluvias y las enemistades estallan en cualquier época del año. No he tenido en cuenta otros órdenes que, sin duda, guardan estrechos vínculos con los presentados. Es el caso del ciclo anual ganadero, del comercial. Por otro lado, cada período puede desdoblarse: la patata, el maíz, tienen fechas y ritmos que no coinciden plenamente entre sí. Las simplificaciones se justifican en la medida que así se vislumbran ciertas regularidades y relaciones generales entre los cambios estacionales, la salud y la enfermedad, la pasión y el amor, el trabajo y el agradecimiento a lo divino.

El cuadro no da cuenta de una realidad rastreada a partir de datos estadísticos. Trata, sí, de señalar el ritmo anual en sus aspectos más elementales. Es un ritmo que se puede observar, pero que también está en los ideales de los actores sociales. No es que los adolescentes andinos descubran con más frecuencia el buen amor en la estación seca; y el mozo, las pasiones en la de lluvia; lo que he mostrado son unas relaciones ideales entre esos sentimientos y una época del año. Como nosotros asociamos la primavera con el amor y la juventud; el verano con los viajes y el ocio; el otoño y el invierno con la ciudad y el trabajo; relaciones que son ideales antes que hechos. Solo que los campesinos andinos quizá viven esos vínculos con una intensidad que hemos perdido en la ciudad moderna. Cada momento, el final de las lluvias, la faena mancomunada de la cosecha grande, es sentido, actuado por el individuo, como si fuese el único medio que tiene de existir, como si el individuo fuese su circunstancia. Al menos tal es la impresión que tengo. Esa intensidad es vivida como única pero, bien lo sabe el andino, volverá, habrá una nueva cosecha, otros pastores conocerán el amor, la sirena del lago perderá de pasión a otro joven, ese eterno retorno lo conocen tanto como nosotros, y lo aplican en sus previsiones y trabajos. Lo que no tienen al parecer es una aplicación cósmica del sentimiento del eterno retorno. A no ser por un

cierto influjo cristiano, no esperan el regreso de un antes ideal, la llegada de un Mesías restaurador y justiciero. Las cosas se repiten en los días, en los años, nada más. O sí, se repiten, pero también el mundo avanza así a su decrepitud y muerte. Solo el cristianismo —y sus distintas formas seculares— trata de neutralizar esa cosmovisión sin esperanza.

El tiempo se repite, pero el campesino sabe también que nada vuelve a ser igual, que las cosas discurren para siempre. Mas tampoco tienen una elaboración cósmica basada en ese sentido común. No hay una comprensión histórica de los acontecimientos. Lo que se rememora en la escuela, son cosas de la escuela. Que la tierra sea redonda está bien saberlo para sacarse una buena nota, es una manera de hablar, pero que realmente lo sea, eso no. Recuerdo que una empleada me escuchó hablar por teléfono entre Lima y París; le asombraba que allá fuese seis horas más tarde; le expliqué que era porque la tierra era redonda, que giraba, etcétera; respondió que eso ya lo sabía, pero que creía que esa era lo que se aprendía en la escuela y que ahí, en sus aulas debía quedar. Luego he indagado más sobre el asunto: Colón, Pizarro, los incas, representan paradigmas antes que acontecimientos realmente acaecidos. No sé si tal comprensión ahistórica también exista entre los escolares de las ciudades, pero entre los andinos que van al colegio, sí está presente y actúa dando sentido a la información que reciben. Y tengo dudas que el escolar cuando llega a ser adulto abandone su ahistoricidad.

Los «antes» y «ahora» de los de San Lorenzo de Quinti, el «mañana será todo distinto» de los de Vicos, el dilema del presente secoya, la repetición anual del tiempo, no pueden ser tomados como base para explicaciones de tipo histórico. El colonialismo, la dependencia, los procesos de cambio son lecturas ajenas a la cultura rural andina. Esos «antes» no son los del historiador, ni tampoco ese presente. El eterno retorno de los quechuas no entraña un Mesías. A no ser que la escuela, la iglesia, los partidos políticos, les hagan cambiar de opinión y sentimiento.

Quisiera terminar esta reflexión matizando algunas de las aseveraciones sobre la percepción indígena del tiempo. Las preo-

cupaciones que revelan ansiedad, sentimientos de inminencia, gravedad del presente, del futuro, afloran en circunstancias determinadas. Sino, lo que uno ve es a unos apacibles labriegos, tan solo preocupados por sus afanes y tareas cotidianos. Lo cotidiano, lo inmediato, ocupan un gran espacio en sus sentimientos. Y dudo que lo vivan siempre como un «ahora todo es mediocre» o «el mañana será grave». Simplemente, el campesino parece querer satisfacerse con lo que está haciendo o va a hacer, y estar contento con la persona por quien trabaja y se afana. Vive el momento lo mejor que puede (aunque cada momento puede estar más o menos influido o enmarcado por la ideología del ahora mediocre o del mañana grave, del momento del ciclo anual por el que la sociedad pasa).

RASGOS CULTURALES

HORIZONTE CULTURAL	ORIENTACIÓN AL CAMBIO	ASPECTOS GRUPALES		ASPECTOS ECONÓMICOS	
		orientación	el individuo y el grupo	actividades económicas	relaciones económicas
ANDINO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal) Autoctonía igual o menos quecosmopolitismo (como práctica).	Constante elección entre el ideal de autonomía y la práctica Cosmopolita.	El individuo definido por sus funciones, sometido al grupo. Relativa autonomía de la pareja.	Agropecuarias, comercio, de subsistencia, también de acumulación.	Personales y solidaridad mecánica
AMAZÓNICO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal y práctica).	Una fascinación por lo externo pero una elección final por lo propio.		Agrícolas (u horticultura), caza, pesca, extracción. De subsistencia.	Personales y solidaridad mecánica
URBANO PROGRESISTA	Apertura, renovación	Preferencia por lo nuevo y "mejor"	Individuo y hogar autónomos frente al grupo.	Diversificación. Especialización. Inversión en estudios.	Impersonales y solidaridad orgánica
URBANO TRADICIONALISTA	(Tendencia a locontrario de lo anterior).	Más vale malo conocido que bueno por conocer	Individuo sometido al grupo.	(Más bien lo contrario de lo anterior)	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica.
URBANO INDIVIDUALISTA +	El individuo frente y con el mundo.	Autonomía y servicio a la colectividad.	Debilitamiento de las redes de parentesco (reducción de la familia al hogar). El individuo triunfa o se realiza en la sociedad.	Inversión en estudios y trabajos para sí (y los inmediatamente suyos) Actividades económicas oportunistas y por vocación, buscando una autonomía frente a su medio.	Personales e impersonales. Solidaridad orgánica.
URBANO INDIVIDUALISTA –	El individuo fuera o contra el mundo.	Autonomía, rebelión, marginación.	Debilitamiento de las redes de parentesco. Hogar en crisis o inexistente. El individuo se revala, ataca, se excluye de la sociedad.	Actividades económicas, oportunistas, inconstantes o ausencia de ellas.	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica o falta de ella.

HORIZONTE CULTURAL	ASPECTOS AXIOLÓGICOS			ORIENTACIÓN RITUAL	RELIGIOSIDAD
	responsabilidad	valor de máxima jerarquía	modelos		
ANDINO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, históricos, familiares "logrados" (en especial el padre, la madre).	Ritualista	Católica andina y otras prácticas tradicionales
AMAZÓNICO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, ancestros. El padre, la madre.	Ritualista	Católica y religiosidad como prácticas tradicionales amazónicas.
URBANO PROGRESISTA	Internalización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	El conocimiento y el éxito personales (y de los suyos inmediatos)	Eistein, Ford.	Antirritualista Ritualismo difuminado.Preferecia por urbanidad que a la etiqueta.	Indiferencia o inquietud religiosa. Renovación.
URBANO TRADICIONALISTA	Resposabilidad ind. compartida con el grupo. "Orden, Patria y familia"	Servir a los suyos (parientes y otros próximos)	El Cid (Se somete a la ley, aunque le sea adversa).	Ritualista Ritualismo difuminado. Preferencia por etiqueta antes que por la urbanidad.	Catolicismo popular
URBANO INDIVIDUALISTA +	Interiorización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	Realizarse. Servir a los suyos y a la comunidad, críticamente.	El Llanero solitario (sirve a cualquiera, sin tener familia propia).	Antirritualista	Indiferencia, rechazo o inquietud religiosa. Renovación. Interiorización de la experiencia religiosa.
URBANO INDIVIDUALISTA –	En principio, no se asume una que haya una responsabilidad individual compartida ni internalizada.	Realizarse a sí mismo, con o contra el mundo.	Bonny y Clayd (contra el mundo, se sirven a sí mismos)	Antirritualista Ritualismo difuminado Rechazo a la etiqueta pero sobre todo, a la urbanidad.	Indiferencia o apego a la religiosidad popular o tradicional.

CAPÍTULO 8

MIXTURAS[1]

En el capítulo 7 examinamos una autobiografía a la luz de la cultura rural del narrador. Fue una aproximación válida porque aclaraba el texto, pero da la impresión de que el personaje era un andino casi puro. Ahora queremos enmendar esa impresión y matizar. Esa autobiografía puede ser comprendida como un producto andino, pero también urbano, moderno, como una ilustración de la emergencia de un cierto individualismo. Porque no toda una historia individual se reduce y responde a una sola cultura. Al menos no en el Perú de hoy. Múltiples son las orientaciones culturales en juego; la cultura rural misma es un compromiso varias veces secular entre diferentes momentos de influencia exterior y las raíces más antiguas. El cristianismo, la escuela, la modernidad, diferentes formas de individualismo compiten y forman el entramado cambiante y complejo de la sociedad rural y peruana en general. A manera de los capítulos anteriores vamos a tratar de esas mixturas con que juega el individuo andino y su pareja.

---

1 Este capítulo recoge las perspectivas y las conclusiones de una investigación realizada con Jorge Yamamoto Suda. Él nos ayudó en el ordenamiento de los datos sobre la combinación de orientaciones culturales. Los resultados fueron publicados a nombre nuestro y de Yamamoto en la revista *Anthropologica*, número 17, PUCP, Lima, 1999.

La sociedad rural se debate entre lo moderno y lo tradicional. Así se afirma en esta década que termina. Y en los sesenta, cuando las culturas andinas estaban en un proceso acelerado de cambio, de lo peculiar a lo universal —capitalista o socialista—. Ninguna de las dos percepciones entraña un dilema, pues el resultado estaba anunciado: lo moderno, y según los sesenta, el universal capitalista o el socialismo, terminarán por imponerse a lo tradicional, a las formas locales, a los estilos peculiares de la vida rural. Estos fueron, y son, planteamientos académicos con trasfondo político; es decir, reflejan los deseos, las voluntades y éticas de los estudiosos. A su vez, tienen una influencia en la política nacional. Es un caso patente de los vínculos entre lo que se dice en el claustro y lo que se hace en el campo.

Las dos sucesivas posiciones académicas se parecen. En parte, se superponen o se suponen; sin embargo, tienen algunas diferencias; de época, de tono, pero también de fondo. Ambas se basan en la percepción de un doble movimiento: como se dice hoy, el mundo se convierte en una aldea; y el Perú, con sus comarcas rurales, participa en su edificación. El otro movimiento es interno; durante esta segunda mitad de siglo el Perú se ha transformado: de cinco millones de habitantes a veintitrés. De una mayoría rural a una urbana. Un cuarentiséis por ciento de hablantes castellanos se ha convertido en un noventa.[2] El analfabetismo masivo ha sido reemplazado por una gran mayoría que lee poco y ve mucha televisión. Son cambios cuantitativos que entrañan algunos descalabros y desconcierto: se lee apenas y se escribe menos; se vulgarizan unas letras superficiales; el castellano peruano gana en extensión pero nada más. Basta visitar un kiosco: los periódicos son magros en páginas y gruesos en titulares, sus mensajes emplean y fomentan el habla rudimentaria de los recién

---

2 En 1940, la población era de 5'228,352. El 46 % hablaba castellano; 16.61%, castellano y una lengua aborigen; 34% solo una lengua aborigen (según el *Censo Nacional de Población y Ocupación. 1940.* Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, vol. I, pp. 159 y 163). En 1993, la población era de 19'308 millones y el castellano era el idioma materno de 15' 405 millones (*Censos*

incorporados. Mas no vamos a atormentar al lector tratando de todos esos numerosos y complejos hechos. Atengámonos a las dos tesis.

La tesis del proceso de cambio tuvo distintos desarrollos. Los rótulos mismos lo sugieren: aculturación, centro y periferia, dependencia. Acentos académicos pero también orientaciones políticas diferentes: la tesis del proceso de cambio alertaba sobre el nacimiento de un limbo cultural, o proponía los mecanismos científico-políticos (una antropología aplicada) que hiciera más rápido y holgado el que la periferia fuese como el centro, o bien, que el tránsito inevitable al socialismo fuese más acelerado y menos sangriento; un socialismo con o sin sabor nacional. Porque el cambio tenía una dirección y una meta profetizada: fin de las culturas rurales (por ser resabios coloniales, precapitalistas, presocialistas) y un porvenir capitalista o socialista. Era un proceso: una serie de factores que llevaban a un fin determinado —un limbo o un paraíso—.

Entre el punto de partida —inferior, atrasado, particular— y el de llegada no se concebían intermedios duraderos. No había mixtura viable, ni matices. Un cuadro desalentador para un país como el nuestro, amigo de las mañas y de las tintas.

Hoy nos parece la tesis del proceso de cambio más ideológica que basada en el examen de los acontecimientos. Los datos que por entonces se recogían eran mostrados como piezas probatorias de lo justo del énfasis académico-político del investigador. Tal vez esté ocurriendo algo similar con la tesis de la oposición entre tradicionalismo y modernidad.

El tradicionalismo y la modernidad son presentados como valores irreconciliables; el uno terminará por anular el otro. Las investigaciones lo confirman, en el Perú y en el mundo. Mas hay hechos inquietantes para la teoría: viejos fantasmas recorren los pueblos: rivalidades tribales, guerras de religión, herejías resu-

---

Nacionales. 1993. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1994, tomo 1, p. 620). Veintitrés millones es una proyección en general aceptada para la población peruana en 1999.

citadas. En el Perú no encontramos esos enemigos de la modernidad. Quizá porque la modernidad y lo tradicional no son para el pueblo artículos de fe de religiones ortodoxas y excluyentes. Y porque es amigo de los compromisos; después de todo, es un pueblo mestizo (al menos, así se autodefine y afirma, mestizo).

Estas breves reflexiones no son el fruto de un partido teórico o de un entusiasmo ideológico personal. Son el resultado de una investigación de largo aliento sobre la noción de persona andina, y complementada con dos más precisas y recientes: una sobre los patrones de crianza y otra sobre la presencia de la modernidad y del tradicionalismo en una comunidad rural de lengua quechua. Daremos unos adelantos sobre la que trata de los patrones de modernidad y tradicionalismo. Pero, a modo de marco de referencia y complemento, irán primero unas anotaciones sobre las otras dos.[3]

8.1. La noción de persona y de pareja andinas

En un comienzo, hace de esto más de diez años, nos interesaba la noción de persona entre los andinos. Nuestro punto de partida: el ensayo sobre la persona de Marcel Mauss. Fue una relectura motivada por un artículo de Marie-France Souffez, «La persona».[4] Tiempo atrás, notamos en el examen de los mitos andinos y, más tarde, amazónicos, que la pareja —el marido y su mujer— era presentada como un valor que humaniza, como el símbolo central de la vida social. Un mozo es un «precasado» y una suerte de

---

3 La investigación sobre modernidad y tradicionalismo la realizamos los que suscribimos este artículo (*gracias al apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de la PUCP*). La de patrones de crianza fue encargada a Ortiz y forma parte de un amplio *Estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial* pedido por el Ministerio de Educación peruano a la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). La que trata de la noción de persona es del profesor Ortiz y cuenta con el apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de dicha universidad.

4 Souffez, Marie-France. «La persona». *Anthropologica* 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

«protohombre»; igualmente la joven. Una hermana soltera y su hermano más querido son como una «prepareja». Y el ciclo de la pareja, sus alegrías y tribulaciones, van de par con el cosmos. Las parejas míticas acarrean los cataclismos y los grandes cambios del mundo. El clima, el cultivo y la ganadería no son indiferentes con lo que sucede a las parejas del lugar. El marido maltrata a su mujer: la cosecha de maíz resultará magra. Un par de hermanos hacen a escondidas lo que no deben: cae una granizada sobre toda la comarca. Lo más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja estable, socialmente reconocida. Pero, entonces, ¿cómo es percibido el individuo? Es por entonces que leímos el artículo de Souffez y retomamos el ensayo de Mauss, además de otros autores como Maurice Lenhardt, Ignace Meyerson y Dumont. El individuo andino *es* según su posición hogareña; se diría que su ser es *estar*. Aparte de tal definición por vínculo, ¿cuál es la configuración imaginativa del individuo? ¿Cuáles son sus proyectos más entrañables? ¿Cómo percibe su cuerpo, su vida interior, su tiempo y destino? ¿Cuán importante es su identidad narrativa (en comparación a la que tiene para los individuos de las sociedades modernas)? Volviendo a la identidad por vínculo, ¿cómo se imagina uno los distintos otros y cómo es el estilo de esos lazos? Estas preguntas fueron surgiendo en el curso de la indagación: unas respuestas provocaron otras de esas preguntas. El método fue, y sigue siendo, errático; y sus objetos, heterogéneos. Desde la romántica «antropología participante» hasta el análisis formal de textos míticos, de canciones, de narraciones de vida. Rememoramos la vida y la palabra de amigos de la casa o del bar, de nuestras empleadas domésticas; seguimos otras, alentamos confidencias, remembranzas, anécdotas personales, aspiraciones y proyectos. Un encargo de estudio sobre la educación no escolarizada, otros sobre la educación bilingüe, la infantil, sobre los grupos autónomos de niños, el seguir unas lecciones de lengua quechua; todo, y de distinta manera, nos llevaba a la cuestión de la configuración del individuo. Pero señalemos algunos de los rasgos de ese individuo, aquellos que tienen interés para el objetivo de este capítulo que es mostrar una de las investigaciones, «la identificación los patrones de modernidad y de tradicionalismo andino».

El individuo parece fluctuar entre dos orientaciones contrapuestas: lo propio y local —sea su pareja, comunidad de origen— es percibido como ideal, éticamente superior frente a lo ajeno. Lo propio —la autosuficiencia económica, la comunidad que produce todos los bienes para su sustento, el hogar autónomo— son aspiraciones marcadas de los individuos y de sus colectivos. Mas lo ajeno —el saber del otro, la persona extraña, sus cosas y poder— ejercen una seducción irresistible. La consecuencia de este contraste es una intensa práctica, digamos, exogámica frente a una endogamia, ideal pero a menudo desplazada, o supeditada, a ese quehacer cosmopolita. Como se define en un estar más que el ser, sus propias definiciones son cambiantes: hoy y aquí es ingeniero, esto es, «blanco», allá es norteamericano y no sabe castellano, mañana bebe con sus paisanos, habla quechua y se afirma como «neto». Pasa con relativa holgura de la afirmación de lo autóctono a la imitación admirada y a la recreación de las cosas del otro, a identificarse y hasta ser aquel otro. Convertirse en gringo, como antes en español, es una profunda vocación andina y no una fruslería, tampoco un subproducto colonial. Es algo más antiguo y arraigado. Un par de indicios. El Inca tenía como esposa principal a su propia hermana, pero como mujeres secundarias a las hijas de los señores de las comarcas más lejanas del mundo entonces conocido. Respetaba y honoraba a la hermana pero no sabemos si la amaba igual que a las extranjeras. Por lo demás, no se entiende la conquista española si no tenemos en cuenta la intensa curiosidad de los indios por las cosas de los españoles y la complacencia de las indias por aquellos barbudos venidos del mar. Mas pudo todo esto que la defensa de lo propio. Hacerse del misterio, ser él, por un momento, para luego retornar a la fuente. Porque nada es definitivo: ese es su programa, el casi no tenerlo.

Esa fluctuación hace que haya muchas realizaciones y maneras de ser individuales. Y que el rostro de uno no siempre sea el mismo. Un campo propicio para el individualismo. Un mundo de posibilidades: desde indio comunal hasta gringo solitario. Un andino así, maleable, además con una alta tasa de natalidad, no podía quedarse en sus reductos rurales. El Perú entero, de la

ciudad y del campo, la sociedad nacional, tiene presencia andina: física, también espiritual —mimetismo, adaptación y filiaciones al paso—.

Una expresión ideológica de esa manera de ser es el progreso. El andino, el peruano popular, es progresista. Su nuevo templo es la escuela. Consumo, televisión, carreteras y viajes, comercio, diplomas. Casa en Lima y en el pueblo. Tienda en el barrio, chacra en la provincia. Aprender castellano y luego, inglés. Pero el negocio, con la familia; el comercio, con los paisanos; las fiestas patronales, con la gente como uno. El progreso no es, pues, al menos para los peruanos populares, una ideología excluyente. Ideologías, valores culturales, todo se combina y sale un producto, un ensamblado particular, muchos tipos distintos de individuo. La aldea autárquica y el ser cosmopolita, el cosmopolitismo y las tendencias individualistas, no se excluyen en una misma persona y pareja; al contrario, se entrecruzan, un *colage* cultural; espontáneo, pues no hay una ideología que aliente tales cócteles, al menos oficial y debidamente formulada. Es verdad que el mestizaje es un credo oficial y bien anclado en el imaginario popular; pero no da directivas precisas, salvo una cierta licencia para abolir, siempre que se quiera, las fronteras. Y se han quebrado, al punto que los límites son sinuosos, líneas imaginarias que los antropólogos se deleitan en plasmar o revivir. Por nuestro lado, hemos intentado elaborar un modelo de las combinaciones más frecuentes, que representa el *colage*; no las fronteras y sus espacios, pero la materia prima de esa obra múltiple, hecha de materiales heterogéneos. Es lo que hicimos y ahora lo estamos probando con distintos materiales.

8.2. Los patrones de crianza de los niños menores de cuatro años

Teníamos como meta aplicar el cuadro o modelo sobre las combinaciones culturales (sugerido y formulado por algunos de los resultados de la investigación sobre «la noción de persona y de pareja andinas»). Con ese fin, pensamos realizar una investigación que tuviese, además, un valor práctico, que sirviera de base para una política educativa. Lo centramos en un estudio de valores;

luego de un examen preliminar, escogimos Yauyos, y lo presentamos al Ministerio de Educación.[5] El proyecto fue rechazado. Pero uno de nosotros fue incluido en otra investigación, convenida entre el Ministerio de Educación y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). Nos encomendaron «establecer una línea de base relativa a los patrones de crianza en la atención y la formación de los hijos menores de cuatro años». Es en este proyecto que utilizamos el cuadro de las combinaciones de elementos culturales. El material que recogimos pudo ser mejor organizado gracias al modelo.[6] (véase cuadro «Rasgos culturales»)

8.3. La formulación del modelo de las combinaciones culturales.

Redujimos las principales culturas vigentes en el Perú a tres corrientes: la andino rural, la amazónico rural y la urbana. Dentro de esta última distinguimos cuatro importantes variantes: la urbano progresista, la urbano tradicionalista y dos tipos de individualismo, uno positivo y otro negativo. Este total de seis horizontes culturales los caracterizamos: 1) por su orientación al cambio; 2) por los aspectos grupales (la orientación individual y la relación entre el individuo y el grupo); 3) por los aspectos económicos (actividades económicas y relaciones económicas); 4) por los aspectos axiológicos (responsabilidad, valor de máxima jerarquía, modelos); 5) orientación ritual; y 6) religiosidad. Procedimos luego a una clasificación estereotipada, que definiera cada horizonte cultural, según el aspecto más típico y persistente, en cada uno de los rasgos mencionados:

---

5 Sobre la metodología empleada en esta investigación, véase el artículo «Mixturas», citado al comienzo de este capítulo.

6 En este capítulo no utilizaremos los resultados de esta investigación (que forma parte del «estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial» encargado por el Ministerio de Educación a la PUCP); solo exponemos esa herramienta nuestra que entonces empleamos, el modelo de combinaciones culturales.

ciones interpersonales anónimas, extraparentales, brinda crecientes posibilidades de elección individual entre diferentes opciones religiosas, políticas, económicas, espaciales, de gustos y de calidades, presta creciente atención a sus inclinaciones y deseos más íntimos. Todo eso, con una mayor independencia económica (el citadino es más autónomo que el campesino gracias a su salario, su inventiva, su dinero), no puede sino alentar el reforzamiento de la autonomía individual y la supremacía de la familia nuclear sobre el resto de la parentela. El soldado, como los campesinos que se establecen en la ciudad, están viviendo ese proceso en que el individuo crece y la parentela se reduce. Algunos de los valores de la cultura materna parecen estar al servicio de esa vocación: nunca el andino es más individuo, libre y cambiante que cuando es soltero, y a esos fueros juveniles recurrió el soldado en su empeño de lograrse fuera del pueblo natal. El inmigrante refuerza el lugar central que ocupa el grupo doméstico en el sistema del parentesco tradicional; y, claro da rienda suelta a la fascinación por lo nuevo y lo extraño, que también es propia de su cultura.

La historia del soldado tal vez no sea fiel con los hechos pasados, ni sirva como indicio de un drama personal y realmente ocurrido. Pero, es discurso sobre las normas y las esperanzas del narrador, que en sus rasgos generales, son, banales, porque responden a unas orientaciones culturales.

La narración del soldado no es más fidedigna que los testimonios y observaciones de Bolton, que las aseveraciones de Tschopik, que los relatos de los Valderrama, pues todos constituyen unos discursos sobre los valores de quien cuenta, de quien observa y recoge los relatos. Porque en el discurso del otro está su cultura y la nuestra también. Explicitar las fuentes en juego de cada discurso, el entracruzamiento de las diferentes inteligencias que producen el texto, puede darnos un mejor conocimiento del otro y de nosotros mismos, así como de la naturaleza del lazo que nos une.

CAPÍTULO 7

UNAS IMAGÉNES DEL TIEMPO[1]

7.1. San Lorenzo de Quinti: un antes ideal y un ahora cambiante

Cuando recién empezaba a estudiar antropología, allá por 1962, todo tendía a ser explicado como transformaciones en el tiempo. No era Heráclito, ni directamente Marx. Se trataba más bien de una convergencia de ideas. Había la antropología norteamericana que, plena de urgencia de posguerra y simplismo funcionalista, planteaba modernizar las poblaciones indias del Perú rural. Esta propuesta se daba en un medio académico fuertemente marcado por el indigenismo de aliento mariateguista, esto es, de nacionalismo, autoctonismo antihispano y de crítica social de filiación

---

1 Las reflexiones que aquí presento tuvieron como punto de partida un trabajo de campo realizado en San Lorenzo de Quinti y Huarochirí en el mes de febrero de 1995. El viaje y la estadía en esos lugares de la sierra de Lima fueron financiados con los fondos de una beca de la Weneer-Gren Foudation obtenida por Juan Ossio para realizar investigaciones antropológicas en la provincia de Huarochirí. Fui al campo con la idea de verificar los cambios estructurales detectados por Julio Cotler en San Lorenzo de Quinti en los años cincuenta. El contraste entre su estudio y lo que encontré, me sugirió un estudio sobre las imágenes y vivencias indígenas del tiempo. Así, he tenido en cuenta otros trabajos de campo que he realizado en distintos lugares y mis propias experiencias y relaciones con andinos de la ciudad y del campo. Este trabajo fue publicado como artículo en la revista *Anthropologica*, número 13, PUCP, Lima, 1995.

marxista. La combinación era emocionante, y nuestros profesores, apasionados. Ellos percibían el mundo campesino, y por extensión, el Perú entero, presa de una vertiginosa metamorfosis.[2] Hoy día, años noventa, encuentro que tenían razón, pero no toda la razón. En efecto, el Perú de ahora es profundamente distinto al de entonces. Pero algunas de las viejas raíces continúan nutriendo este árbol de agitadas ramas y de nuevos frutos. De esas y otras concepciones del cambio quisiera tratar.

Había una lectura obligada, «Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti» de Julio Cotler. Era sobre una investigación considerada un modelo en su género. El autor sostiene que el cambio del sentido de la propiedad acarrea transformaciones en la organización de la comunidad local y en la composición de la familia. Tal relación de causa y efecto la encontró en la comarca de San Lorenzo de Quinti, en Huarochirí, sierra de Lima. La dinámica del capitalismo nacional habría roto el relativo aislamiento del lugar, su tradicionalismo y estimulado así la cadena de cambios internos que empieza con la propiedad.

Según Cotler, desde antiguo, la propiedad de la tierra en San Lorenzo de Quinti fue comunal. A pesar de algunos casos de propiedad privada, introducidos a partir de la presencia española, la institución comunal conservó en propiedad común extensos territorios agropecuarios. Cotler describe el complejo proceso por el cual las tierras fueron pasando a la posesión particular de los

---

2 Esta caracterización es, a no dudarlo, simplista. Cada profesor tenía una orientación propia. Por lo demás, había dos instituciones importantes: El Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos y el Proyecto Perú-Cornell. Este último, fruto de un acuerdo entre las universidades de Cornell y San Marcos, propugnaba una modernización dirigida por el Estado y asesorada por la antropología. El Instituto de Etnología era un centro donde colaboraban estudiosos peruanos y extranjeros, arqueólogos y antropólogos, de diferentes inclinaciones. Pero ahí el indigenismo, y las demás corrientes de ideas que mencionamos, eran ampliamente dominantes. A diferencia del Proyecto Perú-Cornell, en el Instituto se comprobaba y describían las grandes transformaciones, pero no se proponía nada, a no ser un venidero socialismo, que los movimientos políticos y el pueblo, y no los estudiosos, liderarían y materializarían en un futuro, tal vez no muy lejano.

comuneros: de la entrega en usufructo individual y heredable, a la actual propiedad privada, de disponibilidad restringida y jurídicamente imperfecta. Las motivaciones fueron diversas, el tener que recompensar a quienes habían asumido el pago de cupos durante la guerra del Pacífico, la necesidad creciente de cuidar las dilatadas fronteras de la comunidad. Pero fue el capitalismo, que provenía de fuera, lo que precipitó el proceso.

La guerra con Chile, las vías de comunicación, los centros mineros, rompieron el relativo aislamiento de San Lorenzo de Quinti y posibilitaron su participación en la economía nacional y capitalista, o «mercantilista», como dice el autor. La propiedad comunal de la tierra se acomodaba mal a esa orientación modernizante. Por eso se abrió paso una actitud más favorable a la propiedad privada de los comuneros. Por la creciente demanda nacional de productos ganaderos, los pastizales fueron mejor valorados. Entonces fue mayor la necesidad de precisar los linderos con otras agrupaciones comunales. Y los comuneros particulares tendieron a explotar los campos de manera más permanente y eficaz.

La organización comunal se debilitó al ir perdiendo el control directo y juridicional de sus territorios más importantes, los pastizales. Así se atenuó su función de cohesión social, hubo deserciones y se formaron agrupaciones al margen.

