



GERARDO CASTILLO GUZMÁN

ALCOHOL EN EL SUR ANDINO

Embriaguez y quiebre de jerarquías



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ALCOHOL EN EL SUR ANDINO
Embriaguez y quiebre de jerarquías

GERARDO CASTILLO GUZMÁN

ALCOHOL EN EL SUR ANDINO

Embriaguez y quiebre de jerarquías



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Alcohol en el sur andino
Embriaguez y quiebre de jerarquías
Gerardo Castillo Guzmán

© Gerardo Castillo Guzmán, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-612-317-124-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-11830

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500726

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A Alexander Chávez (in memoriam)
A Laura y Margaret

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas las que de una u otra manera han colaborado en la culminación de esta investigación. Esta publicación es una versión corregida de la tesis de licenciatura que elaboré para optar el título de antropólogo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1995. Agradezco a Juan Ansión, quien fue mi asesor. A los profesores Teófilo Altamirano, Marco Curátola, Norma Fuller, Alejandro Ortiz y Juan Ossio, por sus valiosas críticas y recomendaciones. A mis compañeros Alejandro Chávez, Peter Jahnsen y Alexander Huerta Mercado, por su ayuda en la búsqueda bibliográfica, en la recolección de material de campo y en oportunas sugerencias. A Cecilia Castillo, por la elaboración de los gráficos. A Jorge Castillo, por la revisión de estilo. A los esposos Óscar y Maruja Iannacone, por facilitarme el uso de su estudio todo el tiempo que fue necesario.

El trabajo de campo para la investigación fue llevado a cabo con la cooperación y el financiamiento plenos del CEDEP-Ayllu del Cusco; mi agradecimiento a la institución. A Alexander Chávez, por su confianza en la culminación del proyecto y la generosidad brindada. A Enrique Guzmán, Félix Flores y Pedro Germán Valero, por su guía en las salidas de campo. A Dominique Van der Borgh, por su ayuda para el entendimiento de René Girard y su generosa hospitalidad en mi estadía en la ciudad del Cusco.

Por su comprensión e invaluable enseñanzas, quedo en deuda con los comuneros de Huillcapata, Kallarrayán, Pampallacta, Patabamba, Rayanniyoc, Sequeraccay y Qenqo. Por su amistad y calurosa acogida, agradezco muy especialmente a Julián y Melitón Champi de la comunidad de Patabamba.

Este trabajo habría sido