La familia también siguió la cadena de cambios. Antes, la unidad social y territorial de la comunidad estaba garantizada por una orientación endogámica del matrimonio, al interior de la comunidad. El matrimonio restringido a una comunidad aseguraba la retención y el control de las tierras comunes. Al ir ganando importancia la propiedad privada sobre la comunal, al debilitarse la organización comunal, el matrimonio empezó a inclinarse por la exogámica. Por lo mismo, la familia se hizo más nuclear que extensa (la familia extendida era expresión de una mayor solidaridad e interés económico compartido entre sus miembros). La residencia fue más neolocal que patrilocal; lo que a su vez debilitó otra manifestación del sistema comunal, la organización social por barrios.

El antiguo orden —la propiedad común, la comunidad dominante y replegada, la familia extensa, endogámica y patrilocal—

no ha sido completamente reemplazado por la propiedad privada, por la comunidad abierta y atenuada, por la familia nuclear, exogámica y neolocal. En los tiempos de la investigación de Cotler se había llegado a un frágil compromiso. La propiedad no lograba ser claramente privada, la comunidad defendía sus fueros, la familia dudaba entre modelos opuestos.

Que «antes» todo fuese comunal, argumento central del estudio, se contradice con el hecho que cuando se realizó el trabajo de campo, todo seguía siendo comunal desde el punto de vista jurídico e incluso, según el propio discurso de buena parte de los comuneros. Aún en la actualidad ocurre una situación similar en el conjunto de las comunidades serranas: en principio, para la ley y una cierta ideología nativa, la comunidad es la propietaria del territorio, pero sus hijos la ocupan de manera individual. Tal persistencia sugiere una interpretación alterna a la de Cotler: en lugar de un proceso de cambio de estructuras, estaríamos ante la manifestación de un sistema consistente en una tensión entre un principio comunal y una práctica individual. Este sistema no sería tanto el producto de un choque entre el capitalismo de corte individual con la comunidad de raíz hispanoindia, como la expresión de un estilo cultural. La penetración de la propiedad privada, el atractivo y la resistencia a la misma, se ordenarían no como un proceso irreversible, histórico, sino como una lucha permanente de contrarios. Esta percepción sincrónica no se desdice con una concepción indígena de una «antes» y un «ahora». Para los campesinos andinos, «al principio» todo era comunal, y «ahora» todo tiende a ser particular. Cotler se habría dejado ganar por esta visión local; pero traduciéndola a términos históricos, es decir, contradiciendo su sentido.

El autor da una explicación determinista al establecer una relación de causa y efecto entre la tendencia a la propiedad privada y el supuesto debilitamiento de la comunidad y de la familia. Afirma que fue el campo que le sugirió tal primacía. Sin embargo, no debió ser un puro fruto de la observación. Pues entonces, en el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos, como en el conjunto de los intelectuales peruanos llamados progresistas, se

daba por sentado que la economía era un aspecto dominante de los hechos sociales. Así, en el medio rural, quien poseía la tierra, tenía el poder e imponía sus ideas y su orden. La tierra en manos individuales traía individualismo y sistema capitalista; si se mantenía comunal pero en un contexto moderno, sería la antesala de un socialismo andino. Visto hoy, pareciera que Cotler confirmó en el campo lo que se creía en el aula.

El autor encuentra, entonces, una conexión causal entre los cambios en la propiedad, la organización política comunal y la familia. Define tal relación como un determinismo económico y como un proceso de transformación estructural. También en este caso es posible esbozar una explicación alternativa a la de Cotler: en vez de proceso y sucesión causal, se trataría de una tensión entre comunidad e individualismo, entre exogamia y endogamia, entre familia extensa y la nuclear. Lo que Cotler observó no sería el triunfo de una de las tendencias sino un estado de la relación entre ambas. Por lo demás, hoy día la situación es similar, la comunidad, su organización y espíritu persisten al lado de los proyectos y ambiciones personales de sus hijos.

Los estudios de parentesco andino posteriores a «Los cambios...» de Cotler, confirman nuestra sospecha.[3] No hay entre los quechua-aymara un sistema matrimonial prescriptivo, ni existen indicios que alguna vez lo hubiera. El intercambio de mujeres es preferencial y restringido como recíproco al interior de dos familias y de una o varias comunidades. La preferencia se traduce por una mayor incidencia de matrimonios restringidos (o «endogámicos») y por un discurso nativo que afirma la preferencia y la antigüedad de esa práctica ideal. Pero si ese principio no hubiese sido atenuado por la vida cotidiana, la historia andina habría sido la de un

---

3 Algunos estudios sobre parentesco posteriores al estudio de San Lorenzo de Quinti, de Cotler: Bolton, Ralph y Charlene, Enrique Mayer. «Andean Kinship and Marriage», 1977. Isbell, B.J. «Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que se aman», en Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, comps. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, 1975. Ossio Acuña, Juan M. «Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca», 1992.

archipiélago de pequeñas sociedades sin mayor relación. El Inca es el arquetipo del sistema: su mujer principal era su propia hermana, y las secundarias eran extrañas a la familia, incluso extranjeras y provenientes de remotas comarcas. Los matrimonios restringidos e ideales conviven, entonces, con una práctica exogámica, abierta y de menor prestigio; el primero no es más antiguo que el segundo; este no tiende a sustituir a aquel; el uno no es fruto del capitalismo como el otro, del comunismo primigenio; son dos pilares de un mismo sistema.

La residencia tampoco se fija siguiendo reglas prescriptivas. La familia nuclear mora donde mejor le convenga. Tal pragmatismo estimula la variedad de soluciones. Una familia nuclear tiende a cambiar de residencia durante su vida, según las etapas de su formación e intereses. Es más frecuente que la nueva pareja empiece viviendo en casa de los padres de uno de los novios (con una frecuente preferencia por la casa de los padres del novio); luego, suele ser neolocal, pero cerca de la familia de los padres de uno de los esposos (también con una cierta inclinación por el lado masculino). Durante una estación tienden a permanecer en la residencia principal, y en otra, en la secundaria. No es pues el ideal que guía la residencia sino el pragmatismo. Solo que la patrilocalidad tiende a ser percibida como «mejor», es decir, ideal, entonces «más antigua», «anterior» a las otras soluciones, que por lo mismo parecen ser «actuales». Por lo mismo, no se puede hablar, como afirmaba Cotler, de una antigua y conservadora patrilocalidad versus una moderna neolocalidad.

La familia extensa siempre ha convivido con la nuclear. La una no excluye la otra. Aunque, desde el punto de vista individual y aun económico, la nuclear prima sobre la extensa. No hubo un dominio primero de la una sobre la otra, sino una convivencia a veces crítica, otras coordinada. Las necesidades del mercado nacional, al contrario de lo que pensaba Cotler, en ciertos casos puede llevar a los miembros de una parentela a combinar esfuerzos, es decir, a funcionar, a cierto nivel, como una familia extensa. La familia extensa no es una formación permanente, sino una concreción que surge para responder a determinadas necesidades.

Por lo demás, no está por fuerza asociada a un orden patriarcal: puede ser el padre, pero también uno de los hermanos casados, el que coordina o lidera a los hijos casados o al resto de la hermandad y lo hace para un fin concreto; cumplida la meta, se acaba el líder y se diluye la organización. La familia extensa no escapa a esta tendencia: los liderazgos andinos suelen ser pasajeros y difícilmente impositivos. Sin embargo, la autoridad paterna, la cooperación entre hermanos casados, entre cuñados, es percibida por los andinos como prestigiosa. Y lo mejor tienden a situarlo en una edad dorada, paternal y fraterna, donde no existía lo tuyo ni lo mío.

La visión del antiguo San Lorenzo de Quinti: una agrupación parental replegada en un territorio común, de familias extensas, patriarcales, patrilocales, concuerda con una concepción persistente peruana, culta pero también popular. El Antiguo Perú fue un Paititi. Según la época y el gusto de cada cual, es concebido como una suerte de conjunto de comunidades cristianas anterior a la evangelización, como una república natural, que se organizaba siguiendo los principios de la naturaleza y rindiéndole culto, o fue el incario un imperio socialista, y las comunidades indígenas actuales, el germen del venidero socialismo científico. Por el contrario, el presente, la edad fundada por los españoles, está marcado por el individualismo y lo privado, por lo cotidiano y sus penas. El pueblo peruano, los propios labradores quechuas y aymaras, creen en ese mito oficial y fundante de nuestra nación. Los antropólogos de los años cincuenta no se substrajeron a esa tradición, tampoco los campesinos de San Lorenzo de Quinti. La ciencia de los unos no anuló el mito, el modernismo de los otros no lo debilitó. Al contrario, el trabajo de campo probó que el sueño fue realidad, y el campesino glorificó más el paraíso perdido cuanto más los retos del presente se hacían urgentes.

Resumiendo, Cotler da una explicación diacrónica de los cambios en San Lorenzo de Quinti. Pero, los propios hechos que describe la contradicen en vez de confirmarla. Por lo demás, advertimos una filtración de una cierta lectura indígena que habría confundido en vez de abonar la tesis (el autor habría tomado los «antes» y los «ahora» de los de Quinti por estadios históricos, lo

que serían dos paradigmas, en verdad ahistóricos, aunque los campesinos los rotulen con un «antes» y un «ahora»). Por esas dificultades, bosquejamos una hipótesis contraria: los cambios estructurales no serían tales, sino la manifestación en el tiempo de una tensión entre principios opuestos, los unos considerados superiores, ideales, pero lejanos (imperaban «antes»: la endogamia, la solidaridad...); y los otros, pedestres y actuales, pero moralmente inferiores a los de «antes», (la exogamia, lo privado...). Esta hipótesis concuerda con otros aspectos de la cultura quechua-aymara: la concepción y la dinámica de la pareja (un ego, percibido como diurno, que debe de dominar un tú, oscuro; relaciones de competencia); organización dual, asimétrica, de rivalidad y competencia entre parcelas sociales; relatos donde un dios o héroe del pasado, moralmente superior, es derrotado por un dios o héroe del presente, moralmente mediocre, pero triunfador.[4]

El mito de la Edad Dorada, el estilo social de oposición complementaria, no parecen ser los únicos elementos que organizan el tiempo indígena. Otros mitos y sentimientos también podrían intervenir: la inminencia de graves cambios, el eterno retorno, el discurso histórico.

7.2. Vicos, mañana todo será diferente

Cierta noche, era estudiante y hacía trabajo de campo, estábamos en casa de un líder de Vicos, a más de dos mil quinientos mètros sobre el nivel del mar, todos emponchados, discutían. Se venían cambios, graves. El líder me miró, hizo un alto, y me resumió en castellano lo que entendía a medias: hay que deshacerse de los gringos, sin ellos, estaremos entre nosotros, todo será mejor. Hay que avisar a la gente, para el domingo, asamblea. La comunidad es fuerte, viva Vicos. Fueron tiempos de ansiedad y de suspenso. Gracias al Proyecto Perú-Cornell, la universidad de Cornell había

---

4 Algunas obras que tratan sobre el asunto: Bolton, Ralph y Charlene y Enrique Mayer, *Andean Kinship and Marriage*, 1975. Platt, Tristán, «*Espejos y maíz*», 1976.

que serían dos paradigmas, en verdad ahistóricos, aunque los campesinos los rotulen con un «antes» y un «ahora»). Por esas dificultades, bosquejamos una hipótesis contraria: los cambios estructurales no serían tales, sino la manifestación en el tiempo de una tensión entre principios opuestos, los unos considerados superiores, ideales, pero lejanos (imperaban «antes»: la endogamia, la solidaridad...); y los otros, pedestres y actuales, pero moralmente inferiores a los de «antes», (la exogamia, lo privado...). Esta hipótesis concuerda con otros aspectos de la cultura quechua-aymara: la concepción y la dinámica de la pareja (un ego, percibido como diurno, que debe de dominar un tú, oscuro; relaciones de competencia); organización dual, asimétrica, de rivalidad y competencia entre parcelas sociales; relatos donde un dios o héroe del pasado, moralmente superior, es derrotado por un dios o héroe del presente, moralmente mediocre, pero triunfador.[4]

El mito de la Edad Dorada, el estilo social de oposición complementaria, no parecen ser los únicos elementos que organizan el tiempo indígena. Otros mitos y sentimientos también podrían intervenir: la inminencia de graves cambios, el eterno retorno, el discurso histórico.

7.2. Vicos, mañana todo será diferente

Cierta noche, era estudiante y hacía trabajo de campo, estábamos en casa de un líder de Vicos, a más de dos mil quinientos mètros sobre el nivel del mar, todos emponchados, discutían. Se venían cambios, graves. El líder me miró, hizo un alto, y me resumió en castellano lo que entendía a medias: hay que deshacerse de los gringos, sin ellos, estaremos entre nosotros, todo será mejor. Hay que avisar a la gente, para el domingo, asamblea. La comunidad es fuerte, viva Vicos. Fueron tiempos de ansiedad y de suspenso. Gracias al Proyecto Perú-Cornell, la universidad de Cornell había

---

4 Algunas obras que tratan sobre el asunto: Bolton, Ralph y Charlene y Enrique Mayer, *Andean Kinship and Marriage*, 1975. Platt, Tristán, «*Espejos y maíz*», 1976.

adquirido, años atrás, la antigua hacienda de Vicos. Era para realizar estudios antropológicos y ensayar planes de desarrollo. Por lo demás, Vicos contaba con la activa participación de una docena de estudiantes norteamericanos que formaban parte de la Alianza para el Progreso (la Alianza era un programa para el tercer mundo del gobierno de Kenedy). Los de Cornell y los de la Alianza hacían lo que podían, aprender el idioma, los jóvenes, ensayar los trajes del lugar, los unos, estudiar y proponer acciones, los otros, emprender una pequeña construcción, una acción educativa. Pero la convivencia, las buenas intensiones, hicieron crisis: los vicosinos se cansaron de los forasteros, al menos algunos de sus dirigentes. Después de las reuniones nocturnas y conciliábulos, hubo una asamblea general. Los hombres ocupaban la sala comunal, sus mujeres, sentadas afuera, en torno al atrio, atentas a lo que decían. Luego, en la explanada, los dirigentes anunciaron al pueblo reunido que habían decidido pedir que se marcharan los de la Alianza para el Progreso, y agregaron, lo que al parecer no estaba en la agenda, que hacían extensiva la invitación a los del Proyecto Perú-Cornell. Los norteamericanos escuchaban en silencio. Unos gendarmes llegaron del pueblo vecino. Algunos vicosinos avisaron de su venida, hasta se corrió el rumor que era para detener a los dirigentes, que recurrirían a la violencia. Nada de eso pasó. Al ver la reunión tan tensa como alarmada, uno de los policías se subió al estrado y apaciguó los ánimos. Los de la Alianza se fueron ese mismo día, no regresaron más. Al poco tiempo, el Proyecto Perú-Cornell se dio por concluido. Después de unas semanas regresé, me dijeron que ahora estaban tranquilos, sin nadie que se metiese con ellos. A los pocos meses me contaron que habían comenzado a reclamar la propiedad de las tierras de Chancos y la administración de sus baños termales. De nuevo había ansiedad en el ambiente. En cada uno de esos conflictos, más o menos graves, únicos o rutinarios, todo parecía jugarse, el destino y la tranquilidad futuras de los vicosinos. No he vuelto más a Vicos, pero tengo entendido que luego estuvieron en pleitos con el pueblo vecino de Marcará. Tengo la sospecha que a menudo sienten que algo grave está por sucederles. Si no son los extranjeros, son los vecinos, sino, es una

amenaza de sequía o que el río se va a desbordar. No niego que realmente no les suceda nada grave, pero, la manera de vivir el presente como frágil, precursor inminente de cambios dramáticos, concuerda con esa percepción del presente mediocre versus el pasado ideal, descrito a propósito de San Lorenzo de Quinti (el presente es mediocre, su ordenamiento, también).

El sentimiento y concepción del presente de los líderes vicosinos tiene una cierta similitud con lo que contaban los ancianos del lugar cuando les preguntaba sobre el origen y el fin del mundo. Ellos se placían en remarcar que este mundo era prestado, que estaba avanzando, que su tiempo se acababa, y que, entonces, habría el Día del Juicio, y que entonces, nuestro Dios y nosotros moriríamos, que otro mundo, otro Dios, vendrían, que tal vez sus gentes serían hechas a partir de nuestras almas. Aquel sería un mundo completamente distinto al nuestro. Los argumentos eran diferentes, el de los dirigentes y el de los ancianos, sus escalas también (para unos el drama era cósmico, para los otros, local), pero ambos pensaban que el presente presagia cambios bruscos.

Daré otro ejemplo sobre la base de una segunda experiencia personal. Los secoyas eran para mí inquietantes, entre otras cosas porque, pronto me percaté, tenían una disposición hacia el cambio, un tono vital frente al tiempo, actitudes y sentimientos bastante distintos a los míos. Luego supe de hechos y teorías indígenas que, rememorados ahora, sugieren una cierta consistencia. Para exponerlos, me permitirá el lector que narre ese encuentro y la manera secoya de pasar el tiempo.

7.3. Ser uno mismo o diluirse en el otro: una manera dilemática de vivir el tiempo

Fuimos financiados por un extraño personaje. Era un suizo obsesivo con el tiempo, los cronogramas, los pasos estrictos y perentorios a seguir, aun en la jungla tropical amazónica. Esa persona propuso financiarme un viaje y estadía «donde los secoya, unos tucano que no tenían mayor contacto con el mundo exterior», y que estableciera una cabecera de puente para la investigación científica y el poste-

rior desarrollo «racional» de aquella pobre gente. Accedió a que fuese con el entonces estudiante, y hoy distinguido antropólogo, Jorge Casanova. Sería tedioso dar cuenta de aquel complicado viaje. Baste decir que el cronograma del mecenas no fue posible de cumplir: el horario de los vuelos nacionales dependía de tantas voluntades como del clima y sus constantes sorpresas. En lugar de pasar una noche en la ciudad de Iquitos, a la rivera del Amazonas, permanecimos ocho días, pues el vuelo quincenal al río Putumayo fue pospuesto a la semana siguiente por mal tiempo.

Llegamos a un pequeño puesto fronterizo, entre el Putumayo y la desembocadura de uno de sus afluentes, el Yubineto. Allá esperamos varios días que unos secoyas, que habían venido a ver acuatizar nuestro avión, decidieran retornar y llevarnos a su pueblo, aguas arriba del Yubineto.

El puesto fronterizo se componía de dos policías y sus respectivos hogares y casas. Uno era de San Martín, de la montaña, o selva alta, un cetrino y muy sociable señor. El otro era de Iquitos, un joven oficial, blanco, de natural bondadoso y afable, recuerdo su nombre, Gerardo Braizat. El jefe del puesto, Braizat, nos designó una cabaña. Allí pasamos unos días hasta que un secoya partió con nosotros.

Éramos el objeto de la constante y curiosa observación de los hombres secoyas. Dos o tres entraban a nuestra cabaña, y sin protocolo, colgaban sus hamacas, se extendían sobre ellas, y a escuchar las cumbias de nuestro transistor, a reírse de nuestras conversaciones, a abrir y fisgonear nuestras maletas. Uno de ellos, Leoncito, exigía que le enseñáramos a jugar ajedrez. Pero nunca quiso tener las negras, pues nos decía en broma, que eran colombianos, mientras que las blancas eran peruanos. Nos comunicábamos en un popurrí de castellano, quechua, secoya y con ademanes y risas. Pero, antes que hablar, se puede decir que el primer medio que utilizaban para acercarse a nosotros fue el contacto corporal: palpaban admirados los vellos de mi pecho, lo áspero de mi barba, encontraban poco musculoso a mi alumno. De ese modo pasábamos todo el día, sólo interrumpido por los baños mancomunados en el río, y por las dos esperadas como frugales comidas que nos ofrecía la joven mujer del oficial.

A veces, la mujer del policía de San Martín nos invitaba a cenar. Allí se alojaban los visitantes secoyas. Las mujeres de los secoyas cocinaban cada cual para su marido y sus hijos; al parecer no tenían curiosidad ni cuando acuatizó el avión, ni hacia nosotros o los policías; ellas hacían su vida a parte, se reunían con sus familiares a la hora de la comida y para dormir. Así se les veía al anochecer cuando comían, en un rincón de la casa del policía de San Martín, cada familia secoya formando un estrecho círculo de hamacas.

Los secoyas, mientras sus mujeres cocinaban, entraban de repente a la pieza central de uno de los policías, y sin preámbulos ni explicaciones, colgaban sus hamacas. Y a estirarse, bostezar, bromear y tocarse entre ellos, sonreír y preguntar por todo. Los policías no entendían bien sus maneras, pero las aceptaban con admirable tolerancia, «ellos son así» nos repetían a manera de convincente explicación.

Me impresionaba la gran capacidad para descansar y no hacer nada de los hombres secoyas. También me admiraba su jovialidad. Y que ambas cualidades contrastaran con la laboriosidad y discreción de sus mujeres. Más tarde, en otras ocasiones, pude apreciar esa holgazanería viril: un descanso de fieros cazadores, un dejar pasar el día sin inquietudes. Comprendí también que su buen talante para con nosotros era, en su aspecto formal, expresión de una etiqueta general: hablar sin sonreír y a la distancia como lo hacemos los citadinos, lo encuentran agresivo y poco amistoso. En principio, un secoya debe siempre estar risueño y conversar con la cara de frente y muy cerca a la de su interlocutor. Claro, con los desconocidos hay que acomodarse, pero, conmigo y Casanova, al poco tiempo hicieron una excepción y se comunicaron con nosotros sintiéndose, casi, dueños de casa; de una casa especial, como su apartada cabañita masculina, donde, bebiendo el *yajé*, recorren los numerosos mundos que alberga el árbol cósmico. Ahora, sin *yajé*, estaban como en aquella casa, visitando la orilla de ese otro mundo, el de los «nacionales».

Había algunas diferencias entre las cabañas de los dos gendarmes. Donde Braizat la comida era frugal y escasa. En cambio la

mesa del policía de San Martín se colmaba de buenos y variados potajes. Los secoyas iban poco a la del oficial. En la del otro, cada mujer secoya atizaba su fogón y preparaba sus alimentos, y los hombres, cuando llegaban del río con algunos peces, preferían esa casa para su dilatado reposo. El de San Martín hospedó, además, a una familia de nativos inga. Braizat nos explicó que había la consigna institucional de no «explotar a los indios». Al contrario, tenían que protegerlos, impidiendo que las barcazas de los negociantes colombianos surcaran los ríos secoyas, tampoco los colonos, ni extraño alguno, debía penetrar en su comarca. Interpretando esas órdenes, Braizat no recibía regalos de los nativos. Así, sin quererlo, cortaba toda posibilidad de trueque y aun de acercamiento con ellos. Él mismo intentaba pescar y cultivar su propia chacra; pero tenía poco éxito pues, como su esposa, era de Iquitos. El ser citadino, su honestidad e idealismo, su escrupuloso sentido del deber, hacían que los nativos frecuentaran poco su casa; pero ese relativo aislamiento y pobreza, se compensaba por aquellas virtudes morales y por la ternura que se tenían los jóvenes esposos. En cambio, el otro policía, tal vez por su mayor edad y su origen más popular, era un pragmático. No encontraba que el intercambio de dones con los nativos, estuviese reñido con la ética policial. Por eso su casa era más animada y su mesa mejor servida. Nosotros preferíamos la frugal comida de Braizat, donde, además, no faltaba una plácida tertulia. En cambio, para los secoyas no había dudas, las relaciones con el gendarme de San Martín eran más provechosas y cómodas.

Los secoyas empezaron a partir conforme su curiosidad decaía y el intercambio de bienes terminaba. Leoncito había aceptado llevarnos en su lancha. Era una suerte de canoa a motor, grande como para unas seis personas, los mestizos la llaman *peque-peque*. Un buen día cargó sus regalos, su mujer con el pequeño a cuestas se acomodó en un rincón, nos hizo abordar, encendió su motorcito y surcamos el Yubineto, aguas arriba. La travesía y el retorno, como la corta residencia donde los secoyas, fue una larga e intensa aventura. Merecería una narración a parte; baste aquí mencionar aquello que interesa a nuestro tema, el dilema secoya.

Al cabo de una hora de remontar por los solitarios meandros del Yubineto, la barca llegó al primer poblado secoya. Eran unas cinco cabañas, tipo mestizo, sobre pilotes, unidas entre sí por unos palos a guisa de puentes. Se hallaban en medio de una explanada transformada por las lluvias en un lodazal de difícil tránsito, aun para los lugareños. Estos claros, «patios» los llaman los secoyas en su lengua, son ganados al bosque para la construcción de una «colonia», así califican los mestizos a todo villorrio indígena; pero en la colonia no había nadie. Meses después supe que habían huido de nosotros pues se había corrido el rumor que llegábamos para esclavizar a los hombres y tomar sus mujeres. El dueño de la lancha, Leoncito, me contó en otra ocasión, que también tuvo miedo de llevarnos, pero se dijo, «si no me matan, a mí, a mi mujer y mi hijo, no pasa nada, y si lo hacen, pues qué se va a hacer. Veremos».

Proseguimos viaje. Atravesamos una laguna de aguas tan solo agitadas por el juego de los delfines, remontamos varias curvas del río, Leoncito las iba contando. Al anochecer llegamos a un segundo poblado. Consistía en dos casas comunales.[5] Una estaba aún en construcción. Qué contraste con la primera colonia: aquí todo estaba ordenado y limpio. El patio o explanada, era de arena casi blanca, muy agradable de transitar por ella. Las casa comunal tenía un aspecto nítido, majestuoso, en cambio las casas del otro poblado parecían mal construidas y dispuestas en desorden, en medio no de un patio sino de un lodazal. Aquí nos recibieron, compartimos su comida y nos ayudaron a tender nuestras hamacas, dentro de la casa comunal. Después supimos que en el primer poblado había un profesor de Iquitos que estaba organizando una escuela, que él y los que allá residían, habían resuelto vivir en

---

5 La casa comunal secoya alberga alrededor de doce familias nucleares. Están emparentadas entre sí por el lado paterno. A ese centro se pueden agregar parientes políticos (hermano casado con una mujer de la familia dominante, suegro de uno de esa familia). El jefe o coordinador de la casa y el chamán (cargos que a veces recaen sobre una misma persona), ocupa una posición central en el grupo patrilateral (por ejemplo, puede ser el hermano mayor de la mayoría de los hombres casados que ahí viven).

casas construidas sobre altos pilotes y aisladas, en principio unifamiliares, tipo «nacional» o «mestizo». El ensayo, por lo menos en cuanto a la disposición urbanista y a la actitud frente a los visitantes, no nos pareció logrado ni positivo.

Al amanecer proseguimos surcando las aguas del Yubineto. A la expedición se sumó un secoya del segundo poblado. A media mañana dispusimos la canoa en una playa. La selva que la rodeaba mostraba las huellas de una colonia abandonada: un follaje bajo en medio del cual había algunas matas de caña de azúcar, un limonero de cargadas frutas que nos sirvieron de refresco. Leoncito y su amigo especularon sobre quienes serían los secoyas que ocuparon el paraje y en donde habitaban en la actualidad. En otras ocasiones volvimos a encontrar poblados abandonados: los secoyas gustan cosechar allí algunos frutos olvidados entre la maleza, rememoran los tiempos en que estaba habitado; pero también temen esos lugares, una casa comunal se abandona cuando los muertos que se entierran en su corredor central «ya no caben». En un pueblo desierto, puede uno cruzarse con alguna de las sombras, alientos, luces de los muertos. Después del descanso, nos internamos en el bosque, era un atajo para llegar a un afluente del Yubineto. Íbamos en fila por un camino que tan solo los secoyas eran capaces de reconocer. En la tarde, en lo más profundo del bosque, nuestros colegas se detuvieron a escuchar, a escudriñar el majestuoso silencio; de pronto comentaron, alguien venía en sentido contrario, a darnos encuentro. Yo solo escuchaba mi propia respiración, pero al cabo de un rato, apareció un secoya. Venía de la colonia, a darnos el alcance. Nos ofreció una merienda que traía cuidadosamente envuelta en una manta: unos cuantos huevos cocidos (no recuerdo si eran de ave o de tortuga). Cuando terminamos de comer, nos hizo, con tono protocolar, una invitación a que fuésemos al poblado a pasar los días que quisiéramos. No está de más decir que estas embajadas son de uso corriente en los pueblos amazónico occidentales. La etiqueta recomienda que los invitados se hagan de rogar un tanto; pero no sé si los nuestros lo hicieron. En todo caso, todos continuamos aquel camino que para mí era invisible. Hacia el final de la tarde llegamos a la orilla del

afluente del Yubineto, al frente se erguía el poblado: una casa grande y nítida, y al lado, otra algo más pequeña y, al parecer, a medio construir. El grueso de los moradores estaba en la orilla del frente, de pie, mirándonos en silencio. Abordamos un par de canoas y atravesamos las aguas. El silencio era perturbado por el suave ritmo de los remos, también por algunos saludos a gritos —intercambiados con los parientes cercanos de los secoyas que con nosotros llegaban—. Mientras nosotros desembarcamos, rodeados a prudente distancia por algunos niños y adolescentes, los adultos se acomodaron en la explanada, delante de la entrada masculina de la casa principal. Así nos recibieron. El jefe de la casa principal, su hermano, el «médico» o chamán, cada cual con su mujer al lado, sentados en sus bancos ceremoniales, el resto de pie, la mayoría con su mujer al lado. Los hombres bien vestidos, con sus espléndidas coronas de plumas y sus primorosas pinturas faciales; las mujeres también se habían arreglado para la ocasión, pero, como siempre, sus tocados eran más simples que los masculinos. Por Leoncito y el aspecto de la formación, supe a quienes debía dirigirme primero. Tomé un obsequio y se lo di al jefe, luego, otro a su mujer principal; hice lo mismo con el chamán y su mujer. Recibieron los regalos en silencio. Nadie habló. Fue un momento solemne, tenso. Después supe que ellos también tuvieron temor: ¿sería cierto que veníamos a esclavizarlos? Pero, no, no parecíamos tan fieros. Leoncito se encargó de hacer algunas bromas sobre nuestra torpeza en el viaje. Éramos tan solo dos inofensivos *ankebain*, gente lejana, o nacionales, que querían conocerlos, a ellos, *airobain*, gente cercana y verdadera. Si en esos momentos nos hubiese ganado el miedo, a ellos o a nosotros, no viviría para contar esta historia. Pasado el susto, pensamos en la extraña diferencia de actitud hacia nosotros que tuvieron los secoyas de las tres colonias. Después de tantos años, trataré luego de ensayar alguna explicación.

Nos alojaron en una cabaña que pertenecía al jefe. Estaba construida sobre una plataforma, a tres metros de altura. Se subía por una escalera puesta entre los pilotes. Era una barraca de estilo mestizo que servía para almacenar, justamente, productos

propios de los «nacionales». Allí tendimos nuestras hamacas, entre ollas nuevas de aluminio, sacos de azúcar, arroz, colgados de los maderos de la armadura. Sentí que nos depositaban en el lugar que nos correspondía, donde se guardan los trastos importados. La comida nos la llevaban a ese altillo. Por lo demás nuestro acceso a la casa comunal era restringido. Estábamos en una suerte de cuarentena con cierto sabor ceremonial, pero si los hombres no nos invitaban a participar en sus quehaceres, la pandilla infantil se daba cita en el altillo, para observarnos, escucharnos, revisar nuestras cosas. También nos llevaban al varadero a nadar entre las embarcaciones. En una minúscula canoa, participábamos en las entretenidas sesiones de pesca. Nos decían quién era hijo de quién, y de dónde la madre de uno[6] y muchas otras sabrosas noticias. Los pequeños secoyas son excelentes informantes: los mayores son permisivos con ellos, los dejan libres, en su banda forman un mundo a parte, paralelo y parodia del adulto. Salvo cuando ayudan a los padres, siempre estaban bien dispuestos a jugar y comunicarse con ese otro que se les parecía por lo marginal, el etnógrafo.

Cierta vez un hombre trajo un venado. Siendo una caza mayor, organizaron un banquete comunal. Como hacen siempre luego de la caza, después de bañarse, peinarse sus largas cabelleras, pintarse el rostro, los brazos, de haberse colocado sus coronas de plumas, puesto sus hojas perfumadas en sus brazos, luego de todo ese largo acicalarse mientras las mujeres asaban la carne y cocinaban las tortas de mandioca, los hombres se sentaron de cuclillas, en torno a la carne asada y las tortas. Estaban en el patio, en la parte prestigiosa, la masculina, dando frente al río, pero cerca de la línea donde empieza el ámbito femenino del patio, lugar doméstico, medio desordenado, vulgar, pero más íntimo que el masculino. Formaban un círculo estrecho, comían como se debe, sin mostrar apetito, con sobria dignidad, haciendo algunos pocos y graciosos comentarios. Las mujeres, cada una detrás de su marido, y los hijos

---

6 Los secoyas son patrilocales. Así, por lo general, los hijos viven en el pueblo del padre.

detrás de sus madres, formaban unos círculos concéntricos en torno a los regios cazadores. Sin tornar, casi de manera disimulada, entregaba una presa a su mujer, ella, luego de probarla, mostrando algo más de apetito que el parco marido, la pasaba atrás, donde estaban sus hijos. Los antropólogos fuimos invitados a participar de aquella ceremonia. Nos colocaron en el círculo de los niños y comimos lo que una de las esposas secundarias del jefe nos alcanzaba. Devoramos la carne sin disimular nuestro deleite, después de todo éramos niños. Los círculos tenían diferente compostura y ánimo: del centro a la periferia, se pasaba de lo formal y parco a la suelta alegría infantil.

Un día amaneció el pueblo con un trajín inusitado. Las mujeres preparaban *masato* —chicha de mandioca amarga—; y, cosa curiosa, los hombres también participaban. Uno de ellos nos invitó a observar y recibir las explicaciones del caso.[7] Fueron unos aprestos cordiales. De ordinario las tareas están bien divididas por sexo. El trabajo femenino es el más tedioso y sostenido. La mujer cultiva la chacra que antes su marido, con la ayuda de algunos otros hombres, ganó al bosque, y si aún es soltera, su hermano «preferido». Ella se encarga de todo el proceso de la cocina diaria. A los hombres les corresponde trabajos más intensos pero de mayor prestigio, más gratos y esporádicos: la caza, el acto mismo de pescar, la edificación de la casa, la construcción de las canoas, la cestería, la elaboración del alucinógeno sagrado, el *yajé* o *ayahuasca*. Pero esa vez, cuando las mujeres comenzaron a preparar el *masato*, los hombres, el que nos había invitado y otros, las rodearon para observar su trabajo. Luego, y con un buen humor

---

7 El término peruano de la bebida es masato y del tubérculo, yuca. Como otros pueblos indígenas de la región, la chicha de mandioca se bebe en dos contextos: uno más íntimo y casero y otro abierto y ceremonial. El primero se realiza para las pequeñas ocasiones: un convite restringido a los de la casa comunal, para la llegada de un visitante habitual o poco importante. El segundo es para las grandes ocasiones, cuando se invitan a miembros de las comunidades secoyas vecinas o de la misma rivera: al concluirse la edificación de la casa, durante los ritos de iniciación masculina, a veces, de la femenina, en los funerales, para una reunión interclánica de adultos.

creciente, las asistieron. Dos tomaron sus cuchillos y se pusieron a pelar mandiocas al lado de las mujeres; hubo un momento en que pelaban imitando gestos femeninos. Esta y otras bromas, la proximidad y buen humor de los hombres, hicieron más llevadera la tarea de las mujeres, y ellas terminaron contagiadas por las risas masculinas. Algunos hombres también rayaron con las mujeres el tubérculo pelado; presumían lo imposible, que lo hacían mejor y más rápido que ellas. Al momento de amasar y de expulsar así parte del veneno (ácido prúsico), solo de vez en cuando se ofreció un voluntario, quizá fue porque esa es una fase particularmente monótona. Para exprimir la masa mediante el *tipiti* (un exprimidor tubular de mimbre) los hombres tuvieron un rol central, porque, dijeron ellos, la manipulación del *tipiti* requiere de un esfuerzo mayor. Luego de la amasada y de pasar por el exprimidor, se procedió, como es de rigor, a masticar la masa. Las mujeres se sentaron alrededor de un gran plato de cerámica. De un recipiente que estaba al lado de este, cada una tomaba un poco de la masa y se preparaba un bollo, lo mascaba, y sin tragarlo, agregaba otro; así se colmaban la boca, con los dos carrillos muy hinchados y los labios entreabiertos, dejando ver en medio la masa blanca de mandioca. Luego arrojaban lo mascado al plato central. Algunos hombres también se sentaron para lo mismo. Era tan gracioso verlos con la boca repleta, que todos, hombres y mujeres, reían. Uno que mascaba se atragantó con la risa, cosa que fue celebrada por todos, salvo por su mujer, que le aplicó a modo de terapia de emergencia, unos puñetes en la espalda, luego ella abandonó la reunión para buscar algo suyo en el varadero y disimular así el disgusto (los secoyas encuentran que es incivil mostrarse enfadado).

Los tres días que siguieron también fueron agradables. La camaradería entre géneros, manifestada primero con timidez, luego de manera más franca, en la primera fase de la elaboración, se mantuvo durante la maduración de la bebida. El que menos, en especial los hombres jóvenes, ensayaba nuevas y osadas pinturas faciales, lucían sus bíceps con hojas perfumadas. Algunas mocitas se daban tiempo para pintarse mutuamente los rostros, las

pantorrillas, para peinarse la una a la otra. Las bromas eran frecuentes. Y se hacían comentarios sobre la naturaleza de la fiesta. El jefe no invitaría a nadie de otras comunidades. En ese sentido era solo una «masatada» interna, un «sencillo» agasajo a nosotros, «gente lejana», y a los secoyas que nos trajeron y a otros que llegaron para conocernos. Así transcurrieron las vísperas, en un ambiente de risueña camaradería, como si renaciera en ellos el espíritu de la pandilla infantil, cuando se confundían sabrosamente los roles y las diferencias.

El comienzo de la fiesta fue como debe ser, discreto. A demás ese día, que sepa, no hubo arribo ceremonial de invitados. Durante la maduración del *masato* llegó una que otra pareja con sus pequeños. Aquella mañana transcurrió tranquila. Los hombres no fueron a cazar; a pescar, ni ellos ni los infantes. No habría pues nada sabroso que comer, pero, sí, mucho de beber y tantas emociones. Había grupos de muchachos que se bañaban y luego en la playa peinaban sus largas cabelleras. Otros se pintaban, ensayaban sus collares de grano, sus coronas de plumas de guacamayo. Las jovencitas formaban pequeños y discretos círculos; la hermana mayor, pintando el rostro de la menor; una jovencita, de cuclillas a los pies de una impasible muchacha le trazaba dibujos geométricos y negros en sus pantorrillas. Las mujeres, de costumbre atareadas, ahora se colocaban collares y, como el resto, se pintaban la cara con un color de fondo, oscuro y discreto, las pinceladas, trazos y círculos eran de colores encendidos y a la vez delicados; los labios, de negro o rojo. Los hombres preferían pintarse los labios de negro, llevaban menos collares que las mujeres, pero su pintura facial me pareció más cuidada como osada. Antes, en la madrugada, que para ellos empieza poco después de la medianoche, hombres y mujeres se habían depilado las cejas y pestañas. Además, las mujeres, en especial las jóvenes, se habían depilado los vellos pubianos. La depilación es un hábito, pero para las ocasiones especiales, ponen más empeño. Lo mismo ocurre con la pintura corporal. Al final de la mañana, todos estaban bien acicalados. Pero había una diferencia notable, los hombres estaban más adornados y parecían más conscientes y preocupados de sus

gracias. En cambio, las mujeres tenían una elegancia sencilla que discretamente hacía resaltar la natural belleza del cuerpo. Siempre es así, los hombres secoyas tienden a cuidar más su aspecto personal. Es curioso el contraste entre el elegante, casi delicado, padre de familia, que bien peinado, pintado, coronado, perfumado, come con los suyos, y él mismo, cuando, fiero y desaliñado, retorna de la caza; pero lo es tanto o más, la diferencia de aspecto que tienen en el poblado hombres y mujeres: ellos, acicalándose para comer; ellas, atareadas con la cocina. Ellos, paseando en gentil conversación; ellas, preocupadas en sus labores. Los hombres, apenas regresan del bosque o del río, se bañan y se ponen una impecable túnica, o *cushma*, como por allá se dice. Las mujeres tienen poco tiempo para tales refinamientos, aunque su corta pollera (tipo serrano) siempre se la mudan, pronto se ensucia por las tareas domésticas.

A nosotros nos pidieron que también nos arregláramos. Puesto que no éramos como ellos, no teníamos túnica, menos corona; pero, por lo menos que nos depiláramos y que nos dejáramos pintar. Yo accedí a lo último, pero no a depilarme; eso sí, me afeité bien la barba. Nos dijeron: «Ahora sí podrán beber *masato*, estar en la fiesta. Antes ustedes no comían en la casa comunal. Sin pintarse, sin depilarse uno es muy feo, y viéndolo así, a los demás se les quita el apetito. Después de esta fiesta comerán en la casa con cualquiera». Y así fue. Solo que a menudo había interdicciones, no podíamos acercarnos ni comer en el hogar familiar de una madre que acababa tener un hijo, tampoco en el de un enfermo. Pero, de todas maneras, la fiesta marcó el fin de nuestra cuarentena y el inicio de unas relaciones más francas y cordiales.

Hacia el medio día empezamos a beber. El masato estaba en una gran tinaja de cerámica. Cada cual se servía con una calabaza. Mientras unos bebían, otros sacaron las grandes flautas, y se quedaron en el patio, en el límite entre la parte femenina y masculina, mirando este lado. Uno me contó que antiguamente esas flautas no podían ser vistas por las mujeres, los niños, ni los extranjeros. Otros, se acercaron a los tres flautistas, formando una fila, mirando hacia el río y el lado masculino. Comenzó la música.

Y los hombres empezaron a bailar, cada cual pasando el brazo por las espaldas del vecino derecho y tomando su hombro. Era un baile solemne, lento, como un paseo algo desganado en torno a la casa. Las mujeres los observaban, al parecer sin prestarles atención; lo mismo algunos grupos de hombres que bebían o charlaban. Entre ellos habían algunas parejas. Cuando pregunté si eran novios, sonrieron: no, eran hermanos, ella regresaba al pueblo y al encontrarse con su hermano, pues no querían separarse durante la fiesta. Los novios no andan así, en público, entrelazados; esa es cosa de hermanos y de amigos (después supe que se trataba de un patrón frecuente en la selva occidental: discreción en las manifestaciones públicas de amor de pareja, ostentación juvenil de la fraternidad y de la amistad).

Conforme aumentaba la embriaguez, los hombres perdían la formalidad y el monopolio de la fiesta. Las mujeres fueron ganando la fila de danzantes, una para acompañar a su hermano, otra, a su cuñado. Los hombres bailaron de manera más viril y provocativa. Entre tanto percibí un hecho que me llamó la atención. Para tomar un respiro, me alejé del patio. Por los jardines y las chacras, entre la copa verde de las cañas, percibí una mancha multicolor. Era la corona de uno que se paseaba solitario. Cuando di con él, estaba sentado, parecía fingir un descanso. Por discreción, no le hablé y me fui en el acto. Cuando otro día comenté el incidente, Leoncito dijo que, sin duda, se trataba de ese por el cual en la noche, al final de la fiesta, había estallado una serie de pleitos. Porque un secoya nunca toma la iniciativa en una aventura amorosa: bien vestido, espera pacientemente, que aquella que desea, pase delante suyo y se fije en él, en su elegancia y buen porte. Entonces, ella lo agrede, le quita su corona y la lanza lejos, o le desbarata su collar. El agraviado, corre y se inclina a recoger lo suyo; ahí la mujer ataca y lo obliga a hacer lo que ambos quieren. Así, son las mujeres, siempre con deseos, causando odios y rencores. En efecto, algo de eso apreció en la fiesta. A medida que llegaba a su apogeo, las mujeres tomaban un rol más activo, bailaban más, y se dirigían a los hombres de manera directa, a veces atrevida. Las de más edad parecían las más agresivas e interesadas por los hombres. Pero,

según me dijeron después, son las jóvenes casadas las que buscan en la fiesta un amante de ocasión, si es posible, uno maduro (pues piensan que sus jóvenes maridos, y los muchachos en general, son inexpertos para esos menesteres). Es por eso que las muchachas causan más pleitos; mientras que los asuntos de las señoras mayores, pueden hasta aliviar a un marido fatigado. Al final de la tarde estaba ebrio, fui a nuestra cabañita a tenderme en la hamaca. Sentí un ruido cercano. Cuando abrí los ojos, me vi rodeado de dos señoras de cierta edad que mecían mi hamaca, me miraban y parecían arrullarme. Estaban ebrias, la pintura de sus rostros empezaba a desdibujarse. Se habían quitado sus polleras, me mostraron su vello pubiano. Era abundante (se piensa, que aumenta y crece con los años y los deseos. Por eso las jóvenes se lo depilan, y las viejas olvidan de hacerlo). Querían ver el mío, y saber así cuán grande era mi deseo. Fue una farsa y no pasó de eso; pero ilustra la manera de ser de la fiesta y de sus mujeres. Al anochecer desperté con unos gritos. Eran de los pleitos, frecuentes al final de las reuniones de *masato*. Se insultaban dando grandes voces, y cosa que me llamó la atención, lo hacían tanto en quechua y castellano como en su propio idioma, como si los insultos en otras lenguas fuesen más brutales. Son disputas masculinas en que las mujeres suelen ser la causa. Pero la violencia solo es verbal, termina con la noche y se olvida; al menos, así se espera que sea.

Después de la fiesta nuestras relaciones mejoraron. Tuve algunas buenas conversaciones con el hijo del jefe y futuro sucesor suyo. A mi me intrigaba las diferencias entre las colonias secoyas del Yubineto. Él, a cambio, me pidió que le explicase como hacía el Presidente para comunicarse con sus ministros y darles órdenes desde su casa; quería conocer como funcionaba el poder político de los nacionales. Me hacía preguntas precisas: ¿cómo era eso que se puede hablar a la distancia? ¿lo hacía el Presidente con los ministros? Yo trataba de explicarle, y él, dibujaba en la arena lo que le decía. ¿los ministros son parientes del Presidente?, si no, ¿por qué lo ayudan?, si ganan ¿cuánto ganan? Para sintetizar lo aprendido hizo otros esbozos sobre la arena. Esa imagen se parecía a la que ellos tienen del mundo: un árbol con mundos superpuestos,

paralelos, en sus ramas y raíces; el todo, conectado por un tronco por el cual transita el chamán gracias al alucinógeno *yajé*. La analogía me pareció evidente, el Presidente era como un chamán, y el teléfono, nuestro *yajé*.[8] Lo que él me dijo no me hizo pensar en un árbol.

Según el hijo del jefe, cuando ellos construyeron la actual colonia, decidieron llevar una vida como la de sus padres. No pretendían, como otros secoyas, establecerse en el Putumayo o en una rivera cercana, tratando de organizarse como nacionales. Es decir, sin chamán, sin fiestas propias, de ser posible, con escuela y maestro, como los evangélicos. Querían mantener sus costumbres, también rezar como los padres de la radio, en quechua y de rodillas, y sobre todo, contar siempre con un buen chamán, como es el suyo, el hermano de su padre. Las diferencias entre las comunidades por las que pasamos se explicaban por esa diferencia en las opciones: los de río abajo, trataban de ser como nacionales y evangélicos; los de arriba, continuar siendo lo que habían sido; y los de en medio, dudaban. Por eso los de arriba fueron tan escrupulosos en el proceso de aceptarnos, en contraste con el simple rechazo y fuga de los de abajo. Estas dudas y elecciones eran graves y recientes. No era cuestión de que cada cual tomase el camino que quisiera: cada grupo quería demostrar a los demás que su decisión era la correcta y que debía ser imitada. Entonces creímos que ese dilema era una cuestión de identidad cultural reaccionando frente a la influencia exterior. Ahora sigo creyendo que era así, pero, me parece que responde también a una cierta manera secoya de percibir el tiempo.

Nuestra estadía duró unas pocas semanas. Felizmente, Jorge Casanova retornó varias veces y ha continuado estudiando esa y otras poblaciones amazónicas. En un artículo Casanova realiza

---

8 No está demás recordar que tanto los andinos como amazónico occidentales, creen en una multiplicidad de mundos, y les place establecer entre los mismos paralelos y analogías. Hay la tribu de los gorriones, de los venados, como los hay de los secoyas, de los aguaruna. La gente chiquita y amarilla de uno de los pueblos de las raíces del mundo vive un poco como nosotros que estamos en la superficie, al lado del tronco cósmico.

un recuento histórico de los secoyas.[9] Es el relato de unos grupos clánicos, patrilineales, que su seminomadismo los lleva a una vida errante por los ríos Napo, Putumayo y sus afluentes, por el Ecuador y el Perú. Cambian cada cinco o más años de residencia debido a la tecnología del cultivo de roza. Y también por una relación ora de atracción ora de rechazo hacia el mundo nacional. Los jesuitas y los franciscanos, luego los caucheros y los conflictos fronterizos, después los «patrones» (unos mestizos que los obligan o invitan a trabajar en condiciones de explotación, como clientes), por último la escuela, los comerciantes y los evangélicos. Hace siglos que están entre dos mundos, no es de ahora su dilema. Podemos afirmar que esa disyuntiva es parte de su manera de vivir, una constante duda entre continuar siendo o ser como otro. El suyo es un presente que presagia cambios inminentes y dramáticos.

La exposición de los casos de San Lorenzo de Quinti, Vicos y de los secoyas, sugiere una comprensión que recoja la visión y sentimientos internos de los actores sociales y de su propia cultura. Las interpretaciones académicas más frecuentes sobre los acontecimientos de las sociedades indígenas se centran en factores relacionados con el exterior: el colonialismo, el influjo del capitalismo, la aculturación. Lo indígena se reduciría a una cuestión de aceptación, acomodo o rechazo a la presión de afuera. Así, en San Lorenzo de Quinti sería el capitalismo o mercantilismo que provoca un proceso de aculturación, en general aceptado por los de Quinti; el anécdota de Vicos mostraría una reacción contraria a las propuestas de cambio; los secoyas estarían divididos entre aceptar o no la dependencia y la aculturación. Sin descartar la importancia de los agentes externos, ni desdeñar la interpretación histórica, hay que tener en cuenta la base cultural: al parecer, en los casos citados, habría una concepción del tiempo —el mito de la Edad Dorada y la fragilidad del presente— que daría un estilo y una orientación a las actitudes de los indígenas frente a los

---

9 Casanova, Jorge. «Migraciones Aido-Pai (Secoya, Piojé)». *Amazonía peruana*. Vol. lll, n.° 5. Lima.

cambios, vengan de donde fuere. Donde el académico ve un proceso histórico, el del colonialismo, el actor social percibe una tensión permanente, un juego de oposiciones, un antes perfecto y un presente mediocre, un dilema existencial siempre a punto de ser resuelto.

La manera dramática de vivir el tiempo, sus diferentes concreciones que hemos explorado a través de los casos anteriores, no anula otro sentimiento fundamental, que el tiempo se repite.

7.4. No hay nada nuevo bajo el sol

En el relato del soldado, expuesto en el capítulo seis, el héroe cambia según las circunstancias por las que pasa. Tal actitud podría ser calificada de agudo sentido de la adaptación pero también de oportunismo. Relacioné esa cualidad con lo que parece perfilar la noción de individuo andino: uno está más que es; o uno es sus circunstancias, más, o tanto, que una esencia que las trasciende. Uno es, entonces, hijo del momento. Y el tiempo está pautado, las etapas de la vida de cada cual, y las actividades del año. Todo tiene su tiempo y su lugar. El soldado tenía el sentimiento que su vida era una sola, que transcurría inexorable, que el suyo era un presente dramático, que anunciaba un futuro propio e inquietante. Pero, sobre todo, vivía cada momento por el que pasaba identificándose con él intensamente; para individuo andino, este sería el sentimiento dominante y más recurrente frente al tiempo. No solo las etapas del ciclo vital, el año mismo tiene unos ritmos que caracterizan el transcurrir del individuo y lo relacionan con el clima, el trabajo, los sentimientos, los animales y las plantas. El año marcha marcando relaciones entre esos órdenes distintos. El que todo se repita, el que no haya nada nuevo bajo el sol, no es un sentimiento ajeno al andino.[10] Intentaré presentar uno de los

---

10 El sentimiento de las eternas repeticiones es probablemente universal, como lo son las anteriores ideas sobre el tiempo que hemos analizado –el presente dramático, el pasado perfecto, lo irreversible que es el tiempo–. Solo que estamos encontrando los estilos y las vivencias andinos de esas concepciones y sentimientos universales.

aspectos de esa idea y temperamento, el ciclo anual. Con tal fin, tomaré datos actuales y comunes de la región. No partiré de un caso concreto, sino de lo conocido por los andinistas y por mi propia experiencia.[11]

Los campesinos de la sierra peruana dividen el año en dos períodos: de septiembre a marzo, el de lluvias, en que se siembra, y de abril a agosto, el seco, en que se cosecha y se desarrollan las más numerosas como vistosas fiestas. El uno es tiempo de labores y el otro, de recreo, aunque, se puede decir que trabajan todo el año. Invirtiendo los términos estacionales de nuestro hemisferio, a la época de lluvias llaman «invierno», y a la seca, «verano»; tal vez sea porque en la seca el sol brilla en limpio cielo y de día la sensación de calor es mayor, mientras que en la de lluvias hay pocos días soleados; sin embargo, las noches de «verano» son netamente más frías que las de «invierno». Los labradores asocian cada una de esas estaciones a diversos y conexos valores.[12]

Recuerdo que mi ama, una campesina de la sierra de Lima (de Santa Rosa de Rapaz, Cajatambo), me contaba que cuando en la costa estamos en invierno, en la sierra es verano. «Todo es al revés», decía para mi gran asombro. Y no solo eso, pensaba que el clima de verano es mejor para la salud. Por eso, cuando allá se enferman más, acá uno está mejor. Que esa era la razón por la que hay ricos que van a pasear a la sierra entre abril y agosto, y que toman vacaciones en las playas de la costa entre enero y marzo; que así se reponen los débiles y se tratan los enfermos. Años después me di cuenta que las ideas de mi ama eran similares a las de muchos. En efecto, en mi infancia era costumbre de burgueses acomodados el pasar vacaciones de invierno en la sierra cercana y baja, en Chaclacayo y Chosica, y las de verano, en la playa de algún balneario. Es posible que el asunto de la salud no fuese extraño a tal alternancia. Hasta hoy día no se recomienda ir de paseo a la

---

11 Entre los recientes estudios sobre el ciclo anual andino, destaca el estudio etnohistórico e iconográfico de Anne Marie Hocquenghem, «Iconografía mochica», 1987.

12 La ganadería tiene su propio ciclo y valores. Solo examinaré el agrícola.

sierra entre enero y marzo, porque llueve y las carreteras se estropean. Cierta vez quise ir de vacaciones en la época de lluvias. Ante mi insistencia, me dieron otra razón, que podría enfermarme, que la sierra «en invierno» (verano para el hemisferio sur) no era sana para los niños. Me quedé con la frustración y con el misterio de la salud estacional y de las inversiones climáticas. Ahora sé que los campesinos relacionan la enfermedad con las lluvias y las vísperas de la cosecha principal. Aseguran que entre abril y agosto suelen sentirse mejor, que hay pocas enfermedades. En cambio, a partir de septiembre y hasta marzo, desde que se esperan las lluvias hasta que desaparecen, piensan que el mal ánimo, las enfermedades y la muerte son frecuentes. Según su parecer, los males proliferan con las lluvias, en setiembre, y sendos se acrecientan hasta alcanzar el ápice en marzo. Asimismo, el bienestar y la salud seguirían la evolución de la estación seca: mejoran desde abril y llegan a su punto óptimo en julio. El fin de la estación seca y el principio de la de lluvias, es decir, entre agosto y septiembre, constituye un tiempo crítico: en agosto hay abundancia de alimentos y bienestar, pero la Madre Tierra está sedienta y puede tragarse al pastorcillo descuidado, al caminante solitario. En septiembre debe llover, el hombre espera las lluvias, buenas para la siembra pero que también acarrean las enfermedades y la muerte. Así, la teoría de la enfermedad estacional de mi ama, como la costumbre burguesa de tomar vacaciones alternas en la sierra y la costa era solidaria con la concepción campesina que seguiré exponiendo.

La siembra empieza con las suaves lluvias primeras. Si hay canales, cuando, luego de haber sido limpiados, traen las aguas de los manantiales y de las pequeñas presas comarcanas. El inicio se adelanta o atrasa según el clima. Lo más frecuente, y considerado normal, es en septiembre. Las primeras lluvias son esperadas con interés. Entre tanto se preparan los campos. Luego de haber seleccionado las semillas y fertilizado la tierra, se abren los surcos y entierran las semillas. Como todo momento importante de las actividades agrícolas, estas tareas tienen algo de ceremonia y de fiesta. Así, durante la siembra las nueras manifiestan una agre-

sividad estereotipada hacia sus suegros cuando trabajan los campos de estos. Tal animadversión pareciera ser una revancha teatral de las pruebas y conflictos propios del *servinakuy*, cuando la joven esposa residía en casa de su familia política y debía soportar los rigores y las exigencias de la suegra. Hay pueblos donde los dueños de la chacra acostumbran arrastrar a una joven —la nuera o la hija que ya convive con su novio— por donde se siembra. Lo hacen entre bromas y con una cierta intención mágica, la de propiciar la fertilidad del campo. Antes y después de la faena, los jóvenes labradores, hombres y mujeres, recorren las calles del villorrio y los senderos de las chacras. Tomados de la mano forman largas cadenas, es la antigua *qhachua*, danza que propicia la fertilidad, en este caso de los campos cultivados. Aun en las noches, los mozos danzan la *qhachua* y se aman al borde de los campos por ellos surcados. Es una danza viva, marcada; el hombre que encabeza la cadena y la conduce, los que le siguen, muestran su vigor y decidido paso varonil; atrás, las mozas agitan sus polleras, quiebran sus cinturas, haciendo gala de sus gracias femeninas. Por entonces, si alguien ha cometido alguna grave falta moral (por ejemplo, si ha tenido una relación incestuosa, o ha sido avaro, si alguien maltrató una planta de maíz...), entonces Dios o el santo del pueblo, la Madre Maíz, podrán tomar represalias contra los del pueblo del pecador. Pues a inicios de la estación de lluvias, durante la siembra, los espíritus suelen mostrar mayor celo; y las iras divinas pueden manifestarse a través de alteraciones pluviales, de malas cosechas, de pestes y enfermedades.

En noviembre, a la par que germinan los campos, los muertos también emergen de las entrañas de la tierra, o bajan del cielo. En noviembre hay que recibir las ánimas de los familiares, ofrecerles un banquete, colmarlos con los potajes y golosinas que gustaban cuando estaban vivos. Una vez satisfechos, los muertos retornan a su mundo. Cuan mejor haya sido la recepción, más ayudarán a que las semillas se logren; y el próximo año, regresarán mejor dispuestos hacia sus deudos y con ellos, la nueva siembra.

En diciembre y enero, cuando los campos cultivados se cubren de verdes plantas y de flores, los mozos, al menos en numerosas

regiones, van a la «guerra». Son unas batallas campales entre pueblos vecinos en que los trofeos son las hermanas de los vencidos (luego, la «presa» podrá aceptar o no ser novia del campeón, si es que no lo era antes de la contienda). Son, pues, unas ceremonias bélicas entre potenciales parientes políticos. Los amores que se inician en esas circunstancias, si bien no son considerados como ideales, pueden seguir un curso positivo y terminar por formar fructíferos hogares. La sangre de los muchachos heridos y muertos alimenta la tierra preñada y agrada a los espíritus tutelares de la comarca.

Entre febrero y marzo es el tiempo de Carnaval. Este período festivo puede ser visto como una continuación o una variante de las batallas rituales. Los jóvenes, aun los casados y forasteros en busca de diversión y de aventuras amorosas, forman bandas por sexo, por barrios. Bailando y cantando, entre pandillas se vocean y agreden. Si uno sorprende a una muchacha sola de otra pandilla, puede ser que intente violentarla y así empezar, si la agredida acepta, una relación sentimental más o menos prolongada. En esta época los amores suelen tomar un carácter inesperado y turbulento, como las lluvias de fin de temporada, como los «ríos de sangre» o *yawar mayo* que, cargados de oscuras aguas, arrasan y se desbordan como la sangre de los jóvenes apasionados. En tiempos de Carnaval, las mujeres mayores atacan al caminante solitario, al forastero, le golpean las espaldas con membrillos o manzanas. Se dice que es un juego, pero tiene también un propósito mágico: esas frutas que han recogido la vitalidad del hombre, son luego colocadas entre los florecientes cultivos para que así la tierra de buenos frutos.

La cosecha puede empezar antes; pero la campaña grande, la del producto más importante, la que moviliza más labradores y está marcada por ceremonias, se realiza hacia abril, al inicio de la estación seca. Así, el fin de las lluvias y el inicio de la sequía, es marcado por el momento más solemne, la cosecha grande. Durante la cosecha todo es armonía: los hombres en fila remueven la tierra al son de la música y siguiendo su ritmo. Las mujeres arrancan los frutos y gritan en coro los cantos de la alegría triunfal,

el *harawi* de las cosechas: son loas a sus hombres que hacen parir la tierra; ellos responden cantando su agradecimiento, su admiración por sus mujeres, por la Tierra cuya fertilidad alimentó los frutos. Hay cantos y danzas, pero también plegarias y honras a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus protectores del lugar.

Luego viene el almacenamiento de la cosecha. No suele ser una tarea solemne, pero transcurre en un ambiente festivo y de intimidad familiar. Con los frutos nuevos, preparan los deliciosos potajes propios del «verano». El resto es almacenado por cada cual: los granos y tubérculos, al lado de los quesos y carnes secas; son reservas para la estación seca y para el comercio. En los meses siguientes la tierra descansa. Entonces limpian los canales, seleccionan las semillas. Al término del período seco se preparan los campos y se siembra. Si los canales y las presas son importantes para la agricultura del lugar, es posible que su limpieza y dragado sea la ocasión de una gran ceremonia y fiesta del conjunto de la comunidad.[13]

La estación seca es propicia para los amores iniciales. Las nuevas parejas revelan a los adultos sus relaciones e intenciones. Los pedidos de mano, los matrimonios, el techado para la casa de los novios, son entonces más frecuentes. En general, es la época del buen entendimiento: durante la fiesta patronal se aprovecha la llegada del cura para los bautismos. Los nuevos amigos se juran en la iglesia eterna amistad. Los novios, los compadres, los amigos adolescentes, el nuevo cristiano en las espaldas de la madre, recorren la iglesia, andan juntos en la plaza, se lucen en los festejos del «verano».

En el «verano» serrano vienen los que residen en las ciudades, en los centros mineros, en la costa. Lo hacen para participar en las labores de la cosecha y saborear los potajes que entonces se

---

13 A parte de las actividades del ciclo agrario, se llevan a cabo las actividades ganaderas. En la estación seca se realiza el rodeo, cómputo y marcación del ganado; es la ocasión de unas solemnes ceremonias y fiestas que se les conoce con el nombre genérico de Santiago o Herranza. Según la importancia que tenga la ganadería en la comarca, puede haber una Herranza para cada tipo de animal, a veces se desdoblan, una en la estación seca, otra en la de lluvias.

ofrecen a los labradores, para asistir a los parientes que tienen un cargo en la fiesta patronal, para ser pastores y bailar en el rodeo, para dragar y correr tras el agua nueva en la limpieza de los canales, también aprovechar las vacaciones escolares, andar en pandilla y buscar amiga.

Durante la estación seca se celebra la fiesta nacional, y a menudo, las patronales. Si bien el santoral impone una dispersión en el año, me parece que las fiestas patronales son más frecuentes en la estación seca. En los cultos al santo patrón, se agradece la buena cosecha, el ganado acrecentado, se exalta la unidad y la prosperidad de la comarca, se sellan los nuevos compadrazgos, las amistades y los matrimonios.

La actitud religiosa tiende a ser diferente en cada estación. En «verano» la Tierra descansa después de la cosecha. Los espíritus tutelares, los santos, las imágenes sagradas se muestran benévolos, pues han permitido que los hombres disfruten de los bienes logrados. Y los hombres les agradecen y festejan. A fines de la estación seca, a partir de agosto, hay que rogar a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus para que consientan y se logre la siembra, para reiniciar el pastoreo y la labor cotidiana. Luego será para que llueva; más tarde, para que cese.

No es de extrañar que el «verano» serrano sea considerado saludable. Todo contribuye: los días soleados, la cosecha grande, el descanso de la Tierra, la benevolencia divina, la marcación del ganado, la fiesta patronal y la nacional, la limpieza comunal de los canales, la sabrosa y abundante comida, las nuevas amistades y la revelación de los amores. Y que el «invierno» sea malsano: los alimentos no son abundantes, se depende de lo almacenado, de las pequeñas cosechas. De manera marginal, se recurre a las algas y plantas acuáticas de las lagunas (creen que frescos son indigestos). Es tiempo de pendencias, de luchas rituales, de aventuras sin futuro. La Tierra, los espíritus tutelares, los santos patrones, tienen entonces el humor cambiante. La Tierra puede mandar a sus hijos el Granizo y la Helada para que se coman las chacras de quienes la ofenden; o enferma, apoderándose de la Tierra que cada cual lleva en su cuerpo. El Manantial aprovecha que una señora lava

sola y está distraída, la asusta, le roba su sombra y así la enferma. Hay los vientos de San Andrés, que en noviembre se llevan a los débiles y ancianos. También en noviembre, los muertos exigen que se les reciba bien, so pena de no contribuir al crecimiento de la siembra.

Los vínculos entre los distintos órdenes expuestos del ciclo anual pueden ser simplificados en un esquema:

EL CICLO ANUAL:

ESTACIÓN SECA («verano»)		ESTACIÓN LLUVIOSA («invierno»)	
abril	agosto	septiembre	marzo
1. El agrícola:			
cosecha		siembra	
2. El de la salud:			
salud		enfermedad	
3. El afectivo:			
Amores bucólicos, bodas, pedidos de mano, amistad.		Amores bélicos, aventuras, pendencias.	
4. Actitud religiosa:			
Potencias benevolentes (se les festeja)		Potencias amenazantes (se les calma, se les hace propicias)	

Las relaciones expuestas no son todas las que entran en juego en el ciclo anual. Los órdenes y sus interrelaciones mutuas presentadas son en verdad mucha más intrincadas; los términos tomados en cuenta son tan solo los más evidentes y frecuentes. He dejado de lado importantes particularismos regionales. Aun los mismos términos considerados rotulan ricos y variados hechos. Por ejemplo, en general las enfermedades están asociadas a toda la estación de lluvias; pero se cree que conforme avanza la esta-

ción, aumentan en intensidad; y ciertos momentos del año serían más favorables a determinados males. Otro tanto ocurre con las actitudes amorosas y religiosas. No todas las actividades indicadas son exclusivas de una estación: hay pueblos cuyo santo patrón se celebra en la estación de lluvias y las enemistades estallan en cualquier época del año. No he tenido en cuenta otros órdenes que, sin duda, guardan estrechos vínculos con los presentados. Es el caso del ciclo anual ganadero, del comercial. Por otro lado, cada período puede desdoblarse: la patata, el maíz, tienen fechas y ritmos que no coinciden plenamente entre sí. Las simplificaciones se justifican en la medida que así se vislumbran ciertas regularidades y relaciones generales entre los cambios estacionales, la salud y la enfermedad, la pasión y el amor, el trabajo y el agradecimiento a lo divino.

El cuadro no da cuenta de una realidad rastreada a partir de datos estadísticos. Trata, sí, de señalar el ritmo anual en sus aspectos más elementales. Es un ritmo que se puede observar, pero que también está en los ideales de los actores sociales. No es que los adolescentes andinos descubran con más frecuencia el buen amor en la estación seca; y el mozo, las pasiones en la de lluvia; lo que he mostrado son unas relaciones ideales entre esos sentimientos y una época del año. Como nosotros asociamos la primavera con el amor y la juventud; el verano con los viajes y el ocio; el otoño y el invierno con la ciudad y el trabajo; relaciones que son ideales antes que hechos. Solo que los campesinos andinos quizá viven esos vínculos con una intensidad que hemos perdido en la ciudad moderna. Cada momento, el final de las lluvias, la faena mancomunada de la cosecha grande, es sentido, actuado por el individuo, como si fuese el único medio que tiene de existir, como si el individuo fuese su circunstancia. Al menos tal es la impresión que tengo. Esa intensidad es vivida como única pero, bien lo sabe el andino, volverá, habrá una nueva cosecha, otros pastores conocerán el amor, la sirena del lago perderá de pasión a otro joven, ese eterno retorno lo conocen tanto como nosotros, y lo aplican en sus previsiones y trabajos. Lo que no tienen al parecer es una aplicación cósmica del sentimiento del eterno retorno. A no ser por un

cierto influjo cristiano, no esperan el regreso de un antes ideal, la llegada de un Mesías restaurador y justiciero. Las cosas se repiten en los días, en los años, nada más. O sí, se repiten, pero también el mundo avanza así a su decrepitud y muerte. Solo el cristianismo —y sus distintas formas seculares— trata de neutralizar esa cosmovisión sin esperanza.

El tiempo se repite, pero el campesino sabe también que nada vuelve a ser igual, que las cosas discurren para siempre. Mas tampoco tienen una elaboración cósmica basada en ese sentido común. No hay una comprensión histórica de los acontecimientos. Lo que se rememora en la escuela, son cosas de la escuela. Que la tierra sea redonda está bien saberlo para sacarse una buena nota, es una manera de hablar, pero que realmente lo sea, eso no. Recuerdo que una empleada me escuchó hablar por teléfono entre Lima y París; le asombraba que allá fuese seis horas más tarde; le expliqué que era porque la tierra era redonda, que giraba, etcétera; respondió que eso ya lo sabía, pero que creía que esa era lo que se aprendía en la escuela y que ahí, en sus aulas debía quedar. Luego he indagado más sobre el asunto: Colón, Pizarro, los incas, representan paradigmas antes que acontecimientos realmente acaecidos. No sé si tal comprensión ahistórica también exista entre los escolares de las ciudades, pero entre los andinos que van al colegio, sí está presente y actúa dando sentido a la información que reciben. Y tengo dudas que el escolar cuando llega a ser adulto abandone su ahistoricidad.

Los «antes» y «ahora» de los de San Lorenzo de Quinti, el «mañana será todo distinto» de los de Vicos, el dilema del presente secoya, la repetición anual del tiempo, no pueden ser tomados como base para explicaciones de tipo histórico. El colonialismo, la dependencia, los procesos de cambio son lecturas ajenas a la cultura rural andina. Esos «antes» no son los del historiador, ni tampoco ese presente. El eterno retorno de los quechuas no entraña un Mesías. A no ser que la escuela, la iglesia, los partidos políticos, les hagan cambiar de opinión y sentimiento.

Quisiera terminar esta reflexión matizando algunas de las aseveraciones sobre la percepción indígena del tiempo. Las preo-

cupaciones que revelan ansiedad, sentimientos de inminencia, gravedad del presente, del futuro, afloran en circunstancias determinadas. Sino, lo que uno ve es a unos apacibles labriegos, tan solo preocupados por sus afanes y tareas cotidianos. Lo cotidiano, lo inmediato, ocupan un gran espacio en sus sentimientos. Y dudo que lo vivan siempre como un «ahora todo es mediocre» o «el mañana será grave». Simplemente, el campesino parece querer satisfacerse con lo que está haciendo o va a hacer, y estar contento con la persona por quien trabaja y se afana. Vive el momento lo mejor que puede (aunque cada momento puede estar más o menos influido o enmarcado por la ideología del ahora mediocre o del mañana grave, del momento del ciclo anual por el que la sociedad pasa).

RASGOS CULTURALES

HORIZONTE CULTURAL	ORIENTACIÓN AL CAMBIO	ASPECTOS GRUPALES		ASPECTOS ECONÓMICOS	
		orientación	el individuo y el grupo	actividades económicas	relaciones económicas
ANDINO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal) Autoctonía igual o menos quecosmopolitismo (como práctica).	Constante elección entre el ideal de autonomía y la práctica Cosmopolita.	El individuo definido por sus funciones, sometido al grupo. Relativa autonomía de la pareja.	Agropecuarias, comercio, de subsistencia, también de acumulación.	Personales y solidaridad mecánica
AMAZÓNICO RURAL	Autoctonía más que cosmopolitismo (como ideal y práctica).	Una fascinación por lo externo pero una elección final por lo propio.		Agrícolas (u horticultura), caza, pesca, extracción. De subsistencia.	Personales y solidaridad mecánica
URBANO PROGRESISTA	Apertura, renovación	Preferencia por lo nuevo y "mejor"	Individuo y hogar autónomos frente al grupo.	Diversificación. Especialización. Inversión en estudios.	Impersonales y solidaridad orgánica
URBANO TRADICIONALISTA	(Tendencia a locontrario de lo anterior).	Más vale malo conocido que bueno por conocer	Individuo sometido al grupo.	(Más bien lo contrario de lo anterior)	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica.
URBANO INDIVIDUALISTA +	El individuo frente y con el mundo.	Autonomía y servicio a la colectividad.	Debilitamiento de las redes de parentesco (reducción de la familia al hogar). El individuo triunfa o se realiza en la sociedad.	Inversión en estudios y trabajos para sí (y los inmediatamente suyos) Actividades económicas oportunistas y por vocación, buscando una autonomía frente a su medio.	Personales e impersonales. Solidaridad orgánica.
URBANO INDIVIDUALISTA –	El individuo fuera o contra el mundo.	Autonomía, rebelión, marginación.	Debilitamiento de las redes de parentesco. Hogar en crisis o inexistente. El individuo se revala, ataca, se excluye de la sociedad.	Actividades económicas, oportunistas, inconstantes o ausencia de ellas.	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica o falta de ella.

HORIZONTE CULTURAL	ASPECTOS AXIOLÓGICOS			ORIENTACIÓN RITUAL	RELIGIOSIDAD
	responsabilidad	valor de máxima jerarquía	modelos		
ANDINO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, históricos, familiares "logrados" (en especial el padre, la madre).	Ritualista	Católica andina y otras prácticas tradicionales
AMAZÓNICO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, ancestros. El padre, la madre.	Ritualista	Católica y religiosidad como prácticas tradicionales amazónicas.
URBANO PROGRESISTA	Internalización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	El conocimiento y el éxito personales (y de los suyos inmediatos)	Eistein, Ford.	Antirritualista Ritualismo difuminado.Preferecia por urbanidad que a la etiqueta.	Indiferencia o inquietud religiosa. Renovación.
URBANO TRADICIONALISTA	Resposabilidad ind. compartida con el grupo. "Orden, Patria y familia"	Servir a los suyos (parientes y otros próximos)	El Cid (Se somete a la ley, aunque le sea adversa).	Ritualista Ritualismo difuminado. Preferencia por etiqueta antes que por la urbanidad.	Catolicismo popular
URBANO INDIVIDUALISTA +	Interiorización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	Realizarse. Servir a los suyos y a la comunidad, críticamente.	El Llanero solitario (sirve a cualquiera, sin tener familia propia).	Antirritualista	Indiferencia, rechazo o inquietud religiosa. Renovación. Interiorización de la experiencia religiosa.
URBANO INDIVIDUALISTA –	En principio, no se asume una que haya una responsabilidad individual compartida ni internalizada.	Realizarse a sí mismo, con o contra el mundo.	Bonny y Clayd (contra el mundo, se sirven a sí mismos)	Antirritualista Ritualismo difuminado Rechazo a la etiqueta pero sobre todo, a la urbanidad.	Indiferencia o apego a la religiosidad popular o tradicional.

CAPÍTULO 8

MIXTURAS[1]

En el capítulo 7 examinamos una autobiografía a la luz de la cultura rural del narrador. Fue una aproximación válida porque aclaraba el texto, pero da la impresión de que el personaje era un andino casi puro. Ahora queremos enmendar esa impresión y matizar. Esa autobiografía puede ser comprendida como un producto andino, pero también urbano, moderno, como una ilustración de la emergencia de un cierto individualismo. Porque no toda una historia individual se reduce y responde a una sola cultura. Al menos no en el Perú de hoy. Múltiples son las orientaciones culturales en juego; la cultura rural misma es un compromiso varias veces secular entre diferentes momentos de influencia exterior y las raíces más antiguas. El cristianismo, la escuela, la modernidad, diferentes formas de individualismo compiten y forman el entramado cambiante y complejo de la sociedad rural y peruana en general. A manera de los capítulos anteriores vamos a tratar de esas mixturas con que juega el individuo andino y su pareja.

---

1 Este capítulo recoge las perspectivas y las conclusiones de una investigación realizada con Jorge Yamamoto Suda. Él nos ayudó en el ordenamiento de los datos sobre la combinación de orientaciones culturales. Los resultados fueron publicados a nombre nuestro y de Yamamoto en la revista *Anthropologica*, número 17, PUCP, Lima, 1999.

La sociedad rural se debate entre lo moderno y lo tradicional. Así se afirma en esta década que termina. Y en los sesenta, cuando las culturas andinas estaban en un proceso acelerado de cambio, de lo peculiar a lo universal —capitalista o socialista—. Ninguna de las dos percepciones entraña un dilema, pues el resultado estaba anunciado: lo moderno, y según los sesenta, el universal capitalista o el socialismo, terminarán por imponerse a lo tradicional, a las formas locales, a los estilos peculiares de la vida rural. Estos fueron, y son, planteamientos académicos con trasfondo político; es decir, reflejan los deseos, las voluntades y éticas de los estudiosos. A su vez, tienen una influencia en la política nacional. Es un caso patente de los vínculos entre lo que se dice en el claustro y lo que se hace en el campo.

Las dos sucesivas posiciones académicas se parecen. En parte, se superponen o se suponen; sin embargo, tienen algunas diferencias; de época, de tono, pero también de fondo. Ambas se basan en la percepción de un doble movimiento: como se dice hoy, el mundo se convierte en una aldea; y el Perú, con sus comarcas rurales, participa en su edificación. El otro movimiento es interno; durante esta segunda mitad de siglo el Perú se ha transformado: de cinco millones de habitantes a veintitrés. De una mayoría rural a una urbana. Un cuarentiséis por ciento de hablantes castellanos se ha convertido en un noventa.[2] El analfabetismo masivo ha sido reemplazado por una gran mayoría que lee poco y ve mucha televisión. Son cambios cuantitativos que entrañan algunos descalabros y desconcierto: se lee apenas y se escribe menos; se vulgarizan unas letras superficiales; el castellano peruano gana en extensión pero nada más. Basta visitar un kiosco: los periódicos son magros en páginas y gruesos en titulares, sus mensajes emplean y fomentan el habla rudimentaria de los recién

---

2 En 1940, la población era de 5'228,352. El 46 % hablaba castellano; 16.61%, castellano y una lengua aborigen; 34% solo una lengua aborigen (según el *Censo Nacional de Población y Ocupación. 1940*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, vol. I, pp. 159 y 163). En 1993, la población era de 19'308 millones y el castellano era el idioma materno de 15' 405 millones (*Censos*

incorporados. Mas no vamos a atormentar al lector tratando de todos esos numerosos y complejos hechos. Atengámonos a las dos tesis.

La tesis del proceso de cambio tuvo distintos desarrollos. Los rótulos mismos lo sugieren: aculturación, centro y periferia, dependencia. Acentos académicos pero también orientaciones políticas diferentes: la tesis del proceso de cambio alertaba sobre el nacimiento de un limbo cultural, o proponía los mecanismos científico-políticos (una antropología aplicada) que hiciera más rápido y holgado el que la periferia fuese como el centro, o bien, que el tránsito inevitable al socialismo fuese más acelerado y menos sangriento; un socialismo con o sin sabor nacional. Porque el cambio tenía una dirección y una meta profetizada: fin de las culturas rurales (por ser resabios coloniales, precapitalistas, presocialistas) y un porvenir capitalista o socialista. Era un proceso: una serie de factores que llevaban a un fin determinado —un limbo o un paraíso—.

Entre el punto de partida —inferior, atrasado, particular— y el de llegada no se concebían intermedios duraderos. No había mixtura viable, ni matices. Un cuadro desalentador para un país como el nuestro, amigo de las mañas y de las tintas.

Hoy nos parece la tesis del proceso de cambio más ideológica que basada en el examen de los acontecimientos. Los datos que por entonces se recogían eran mostrados como piezas probatorias de lo justo del énfasis académico-político del investigador. Tal vez esté ocurriendo algo similar con la tesis de la oposición entre tradicionalismo y modernidad.

El tradicionalismo y la modernidad son presentados como valores irreconciliables; el uno terminará por anular el otro. Las investigaciones lo confirman, en el Perú y en el mundo. Mas hay hechos inquietantes para la teoría: viejos fantasmas recorren los pueblos: rivalidades tribales, guerras de religión, herejías resu-

---

Nacionales. 1993. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1994, tomo 1, p. 620). Veintitrés millones es una proyección en general aceptada para la población peruana en 1999.

citadas. En el Perú no encontramos esos enemigos de la modernidad. Quizá porque la modernidad y lo tradicional no son para el pueblo artículos de fe de religiones ortodoxas y excluyentes. Y porque es amigo de los compromisos; después de todo, es un pueblo mestizo (al menos, así se autodefine y afirma, mestizo).

Estas breves reflexiones no son el fruto de un partido teórico o de un entusiasmo ideológico personal. Son el resultado de una investigación de largo aliento sobre la noción de persona andina, y complementada con dos más precisas y recientes: una sobre los patrones de crianza y otra sobre la presencia de la modernidad y del tradicionalismo en una comunidad rural de lengua quechua. Daremos unos adelantos sobre la que trata de los patrones de modernidad y tradicionalismo. Pero, a modo de marco de referencia y complemento, irán primero unas anotaciones sobre las otras dos.[3]

8.1. La noción de persona y de pareja andinas

En un comienzo, hace de esto más de diez años, nos interesaba la noción de persona entre los andinos. Nuestro punto de partida: el ensayo sobre la persona de Marcel Mauss. Fue una relectura motivada por un artículo de Marie-France Souffez, «La persona».[4] Tiempo atrás, notamos en el examen de los mitos andinos y, más tarde, amazónicos, que la pareja —el marido y su mujer— era presentada como un valor que humaniza, como el símbolo central de la vida social. Un mozo es un «precasado» y una suerte de

---

3 La investigación sobre modernidad y tradicionalismo la realizamos los que suscribimos este artículo (*gracias al apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de la PUCP*). La de patrones de crianza fue encargada a Ortiz y forma parte de un amplio *Estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial* pedido por el Ministerio de Educación peruano a la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). La que trata de la noción de persona es del profesor Ortiz y cuenta con el apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de dicha universidad.

4 Souffez, Marie-France. «La persona». *Anthropologica* 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

«protohombre»; igualmente la joven. Una hermana soltera y su hermano más querido son como una «prepareja». Y el ciclo de la pareja, sus alegrías y tribulaciones, van de par con el cosmos. Las parejas míticas acarrean los cataclismos y los grandes cambios del mundo. El clima, el cultivo y la ganadería no son indiferentes con lo que sucede a las parejas del lugar. El marido maltrata a su mujer: la cosecha de maíz resultará magra. Un par de hermanos hacen a escondidas lo que no deben: cae una granizada sobre toda la comarca. Lo más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja estable, socialmente reconocida. Pero, entonces, ¿cómo es percibido el individuo? Es por entonces que leímos el artículo de Souffez y retomamos el ensayo de Mauss, además de otros autores como Maurice Lenhardt, Ignace Meyerson y Dumont. El individuo andino *es* según su posición hogareña; se diría que su ser es *estar*. Aparte de tal definición por vínculo, ¿cuál es la configuración imaginativa del individuo? ¿Cuáles son sus proyectos más entrañables? ¿Cómo percibe su cuerpo, su vida interior, su tiempo y destino? ¿Cuán importante es su identidad narrativa (en comparación a la que tiene para los individuos de las sociedades modernas)? Volviendo a la identidad por vínculo, ¿cómo se imagina uno los distintos otros y cómo es el estilo de esos lazos? Estas preguntas fueron surgiendo en el curso de la indagación: unas respuestas provocaron otras de esas preguntas. El método fue, y sigue siendo, errático; y sus objetos, heterogéneos. Desde la romántica «antropología participante» hasta el análisis formal de textos míticos, de canciones, de narraciones de vida. Rememoramos la vida y la palabra de amigos de la casa o del bar, de nuestras empleadas domésticas; seguimos otras, alentamos confidencias, remembranzas, anécdotas personales, aspiraciones y proyectos. Un encargo de estudio sobre la educación no escolarizada, otros sobre la educación bilingüe, la infantil, sobre los grupos autónomos de niños, el seguir unas lecciones de lengua quechua; todo, y de distinta manera, nos llevaba a la cuestión de la configuración del individuo. Pero señalemos algunos de los rasgos de ese individuo, aquellos que tienen interés para el objetivo de este capítulo que es mostrar una de las investigaciones, «la identificación los patrones de modernidad y de tradicionalismo andino».

El individuo parece fluctuar entre dos orientaciones contrapuestas: lo propio y local —sea su pareja, comunidad de origen— es percibido como ideal, éticamente superior frente a lo ajeno. Lo propio —la autosuficiencia económica, la comunidad que produce todos los bienes para su sustento, el hogar autónomo— son aspiraciones marcadas de los individuos y de sus colectivos. Mas lo ajeno —el saber del otro, la persona extraña, sus cosas y poder— ejercen una seducción irresistible. La consecuencia de este contraste es una intensa práctica, digamos, exogámica frente a una endogamia, ideal pero a menudo desplazada, o supeditada, a ese quehacer cosmopolita. Como se define en un estar más que el ser, sus propias definiciones son cambiantes: hoy y aquí es ingeniero, esto es, «blanco», allá es norteamericano y no sabe castellano, mañana bebe con sus paisanos, habla quechua y se afirma como «neto». Pasa con relativa holgura de la afirmación de lo autóctono a la imitación admirada y a la recreación de las cosas del otro, a identificarse y hasta ser aquel otro. Convertirse en gringo, como antes en español, es una profunda vocación andina y no una fruslería, tampoco un subproducto colonial. Es algo más antiguo y arraigado. Un par de indicios. El Inca tenía como esposa principal a su propia hermana, pero como mujeres secundarias a las hijas de los señores de las comarcas más lejanas del mundo entonces conocido. Respetaba y honoraba a la hermana pero no sabemos si la amaba igual que a las extranjeras. Por lo demás, no se entiende la conquista española si no tenemos en cuenta la intensa curiosidad de los indios por las cosas de los españoles y la complacencia de las indias por aquellos barbudos venidos del mar. Mas pudo todo esto que la defensa de lo propio. Hacerse del misterio, ser él, por un momento, para luego retornar a la fuente. Porque nada es definitivo: ese es su programa, el casi no tenerlo.

Esa fluctuación hace que haya muchas realizaciones y maneras de ser individuales. Y que el rostro de uno no siempre sea el mismo. Un campo propicio para el individualismo. Un mundo de posibilidades: desde indio comunal hasta gringo solitario. Un andino así, maleable, además con una alta tasa de natalidad, no podía quedarse en sus reductos rurales. El Perú entero, de la

ciudad y del campo, la sociedad nacional, tiene presencia andina: física, también espiritual —mimetismo, adaptación y filiaciones al paso—.

Una expresión ideológica de esa manera de ser es el progreso. El andino, el peruano popular, es progresista. Su nuevo templo es la escuela. Consumo, televisión, carreteras y viajes, comercio, diplomas. Casa en Lima y en el pueblo. Tienda en el barrio, chacra en la provincia. Aprender castellano y luego, inglés. Pero el negocio, con la familia; el comercio, con los paisanos; las fiestas patronales, con la gente como uno. El progreso no es, pues, al menos para los peruanos populares, una ideología excluyente. Ideologías, valores culturales, todo se combina y sale un producto, un ensamblado particular, muchos tipos distintos de individuo. La aldea autárquica y el ser cosmopolita, el cosmopolitismo y las tendencias individualistas, no se excluyen en una misma persona y pareja; al contrario, se entrecruzan, un *colage* cultural; espontáneo, pues no hay una ideología que aliente tales cócteles, al menos oficial y debidamente formulada. Es verdad que el mestizaje es un credo oficial y bien anclado en el imaginario popular; pero no da directivas precisas, salvo una cierta licencia para abolir, siempre que se quiera, las fronteras. Y se han quebrado, al punto que los límites son sinuosos, líneas imaginarias que los antropólogos se deleitan en plasmar o revivir. Por nuestro lado, hemos intentado elaborar un modelo de las combinaciones más frecuentes, que representa el *colage*; no las fronteras y sus espacios, pero la materia prima de esa obra múltiple, hecha de materiales heterogéneos. Es lo que hicimos y ahora lo estamos probando con distintos materiales.

8.2. Los patrones de crianza de los niños menores de cuatro años

Teníamos como meta aplicar el cuadro o modelo sobre las combinaciones culturales (sugerido y formulado por algunos de los resultados de la investigación sobre «la noción de persona y de pareja andinas»). Con ese fin, pensamos realizar una investigación que tuviese, además, un valor práctico, que sirviera de base para una política educativa. Lo centramos en un estudio de valores;

luego de un examen preliminar, escogimos Yauyos, y lo presentamos al Ministerio de Educación.[5] El proyecto fue rechazado. Pero uno de nosotros fue incluido en otra investigación, convenida entre el Ministerio de Educación y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). Nos encomendaron «establecer una línea de base relativa a los patrones de crianza en la atención y la formación de los hijos menores de cuatro años». Es en este proyecto que utilizamos el cuadro de las combinaciones de elementos culturales. El material que recogimos pudo ser mejor organizado gracias al modelo.[6] (véase cuadro «Rasgos culturales»)

8.3. La formulación del modelo de las combinaciones culturales.

Redujimos las principales culturas vigentes en el Perú a tres corrientes: la andino rural, la amazónico rural y la urbana. Dentro de esta última distinguimos cuatro importantes variantes: la urbano progresista, la urbano tradicionalista y dos tipos de individualismo, uno positivo y otro negativo. Este total de seis horizontes culturales los caracterizamos: 1) por su orientación al cambio; 2) por los aspectos grupales (la orientación individual y la relación entre el individuo y el grupo); 3) por los aspectos económicos (actividades económicas y relaciones económicas); 4) por los aspectos axiológicos (responsabilidad, valor de máxima jerarquía, modelos); 5) orientación ritual; y 6) religiosidad. Procedimos luego a una clasificación estereotipada, que definiera cada horizonte cultural, según el aspecto más típico y persistente, en cada uno de los rasgos mencionados:

---

5 Sobre la metodología empleada en esta investigación, véase el artículo «Mixturas», citado al comienzo de este capítulo.

6 En este capítulo no utilizaremos los resultados de esta investigación (que forma parte del «estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial» encargado por el Ministerio de Educación a la PUCP); sólo exponemos esa herramienta nuestra que entonces empleamos, el modelo de combinaciones culturales.

1) *La orientación frente al cambio.* Señala la relación básica de cada horizonte cultural con el cambio, definido este a partir de la oposición entre lo propio y lo extraño. *En el caso rural andino,* repetimos, la autoctonía es considerada superior al cosmopolitismo desde el punto de vista ético e ideal; pero el cosmopolitismo es una práctica igual o mayor que su opuesto. En *el amazónico rural,* la autoctonía tiende a ser percibida como superior al cosmopolitismo, tanto en el ideal y como en la práctica. En el *urbano progresista* hay una actitud dominante de apertura y de renovación; en el *urbano tradicionalista,* lo contrario. En el urbano *individualista positivo,* el sujeto se percibe como distinto al mundo pero participando en él; hay espíritu de renovación; en el *individualista negativo,* como fuera o contra el mundo; puede haber una tendencia a la subversión.
2) *Los aspectos grupales.* El rubro anterior se da en el plano global de la cultura frente al cambio; en este se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad. Hemos dividido estos aspectos en dos: *la orientación individual,* que se refiere a la actitud y práctica del individuo frente al cambio; y *el individuo y el grupo,* que señala las relaciones genéricas entre individuo y su entorno social. En el ámbito *rural andino* el individuo fluctúa entre el ideal de autonomía y la práctica cosmopolita (la práctica se idealiza y la idealización se puede volver práctica); por otro lado, el individuo es definido por el lugar y función que ocupa, está sometido al grupo y la pareja tiene una relativa autonomía. En los contextos tradicionales, acepta la jerarquía social. En el *amazónico rural* el individuo siente una fascinación por lo extraño pero termina por elegir lo propio; el individuo está sometido al grupo, pero el hogar es autónomo. Hay una ausencia o rechazo a la estratificación social. En el *urbano progresista* el individuo y el hogar tienden a ser autónomos frente al grupo; en el *tradicionalista,* lo contrario; en el *individualista positivo* hay un debilitamiento de las redes de parentesco; el individuo triunfa o se realiza en la sociedad; en el *negativo* también hay un debilitamiento de las redes del parentesco; el hogar no existe o está en crisis; el individuo se rebela o se excluye de la sociedad.

3) *Aspectos económicos*. Señalamos los tipos de actividad y las relaciones sociales respectivas; esto, desde el punto de vista individual. En el *primer horizonte*, la actividad dominante es la agropecuaria complementada al comercio (trueque, ferias, a escala nacional). Se trata de una economía de subsistencia, también de una acumulación (frágil, que rara vez pasa la barrera de dos generaciones). Supone un predominio de las relaciones personales y de la solidaridad mecánica (basada en los vínculos de parientes y de conocidos personalmente). La *segunda* es de subsistencia. Las actividades características: agricultura (o bien horticultura), caza, pesca, recolección. Supone relaciones similares al horizonte cultural anterior. El horizonte *urbano progresista* se distingue por la diversificación y la especialización; también por la inversión en los estudios. Las relaciones de trabajo se tornan impersonales y suponen una solidaridad orgánica (se es solidario por «contrato social»). La versión *tradicionalista*, tiende a tener procedimientos económicos y valores laborales inversos al anterior. El *individualismo positivo* es un desarrollo y profundización del horizonte urbano progresista; hay una mayor diversificación (y una tendencia al oportunismo) laboral e inversión en los estudios que desembocan en una mayor autonomía del individuo frente al grupo. La solidaridad orgánica toma una mayor importancia que en el urbano progresista. En la versión *negativa* las actividades también son oportunistas pero suelen ser inconstantes o hay ausencia de trabajo (socialmente reconocido). Las relaciones laborales pueden ser personales o impersonales; la solidaridad orgánica suele ser débil o inexistente.
4) *Aspectos axiológicos*. Son los valores éticos cruciales para cada una de las culturas, considerados en función del actor social. Distinguimos tres rubros: *responsabilidad, valor de máxima jerarquía y modelos*. 1) *La responsabilidad*. Para las *andina* y *amazónica* las responsabilidades son compartidas por el grupo y aceptadas por cada uno de sus miembros (se piensa y actúa en concordancia con la colectividad; no hay duraderos puntos de vista individuales discrepantes). En la *progresista*, y más aún, en la

individualista *positiva*, la responsabilidad es internalizada por el individuo («Hago esto porque pienso que es bueno para mí, los míos, mi sociedad»); y lo que decide hacer suele estar, aunque no por fuerza, en concordancia con los valores establecidos. En la *urbano tradicional* el individuo trata de hacer lo que él cree que el grupo espera de él (su lema podría ser «Orden, patria y familia»). Sus opiniones y ética concuerdan con los de su medio. En el *individualismo negativo*, el individuo tiende a no asumir una responsabilidad sostenida, ni individual ni compartida. 2) *El valor de máxima jerarquía*. En este rubro se señalan cuál es la instancia o el valor al que el individuo le tiene mayor lealtad o adhesión. En los casos *andino y amazónico* la máxima lealtad del individuo es para con su grupo inmediato (primero a la pareja e hijos, luego a los parientes); para el *urbano tradicional* también, pero además para con instituciones más globales (Iglesia, Patria, Trabajo). En la corriente *urbano progresista* los valores cruciales son el conocimiento y el éxito personales y de los inmediatamente suyos (en especial, los hijos). En el *individualismo positivo* es como el anterior, pero el éxito y la realización personal tienden a ser más importantes; tiene además un rasgo que no es tan notorio en la corriente anterior: el individualista positivo, al mismo tiempo que se quiere realizar, trata de servir a los demás y lo puede hacer críticamente. En el *negativo*, la máxima expectativa del individuo es también la propia realización, con o contra el mundo; o su éxito es para su entorno inmediato (que no es, por fuerza, su familia). Su lema podría ser: «Con dinero o sin dinero, con la ley o en contra, siempre hago lo que quiero, o lo que mis íntimos quieren; porque yo soy el rey»). 3) *Los modelos*. Se indica el tipo de héroe o modelo de individuo. Para *la andina y amazónica* es el personaje legendario (el Inca, la Pareja Fundadora del clan, un antepasado poderoso); también son un padre o una madre ejemplares. Para un *progresista*, sería un Eistein, un Ford. Para un *conservador urbano* bien podría ser El Cid (un héroe leal, que se somete a la Ley aunque le sea adversa). Un niño de un hogar que cultiva *un individualismo positivo* podría ser (además de un

Eistein o Ford) el Llanero Solitario (es decir, un personaje que sirve a los demás sin tener familia conocida; él es solo, como Rambo y otros por el estilo que propone la televisión como paradigmas). Para un pequeño de un ambiente *individual negativo*, más bien serían Bonnie y Clyde, «héroes» (o antihéroes) contra el mundo y que, básicamente, se sirven a sí mismos.

5) *La orientación ritual*. El ritualismo supone el compartir símbolos que refuerzan la cohesión y comunicación grupal. El antirritualismo, por lo contrario, manifiesta un debilitamiento de tales símbolos. En este caso, el individuo tiene una cierta dificultad en participar en ese tipo de comunicación porque esos símbolos han perdido sentido para él, o porque su sociedad no es ritualista y no propicia el manejo de los mismos. Ambas orientaciones propugnan o manifiestan dos estilos de sujeto: uno más dependiente y otro más autónomo con respecto a su grupo. Así, el antirritualismo alienta el individualismo y lo opuesto, a lo gregario. El antirritualismo propicia un «ritualismo difuminado», disperso, una suerte de polvillo ritual y formas de etiqueta improvisadas, inestables.
6) *La religiosidad*. Indica las formas y actitudes religiosas más arraigadas de cada horizonte cultural. Las clasificamos en: manifestaciones religiosas aborígenes, catolicismo tradicional (amazónico, andino y popular), inquietud religiosa (que va de un catolicismo culto, de renovación, a la conversión a otras iglesias) y la indiferencia o rechazo hacia la religión. La inquietud religiosa está asociada a la cultura progresista y al individualismo positivo. La indiferencia también a ambas, pero sobre todo al individualismo positivo. El individualismo negativo oscila entre los diferentes tipos de catolicismo tradicional y la indiferencia o rechazo a la religión.

Elaboramos este modelo luego de una lectura: *Los símbolos naturales*, de Mary Douglas. La autora relaciona el antirritualismo con la disociación del individuo con el grupo. También, gracias a un artículo de Honorio M. Velasco, «El ritual en las sociedades modernas»; es una reflexión sobre el ritual, en particular sobre el

ritualismo difuminado, propio de las sociedades modernas. Nuestra motivación fue tratar de visualizar en un cuadro la diversidad de culturas en juego y que orientan de distinta manera una sociedad múltiple como la peruana.

Cuando cotejamos el cuadro con los casos concretos, no hallamos que los individuos y los grupos sean fieles a un solo horizonte cultural. La mixtura es norma. La madre de un hogar chipibo (amazónico) manifiesta que es «evangélica», pero acude al chamán para curar al hijo enfermo (combina así un rasgo progresista —la inquietud religiosa— con uno amazónico rural —un recurso a la medicina propia de la religiosidad amazónica—). Un ayacuchano rural participa de las fiestas y costumbres de su pueblo, pero es un firme creyente en el progreso (manda a sus hijos a la escuela); tiene fe en que el futuro será mejor, pero a veces le asalta el sentimiento y la visión catastrófica del tiempo cósmico (alternando así optimismo católico con tremendismo amerindio); pertenece y es fiel a su círculo comunal y familiar, pero en el comercio puede ser tan individualista como cualquier mercader. Un individualista positivo tiene rasgos negativos, también urbano tradicionalistas: tiene preocupaciones éticas, critica a su sociedad, se rebela contra ella, es ladrón o guerrillero, pero es un celoso guardián de los valores familiares. Un militar es un urbano tradicionalista (cree en su grupo, en la jerarquía, en Dios, Patria y Familia y piensa que las ceremonias —o ritos— castrenses son eficaces) pero premia en el cuartel el esfuerzo individual, los logros de quien destaca; y es un firme creyente de la ideología progresista. Claro que hay acentos: un pastor de la sierra tiene más rasgos culturales andinos que la aymara de la tienda de la plaza. Y un estudiante de filosofía de la Católica es más individualista positivo que un joven que ha desertado de la escuela y es un fanático del fútbol. Y debe de haber más progresistas en la Facultad de Ciencias que en Humanidades. También hay diferencias por espacios: en la sierra y el campo de la costa hay mayor presencia de rasgos andino rurales; en los barrios marginales de Lima, más rasgos de individualismo negativo. No se trata de exclusividades. El individuo transita por esos espacios. Combina, deja y toma

rasgos de distintos horizontes. El Perú, tal vez más que ayer, es un campo que ofrece múltiples elecciones; propicia así la profundización de la mixtura —el mestizaje, como se decía antes— y la emergencia del individuo positivo; que acostumbrado a la convivencia de lo dispar, es tolerante y ejercita sus decisiones y preferencias personales. No es un panorama propicio para el desarrollo de los nacionalismos, de la intolerancia ni del racismo, pero abierto a las importaciones.

8.4. Una muestra piloto sobre los patrones tradicionales y modernos

En la investigación llegamos a unas conclusiones que coinciden con unas generalizaciones vulgares: que los jóvenes son más abiertos al cambio que los mayores; y los hombres más que la mujeres. Si con elllas nos contentáramos, no aportaríamos nada. Pero este trabajo, como los que lo preceden, nos permiten sugerir, además de estos y otros lugares comunes (que las comunidades andinas se tornan modernas, que los cambios son acelerados):

1) Si bien esos cambios son promovidos de fuera, hay en la propia cultura rural andina tradicional unas condiciones que le son propias y que permiten y alientan las ideas y las cosas importadas. El andino tiene una voluntad y un gusto por el cambio; no es un mero paciente del mismo.
2) Los cambios no son lineales, ni totales. Las mixturas son complejas. Un cambio moderno es apoyado por una motivación tradicional. Las combinaciones y equilibrios entre valores de distinto tenor son la norma. Tales equilibrios no pueden ser permanentes; por lo tanto, propician nuevas combinaciones y transformaciones. Y no lo son porque esas edificaciones combinan valores y materiales heterogéneos, y sus constructores tienen una fascinación por lo nuevo y por las mixturas; a la par que idealizan lo propio, se hacen de lo ajeno.
3) Las aspiraciones muestran la presencia de una idiosincrasia individual. Se es más o menos progresista, se aspira a esto o aquello, con bastante independencia de la condición social

(sexo, edad). Este fenómeno sugiere la emergencia de un individualismo. Sin embargo, una cierta homogeneidad de las expectativas manifiesta una limitación a ese mismo individualismo.

4) Un joven sin sombrero está con ello señalando un deseo de ser moderno, pero eso no quiere decir que ya lo sea y por completo. Y una mujer con polleras tradicionales puede tener prácticas y metas más modernas que su marido que luce un sombrero de béisbol. Planes y vestimentas, techo de paja o de calamina, ganadería o comercio, son banderas, señales, no responden a una ideología tomada como un todo, menos como un dogma excluyente. Porque el andino está en la mixtura; teje con una urdimbre que no cambia y con una trama de muchos ovillos, ahora, y de preferencia, de la madeja de la modernidad. No hay dilema sino la elaboración lúdica de un texto.

CAPÍTULO 9

EN TORNO AL INDIVIDUO ANDINO

Identificaciones, prejuicios y seudoracismo

9.1. Imágenes e identificaciones

En el Perú utilizamos cada vez menos el término *indio*. A veces lo empleamos en el lenguaje coloquial, también puede aparecer en un contexto literario y político. Su significado no es unívoco ni simple. El término nunca fue popular entre los que recibían ese apelativo, ni siquiera entre los que lo aplicaban. Hasta los años treinta aparecía sobre todo en el lenguaje oficial y literario, esencialmente criollo, externo al indio. Pero no trataré de esa palabra de poco uso, de sus significados y de las posibles razones de su declinación. Me interesa lo que llena ese silencio, quiénes lo llenan y cómo lo llenan. Es decir, quién es el individuo que desde un punto de vista académico podría ser calificado de *indio* (quechua, aymara, del campo y de la ciudad), cuál es la percepción que tiene de sí mismo, cuáles son sus actitudes frente a lo propio y lo ajeno.

Los campesinos peruanos, relacionados de distinta manera con una lengua amerindia, los urbanos con vínculos personales de diverso grado y calidad con una cultura rural, *no suelen calificarse así mismos de indios*. En principio, no asumen ninguno de los sentidos negativos que la voz entraña, ni tampoco los positivos. En ciertos casos, puede que a uno le convenga declarar que es indio. O emplearlo para insultar. A veces lo aceptan si en un discurso determinado entraña una mayor autenticidad peruana, o una

ventaja circunstancial. Lo común es que se digan peruanos, que es el rótulo genérico más popular; pero también les gusta afirmar que son «mestizos», que ya no son como los incas, que están mezclados con españoles, o que son simplemente «peruanos humildes que quieren progresar».

En su lengua, llaman «hombre», «mujer», a uno de la misma comarca, de la misma clase sociocultural «hombre» y si tiene pareja e hijos. Los demás son hombres, pero por extensión e influencia del castellano y de su cultura. Si en quechua se pregunta a alguien quién es, seguramente responderá «Soy Andahuaylas», esto es, uno se define ante un extraño identificándose con su pueblo. Si uno es del lugar, ante la misma pregunta dará su nombre, seguido de una referencia al lugar que ocupa en una red de parentesco («Soy fulano hijo de zutano, sobrino de tal»). Solo en ciertos contextos contestará que es peruano, serrano, incluso, si estudia antropología o es congresista, quizá le plazca o convenga afirmar que es de «la nación quechua»; o si está frente a un quechua, para diferenciarse, se declare o se sienta «aymará». Pero lo actuante, lo cotidiano, en la identificación personal es la familia y el pueblo de uno, y no las etiquetas generales. Incluso los nombres como *quechua*, *aymará*, *aguaruna*, y ahora, el *andino*, son de uso y, en parte, creación de los nacionales, de los académicos y políticos, no de esos que raras veces llamamos *indios*.

Entre esas calificaciones, en que pocas veces aparece la palabra indio, y el sentimiento de ser tal, es decir, no blanco, no hispano, no mestizo, la relación es, qué duda cabe, compleja, pero no del todo escindida. Es posible que en el fuero interno el sentimiento de ser indio se parezca al empleo del término. Rara vez uno se siente indio, tanto como es extraordinario que «se escape el indio» que todo peruano lleva dentro (junto a otras imágenes de distinto uso y valor: ser mestizo, blanco, huancavelicano, limeño, marido de tal mujer, madre de aquel hijo..., que se superponen, desplazan y conviven en una misma persona).

Un «indio» habla quechua en la intimidad del hogar, con su mujer, con los pequeños, en el campo. Pero en la calle, en ciudad, se «transforma» en hispano hablante. Tiene espacios idiomáti-

cos más que identificaciones personales idiomáticas. Dudo que exista la idea «mi lengua es mi patria» (a no ser que sea en el espíritu de algunos intelectuales y políticos indianistas).

La dificultad en asumir una expresión que rotule la realidad «india» tiene que ver, me parece, con la predilección de la cultura amerindia por lo específico y lo concreto. Ligado a esa inclinación, está el hecho que los vínculos sociales se tejen en términos personales. El *indio* rehuye y desconfía de las relaciones impersonales.

Como no hay un nombre general, aceptado por todos y de una manera más o menos unívoca, emplearé el usado por los antropólogos, *andino* (y sus derivados, *andino rural* y *urbano*); es algo vago pero no está cargado de la vieja historia y de los matices complejos de la palabra *indio*. Con *andino* nos referimos a los grupos e individuos de origen campesino y que conservan una cierta cultura rural. Podríamos recurrir también a la clasificación de los especialistas locales en encuestas y mercado: los del segmento D son los más pobres, habitan en los barrios urbano marginales o en las regiones rurales más tradicionales, tienen modestos hábitos de consumo «moderno». Los C son los D ascendidos. Los B son los C ascendidos o los A descendidos. Los A son los más ricos y modernos, hispanizados y norteamericanizados. Los andinos serían D y constituirían un porcentaje importante, sino la mayoría de los C. Cuanto más se sube en las letras, más se pierde el carácter étnico. Sin embargo, un nuevo A o B puede conservar algunos rasgos étnicos, por ejemplo, participar en las actividades religiosas de su pueblo ancestral.

Si el andino tiende a no asumir una identidad genérica, ¿con qué grupos y cómo se identifica? ¿Cuál es su autoimagen? Me parece que son dos las instancias fundamentales para el individuo andino: su pueblo de origen y su familia. Ambas esferas están estrechamente vinculadas. Son la referencia sentimental, social, moral, religiosa, inclusive económica, central en la vida del individuo de raigambre quechua-aymará, yunga. Fuera del pueblo y de la parentela, a medida que uno se aleja de ambos, todo tiende a devenir fascinante, atractivo; pero a veces también, incierto, peligroso, ilegítimo, o sin mayor interés. Un campesino, un urbano

de prosapia campesina, del segmento C o D, orienta su vida en función de su familia nuclear, luego de la parentela, luego de su pueblo. El barrio urbano donde vive, le interesa si encuentra familiares, amigos que devienen en parientes y aliados para el trabajo, para las diversiones y las aventuras amorosas. El barrio de la ciudad es importante en la medida que suple el pueblo ancestral. Más allá de la familia y del pueblo, del barrio sustituto, todo es posible y todo vale. Y al mismo tiempo le encantan las cosas de la A, sus rostros y estilo de vida, sus conocimientos y bienes materiales.

Se diría que cada individuo se identifica con unas islas por las que transita. En cada isla está, reside por un periodo, por un instante y tiende a hacerlo como si ese espacio fuese el único y el definitivo. Así, según las circunstancias, cambia de lealtad: por ejemplo, un adolescente, en una de esas enormes salas de baile con música electrónica de un barrio popular de Lima, puede sentirse y actuar como un solitario conquistador: él, solo frente al mundo. Pero a la salida del baile se encuentra con su pandilla de barrio, entonces él es ese grupo. Llega a casa; y su madre, el tío, los hermanos son ahora y siempre lo más importante que tiene. Cuando logra tener novia, no es un individuo, es una pareja; entonces empezará el proceso emocional de alejamiento de su familia original. Reside en Lima y es limeño. Emigra a los Estados Unidos, a veces se afirma peruano y otras, como un gringo que apenas habla castellano.

Los cambios más importantes de espacio emocional, de familia y de pueblo, suelen vivirse con intensidad. La literatura quechua así lo ilustra: el muchacho que se marcha del pueblo es despedido con unas canciones y danzas, los cacharparis, que combinando la algarabía y la tristeza, logran un efecto muy emotivo. Los jóvenes amantes viven su amor como una traición que mata a sus padres; así, el enamorado canta que está solo en el mundo pues su amiga se ha marchado y sus padres han muerto. El escondite donde tienen sus encuentros amorosos es en la endecha «el pueblo de piedra», y ella es una taruga que él, vicuña de las altas punas, pudo arrebatarla del redil de sus padres. Si ahora ella no viene, si lo

abandona, se quedará solo en la aldea de piedra, lejos del pueblo de los hombres y del dulce redil familiar. Y no hay cosa más triste que no tener familia y estar lejos del pago. Entonces uno es un *huaccha*, un huérfano, un pobre, «un cholo de Dios sabe donde». Para un joven en busca de amiga, ser «un sin padre ni madre» puede constituir una ventaja amorosa, un atractivo conmovedor. No es así para el adulto; el que enviuda prematuramente se siente vulnerable, el que de repente se encuentra solo en una ciudad desconocida y sin parientes, tiene dificultad para encontrar trabajo. También la literatura quechua ilustra la orfandad adulta. Es el caso, de *Iqmacha*, un desgarrado lamento de una viuda, «que ha perdido a su paloma» y que ahora «sola, torna, vuela errante por los páramos salvajes».

El amor primero, la pasión, entraña rupturas que se expresan en las metáforas de las endechas: una muerte de los padres, un abandono del pueblo de los hombres. Después de esos dramas juveniles, viene la nueva familia, los parientes por el matrimonio redefinidos. El pueblo mismo adquiere entonces un rostro que es múltiple: son dos o más, el natal de uno y el de su cónyuge, el lugar donde levantan el hogar. Y hay alianzas que afianzar y obligaciones nuevas. La familia y el pueblo así ganados, serán las sólidas islas del adulto.

Quien ha logrado una nueva familia, redefinir su parentela, que ha servido y hecho suyo el pueblo, está poco dispuesto a dejar, a desdeñar tales plazas con tanto ahínco conquistadas o transformadas. Sin embargo, saldrá a menudo de ellas para curiosear, para una aventura, para ganar dinero, prestigio, tesoros que enriquecerán sus islas más queridas. Entre estas y las playas más lejanas, hay contactos, alianzas pasajeras o sorprendentes.

No todo cambio de posición es percibido y sentido de manera dramática. Los desplazamientos, el trueque de papeles y las sustituciones, suelen manejarse con soltura y desenfado. A veces, tales mudanzas suponen un cierto espíritu lúdico: nada más gracioso que el serrano que regresa al pueblo luego de pasar unos años en Lima o en los Estados Unidos; los paisanos se burlan de sus novísimas maneras de caminar y de hablar como limeño o como gringo.

Uno se define en primera instancia por su familia y su pueblo. Pero, escucha historias, va a la escuela, a la feria, al ejército, ve televisión y se siente más peruano que cualquiera. Emigra a la ciudad, trabaja en ella; entonces el barrio, el club del distrito, reemplazan o son una prolongación de su querencia. Se hace de la ciudad, la transforma. En los Estados Unidos estará orgulloso de ser hijo adoptivo de esa nación. Así, un mismo adulto se sentirá y afirmará, según la ocasión, como un «neto», un «descendiente de los incas», un hijo de Chipiupata, o «mestizo», de tal provincia, limeño, peruano, norteamericano. Y todos esos rótulos los asumirá con sinceridad y cariño; pero claro, el pueblo natal y la familia nuclear son los primeros y más entrañables espacios identificadores. Tal vez, ese espíritu cambiante, esa fascinación por las ínsulas extrañas haya matizado la tendencia endogámica andina y contribuido a que el Perú sea una nación.

En efecto, el Perú no es un mosaico desarticulado, es una nación, funciona como tal. Es decir, tiene una tradición de relaciones internas sociales y culturales básicamente pacíficas y abiertas al mundo. Lima siempre fue una ciudad populosa y múltiple. En la calle, en el mercado, en el trabajo, se cruzan y conviven todas las razas y colores, los A, los B, los C, los D (y otras letras que unos sabios han agregado). Y nunca un motín racial, nunca una prédica clasista, etnicista, de enfrentamiento, ha echado raíces. Me parece que la inclinación por las relaciones personales, el definirse a partir de la familia y del pueblo de uno, contrariamente a lo que podría pensarse, ha contribuido a la formación de una sociedad nacional tolerante, basada en las diferencias, incluso abismales diferencias económicas, pero también en los lazos íntimos, las complicidades mutuas entre sus miembros.

En el Perú las relaciones sociales son sumamente complejas. Se manejan con unos códigos en gran parte implícitos, tácitos, inconscientes. Son muchos y sutiles los criterios que se conjugan en la discriminación. Se dice una cosa y se actúa de otra manera. No basta tener la piel clara para ser blanco; un mismo individuo es cholo para uno y blanco para otro; la riqueza, los estudios, el éxito social, aclaran; la pobreza y la falta de instrucción oscurecen,

aindian. Hay cholos que se sienten blancos y al revés. Uno mismo actúa como «blanco» en ciertas circunstancias y como «oscuro» en otras. Es un arte de vivir oscilando entre la ignorancia mutua y la convivencia íntima, en relativa paz, manteniendo distintos niveles de divorcio y de entendimiento. Me parece que esa complejidad tiene relación con la manera andina de concebirse así mismo y al otro.

Al otro lo ignoro, lo acepto con indiferencia o es fascinante; o bien lo hago mi compadre, o le doy un hijo y formo un hogar con él. Si es fascinante, lo imito, trato de ser como él, consumir y hablar como él. El otro es aquel que no es de mi aldea ni de mi familia. El de otro pueblo, cuya familia y comarca desconozco, es un otro, casi tanto como uno del segmento A o B. A veces, un D se confunde y cree que los vecinos del barrio de tipo A son extranjeros. De todas maneras, aun siendo «cholo de Dios sabe donde», un desconocido D se parece más a uno que un A. Pero un A puede ser mi compadre, mi patrón o cliente, entonces es menos ajeno que un D como yo pero que no conozco. Los encuentros y desencuentros son pues cotidianos, intensos o discretos, pero esa intrincada convivencia ha terminado por dar a los peruanos un sentimiento de colectividad y un rostro múltiple pero de nítida personalidad.

Esa fluctuación entre lo propio, en principio percibido como superior, y lo extraño, ora fascinante, ora repulsivo o indiferente, parece ser antigua. Respondería a una tendencia general y no a un mero accidente o producto colonial. Bien podría ser un dilema de la cultura andina: entre un ideal y una orientación endogámica, pero que se atempera con una práctica exogámica. El matrimonio que la tradición recomienda es el restringido a una o a unas pocas comunidades vecinas. Pero los matrimonios que contradicen esa predilección son frecuentes. Las cosas, los usos y costumbres del pueblo de uno son, en principio, lo más preciado. Pero ¡cuánta atracción ejerce el extraño, la palabra y las cosas del otro! Me parece que ambas tendencias, el ideal dominante, la endogamia, y el secundario, pero profusamente practicado, la exogamia, constituyen dos polos de esta cultura. El equilibrio es tenso, cambiante, marca la dinámica de la sociedad, de la historia del

Perú y de sus pueblos. Se refleja en los individuos, en sus lealtades y elecciones.

El dilema mencionado parece guardar una relación con el carácter competitivo de la sociedad andina. También con la definición de los contornos de las islas identificadoras. Los vínculos interfamiliares, entre mi familia de origen y la de mi cónyuge, provocan en mí tensiones, cambios de apego y de relación. En principio, quiero más a mi hermano, pero el hermano de mi mujer es un buen socio comercial y puede desplazar a mi hermano de sangre. Mi relación amorosa definitiva, la fundación de mi propio hogar, fueron vividas por mí y mis padres como una traición. Y mi madre no siempre está dispuesta a aceptar su derrota. Soy empresario provinciano. A parte de mi parentela, es bueno tener empleados de mi pueblo, de mi comarca, pero si encuentro a un desconocido, que resulta ser un buen operario, es posible que me caiga simpático y lo termine por contratar. Otro tanto puede ocurrir con un vecino de barrio, con uno que pertenece al mismo club de fútbol que yo, con un «cholo de Dios sabe donde». Un domingo voy a mi club provincial. Ahí, me encuentro con los míos. Admiro las danzas y las ceremonias de la fiesta patronal. Me emborracho, hablo en quechua a gritos. Doy hurras a mi pueblo, el mejor del mundo. Al salir del club y encender mi camioneta, pienso que debo de cambiarla por una de mejor modelo. Me sacrifico mandando a dos hijos a estudiar inglés en una academia. El próximo año iré con mi mujer a Miami para ver si podemos hacer algún negocio.

En la plaza de una aldea se celebra la llegada de los Reyes Magos. Es el 3 de enero. Toda la comarca está reunida. Hay grupos de *mistis* (o «mestizos», de costumbres medio urbanas, son los notables), asimismo están los hijos de tal *huiracocha* (los señores importantes de la comarca, de tradición familiar más hispana), hay *warmis* y *runas* (hombres y mujeres casados, campesinos del lugar, de lengua materna quechua), y por supuesto, los *maqtas* y *sipas* (los solteros, hijos de los «netos») y los mozos que han venido del Cuzco, de Lima, para asistir a la fiesta. Las pandillas de niños revolotean, venden golosinas y en bandadas juegan por la plaza.

Todos se divierten y pasean en grupos que se ignoran mutuamente aunque no mucho ni siempre. En la plaza tocan y bailan los diablillos, al frente desfilan los incas coronados y las princesas veladas; hay números de acrobacia: sobre dos caballos se levanta una torre humana, y por unas cuerdas y escaleras de diez metros de altura, unos atletas hacen piruetas y forman una pirámide en cuya cima se yergue un niño vestido de niña. Un equipo electrónico difunde un enérgico *tekno*. Las señoras hablan en castellano y quechua; los *mistis*, en castellano, los jóvenes, también. Las voces, los ritmos, la música de cada conjunto, se entremezclan produciendo un gran estruendo. Los grupos de jóvenes disfrutan de cada espectáculo y de la algarabía general. Les gustan las costumbres «netas» de su provincia, también la música electrónica. En la tarde participan en una competencia general: escalar el palo ensebado. Por cada uno de los múltiples palos los muchachos tratan de llegar a la copa y coger los regalos que allá cuelgan: serán para la madre, la hermana, la amiga de los ganadores. Al día siguiente, en la noche, los jóvenes que han conservado algún dinero en el bolsillo, se marcharán a la villa comarcana; asistirán al «baile social», donde disfrutarán del ritmo chicha y del *tekno*, tratarán de entonar las canciones en inglés y en castellano. El baile termina con unos huaynos que los borrachos o los más enamorados, danzarán y cantarán en quechua y español. Estos mozos son *mistis*, hijos de *huiracochas*, o de «gente» (quechuas netos), lo importante para asistir es tener algún tiempo y dinero disponibles. Si en la fiesta le pregunto a uno que de dónde o quién es, no me dirá que es «misti», «huiracocha» o «maqta»; me dará su nombre y agregará que es el amigo de esos que están allá al frente, bebiendo, o que es de tal colegio. Si le pregunto en quechua le parecerá una broma de mal gusto, sin duda no obtendré respuesta, porque en un lugar público de la ciudad y con un desconocido se habla castellano. Así, transitamos entre las islas con cierto desenfado. Las lealtades son permutables pero, en cada isla se vive con intensidad, como si fuese la única que se posee y como si fuese la única que define a la persona.

La decisión con que uno se identifica con unas islas, que sin embargo suelen ser territorios de paso, supone una cierta apre-

ciación del tiempo. Se diría que el momento es vivido por el individuo como si fuese lo único cierto, lo único firme. La cultura andina privilegia el presente en desmedro del pasado y sobre todo, del borroso futuro. Los sucesos pretéritos importan en la medida que ahora nos sirven e instruyen. Estudian y cultivan la tierra para asegurar el futuro pero también porque les procura, ahora, placer en cumplir con la ética del trabajo y del progreso.

Una de las maneras de ser que más llama la atención al observador es la tendencia del andino al incumplimiento: el ahora, el mañana o el pasado mañana, su palabra, todo parece relativo, prorrogable. Como si tuviese unos presentes que se dilatan y mañanas que no llegan, que se pliegan a sus deseos más íntimos. Al parecer, la inmediatez tiene un imperio mayor que entre la gente de tradición más urbana. El yo se reconoce a sí, ante todo, en ese ahora dominante; la palabra que empeñé ayer, hoy puedo no reconocerla. Estas actitudes manifiestan una relación particular con el tiempo: un ahora cargado, denso; un mañana dudoso, más impersonal que el ahora. También, una relación especial con la veracidad: como las islas, las cosas, los hechos, las aseveraciones, las voluntades, son mutantes; y la mentira puede ser una argucia, un juego retórico, antes que una falta. Tales vivencias concuerdan con una cosmovisión aún vigente.

Hay cuentos que sugieren que la marca inicial del mundo presente y de los hombres es la mentira. Así, por ejemplo, repetidas veces Dios mandó al gorrión a decir a los hombres que tendrían diferentes perfecciones; pero el gorrión engañó a todos, al comunicarles que Dios había dispuesto que tendrían los defectos que tenemos. El engaño es entonces nuestra marca inicial.

Los mitos actuales, pero de tradición más antigua, tienen una concepción catastrófica del mundo. Un dios destruye una divinidad y mundo precedentes y crea el suyo propio. A la par que nuestro dios envejece, nuestro orden se degrada y marcha a su aniquilamiento. El mesianismo, sus relatos y movimientos de esperanza, han sido también incorporados, pero no han desplazado por completo tal manera de ver el tiempo. Un cierto progresismo andino se acomoda con la esperanza de raíz cristiana, pero otras actitudes y discursos contradicen esa práctica y esa espera positiva.

La antigua cosmovisión deja al individuo con un solo tiempo fiable, el ahora y su circunstancia. A él se aferra y con él se identifica. La cultura rural no alienta la vida interior pero cada momento y circunstancia tiende a ser vivido con particular intensidad.

Tal vez por eso, el andino que se vuelve gringo, cuando está en esa isla, pues juega su papel a fondo, como si él se redujese al personaje y a esa isla. Y cuando, al año siguiente vaya con los suyos a la aldea natal, entonces hablará quechua, será «neto». Aunque para mostrar su nuevo rostro prestigioso, por momentos hará gala de sus gustos y de su lengua de adopción.

Las manifestaciones cotidianas de afectos son parcas y controladas. Pero, cuando se liberan son muy efusivas. Nada más conmovedor que las manifestaciones de amistad del borracho andino; también lo es el amor eterno de la aventura. No es por un espíritu voluble, menos por falsedad: en el momento de la aventura, la pasión es impetuosa y eterna; porque el instante es la única tierra firme, el único espacio emocional que nos define. Y más tarde, todo se olvida, o tal vez se guarda con nostalgia, como un recuerdo lejano, casi irreal. Con los sentimientos negativos pareciera ocurrir algo semejante. Dos mozos aman a una misma muchacha. Se dicen amigos, pero un día los celos estallan, se insultan, se golpean. Luego, lloran de rencor. Unos días después, sobre todo si la causante del pleito terminó por elegir, el asunto parece olvidado. No solo es debido al autocontrol y a la parquedad andinas, sino también, porque realmente, por el momento, esa inquina profunda ha sido desplazada por otras preocupaciones.

La relativa frecuencia de cambios de lealtad, de identificaciones, expresan una cierta autonomía individual y de la familia nuclear. El individuo tiene como referencias primeras la familia y el pueblo natal. Y es persona en función a esas dos instancias. Pero el individuo, la pareja, los redefine, los troca con relativa facilidad. Su gusto por lo concreto e inmediato, un cierto desenfado, el sentido práctico, propician las permutas y las interpretaciones personales dictadas por sus propios gustos e intereses o los de su cónyuge. No es un individualista como un europeo pero tampoco es un sujeto fatalmente unido a un mismo grupo social y familiar.

En la ciudad, el hijo de provinciano, desde que puede caminar, sale de casa, ayuda a su madre, vagabundea por el barrio. A los diez años lo vemos reemplazando el puesto de comercio ambulatorio de la madre. Pronto tiene su propio negocio. A los quince años suele ser económicamente suficiente. A los diecisiete, pasa largos períodos fuera de casa, trabaja lejos, tiene amigos más allá del barrio, empieza la época de las amistades al paso y de las aventuras sentimentales. Si tiene un fracaso, o prefiere proseguir sus estudios, se quedará con sus padres, se apegará más a ellos. De su vida amorosa, incluso de sus proyectos, de sus actividades fuera de casa, poco o nada es lo que saben sus padres. Al respecto, no hay mayor diferencia con las muchachas. Solo que tienden a ser un poco más apegadas a la familia originaria, y que los padres ponen algo más de celo y vigilancia con ellas. Como los padres están en el pueblo, ella, a los dieciséis años trabaja en una casa particular. Los fines de semana visita a la hermana casada que vive en algún lejano barrio marginal. Durante los otros días, en las tardes asiste a la escuela; unos años después, a una academia. Participa en las fiestas de su familia, del club del pueblo. Ayuda en las labores de la casa de la hermana, contribuye con parte de su sueldo. Recibe noticias de sus padres, de los demás familiares que están en la provincia. Pero en la escuela se hace de un grupo de amigas. Regresan juntas, organizan fiestas para juntar fondos para mejorar una de las instalaciones del colegio. Un sábado, en lugar de ir a la casa del familiar, se reúnen en la casa de la patrona de una de ellas y se marchan a divertirse, a «un baile social». Las amigas tienen parientes en distintos barrios de Lima, provienen de comarcas diferentes. Entre ellas conversan de sus familiares y un poco de sus respectivos pueblos. Pero, hablan más de lo que tienen en común: de sus asuntos laborales, de los estudios, de sus amistades, de sus intereses y proyectos. Una recomienda la amiga a la pariente de la patrona que necesita doméstica. Suelen ser relaciones afectivas y pragmáticas importantes. En cuanto a los amores, hay también varios círculos: el del trabajo, la escuela y las amigas; el de la familia y el barrio donde vive y la sociedad de los hijos del pueblo natal. La chica es dueña de sus preferencias. Si termina por decidirse por uno de su provincia, incluso de la ve-

cindad donde mora la hermana, pues, en principio, será mejor aceptado por los familiares de ambos. Pero, si finalmente elige a un hermano de la amiga, a uno que encontró en el baile o la salida del colegio, es decir, a «un cholo de Dios sabe donde», puede tener algunas dificultades al momento de dar a conocer a los suyos de su situación de novia. Aunque toda nueva pareja ha de abrirse camino como si estuviese enfrentada a la familia y al resto de la sociedad, en el caso de una pareja de personas de pueblos extraños, tendrá, en principio mayores obstáculos que vencer, y los parientes de ambos no estarán especialmente bien dispuestos a asistirlos. Pero en compensación, la pareja «mixta» puede lograr una mayor autonomía frente a los parientes y a los respectivos pueblos natales. Si la joven tiene a los padres en la ciudad, las posibilidades de hacerse de un grupo de amigas más autónomo de la familia y del pueblo serán menores. Es posible que no trabaje como doméstica. El colegio estará entonces cerca de su casa, en el barrio de sus padres. Pero entre sus compañeras de estudio, en el mercado o la calle en que tiene el puesto su madre, puede encontrar amigas que no sean próximas al entorno familiar o barrial. Como fuere, la muchacha como el muchacho de los barrios marginales, provincianos, hijos de provincianos, tienen, como individuos, un cierto abanico de elección de amistades y de trabajo. Están acostumbrados desde pequeños a tener un desempeño económico, a manejar una economía personal, a tener un círculo de amigos, a tener aventuras, novio, novia, bastante al margen de la voluntad y del conocimiento de los padres. En todo caso, parecieran tener mayor autonomía que los jóvenes burgueses de Lima, aunque tal vez no tanto como los muchachos parisienses, o tanto como ellos, pero de otra manera, con otro estilo. Esta relativa independencia se prolonga en la familia nuclear. Por lo demás, el bilateralismo y la importancia de la parentela política, dan amplias posibilidades para que los miembros de la familia nuclear escojan entre diferentes parientes y aun se aficionen más por el pueblo del cónyuge que por el propio.[1]

---

1 Estas descripciones tratan de unos patrones, es decir del comportamiento corriente y típico. Pero las excepciones, los acomodos singulares, son numerosos. En la ciudad, pero también en el campo, hay padres controladores

La situación de los jóvenes del campo es similar en cuanto a la autonomía y a la temprana y constante oscilación entre la familia y el pueblo o barrio de uno y «los otros» que puede hacer suyos o hacerse parte de ellos. Quizá, sí, la ciudad ofrezca mayores posibilidades que el campo para que la autonomía juvenil y de la pareja. Pero, no creo que esa propensión por la autonomía se explique solo por el influjo externo y de la ciudad, pues, como he señalado, concuerda con otros aspectos de la cultura andina.

Quizá más que la familia y el pueblo natal, el individuo se siente ligado a sus circunstancias (podríamos agregar, es sus circunstancias en comparación del europeo que se siente más identificado con sus proyectos, con su proyección en el tiempo, que vive más en función de su futuro o recordando su pasado). Pero, si es casi solo el instante, ¿cómo es que se reconoce en la marcha por el tiempo, por la vida? ¿Dónde siente que reside su unidad, su continuidad? Me parece que es en su cuerpo.

El individuo andino tiene gustos gregarios, quiere a su familia y su pueblo, tiene amigos y compañeros. Pero elige, redefine, familia y pueblo. Su ahora tiene gran importancia; lo adorna lo mejor que puede, de un trabajo que le procure bienes materiales y que pueda realizarlo con el carácter lúdico y teatral que tanto le agrada, también de amistades, de aventuras amorosas, de una familia que él, ella, suelen escoger. Es un ahora cuyo decorado él modela. Si aun lo más entrañable e identificatorio, la familia y el pueblo, pueden transformarse, cambiar, si su ayer tiende a ser brumoso y su mañana incierto, lo que sí tiene de concreto, es el cuerpo. Es un tesoro que cada cual cuida con celo. Pues el cuerpo es concebido como si fuese frágil y disperso (si se le compara con la idea de cuerpo europeo, que es percibido como una clara y sólida unidad).

---

de sus hijos, sobre todo entre los mestizos y los más «progresistas». Y en general, los grados de autonomía infantil cambian de una familia a otra. La ocupación, las necesidades, la instrucción escolar, la orientación cultural, inciden en el grado de control paterno; pero también la historia familiar, la sensibilidad y manera de ser de los padres. Esta observación es válida para el resto de la caracterización del individuo que intentamos en este trabajo.

Muchos son los males que a uno le acechan. El pequeño puede ser atacado por las miradas duras y malévolas de los extraños. Si se queda solo un instante en casa, es dañado por el espíritu de la casa, que está celoso de que la madre haya tenido un hijo de un hombre (en lugar de tenerlo con él). Al pastorcito lo «coge» la pradera donde cuida su rebaño, pues a ese espíritu le apeteció «comerse» al niño. La sirena se enamora del joven que vagabundea solitario por las orillas del lago, lo seduce y «se lo traga». Un caminante se encuentra con una montaña, esta lo asusta; un muchacho es avergonzado por sus compañeros en una reunión: enferma *chucaque*, el mal de la vergüenza. Así, uno se encuentra constantemente amenazado por las envidias de los vecinos, por los celos y las pasiones de los numerosos espíritus que esconde el mundo. Alguien es despertado bruscamente mientras soñaba: su alma vagabunda se queda donde estaba soñando, y el soñador desalmado, enferma gravemente. La vergüenza, el susto, los sentimientos súbitos y provocados, pueden enfermar, hasta matar. Por esos males se pierde alguna de las partes visibles e invisibles que animan el cuerpo o son parte de él: la sombra, el doble, el ánima, el aliento, la tierra, el Santiago, el alma, la ropa y otras pertenencias... cada uno de esos elementos pueden extraviarse, ser raptados, maltratados por las fuentes, los abismos, los envidiosos. La voluntad y el carácter de uno pueden ser transformados por la acción de otras personas. Una muchacha cambia de parecer porque el pretendiente, hasta entonces por ella rechazado, le administró disimuladamente un filtro de amor. A un marido celoso de la selva se le da una yerba que calma ese mal. Hay brebajes para modificar el apetito sexual, la sociabilidad, para combatir el ocio... Y con frecuencia esos remedios son administrados sin que el paciente lo sepa. El cuerpo de uno es tan precioso que los gringos codician los ojos, el corazón, la grasa; ellos organizan negocios secretos para cazar y matar cholos y exportar sus ricas entrañas. Hay que cuidar el cuerpo de uno de tantas y constantes amenazas, cuidar sus múltiples y un tanto dispersas partes. Pues el cuerpo andino, tan querido por su propietario, puede estallar, disgregarse, a cada instante. Por eso, y porque el ahora es casi lo único que se tiene, hay que complacer el cuerpo mientras esté sano e íntegro.

El privilegiar lo inmediato, la sensualidad, la curiosidad por el otro, el gusto por lo concreto y por la improvisación, el sentido práctico de los andinos les facilita su participación en el mundo moderno, en el consumo de bienes, pero también en la producción de bienes. Así, los andinos han revitalizado la economía, la política, la sociedad en su conjunto. En concordancia con su carácter, nunca fueron unos entusiastas seguidores de las ideologías que pregonaban un futuro de utopía igualitaria. Cada cual prefiere trabajar, con su propio esfuerzo, para sí, para su familia. Y lo hace con marcado empeño, pues el trabajo es la demostración de la valía del individuo, de la familia, del pueblo natal.

La concepción del trabajo andino es otro factor que facilita su inserción en el mundo moderno. Valoriza al individuo, a la familia, al pueblo, ante los otros. Toda persona capaz ha de trabajar; la ociosidad es una vergüenza. La parquedad y la frugalidad andinas (que atemperan la sensualidad individual) se traducen en un trabajo persistente y hasta rudo. Pero en él se ha de poner ingenio, gracia y competencia, pues el trabajo ideal nunca pierde su carácter lúdico.

El trabajo, los estudios, suelen justificarlos con una ideología que ellos llaman «progresista». Se busca por esos medios un ascenso económico y social, en especial para los hijos, para que logren «un futuro mejor» (esto es, que tengan casa en la ciudad, bienes materiales, que hablen castellano y aprendan inglés, que ganen prestigio entre los suyos, que así ayuden al resto de los familiares y al pueblo natal). Es una ideología popular y generalizada entre los andinos. Y lo es aunque contradice su más antigua prosapia (una cierta cosmovisión catastrófica). No en vano el mensaje de la esperanza es repetido desde hace siglos por la Iglesia, y no en vano, su versión laica, el progreso, fue difundido por los afrancesados criollos que lideraron la Independencia, luego por el ejército, la escuela, el mercado. Esta ideología sirve de justificación a otros rasgos de la personalidad andina: el gusto por lo concreto y lo inmediato, la sensualidad y la inclinación por la autonomía individual y de la familia nuclear. Así, la voluntad de progreso combinado con estas tendencias, puede desplazar a

valores más comunitarios y generosos: «Todo vale con tal que uno, que los de la familia nuclear de uno, progrese».

El individuo actual se perfila y orienta por esas dos vertientes, la más antigua que privilegia la inmediatez y un cuerpo precioso pero que es frágil y se puede dispersar, y la esperanza, el progreso, esos valores medulares que le ofrece el contacto varias veces secular con el mundo exterior. Pero esos valores no son percibidos como irreconciliables. La misma cosmovisión catastrófica puede servir al ideal progresista: «Yo, mi familia, tenemos que aprovechar en progresar, mientras este mundo aún no termine de envejecer y morir». Y el momento ha de vivirse en función del progreso, pero sin perder el disfrute, el sentido lúdico del instante.

Quisiera terminar esta primera parte de la exposición con unos comentarios:

1. Los rasgos de la personalidad del individuo andino son solidarios con los de su cultura. Los acomodos y énfasis debidos a su relación con el mundo moderno, urbano, son también respuestas desde esa cultura y personalidad (que también son, sin duda, frutos de la historia, pero de una historia más antigua).
2. Los principales componentes del individuo son: 1. Sus referencias más íntimas: la familia, el pueblo natal. 2. El individuo tiene una cierta autonomía: asume, define, transfiere, su familia y su pueblo natal. 3. Ante todo él existe en su ahora y se reconoce en su cuerpo. 4. Tales identificaciones y vivencias están relacionadas con otros rasgos de la cultura: inclinación por lo concreto y lo personal; tensión dinámica entre un ideal endogámico, autoctonista, y un albedrío cosmopolita; una cierta concepción fluida, intercambiable del ser de las cosas; una cosmovisión catastrófica; introducción de la esperanza: mesianismo, justicialismo, progresismo. Por lo general, esos valores son implícitos, no conscientes.
3. No me parece que dichos componentes puedan ser explicados solo en términos de colonialismo y alienación.
4. Sin embargo, hay un influjo de la historia colonial, republicana, de la Iglesia, del capitalismo. Unos ejemplos: la ideología progresista alienta el culto andino al trabajo. El comunitarismo

católico y luego político, refuerzan el valor del pueblo natal. Las dificultades económicas del país estimulan la inventiva andina. La ciudad, el capitalismo, favorecen la autonomía individual andina. La nación, las comunicaciones, la ciudad, las ideologías políticas, la escuela, las iglesias, apoyan las identificaciones generales y no la tendencia endogámica.

5. Los distintos valores, a veces contrapuestos, los mismos rasgos, se plasman de modo singular en cada individuo. Su relativa personalidad, da un sello particular a cada cual. Aunque, tal vez de manera menos marcada que en el individuo europeo.
6. El Perú funciona como sociedad y nación gracias en parte a la participación e influencia de la manera de ser andina.
7. La clasificación sociocultural tomada de los encuestadores de mercado podría ser matizada. Si reparamos en la fluidez de las identificaciones andinas, mal podríamos clasificarlos en bloque como pertenecientes a la «d» o la «c». En verdad, habría que agregar una letra que ocuparía lugares diferentes en el edificio social peruano: una letra **india**, que aparece, desaparece, se olvida o se le escapa a cualquiera, sea cual fuere la letra en que uno se encuentre. Por lo demás, el individuo andino, como los otros nacionales, difícilmente aceptará ser clasificado en un «paquete» sociocultural, salvo que sea el del parentesco y el del villorrio. Solo que el más urbano e hispanizado tiende a tener menos apego por el pueblo natal y más por la nación y el departamento de procedencia. Esta observación puede ser también mediatizada: pues uno mismo a veces se percibe como andino, otras como hispano; así, a los criollos o acriollados se nos puede «escapar el indio», en determinadas circunstancias un andino se comporta y se afirma «tan superado como el más gringo». Todos llevamos consigo una movible letra india más otras que son bien latinas. Esta percepción da una marcada movilidad al ordenamiento sociocultural peruano. En el Perú nadie se siente condenado para siempre a pertenecer a una misma letra... y actúa en consecuencia.
8. He intentado una visión global, con la superficialidad y falta de precisión que tal propósito entraña. Tampoco llegué a incluir en esta panorámica a los indígenas amazónicos. El estudio se

basa en la literatura etnográfica andinista y en nuestra experiencia personal. Otras investigaciones debieran llenar ese vacío, también comprobar y profundizar los asuntos aquí expuestos.

9.2. Mitos

Los antropólogos abusamos de los mitos. A muchas cosas, demasiadas tal vez, las calificamos de mito. Es un relato que explica un cambio y un orden actual, a veces, con una proyección al futuro. Es mito en la medida que una cierta sociedad cree en él, y otra, la del que lo estudia, lo toma como una fábula. Tomado de la tradición helénica, se le emplea para calificar las tradiciones orales de pueblos extraños o antiguos.

El mito es la verdad, en relato, de un otro que uno analiza. Por extensión, a veces metafórica, se le aplica a las ideologías, incluso a historias y obsesiones individuales (en el sentido que movilizan, pero que entraña aspectos oscuros para el analista). Cuando esas ideologías y fantasías personales, no son las propias del que las califica. Lo contrario, no deja de ser un recurso retórico, «mis propios mitos».

Una noción, un objeto y unos actores dicotómicos: sin creencia no hay mito, pero sin oscuridad y extrañeza no hay mito para el mitólogo. El uno cree y el otro analiza la creencia.

La noción de mito tiende a expandirse. Ensayemos seguir esta corriente. Relacionando otras realidades con ese término, sin olvidar las paradojas.

Las nociones que nos brinda la lengua, responden, a diferentes visiones de las cosas, a opiniones y creencias sobre lo que designa, y forman o formaron parte de ideologías, de creencias (pasadas o presentes, a la manera de restos arqueológicos, más o menos respetados o desdibujados por el uso y el tiempo). Para que sean mitos, habría que tomar distancia, examinarlas como cosas ajenas a uno. Y no creer verdaderamente en ellas. Es decir, dudar o extrañarse del vínculo que aseguran tener con las cosas. Entre el amor y eso que vivo en este momento y califico así, por ejemplo, ¿es verdaderamente amor? ¿de qué manera lo es? Denis de

Rougemont ha mostrado que, detrás de ese término y de esa vivencia, se esconde una larga y compleja historia. El lazo entre la palabra y el sentimiento no es simple. La palabra fue definida y redefinida por distintos herejes, por la ortodoxia, por los artistas y los jóvenes amantes; y la vivieron de mil maneras a través de los siglos. Todo eso se agolpa en mis términos de amante y da palabras, cauce, a mis sentimientos. Visto así, y de lejos, podríamos decir que el amor y el sentimiento a que se refiere, es un mito: una vieja historia, oscura, que da pauta y sentido a la vida del que en ella cree. Historia que el mitólogo ha de desentrañar. Historia ajena, porque, siendo mía o tuya, no es mito sino vida, experiencia real.

Con los motes y prejuicios son como las nociones que nos ofrece la lengua, dan una versión problemática de las cosas —pueblos y personas—. En la medida que creemos en ellos, influyen en nosotros. Están dirigidas a los otros, pero, nos definen en negativo. Así, participan de la naturaleza de los mitos. Siempre que haya un observador que tome distancia, que no crea realmente en ellos. En ese descreído se reconoce el antropólogo.

Ciertas actitudes y términos de la ciencia, al menos en antropología, parecieran tener una relación *mítica* con las cosas que explica. El antropólogo cultiva «una mirada lejana» de las sociedades que estudia. Posibilita una cierta objetividad, decimos. Extrañeza y distancia que no existen para los observados. Es una dicotomía similar a la mítica, entre un yo incrédulo y un otro que se cree su propia historia. El uno escruta y el otro actúa. Los libros de etnografía dejan una sensación de mito (tal vez por esa actitud metodológica del etnógrafo, porque tratan de historias presentadas como ajenas). Por cierto, la antropología supone un ecumenismo. Que la sustenta y justifica que contrapesa su exotismo. Pero no anula esa primera mirada lejana. El universalismo suele ser dominante en las explicaciones *a posteriori,* en la reflexión más teórica sobre la cultura; pero en el campo, la extrañeza y lejanía son indispensables.

El ecumenismo hace que converjan las distancias y así desdice al mito. Pero algunos de los términos claves de las teorías antropológicas y universalistas, recuerdan lo mítico.

Según la teoría de la evolución, los cambios de la vida tienen un sentido: los organismos vivos se perfeccionan. Este movimiento está impulsado por la necesidad de supervivencia y de adaptación de los seres vivos. Unas especies compiten con otras por un mismo espacio; vence la más evolucionada. La teoría es sencilla y convincente; ha llegado a formar parte de nuestro sentido común. Pero la experiencia también nos dice que la vida es compleja. Que no es una simple marcha hacia la perfección, que no siempre sobrevive el mejor. La evolución explica un aspecto de las cosas, pero no a toda la realidad. O los organismos vivos cambian pero su sentido rebasa la explicación evolucionista. Si es que hay un sentido (esperemos que lo haya). El ecumenismo de la teoría la aleja del mito. Pero su relación con las cosas recuerda el mito. La teoría evolucionista informa nuestra apreciación de los hechos; entonces condiciona nuestra acción. No resiste a la crítica científica moderna, tampoco a una cierta experiencia íntima y vital. Sin embargo orienta la marcha de los pueblos contemporáneos. ¿Qué nos haríamos sin el mito del progreso? ¿Con qué impulso estudiaríamos? ¿cómo se organizarían los estados, y los libros de historia? ¿Cómo enfrentar el mañana sino pensamos que será mejor? El evolucionismo responde a viejas aspiraciones. Es una versión profana del universalismo cristiano; y es una versión científica de un mito antiguo como el hombre y su esperanza. Con la simplicidad, son las llaves de su éxito.

El funcionalismo es una corriente explicativa de la antropología. Ha sido criticada y pasó de moda; pero, en verdad, pervive popularizada, también disimulada en la literatura antropológica actual. Se desprende del evolucionismo; y está relacionada con una metáfora biológica. Los distintos órganos sociales cumplen funciones específicas que hacen posible que la sociedad tenga la vida, el vigor y la coherencia, de un cuerpo biológico. Todo lo que no contribuye a la salud del cuerpo social es una anomalía, una enfermedad que hay que combatir. Sin duda que todo tiene una finalidad; que los hombres nos relacionamos en comunidades más o menos estables; que todo lo que atente contra ellas nos parece un mal. Es posible que todo eso corresponda con los hechos sociales.

Que estemos organizados como las células de un alga o de un toro. Pero dudamos que así sea toda la realidad social. Los odios, las ambiciones personales, las inconsistencias, inconsecuencias, el azar, las sorpresas, el misterio y las oscuridades del hombre en sociedad, nos indican que no son tan solo anomalías, sino que forman parte del ser social. El cuerpo social no tiene un claro perfil, sino es en el tintero del sociólogo. Un cuerpo se funde y convive con otros; un órgano sirve a varios cuerpos y a muchos fines. Sin embargo, el funcionalismo se nos impone a nuestras conciencias, ha llegado a formar parte de nuestro sentido común. Porque se apoya, como el evolucionismo, en una vieja idea y sentimiento, la esperanza que vivimos en un mundo cuya naturaleza es el orden; y que lo desordenado es lo anómalo. Esperamos que así sea y actuamos en consecuencia. Es un enunciado científico simple, reedición de una vieja historia, que la propia ciencia y la experiencia desmienten. Creencia popular y dudas del observador; antiguas historias que orientan la acción del presente: un panorama mítico.

Las teorías fundadoras de la antropología se hacen eco de antiguas historias, las repite, les da un aval científico, estimula su poder de movilizar. Se hace mítica y refuerza el mito. Cuando la ciencia representa una lucha y una alternativa de la razón contra el mito. En cuanto al procedimiento de la antropología —explicar historias que otros creen pero el observador no— si bien es similar al mítico, su propósito no por fuerza también lo es. En principio, utiliza el arma del mito para combatirlo. Con los prejuicios y sobrenombres ocurre algo similar. Un ejemplo, lo andino y el antropólogo andinista.

Los antropólogos abandonaron el término *indio*, y un eufemismo de este, *indígena*, para tomar distancia frente a las viejas acepciones y matices del término. Lo reemplazaron por el de *andino*. Su contenido debe ser una construcción de la ciencia, libre de epítetos, mitos y prejuicios. Pero el divorcio no fue total, aún persisten ecos del antiguo indio, y hasta lo tomamos como una simple cosa dada. Demasiado rápido «se comprobó» lo ya conocido, el andino era un poco como el indio: pobre, miserable, lastre colonial, traba para el progreso republicano; solo que se usaron nuevos términos

—marginación, analfabetismo, deserción escolar, discriminación, estructuras pre-capitalistas—, con justificaciones más académicas y modernas. Los antropólogos hemos tendido a probar experimentalmente lo que era *vox populi* —mito y prejuicio—. También comprobamos el contrapeso de tales ideas: la estructura social peruana, su ordenamiento era injusto, las clases dominantes eran las responsables del drama andino (o *campesino*, pues a veces se le toma como eufemismo de aquel). Y agregamos un ingrediente ideológico, consecuencia de los dos discursos anteriores, el nacionalismo andino. Si el indio fue una desgracia y el blanco un vil explotador, el andino es una suerte de nuevo indio, que conserva lo más bello de la Colonia y cultiva el espíritu democrático de la República. Conserva además de este un marcado acento antihispano. Los antropólogos describimos con primor los aspectos más autóctonos de los andinos en detrimento de los componentes hispanos y más recientes. Recogimos los ritos más marginales y menos católicos y les dimos una preeminencia que no por fuerza, en verdad, tienen. Nos regocijamos con las tradiciones orales de raigambre amerindia, y desdeñamos aquellas que tratan de la aparición de tal santo, del origen de aquella procesión. La Madre Tierra nos pareció más importante que la Virgen del lugar; el Espíritu de la Montaña, más que Santiago. Y buscamos correspondencias entre unos y otros; de tal suerte que las costumbres católicas parecieron simples rótulos de la religiosidad más antigua y actuante. Así, el andino, el de nuestros escritos, es más autóctono de lo que en verdad podría ser el campesino peruano. En suma, hemos tendido a recrear nuestra ideología (que se nutre de los prejuicios y mitos de siempre) y comprobarla en los hechos, antes que dudar y apartarnos de las viejas ideas, e interrogar una realidad, que sin esos parámetros, se nos revela plena de intriga y misterio.

El andinismo de los antropólogos alienta un cierto nacionalismo andino. Este sentimiento consiste en resaltar de la cultura y sociedad campesina lo que parezca más autóctono en detrimento de sus componentes de origen hispano y moderno. Esa suerte de nacionalismo es popular en el medio universitario, en especial,

entre los estudiantes de ciencias sociales, educación, arte. También entre algunos políticos provincianos y radicales. Pero no es popular entre los propios campesinos y peruanos en general. Tal vez porque contradice dos ideologías básicas de la sociedad peruana: la unidad nacional y el cristianismo (es decir, la tolerancia, la esperanza de unidad); y porque niega una parte de nosotros mismos, nuestro acervo de origen hispano. Sin un claro propósito, de manera indirecta, los antropólogos hemos desalentado esas ideologías capitales y hemos alimentado las menores (el anti-hispanismo republicano, el indio como rémora colonial, también el indio como buen salvaje y modelo para una utopía nacional). Esta es una tendencia; no siempre ni toda la obra de los andinistas se aparejaba con las ideologías menores, ni hoy no es dominante entre los antropólogos. Citaré dos conocidos ejemplos, José Matos Mar y José María Arguedas.

9.2.1. José Matos Mar y José María Arguedas

No se tenían gran simpatía. Sus estilos de enseñanza, la manera como enfocaban las mismas cuestiones eran divergentes. Para nosotros el contraste era difícil pero estimulante. Eran nuestros profesores, Matos y Arguedas cuando a principios de los sesenta estudiábamos en el Instituto de Etnología y Arqueología.[2] Ambos se preocupaban por lo que entonces se calificaba como «el acelerado proceso de cambio». El Perú, la sociedad nacional y la rural, afirmaban, pasaban por un rápido proceso de modernización, de inserción en la economía nacional e internacional. Las comunidades indígenas estaban perdiendo autonomía, sus tierras comunales las privatizaban en provecho propio; la cohesión interna, el espíritu comunitario, las costumbres, la lengua indígena, todo retrocedía ante el capitalismo y la modernidad. Pero Matos y Arguedas dieron interpretaciones y avizoraron las consecuencias de dicho proceso de manera distinta, con un procedimiento y estilo propios.

---

2 El Instituto de Etnología y Arqueología pertenecía a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Para José Matos Mar el proceso de cambio conducía al aniquilamiento de la cultura rural. Pero también significaba un «desborde» de la sociedad nacional. Era esto último que le preocupaba realmente. De lo primero, se limitaba a realizar e impulsar estudios que comprobaran, midieran, la liquidación de la sociedad y cultura comunitarias. Sobre la sociedad nacional publicó un célebre diagnóstico «Desborde popular y crisis del estado»;[3] y propuso una salida política, un socialismo que recogiera la experiencia, la vitalidad de dicho «desborde» que estaba transformando una sociedad vertical y rígida y su Estado conservador. Hoy día no estamos seguros que sea el capitalismo el que haya sido el único impulsor de dicho proceso. Pero que hubo y hay un desborde, es decir, un cambio vertiginoso, popular y espontáneo, que transforma el país en muchos y diferentes niveles, nos parece evidente. Matos estuvo acertado en señalar la importancia creciente del desborde popular. Y por eso, le debemos el haber tomado tempranamente conciencia de ese fenómeno. En cuanto a su predicción del colapso de la comunidad indígena, de la cultura rural, hoy nos parece que continúan en crisis a la vez que siguen siendo bastante vigorosas. Es más, el desborde popular ha llegado a significar una «andinización» de la ciudad, del conjunto de la sociedad peruana. La comunidad rural se moderniza y transforma, se castellaniza, las carreteras, la escuela, la radio, la televisión, están presentes en las más remotas comunidades rurales. Pero su organización política, religiosa, parental, se acomoda a la par que se afirma. Matos no idealizaba la cultura rural; en ese sentido, estaba lejos de los prejuicios indigenistas. Tampoco estigmatizaba la sociedad urbano criolla, ni la responsabilizaba de las supuestas desdichas indias. Encontraba marginación, pobreza campesinas pero no culpaba a los «blancos». En cambio, proponía un Estado más moderno y democrático para resolver esos problemas y para atenuar el impacto salvaje del capitalismo en el campo.

---

3 Publicado en 1984; pero sus reflexiones y algunos de los ensayos datan de veinte años antes.

Arguedas transmitía en el aula emoción y entusiasmo por lo indígena. Pero la sociedad campesina que nos mostraba, su cultura, no se confundía con lo autóctono. Le interesaba un mito de raigambre prehispánica como le emocionaba un canto quechua católico. Gustaba llamar a los villorrios andinos, «pueblos hispano-indios». Para él lo indio no excluía en su raíz el componente hispánico. Le preocupaba «el proceso de cambio»; temía que terminara por aniquilar la cultura campesina, su originalidad, sus valores comunales, generosos y que movilizan. Le sublevaban los diagnósticos negativos sobre las comunidades campesinas, que avalaban la vieja idea de «indio, lastre colonial» y que propiciaban una antropología aplicada que orientara la transformación del indio en un campesino moderno y sin «rémora». Sobre el asunto escribió un bello poema, «Llamado a algunos doctores». Sin duda, Arguedas idealizaba el indio, pero no en detrimento de los otros componentes de la cultura nacional. En sus obras, sin embargo, se nota una cierta evolución y unos matices sobre estas cuestiones.

A Arguedas le preocupaba hasta la angustia el cambio precipitado y desquiciador de las comunidades indígenas. Se puede decir que es el tema constante de su obra. Aceptaba los diagnósticos descarnados de los científicos sociales. Porque respetaba y admiraba el mundo académico. En sus escritos, la percepción del cambio acelerado es a veces admitido y confirmado (como es el caso de su ensayo etnológico «Puquio, una cultura en proceso de cambio»), en otros es rechazado violentamente («Llamado a algunos doctores»). En la mayoría del resto de su obra el cambio es tratado con énfasis y dramatismo distintos.

En sus primeros cuentos y en «Los ríos profundos», las mutaciones de la sociedad y las del héroe, con el que se funde el autor, forman una unidad. El niño sufre el fin de su infancia como los pueblos, la escuela, donde vive padecen mutaciones. En «Yawar Fiesta» y «Todas las sangres» los cambios sociales son descritos con una cierta distancia de antropólogo. El drama lo viven los personajes de la novela pero no hay esa fusión íntima entre el autor y los personajes de los primeros. En su novela póstuma, «El zorro...», nuevamente se conjugan los cambios: el autor lucha

contra la muerte como un orden social, el del zorro de arriba, también lo hace. Para que un mundo nazca otro ha de morir. El Pueblo natal se debate y declina como el autor; para que Chimbote y otros escritores nazcan.

Arguedas no sigue los estereotipos de siempre: no todos los indios son sufridos, pobres y buenos; y los de «arriba», al revés. En su universo literario también hay indios repulsivos (como el Kuto de sus primero cuentos); «mistis» magníficos (como el violinista de «Todas las sangres»); «señores» aliados de los indios, identificados con sus costumbres y sentimientos (como Bruno de «Todas las sangres»); hijos de indios escolarizados y amestizados que desprecian los valores de la cultura indígena, y que el autor no trata siempre con simpatía; indios altaneros y orgullosos como los comuneros de Puquio en «Todas las sangres». El reducir la sociedad a unas valoraciones simplistas y trilladas, nada más ajeno a la obra y persona de Arguedas. Lo que no le impide tener simpatías fundamentales y generales sobre lo indio. Pero lo indio de Arguedas es parte de un mundo abigarrado, donde se relacionan individuos singulares, grupos sociales. Donde también hay mitos, nacionales y andinos, mas no meras repeticiones. Pues expresan búsquedas, obsesiones que tienen el sello personal y el misterio del arte.

Resumiendo, si bien los prejuicios sobre blancos e indios, se reflejan en los estudios andinistas, solo se trata de una tendencia y un aspecto de los mismos. Matos desconfía de «los blancos» («los grupos de poder», «la oligarquía») pero no se puede decir que sea un anti-hispano. Y Arguedas simpatiza con los indios, pero eso no le impide describir un mundo social denso, imposible de reducir a simples oposiciones. Esperemos que la antropología siga las lecciones de Matos y Arguedas, que se depure de los prejuicios y los denuncie.

9.2.2. Algo más

Pero algo más sobre ese otro, el «indio». En principio, solo así, con un rótulo genérico, somos nosotros que los clasificamos de tal suerte. En la vida cotidiana, *ellos*, cada cual de ellos, se define por

su nombre, su familia, por su pueblo, por su comarca. Si se califica a sí mismo de indio, quechua, andino, lo hará asumiendo una cierta retórica «blanca». Y el *nosotros* blanco tiene también vigencia para establecer contrastes genéricos y retóricos. Pero lo más corriente es definirse por nombre y familia, región, ciudad, por la profesión y hacienda. El individuo, uno mismo, no siempre tiene un mismo y definitivo color: para unos soy «blanco», para otros «oscuro», cambio de color según la ocasión, posición y fortuna.

El Perú tiene múltiples rostros. Los negros, los chinos y japoneses y sus diferentes tonos son también objeto de prejuicios negativos y positivos. Y como en los otros, los platillos de la balanza tienden a equilibrarse. Equilibrio que es el de la sociedad peruana, que no conoce los motines raciales, sí una mixtura biológica, es decir, íntima, familiar, de amor, entre los unos y los otros. El negro es ocioso, bandolero, sucio. Pero es gracioso, sensual, deportista y bailarín. Del asiático hay que desconfiar. Pero es trabajador, honesto y elegimos a uno de ellos presidente del Perú. Una cosa es la retórica y otra el amor, sino, no se entiende cómo se convive en paz y cómo se confunden las razas y, al mismo tiempo, no cesamos de hablar mal los unos de los otros. Unos y otros, «blancos», «indios», «negros», que son en las palabras más que en piel. A tal punto, que podríamos hablar de raza peruana: una infinita gama de todos los colores y de todos los rasgos; a partir de una fuente principal, la amerindia, un arco iris.

En la televisión se muestran unos negritos danzarines haciendo propaganda de café. Para vender un coche, un rubio serio, osado; para un camión, un mestizo gordo. Unas cholitas ingenuas, para el jabón. Trabajo, raza, dinero, todo repartido prejuiciosamente. Es verdad. Pero esos son unos discursos, no son toda la actuación social, no refleja todo lo que transcurre, densa, fuera de la pantalla. Sería un grave error tomar a los peruanos al pie de la letra. De creer nuestros discursos «racistas», seríamos una nación de compartimentos estancos de cobrizos, blancos y unos cuantos negros, amarillos y muchos mestizos. Como en una película norteamericana sobre un país sudamericano; imaginado, mas no real. Los prejuicios, aun los apodos, pueden ser buena base para la literatura y el

cine; pero no para el observador desconfiado, que toma la palabra del otro, del observado, como mito, es decir, como expresión problemática, a descifrar, jamás a tomarla literalmente.

9.3. Palabras prejuiciosas

En el trato personal, en la vida privada más que pública, el peruano se place en expresar prejuicios sociales y culturales sobre el otro. Son decires más que acciones, y no coinciden siempre con los hechos, hasta los contradicen. De estas palabras voy a dar unos ejemplos.

Los de la costa resumen sus prejuicios hacia los serranos en unos proverbios: «serrano, paloma y gato, no hay animal más ingrato», «si quieres morir sin saber de qué, átate un serrano al pie». Los serranos serían ingratos, traicioneros, taimados, bestiales, también sucios, ignorantes. Tal vez por la masiva emigración de serranos a la costa, en especial a Lima, su presencia activa, el rápido ascenso social de los mismos, está haciendo olvidar esos dichos y atenuar los prejuicios. Aunque, me consta, los limeños viejos guardan con discreción tales ideas; si no hacen gala de ellas, es porque ese otro está cada vez más cerca y es más como uno mismo. La cercanía del otro parece desalentar los prejuicios y ceder la plaza a juicios más complejos y diversos. No la cercanía de siempre —el país vecino, el pueblo de la otra banda— sino un proceso nuevo de acercamiento, un reencuentro con el otro, que confunde y cuestiona nuestras ideas simples sobre ellos y nosotros mismos (porque toda descripción del otro, es una figuración en negativo de nosotros mismos).

Los reencuentros de hogaño, ni aun los prejuicios de antaño, se dan simplemente solos. Hay prejuicios a contracorriente, viejas y nuevas ideas que conviven en un mismo *nosotros*. El «serrano, paloma y gato..» nunca tuvo un imperio absoluto, tampoco ha sido totalmente olvidado.

Antes no decíamos serrano, sino, más bien indio. Por indio nos referíamos a los campesinos quechuas y aymarás (los que dejaban el campo por la ciudad, eran llamados «mestizos»). Los

otros, los selváticos, ocupaban un lugar secundario en nuestras preocupaciones prejuiciosas. Pues eran pocos y lejanos. El vocablo *indio* fue desplazado por el de *serrano* conforme la sociedad peruana se tornaba más urbana que rural. El cambio de vocablo significó una serie de sutiles modificaciones semánticas; sin embargo, gran parte de los discursos prejuiciosos sobre el indio se transfirieron al serrano, pero con valores menos dramáticos.

Los discursos sobre el indio, sus temas y variantes, son múltiples. Ocupan gran parte de la literatura peruana. El habla popular los recoge, modifica, les da un colorido personal, según la época y las circunstancias. Y los devuelve a la escritura. El intentar un inventario de los principales temas, seguir algunos de sus derroteros en los libros y en las voces del pueblo, es una tarea demasiado grande para esta corta exposición. No obstante, trataré de señalar algunos de esos temas, prejuicios que acompañan, contradicen, comentan, lo de «serrano, paloma y gato..».

El indio fue una demostración del atraso que significó la Colonia. La joven República encarnaba el progreso, a diferencia del régimen pasado. El indio actual era un lastre colonial, un ser degradado por el colonialismo. La República se propuso redimir al indio. La noble tarea parecía grande pero simple, pues suponía que el indio era un ser sencillo, por lo mismo que era pobre. El indio, un espectro del brillante incario (pues, a medida que se fortalecía el discurso del «indio, rémora colonial», se agigantaba y doraba el incario). Gran parte de la educación peruana ha sido orientada por tal percepción del indio. También se nutrieron de él los estudios científicos, antropológicos y hasta médicos. Los políticos y antropólogos encontraban en el campo andino, atraso, miseria, marginación, explotación. Las frustraciones nacionales se explicaban por la pervivencia de esa lacra colonial. Pocos vieron más allá de estas republicanas anteojeras. No es, entonces, extraño que la palabra misma fuese, en determinadas circunstancias, un insulto, cuya significación encerraba todos esos valores negativos. Este discurso prejuicioso es aún vigoroso, aunque cada vez más contradicho por otros. Pues el desborde andino en la ciudad alienta apreciaciones más positivas y matizadas «de lo serrano».

Por ejemplo, aquella que percibe que el lastre, el marginal, no es «el serrano», sino «nosotros» (los urbanos viejos, los letrados de cuño izquierdo). Porque los discursos sobre el otro son como los platillos de la balanza: si una imagen sube, la otra baja.

El tema de la miseria india, de la brutalidad serrana, tiene entonces una explicación prejuiciada: el colonialismo. También, una relación con nosotros mismos. Si el indio, el serrano, está mal, es porque nosotros (criollos, urbanos, clase media, políticos, letrados, industriales...) hemos heredado una posición dominante y colonial. Si *ellos* están así es porque *somos* unos explotadores. El «blanco» (en el Perú, casi no los hay) es ocioso, hedonista, cruel, egoísta, codicioso, además de racista, pendenciero y extranjerizante. Ese blanco representa el *nosotros*, autor de la tragedia india y del drama serrano.

La tragedia y el drama fueron escritos por un nosotros letrado, generoso pero con sentimiento de culpa. Como en toda historia, no dudo que haya habido algo de eso, de drama y de tragedia. Pero los calificativos son definitivamente nuestros y no de ellos. Son nuestros decires sobre el otro que, queremos creer, dominamos.

En la intensa mixtura de la nueva ciudad, se confunden los libretos, los autores y los personajes. El indio, el serrano, el blanco, sus historias, se fragmentan, estallan en mil historias singulares. Que esperan ser dichas y explicadas a través de nuevos prejuicios.

Los motes y prejuicios intercambian temas y se alimentan mutuamente. Sin embargo, alguna base material tendrán. Los sucesos del pasado, los ordenamientos sucesivos de la sociedad y sus desordenes, van forjando unos perfiles del hombre de estas tierras, los que se reflejan también en sus decires, en sus prejuicios de sí y del otro. Pero esos perfiles y sus bases materiales, los conocemos a través de las palabras usuales, los juicios prefijados por el pueblo. La observación se guía por esas definiciones. La ciencia local las avala antes que dudar de ellas. Los indigenistas repetían que éramos los culpables de la orfandad india; los antropólogos, de la marginación andina; los sociólogos, que somos racistas; y todos, que el indio, serrano o andino, fuese un marginal, oprimido, pobre, ignorante, racialmente segregado. Viejos

prejuicios con palabras académicas. Sin embargo, alguna base material han de tener. Pero no creo que sean simples los lazos que unen las palabras con los hechos.

Tales son algunos de los prejuicios que tenemos contra ese otro llamado «indio», y ahora, andino, serrano. Veamos los prejuicios más frecuentes que ellos tienen hacia los «blancos».

El «blanco», aquel que no pertenece al entorno y orden social de uno, es un tonto. El «gringo» es un despistado, ignorante de las cosas de uno, cree todo lo que uno le dice, se le engaña fácilmente, pues es un ingenuo. Y es bueno engañarlo y burlarse de él: hay que aprovechar; además, no conocemos su pueblo ni su familia, es un «pobre gringo de Dios sabe dónde». Unas bases de esta idea podrían ser: el desconcierto al que es propenso el forastero ante un medio extraño y complejo como es el andino (desconcierto y hasta mal de altura); el hecho que la cultura rural andina valora como tretas y finezas de la inteligencia, el engaño y la disimulación; [4] y el que la cultura rural tienda a considerar al individuo sin una ubicación social conocida, como un pobre inofensivo, que puede ser objeto de burla (o de compasión).

Pero el «blanco» desconocido también puede ser percibido como peligroso. Es un saca-manteca, un caníbal, codicioso de lo nuestro, de nuestros cuerpos y pertenencias. Es el *pishtaco*, un mercader de nuestra grasa; trafica con nuestros ojos y otros órganos. Hay que desconfiar del «gringo de sabe Dios dónde». Pero se puede advertir un matiz: el «gringuito, de sabe Dios dónde» es menos peligroso si se presenta con sencillez y a la luz del día; en cambio, el forastero, «blanco, mestizo o extranjero» que aparece de sorpresa, protegido por la oscuridad, puede ser un *pishtaco*. Y al revés. El «blanco» puede ser fascinante; sobre todo cuando forma parte de nuestro horizonte social, o está a las márgenes del mismo. Entonces es bello, rico, atractivo, poderoso. No hay mujer más seductora que la rubia. Así son las sirenas de

---

4 Esta valoración más bien positiva del engaño y de la simulación, puede ser un elemento objetivo que avala el prejuicio «blanco» que consiste en percibir al andino como mentiroso y traicionero.

los lagos. Y el barbado y velludo está provisto de una gran virilidad. Los santos, vírgenes, Jesús, de los villorrios andinos son casi siempre blancos. Así se presentan en sueños, de esa manera se aparecen; el Niño Jesús, como un señorito rubio y travieso, el Joven Jesús, como un turista extraviado. El «blanco» tiene poder político, social, conocimientos, cosas y objetos, todo lo cual hay que alcanzar; para lo cual se acude a la escuela, se aprende castellano, se radica en Lima, se viste como ellos; hay que tener su saber y su poder, ser como ellos.

Estas ideas sobre el otro «blanco» —peligroso, fascinante— se sustentan, sin duda en la historia colonial y en el ordenamiento tradicional peruano. Pero, me resisto a pensar que la morfología y los acontecimientos sociales sean la única fuente explicativa de tales ideas. Hay orientaciones culturales que definen al otro y que pueden presidir esa historia y configuraciones: así como los españoles llegaron con una concepción del otro, los quechuas tenían sin duda la suya. Ambas visiones inauguran las relaciones y, por lo tanto, marcan y definen lo que ha sucedido después.

Los quechuas se figuran tiernos, ingeniosos, frente a los aymarás que serían rudos, ingenuos. Algunas pistas sobre el sustento de estos prejuicios. Los campesinos andinos atribuyen una serie de valores contrastados entre la puna o altiplanicie y los valles interandinos. La puna es percibida como agreste, silvestre, ganadera, pastoril; su clima es riguroso y el paisaje es menos ameno si se le compara con los valles. Los quechuas relacionan a los aymarás con la puna y a ellos mismos, con los valles interandinos. Y esto, a pesar que los unos y los otros ocupan ambos espacios. Tal vez dicha relación se base en que los aymarás tienen como centro demográfico, la meseta del Collao, la puna más grande y célebre de los Andes. Y que los quechuas tengan como lugar de origen el Cuzco, el Urubamba, valles famosos por su historia y cultura. *Quechua*, el vocablo mismo, designa el grupo étnico, su idioma y la altura intermedia de los valles andinos. Y en los tres casos, el término evoca dulzura y templanza: un pueblo amable, una lengua tierna, un paisaje ameno. Por excelencia, el valle es agrícola y la puna, ganadera. Los quechuas perciben la agricultura como un

arte más refinado que la ganadería. Asocian el pastoreo a la vida tumultuosa de los jóvenes solteros; y la agricultura, a la tranquila vida hogareña; aquel, a la trashumancia; esta, al sedentarismo; vinculan el primero a lo salvaje, el segundo, a lo civilizado. Y relacionan a los aymarás con la ganadería y a sí mismos, con la agricultura. Y cuando, ante la evidencia, aceptan que *los otros* son también labradores, afirman que sus cultivos son más toscos y silvestres que los propios. Así, consideran el maíz, producto de los valles templados, como más civilizado que la quinua y la papa, propias de las regiones más altas y de «aymarás» (aunque, en verdad, los quechuas también cultivan la papa y la quinua, cuando tienen tierras propicias para eso).[5] Pero estas ideas tienen su contrapartida: el otro aymará sería recio, franco, laborioso; y nosotros los quechuas tendríamos esas cualidades en menor grado; seríamos más débiles, menos sinceros y más ociosos que ellos. Los del valle hemos dominado la puna, pero ella tiene la fuerza de la juventud, la intensidad y la magia del mundo silvestre.

9.4. El término raza como homonimia

Algunos sociólogos y antropólogos sostienen que en el Perú hay racismo. Según sus estudios, cosa que por lo demás la observación y la experiencia confirman, tal racismo, se manifiesta en el orden de los discursos y, en menor parte, en las actitudes, gestos de menosprecio y hasta en la discriminación por el color de piel. Calificar esos hechos y decires —que por lo demás, no tienen una expresión institucional, oficial ni pública— de racismo, mistifica más que esclarece la cuestión. Tal es mi hipótesis o sospecha.

Una nota inicial sobre la palabra raza. Cuando se le emplea en antropología es para señalar una serie de rasgos físicos (color de piel, forma de la cabeza...) que caracteriza un colectivo humano; sin embargo, los límites y, aún, el contenido, del conjunto no son

---

5 La ternura y la reciedumbre de los pueblos explicadas por el contraste de la geografía, es también vieja historia europea.

precisos. En castellano[6] la expresión tiene un primer y más antiguo sentido, posiblemente del latín, de «índole, modalidad», a la que se le agregó el de «defecto de paño», «defecto, culpa». Por ejemplo, se lee en Corbacho, 1438: «assy lo verás de cada día en los logares do byvieres, que el bueno e de buena *raça* e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca retraerá synon a la viliza d'onde desçiende» (capítulo 18, ed. Pastor, p. 60.29). En el siglo XVI es de uso corriente. Servía, principalmente, para referirse a la falta de pureza de sangre cristiana: «Ningún cuerdo quiere muger con raza de judía ni de marrana» (Pineda, «Agricultura Cristiana», 1598); «alguna raza de confeso» (Cervantes, «Retablo de las Maravillas»). En otras lenguas romances ocurrió algo similar: en italiano tenía un valor positivo, «*Capitano di franca razza*» («Capitán de carácter franco») (Pucci, siglo XIV);[7] en occitano significó «liga, componenda»: «*rassa vilana, tarufa*» (reunión de gente villana, raza de villanos, de campesinos) El sentido no es físico sino de grupo social y religioso, también indica un buen o mal carácter individual. La acepción de raza como variedad biológica (de plantas, animales y personas) se introduce al castellano a partir del siglo XIX. Y el derivado *racial*, del italiano *raziale* que, a su vez, lo tomó del inglés, *racial*, aparece en nuestro idioma en las primeras décadas del siglo XX.

Los antropólogos y sociólogos no toman en cuenta la variedad de sentidos de la voz *raza* en castellano (y en el habla popular peruana). Lo emplean con la acepción inglesa (que es la misma que se utiliza en la literatura antropológica). Este es un equívoco inicial, el suponer que todos hablamos igual y nos referimos a las mismas cosas. Es un imperialismo de las palabras, de las doctas sobre las populares. Retengamos esto y también, el que las voces derivadas, *racial, racismo, racista*, lo que significan, son, en castellano, unas recién llegadas.

---

6 La etimología de la voz raza y las citas que la ilustra las he tomado de Joan Corominas, «Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico», volumen IV, Editorial Gredos, Madrid, 1981.

7 Nuestra expresión «¡Qué tal raza!» tiene un sentido próximo al de ese verso italiano; pero, con una valoración negativa (el tener un carácter desenfadado y actuar en consecuencia).

Según estos colegas, el Perú fue y es una sociedad racista; que este es el adjetivo que califica mejor al conjunto de actitudes, prejuicios y prácticas de discriminación social que hay entre nosotros y en el conjunto de América Latina. Según ellos, el racismo a la peruana tendría los siguientes rasgos: 1. es un hecho evidente y persistente (en la práctica social y en el «imaginario»), 2. está dirigido por los blancos contra los demás colores de piel, 3. tiene componentes socioculturales y económicos, 4. las razas «discriminadas» han «internalizado» su supuesta inferioridad racial, 5. muchos peruanos, sobre todo, intelectuales, no admiten que haya racismo en el Perú. Para estos denunciantes, el mestizaje es una falsa alternativa; la raíz de nuestro racismo: la historia colonial. Yo pienso que en nuestros países hay distintas formas de discriminación social y cultural; y que el criterio de color de piel es uno entre otros. Me voy a permitir cuestionar los argumentos que componen su calificación y denuncia:

1. **«El racismo es un hecho en el Perú»**. Utilizan la misma palabra para designar la discriminación que ocurre en Lousiana y en Lima. Un mismo rótulo homologa lo que rotula. Pero los denunciantes advierten el riesgo: el racismo anglosajón tiene una base material, «objetiva» (el blanco es blanco y es diferente al negro); mientras que en nuestra América no suele haber una distancia neta entre el objeto y el sujeto del racismo; entre nosotros, la «base material» sería «objetivamente» más endeble (pues los blancos no son tan blancos, ni los indios lo son por completo); y esta debilidad se compensaría con un frondoso «imaginario». Si es así, como también a mí me parece, nuestro «racismo» es un fenómeno discriminatorio muy distinto al anglosajón. En el Perú unos colectivos se imaginan blancos (porque, en verdad, en el Perú, más son los blancos que se creen, porque parecen, se tiñen el pelo, porque hablan como «gente educada»... que los blancos con cuatro abuelos o dieciséis bisabuelos europeos) y menosprecian, segregan, a unos que califican o imaginan «cholos» o «indios», «negros» (dudo que haya descendientes directos y totales de las ñustas del Sol o de un rey de Mandinga). Segregamos pues, según nuestra

imaginación. Es una percepción circunstancial y poco clara: no hay consenso para decir que estos o aquellos sujetos son cholos, blancos o mestizos. Lo que lleva a uno de los denunciantes a afirmar que el «racismo» en el Perú es «profundamente enrevesado». Un fenómeno tan distinto al anglosajón ¿merece el mismo calificativo? ¿Por qué llamar racismo a nuestra peculiar y «profundamente enrevesada» manera de discriminar en la práctica y en el «imaginario?» ¿Lo que pasa en Lima es lo mismo que en Lousiana, y por lo tanto, puede llamarse igual, racismo? Los homónimos confunden; que la pluma discierna.

Los denunciantes afirman que *el indio* es una noción, una construcción social, del «imaginario» popular y de la ideología de las «clases dominantes». Si no sabemos a ciencia cierta qué es un indio, ¿cómo puede haber racismo contra algo que no se sabe qué es? ¿Se puede ser racista contra un fantasma, contra un personaje forjado por el «imaginario» de la pluma y del pueblo? Tal vez sí. Pero, entonces, ¡qué lejos estamos del racismo de los blancos contra los negros en los EE.UU.! El negro en los EE.UU. nace y muere negro; nadie lo confunde, no es el producto de un discurso intelectual, ni un simple personaje de fábula. Aunque, claro, en torno a su piel, se escribe y se imagina mucho. En países como México y Perú, alguien puede nacer «indio», ser percibido o figurado por otros como indio, y morir «blanco», esto es, visto o supuesto por otros como tal. Lo mismo pasa con los negros. Para un alemán, muchos peruanos distinguidos, y entonces, blancos, son simplemente, negros. Para nosotros, no. ¿Quién piensa que Ricardo Palma era hijo de una negra? ¿Nos importa mucho? ¿Fue discriminado por la «Lima racista»? Por ser un escritor famoso, el pueblo lo supone «blanco»; igual, que a García Márquez y Miguel Ángel Asturias. ¿A quién de nosotros se le ocurre pensar que Vargas Llosa es mestizo y Arguedas también? Solo a un anglosajón. Para nosotros, son blancos. Porque nuestra blancura no es de la piel sino una categoría socio cultural (aunque, secundariamente, la piel pueda ayudar a confirmar o modificar la ubicación social de un individuo). Hay que desentrañar ese imaginario, las formas de

discriminación y de prejuicio social peruano; que es un complejo particular; ponerle la etiqueta de otros mundos sociales, no es suficiente. Al contrario, confunde en vez de esclarecer. Como cuando se decretaba que el Perú era una sociedad de clases sociales, con lucha de clases y «modos de producción»; y con eso se pensaba que el asunto estaba zanjado, era una ilusión que trajo otras ilusiones, menos académicas pero mortíferas.

Los denunciantes esgrimen recientes «evidencias» del racismo peruano: un consenso que sí lo hay (confirmado por unas encuestas) y el escándalo periodístico producido por un local de baile para jóvenes «exclusivo» cuyos porteros tomaron la mala costumbre de rechazar a los que les parecían cholos.

Las encuestas muestran síntomas, recogen lo que dijeron los sujetos; entre el dicho y el hecho suele haber mucho trecho (en especial, cuando estamos ante un fenómeno «muy enrevesado»). Los jóvenes peruanos afirman que hay racismo. ¿Hasta qué punto su opinión refleja lo que realmente ocurre y no lo que la prensa y la escuela repiten (lo que dicen los intelectuales)? ¿Cuánto de «imaginario» reflejan esas opiniones y cuánto de práctica social? ¿Es un rebote, el eco de la pluma?

Un bar del tipo de las películas norteamericanas en Lima, ¿por qué no? En la Habana de Batista se prohibía la entrada a los cubanos mulatos a los bares y clubes nocturnos para turistas norteamericanos (había que acomodarse a los usos y costumbres gringas); ahora lo prohiben a todo cubano común, blanco y de otros colores. Y por eso ¿la Cuba de todas las tonalidades que van del marfil al chivillo, es racista? Claro que la parodia de tan odiosas maneras puede llevarnos adoptarlas; el hábito puede hacer al monje. En eso sí, estoy de acuerdo con los denunciantes, hay que combatir esos malos remedos.

2. **El «racismo peruano» está dirigido por los «blancos», que son la clase dominante.** No sé a qué blancos se refieren los denunciantes. Que den un paseo por Miraflores, San Isidro, la Universidad Católica con un sudafricano; verán cómo reacciona si le dicen que son lugares donde «casi todos son blancos». No estamos en Laponia ni en la Sajonia. No. Los «blancos» peruanos *nos imaginamos, nos percibimos,* blancos, que es cosa bien distinta.

Entonces, unos, que se quieren blancos, «dominan» a otros que tildan de «indios». ¿Dominan? No estamos tan seguros que en el Perú de hoy un grupo de familias, con ilusión de blancura (con algo de esa tez y otro poco de maquillaje), dominen a la inmensa y heterogénea mayoría que ven como «de color humilde». El dominio supone un ordenamiento social, aceptado, reconocido, más o menos estable; no estoy seguro que eso ocurra entre nosotros (pero sí, en la literatura). Por lo demás, que haya grupos de poder, seguro que los hay, mas no conozco su composición genética. Y no sé cuán estable y cómo es su dominio. Para estudiar el tema del poder actual, habría que contar con el concurso de estudiosos de diferentes disciplinas y no contentarse con afirmar la existencia... blanca. Unos cuantos blancos dominando millones de indios: tal supuesto dejaría mal pintados a los indios, ¿les gusta el látigo? No lo creo. Las cosas son «más enrevesadas». Si en el Perú hay unos cuantos blancos (reales o supuestos) es porque los millones de oscuros lo permiten, lo aceptan por muchas razones, sentimientos, conveniencias, gustos... En todo caso, la única amenaza de racismo en el Perú sería de los «cholos» contra los «blancos» y contra otros colores minoritarios. Al revés, solo puede haber mucho de «imaginario», disimulo, disfraces.

3. **El «racismo peruano» tiene componentes socioculturales y económicos.** Es verdad que los vecinos de Monterrico tienden a ser más claros que los de Puente Piedra. Pero el color de la piel no es el criterio básico de la supuesta jerarquía social peruana. Los más ligados a la cultura europea tuvieron y tienen mayores ventajas sociales que los que llegan del campo con un pobre conocimiento del castellano. Pero no es la nariz roma lo que decide que un individuo deba contentarse con habitar para siempre en tal o cual barrio de Lima. Quien logra una educación y dinero, triunfa; y si, además, es bien parecido, de tez al gusto de las mayorías (a las peruanas les gustan los güeros), pues tendrá esas ventajas adicionales. Si el color de piel no es la pauta decisiva con que se define al individuo, no estamos ante el racismo, al menos, tal como se entiende en el mundo anglosajón.

4. **Las razas «discriminadas» han «internalizado» una supuesta inferioridad racial.** Es un argumento psicológico (socorrido por los sociólogos e historiadores del «racismo peruano»). Los «oscuros» somos acomplejados; por eso aceptamos a los «blancos»; porque creemos lo que ellos creen de nosotros, que somos menos que ellos. Triste apreciación del pueblo peruano. Los siglos de marginación y de abuso nos habrían convencido que los blancos son mejores que nosotros. Nos dejamos explotar por el cañón imperial, y si hay mestizaje, es porque las indias fueron el botín de los ganadores. ¿Millones de indios obedecieron porque había unos cañones en manos de unos cuantos miles de españoles en un territorio más grande que toda Europa? Habría que buscar otras razones, en la cultura de la América colonial y en las culturas y sociedades indígenas. Las explicaciones fáciles son peligrosas para la ciencia y la verdad, pues encubren en vez de propiciar la indagación y la curiosidad.

   A mí me gusta Miami, me encantan las rubias ¿por lo del botín inaugural? ¿Por el cañón? ¿Por qué he «internalizado» mi inferioridad histórica? Es decir, ¿los latinoamericanos somos abiertos al mundo y mestizos porque somos acomplejados? ¿Es convincente un tal psicoanálisis sociológico?

5. **Hay peruanos, sobre todo, intelectuales, que no admiten que haya racismo en el Perú.** Que así niegan lo evidente en lugar de acusar el oprobio. Para denunciar hay que saber qué se denuncia (y ser fiscal antes que antropólogo). El antropólogo observa e investiga cómo son los fenómenos de discriminación social. En vez de apresurarse a homologar nuestros prejuicios y discriminaciones con el racismo mondo y lirondo, el anglosajón, ha de empezar a examinar lo dado en nuestras tierras.

   A estos denunciantes no les cuadra lo del mestizaje. Sería un producto colonial, una traición a lo indio, negro, asiático. Y es que el mestizaje no se acomoda con el racismo (este rechaza lo que no es como uno; aquel es producto de lo contrario). A un oscuro le gusta lo claro: es un «acomplejado» y un «racista al revés». Un blanco que las prefiere blancas; un moreno, las morenas, no son, entonces, «acomplejados» ni «racistas al revés».

Que cada cual siga con lo suyo, es lo correcto; pues las combinaciones —y el mestizaje de todo pelambre y gusto— son un aborto abominable del colonialismo. La república de indios, sí, o el *apartheid*, o las nacionalidades indias, *ghettos*, reducciones; juntos pero no revueltos; tal pareciera ser la aspiración de estos intelectuales que, denunciando un supuesto racismo, se diría que caen en él.

9.5. Conclusiones

He presentado esta cuestión porque temo que el sentido físico de raza, que la idea de racismo, se estén popularizando entre nosotros los peruanos y latinoamericanos (y que los científicos sociales contribuyan a ello). Que pensemos más en las diferencias físicas que en las culturales. Que el color de la piel adquiera preeminencia sobre otros aspectos discriminatorios. Sería una triste importación: primero la etiqueta racista, luego, el producto. Unos intelectuales de fines del siglo XIX escribieron sobre la supuesta degeneración de la «raza india»; más tarde, unos científicos sociales, encuentran en nuestras sociedades formas dulcificadas, es decir, hipócritas, del pasado sistema racista sudafricano; ahora, en alguna taberna limeña unos porteros miman el racismo de otras partes. Entre la palabra, la imitación y el juego serio de la interacción social, cada frontera prefigura el terreno vecino; o para decirlo en términos vulgares, del dicho al hecho, pasando por la mascarada, hay un trecho que se puede alcanzar. Entre lo que se dice y se actúa puede haber un vínculo, pero suele ser tan complejo, que para rastrearlo, se necesita una observación atenta más que la denuncia prematura.

En América Latina, en países como el Perú, los criterios discriminatorios son numerosos. El color de piel es uno de otros tantos. Estudiar el supuesto racismo —biológico— en el Perú, implica aislar un elemento de los muchos que se juegan combinados; asilándolo, se confunde antes que rescatar lo específico de la discriminación social y cultural en nuestros países. Y tiende a mostrar, entonces, un espejismo o remedo disminuido del racismo de tradición anglosajona. En lugar de tomar lo ajeno como

propio, habría que empezar detectando las variables discriminatorias para luego conocer las reglas de ese juego, cuáles son sus aplicaciones, posibilidades, sus perversiones y virtudes.

CAPÍTULO 10

ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO[1]

El peruano popular, de raíces campesinas, indígenas, sale constantemente de su comunidad, comercia, viaja, emigra, retorna. Está lejos de los suyos pero los vuelve a encontrar en la ciudad; o se hace de nuevos círculos, adopta nuevas lealtades. Es una persona inquieta, que está entre su comunidad de origen o de adopción, también enfrentándose sola y luego con su pareja a un mundo que transforma intensamente. Entre lo comunal y el individualismo, entre una tendencia conservadora y un cosmopolitismo, hace constantes elecciones como síntesis singulares. Me parece que este espíritu versátil responde a su acervo, a esos frutos de tiempos remotos, tanto o más que a los acontecimientos más recientes (es decir, las secuelas del colonialismo, las modificaciones demográficas y sociales de los últimos siglos). Trataré del acervo.

Un poco de historia. El cosmopolitismo andino es antiguo. Los intercambios entre micro mundos distintos (valles, pisos ecológicos, etnias, entre costa, sierra y selva) han sido intensos y suponen una abierta curiosidad por las diferencias. Curiosidad que oscila entre el rechazo y la atracción, entre la fascinación y el intercambio

---

1 Este capítulo fue publicado como parte del libro: «Cultura y globalización», Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero, editores, RED, Lima, 1999.

práctico. Esa fue la actitud básica ante el nuevo mundo que empezó con la Conquista. En un territorio relativamente apretado, se suceden paisajes, grupos étnicos especializados en diferentes productos agrícolas, ganaderos, en técnicas textiles. Cada valle, pequeña o gran región, tiene sus dioses y huacas que atraen a peregrinos y permiten el intercambio de bienes y de ideas. En una jornada de camino se puede pasar de una caleta de pescadores a las orillas del mar hasta las altas praderas donde otros pueblos domestican los camélidos. Si se hace anatema a una comunidad, se pierden para todos algunas variedades únicas de patatas, algún truco textil, una historia que solo ellos conocen. Es un mundo sin pueblos prescindibles; donde hay que ser entre diferentes. Se hablan varios idiomas y un sinnúmero de dialectos que conviven con una lengua general empleada desde bien antes de los incas. Las prácticas chamánicas y sus ideas también permiten un juego como el de las lenguas: el chamanismo local, sus secretos y peculiaridades, es paralelo a las famas y a los viajes en pos del saber de un maestro lejano. Entre el chamán de la costa y el de la Amazonia Occidental hay nexos y diferencias que invitan a la curiosidad y al comercio mágico. Es una unidad que depende de una gran diversidad; un yo con muchos otros que le complementan y enriquecen. Tal es el sustento material, de la oscilación constante, y necesaria, entre el cosmopolitismo y el localismo, que caracteriza al andino y amazónico, y por extensión, a los peruanos.

La identidad. Esa noción supone el principio de identidad y el tercio excluido. Se pertenece a un colectivo o no se pertenece a él. Sin embargo, el ser o no ser no es un asunto tan dramático para los peruanos de tradición popular. Fue una moda el hablar de identidad; una preocupación que rebasó los círculos de los científicos sociales: *la identidad*. ¿Cómo se reconocen a sí mismos los miembros de un grupo étnico? ¿Qué los hace reconocerse entre ellos frente a los demás? ¿Qué quiere decir quechua para un quechua? Se trataba de conocer a los otros culturales con una noción nuestra. Y por serlo, nos refleja: en ella están implícitos los principios aristotélicos. Si me percibo como aymará es que, en definitiva, no me siento quechua. La experiencia nos muestra que

esa noción no concuerda plenamente con nuestra realidad social. La identificación es siempre múltiple y admite contradicciones: pertenezco o soy, sucesivamente, padre, esposo, miembro de diversos círculos que van de lo más íntimo y próximo a lo más lejano. El nosotros está compuesto de círculos concéntricos, no es una identidad fija ni constante. En ese sentido, no hay una otredad radical. Esto pasa en cualquier sociedad; entre nosotros se da con un estilo particular. Los andinos y amazónicos cuando están fuera de sus círculos más íntimos, pasan de un ámbito a otro, de una identificación a otra con un cierto desenfado y una facilidad que desconcierta al observador extraño: en el trabajo soy ingeniero (o sea blanco cultural), en mi club provincial pertenezco a la clase «mestiza», pero si allí me embriago con mis amigos, grito en quechua y soy un «neto» como el que más; esto no me impide residir en los EE.UU., rechazar el castellano y volver para la fiesta patronal de mi pueblo. La familia está siempre presente, la parentela. Pero recurro o me alejo de ella según mis intereses individuales o de pareja. Las identificaciones cambian, pues uno es su papel social: estamos más cerca del personaje que de la persona. En Europa uno es padre en su casa, obrero en su fábrica, ciudadano en la plaza; pero, en principio, el si mismo, la mismidad, no se confunden con los distintos papeles que se juegan; en el Perú, tal vez sí. En mi oficina yo soy ingeniero, mi ser es esa función; más allá soy quechua, y acá, marido de mi mujer. Paso de una identificación a otra con cierta holgura y en cada círculo mi ser es diferente y mis lealtades, también. No soy el mismo en los círculos ni en el transcurso del tiempo: hoy no soy el que ayer ofrecí esto; pues mi yo es frágil en el tiempo; solo el presente es denso; en este ahora verdaderamente soy; uno es el momento y el escenario. Me parece que esta manera de identificarse vitalmente con sus funciones y sus circunstancias hace de los peruanos populares gente abierta al cambio, dispuesta a apropiarse de los círculos ajenos, a trocarse en otro. Esto también explica su cosmopolitismo. También sus vaivenes entre lo propio que abandona y lo ajeno en que se funde. El ser o no ser es un dilema de muchos rostros; porque no solemos pretender ser siempre el mismo. El andino no

se place en la permanencia, gusta de las novedades y ponerse distintas máscaras. Quizá por eso una ciudad inmensa, múltiple y bullente como Lima, sea un medio hecho a su medida, para ese yo que se revela a través de representaciones sucesivas.

Entre la endogamia y la exogamia. El inca y los sistemas dravinianos. Este gusto por el cambio va de par con un opuesto. Si hay una inclinación y una práctica, digamos, exogámica, existe una contrapartida, un ideal endogámico. La familia, los parientes, el pueblo de uno tienen un valor moral superior al de aquellos extraños que uno se apropia o por los que se transita. Entre lo más íntimo, las máscaras más pegadas al rostro, y las más exteriores, las primeras son consideradas ideales, las segundas ora seductoras ora como un medio circunstancial. Esto, comparativamente y en principio, pues los valores pueden desplazarse según las necesidades. Pues todo puede sacrificarse en aras del pragmatismo. En general, el matrimonio con alguno de la misma comarca y clase socio cultural es el mejor. Pero, los matrimonios que no se ajustan a esa calificación son numerosos sino mayoritarios. El inca ilustraba tal paradoja: su mujer principal, la *cápac coya*, era su hermana. Pero sus mujeres secundarias venían de las cuatro partes del mundo conocido; y poco se sabe de sus reales preferencias. El sistema de matrimonio de Amazonia Occidental dominante es el llamado draviniano. El matrimonio más frecuente y recomendado es con la prima cruzada. Pero el sistema permite acomodos más cercanos a la endogamia: con la hija de la hermana, con la nieta; también más alejados, entre primos que son hijos de primos cruzados de primer grado; o con afines ficticios (amigos que se convierten en parientes ceremoniales). Es decir, el matrimonio ideal está en un cierto punto medio; pero también son posibles otros, más cerrados o más abiertos. Existen otros, francamente peligrosos: los demasiado endogámicos o exogámicos; esto es, con el nieto, con la hermana, o bien con el enemigo, con la mujer robada al enemigo. Este ejemplo representa una variación con respecto a la actitud andina: los amazónicos tienen como ideal no tanto la endogamia frente a una práctica exogámica, sino un punto medio entre ambos. Esto sugiere una menor apertura del amazónico

hacia lo muy otro. No obstante, se puede decir que también tiene una cierta inclinación cosmopolita: el chamanismo posee un carácter ínter tribal, el amazónico es un infatigable navegante, el multilingüismo amazónico es corriente, también es proclive a la guerra y a robar la mujer del enemigo, una manera violenta y riesgosa de vincularse con el extremo diferente.[2]

Un espacio para el individuo y la pareja. La sociedad andina tiene los rasgos generales de las sociedades rurales tradicionales: fuertemente estructurada sobre la base de vínculos personalizados y jerárquicos, a símbolos grupales (ritos, fiestas, costumbres, un habla local y restringida), el individuo es definido con relación al lugar y a las funciones que ocupa en ese ordenamiento. Sin embargo, el sistema de parentesco andino es egocentrado y «conyugal centrado»: los parientes se determinan a partir de uno y de la pareja. Esa característica propicia, o manifiesta, una relativa autonomía del individuo y, sobre todo, de la pareja: los novios se independizan pronto y se constituyen en una unidad «frente al mundo», que establece y replantea sus alianzas y lealtades en función de sus inclinaciones e intereses particulares. Cambia de pueblo, hasta de parientes (dejo el negocio con mi hermano y me voy con mi cuñado; y un camarada de trabajo se convierte en mi hermano...). Cada miembro de la pareja tiende a tener su propia economía. A parte de la común, cada cual posee sus cabezas de ganado; las heredades no se confunden; aunque, funcionan coordinadamente. Lo mismo ocurre con los bienes de los hijos. Apenas puede andar, que el niño empieza a conquistar una autonomía de desplazamiento: se integra a una pandilla, que es un mundo aparte y paralelo al de los adultos; el niño también gusta vagabundear solo a la par que realiza alguna labor o gana un «cachuelo» (ganancia que no está, en principio, obligado a entregar a sus padres). Este espacio de reconocimiento de la autonomía individual y de pareja, es un aspecto de la cultura rural andina que coincide con una de las claves del mundo moderno y globalizado:

---

2 Si bien la práctica de la guerra, según afirman, se abandona, en los relatos y en las fantasías continúan bien presentes. El robo de mujeres, también.

el papel protagónico de la persona. Esto explicaría la relativa facilidad y la acelerada inserción de los andinos al ámbito urbano. Inserción que solo es periférica en un principio, pues a penas llegados, su participación se torna activa y transformadora, de ellos mismos y de la ciudad, que hacen suya.

Las mujeres permanecen, los hombres rotan. O al revés. En los Andes se dan dos tipos de residencia inicial: matri o patrilocal. Su realización depende de las costumbres del lugar, y sobre todo, de las conveniencias de los interesados. Tengo la impresión, que la preferencia más general va por el lado de la patrilocalidad. Esto se expresa en los discursos y en las canciones. Pero en los mitos, en los relatos cosmogónicos, se presenta a la mujer como el principio que permanece: entre un padre que declina y un forastero que la requiere: ella es como Tierra y los hombres, como los dioses que se suceden y luchan por tenerla. En Amazonia encontramos una situación similar: pueblos matri o patrilocales; relatos y mitologías que siguen o contradicen tales prácticas y preferencias. Esta variedad y contraposición de valores, estimulan los acomodos, una plasticidad, frente a las dificultades de siempre y a los retos de los contactos interculturales. La pareja, al menos la andina, siendo unida, puede distanciarse: cosechan juntos, una vende los frutos en la ciudad, el otro se emplea en una fábrica; mañana se juntarán para la siembra. Uno habla de negocios y de fútbol en castellano; la otra, trata con sus comadres en quechua. (Claro está que estos son ejemplos; uno de estos papeles puede ser tomado por cualquier miembro de la pareja. Aunque, me parece, los hombres andinos son más inclinados a dejarse fascinar por lo ajeno; pues como afirman sus mitos, los hombres pasan, las mujeres quedan).

La humanidad restringida. El cosmopolitismo andino y amazónico, esta atracción e interés por lo diferente, se combina con un valor que parece contradecirlo: la concepción de humanidad restringida a los propios. En quechua se reservan los términos *runa* y *warmi* para aquellos que pertenecen a la categoría socio cultural *runa* y *warmi*, que es casado, con hijos y que pertenece a la misma comarca que uno. La calificación de otros grupos sociales con esos términos responde, probablemente, a la influencia de la cultura

europea: por extensión, los demás también son humanos. En la Amazonia, el otro extranjero es concebido, al menos en los contextos chamánicos y míticos, como animal: seductor o enemigo; para matar o por él apasionarse. Se le mata o uno mismo se puede convertir en animal. Son pasiones mortíferas, sin una descendencia o con una peligrosa. Esto, en los relatos; la práctica puede sobreponerse a los mitos. Para los amazónicos, la humanidad es un círculo de pocos, pero que es ocasionalmente violado, transitado, por los deseos y las fantasías de la verdadera gente hacia los medio animales, los monstruos y los falsos hombres, y de éstos por aquellos. Los andinos son menos radicales. El *runa* y *warmi* privativos conviven con la noción cristiana de humanidad genérica. La exclusión no impide la atracción por los no *runa* y *warmi*, por las cosas y el saber de los extraños. Tal vez esa restricción conceptual no ha hecho sino avivar la curiosidad por un otro que no participa del mismo ser que uno. Ahí están esos cuentos amazónicos en que un humano cazador se enamora perdidamente de su presa; de los cuentos serranos sobre la sirena que conquista a un mancebo; de la niña que tiene un furtivo amante, entre serpiente y hombre; por lo general, son historias que terminan mal, pero no siempre. Solo que para los amazónicos si se está con un animal o falso humano, uno mismo enajena su humanidad; no es como el andino, que acostumbra apropiarse de otros mundos sin dejar de ser lo que es: un humano cuyo rostro son las máscaras, pues los otros le sirven para ser.[3]

No hay, entonces, un término quechua propio y original para designar la humanidad en su conjunto, que abarque a propios y extraños y que incluya a los dos sexos. Cada cónyuge posee sus tierras. Las hijas heredan unas cosas, los hijos, otras. El vocabulario, los términos de dirección y de referencia, en el parentesco, cambian, según el sexo del que habla y a quien o de quien habla. Como si el hombre y la mujer fuesen de especies y de lenguas diferentes. El

---

3 A este humanismo restringido el cristianismo ofrece al peruano popular una alternativa: el humanismo ecuménico, un ideal que compite con el primero, pues está interiorizado en cada individuo de diferentes maneras.

pequeño va a cuestas; poco es lo que le dicen, pero desde las espaldas maternas, donde está todo el día, puede escuchar las voces que se cruzan con las de su madre. Él es parte de ella; aunque también está solo. Después será de unos hermanos, de una pandilla, de una pareja, de un pueblo. Mas el juego entre la autonomía individual y el fundirse en el otro, permanece. Mundos encontrados, también complementarios, los escenarios para una sociedad global y diversa.

Dos cosmovisiones opuestas: la cataclísmica y el progreso. La percepción de que todo ha de acabar brutalmente; que el futuro nos repara una sima sin fondo, responde a una religiosidad amerindia. El correlato ideológico y práctico, sus elaboraciones o concreciones en la vida social, son múltiples y requieren un estudio atento. No obstante, valga esta conjetura: la visión catastrófica podría estar vinculada con un cierto inmediatismo y un espíritu práctico; el andino pareciera decir, «aprovechemos, que el mundo mañana se puede acabar», «lo que ocurra un mañana no me importa; lo de este momento, sí». El futuro es borroso, una entelequia apenas registrada en las formas verbales. En cambio, el pasado —el inmediato, el mediano, el antiguo, el primordial— sí que está registrado en el verbo y la memoria, es denso y cargado de lecciones y esperanzas. Un ahora cargado y una atenta mirada al ayer. Esa cosmovisión está profundamente interiorizada en el andino, amazónico y peruano popular. Pero hay otra, que también forma parte de él, y que es de signo contrario: el futuro es mejor; orienta el presente; su ideología laica y moderna, el progreso. El peruano popular cree y vive en función del progreso tanto como de la catástrofe posible. O mejor dicho, fluctúa entre uno y otro paradigma; se realiza entre ambos. Esto supone elecciones singulares, personales, rupturas y compromisos circunstanciales: un margen para el surgimiento del individuo como persona y para un devenir nacional pleno de sorpresas y de posibilidades.

El cosmopolitismo andino y amazónico, el principio de identidad laxa, la endogamia ideal y la práctica exogámica, el parentesco ego y «conyugal centrado», la humanidad restringida (y su competencia, el humanismo moderno), la visión catastrófica y

del progreso, es el acervo que hace factible y positiva la participación peruana a la llamada globalización. Pues tales orientaciones, por ser múltiples y de signos encontrados, permiten la apertura, el juego entre el remedo y la creación, también la conservación de sí mismo; un sí mismo que es ese cambio constante de máscaras, ese ser entre personaje y persona posible.

Unos comentarios finales o unas críticas a lo expuesto (a partir de las que tuvo a bien alcanzarnos nuestro colega Gonzalo Portocarrero). Hemos presentado una configuración genérica del individuo popular andino, de raigambre rural: la percepción de sí mismo y del otro, de lo propio y de lo ajeno. Son parámetros bastos. Habría que profundizar y matizar: las diferentes instancias y tipos de otro y su tratamiento discriminado (el hijo de uno y el del vecino; el respeto debido a la autoridad del pueblo y al padre carnal, el desconocido anónimo y el que tiene una ubicación social reconocida). El individuo no está simplemente frente a otros; hay reglas generales que rigen, en principio, esos lazos: la comunidad, el pueblo y la comarca de uno y de los otros, las ferias y las fiestas regionales, nacionales, las iglesias y el Estado. ¿Cómo percibe esas relaciones que se le imponen de fuera? ¿Cómo las acepta, manipula, burla? ¿Hasta qué punto las hace suyas y con ellas se identifica? ¿Cuáles son las tendencias al respecto? Son cuestiones que merecen unas reflexiones sustentadas en investigaciones y en una experiencia que no poseemos. Bajo beneficio de inventario, adelantemos, entonces, estas sospechas sueltas y parciales:

1. La lealtad personal es más sólida cuando más próxima es en el tiempo y en el espacio social de uno. Lealtad y afecto, claro está. El primer afecto, a mi madre; lealtad, a mi padre. Una mezcla de ambos, a mis hermanos (con las gradaciones y matices según la edad y el sexo). Una tendencia a preferir al cuñado presente que al hermano ausente. Y así, en orden decreciente, conforme las distancias son mayores.
2. Siguiendo esa lógica, los puntos más lejanos, el mundo de los muertos, la sociedad de los animales, la Iglesia, el Estado, no debieran despertar una viva adhesión, una lealtad ni mayor apego sentimental. Y no es así. El labrador quiere entrañable-

mente a la Virgen, patrona de su aldea; pero, buen cristiano, al fin y al cabo, respeta, teme y ama a ese su Padre distante. Estima a su alcalde, se emborracha con él; pero, ¡qué respeto y emoción, cuando escucha en el radio o ve en la televisión, a un extraño señor, que representa este mundo que se llama Perú! Es verdad que los dioses envejecen y mueren, que hablan de una manera y actúan de otra forma, que no pueden, o no quieren, librarnos de las pestes, de las sequías, del dolor, y que los adulamos y engañamos, que de sus órdenes nos olvidamos. Porque la sociedad de los muertos, la de los animales, las montañas, la Iglesia y el Estado, son religión, es decir, unas instancias distintas que mirándose en ellas, los hombres se reconocen y la vida adquiere, entonces, un sentido total: son los espejos en los cuales nos vemos como somos o quisiéramos ser.

3. Podemos plantear lo anterior de otra forma. Las instancias intermedias, aquellas que sirven de comunicación entre los propios y los ajenos (los actos y los organismos de la Iglesia, del Estado, también las normas de etiqueta, las fiestas, las relaciones comerciales...) sirven de símbolos y de ritos: son maneras compartidas para poder tolerarnos y hacer la vida llevadera. Creo que los andinos, aún los más tradicionales, lo piensan así (aunque no lo expresen en los términos que aquí tratamos el asunto).
4. Si la Iglesia, el Estado, las normas de relación entre grupos, no hubiesen cumplido una función religiosa y de símbolos de convivencia, esta nación, la peruana, con tantas y abismales diferencias, injusticias y miserias seculares, no habría sido viable. Los andinos, los que perdieron en la historia, se habrían deshecho hace tiempo de los pocos que descienden de los ganadores. Porque no se sienten perdedores y hay lazos que a todos nos unen: el Estado peruano, la Iglesia, las buenas costumbres, gustos, comidas, paisajes y recuerdos compartidos, nuestros propios defectos que sabemos reconocer y combatimos.
5. No creemos que la llamada globalización amenace romper esos espejos e instrumentos en que nos reconocemos y aceptamos, porque son antiguos, múltiples, plásticos y estéticos, simbóli-

cos y religiosos, frutos de una historia larga que es nuestra, la historia de nuestras vidas, que por lo sacro del relato, se hace una sola vida, un solo rostro en ella reflejado. Y porque también depende de nuestra voluntad de seguir siendo y de continuar construyendo esa historia sagrada, esas claves y espejos de la convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

1938 *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo,* con dibujos de Alicia Bustamante. Lima: Ediciones «Club del libro peruano».

1949 *Canciones y cuentos del pueblo quechua.* Lima: Editorial Huascarán.

ARGUEDAS, José María y Alejandro ORTIZ RESCANIERE

1965 «La posesión de la tierra, los mitos poshipánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua». En *Les problèmes agraires des Amériques Latines.* París.

AVILA, Francisco de

1966 [1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí.* Versión de José María Arguedas. Estudio de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Versión de G. Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bertrand-Rousseau, Pierrette
1984 «A propósito de la mitología shipibo». *Anthropologica* 2: 209-232.

Bolton, Ralph y Charlene
1975 *Conflictos en la familia andina*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.

Cabello de Valboa, Miguel
1955 [1586] *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Carrión Cachot, Rebeca
1959 *La religión en el antiguo Perú*. Lima: Tipología Peruana.

Cavero Carrasco, Ranulfo
1990 *Incesto en los Andes*. Lima: Concytec.

Cieza de Leon, Pedro
1984, 1985, 1987 [1553] *La crónica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cobo, Bernabé
1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

D'harcourt, Raoul y Marguerite
1990 [1925] *La música de los incas y sus supervivencias*. Lima: OXY.

Douglas, Mary
1978 *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

Dumont, Louis
1975 *La civilisation indienne et nous*. París: L. Armand Colin.

Duviols, Pierre
1976 «"Punchao", ídolo mayor del Coricancha». *Antropología Andina* 1-2. Cuzco.
1973 «Huari y llacuaz, agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de la oposición y de la complementariedad». Revista del Museo Nacional, t. XXXIX. Lima.

Franco Inojosa, Mario
1975 *Fábulas orales aymaras*. Lima: Tipografía y Offset Peruana.

García-Rendueles, Manuel
1979 *«Duik múun...» Universo mítico aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Garcilaso de la Vega, el Inca
1943 [1601] *Comentarios Reales*. Lima: Emecé Editores.

Goldman, Irving
1968 *Los Cubeo*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. Transcripción y prólogo de Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gutierrez Estevez, Manuel
1984 «Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina». *Anthropologica* 2.

Hinostroza García, L.
1985 «Breve informe sobre la coca». *Anthropologica* 3.

JORDANA, José Luis
1974 *Mitos e historias aguarunas*. Lima: INIDE.

LEVI-STRAUSS, Claude
1964 *Le cru et le cuit*. París: Plon.
1985 *La potière jalouse*. París: Plon.

MEYERSON, Ignace (compilador)
1973 *Problèmes de la personne*. París: Mouton.

MURRA, John
1972 «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En *Visita de la Provincia de León de Huánuco*. Tomo 2. Hecha por Iñigo Ortiz de Zúñiga. Huánuco.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ORELLANA VALERIANO, Simeón
1972 «La huaconada de Mito». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.° 1. Lima.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Retablo de Papel Ediciones. Lima.
1985 «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica». *Anthropologica* 3.
1987 «El Inca y el chamán». *Anthropologica* 5.
1994 «Amores bélicos». *Anthropologica* 12.
1997 «La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas». *Anthropologica* 15.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro y Jorge YAMAMOTO SUDA
1999 «Mixturas». *Anthropologica* 17.

Quijada Jara, Sergio
1985 [1944] *Estampas huancavelicanas*. Lima: Dugrafis.
1985 *Canciones del ganado y pastores*. Lima: Villanueva.

Quispe, Ulpiano
1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Serie Monográfica, n.° 20.

Reichel-Dolmatoff, G.
1978 *El Chamán y el Jaguar*. México: Siglo Veintiuno Ediciones.

Roca Wallparimachi, Demetrio
1966 «El sapo, la culebra y la rana en el folklore actual de la pampa de Anta». *Folklore, revista de cultura tradicional*, n.° 1, Cuzco.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Soto, Hernando de
1986 *El otro sendero*. Lima: Editorial El Barranco.

Souffez, Marie-France
1987 «La persona». *Anthropologica* 5.

Taipe Campos, Néstor Godofredo
1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Ed. Horizonte.

Torre, Ana de la
1986 *Los dos lados del mundo y del tiempo*. Centro de Investigación Educación y desarrollo. Cajamarca. Perú.

TSCHOPIC, Harry
1968 *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ
1992 *Nosotros los humanos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos.

VELASCO, Honorio
1996 «La difuminación del ritual en las sociedades modernas». *Revista de Occidente*, 184. Madrid.

VILLAR CÓRDOBA, Pedro E.
1933 «Folklore de la Provincia de Canta». *Revista del Museo Nacional*, tomo II, n.° 2. Lima.

ZUIDEMA, R. T.
1964 *The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden.
1974-76 «"Punchao", ídolo mayor del Coricancha». *Antropología Andina* 1-2. Cuzco.

Este libro es una indagación sobre los ideales y concepciones que orientan las relaciones de pareja entre la gente de campo de los Andes centrales de Ecuador, Perú y Bolivia. Estos ideales nunca son expresados directa y conscientemente por los andinos; el antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere los rastrea a través de diferentes tentativas y procedimientos. Así, analiza los valores de la autarquía y de lo foráneo, de lo propio y de lo ajeno, revisando las tradiciones orales sobre el Inca. El estudio de otras sagas, creencias, instituciones, costumbres, actitudes y su confrontación con la práctica social lo lleva a formular lo que serían los lineamientos generales de la pareja ideal para el individuo y la sociedad. El estudio de estos paradigmas lo conduce a vislumbrar los rasgos elementales de la concepción del individuo, de lo propio, del yo frente al otro. El libro es un constante cotejo entre diferentes esferas de la cultura: las tradiciones orales, las creencias, los usos y prácticas de la pareja andina promedio, las instituciones como son el matrimonio, la familia y el parentesco, las actividades económicas y sus ceremonias, tal como el pastoreo y sus afanes, fiestas y amores. Este libro es el resultado de una revisión de diferentes etnografías, de ensayos de otros estudios, de retomar de anteriores trabajos de campo, de sus propias observaciones, fruto de una larga y fraterna relación con pueblos y personas de la tradición andina.

Alejandro Ortiz Rescaniere es doctor en antropología y profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú.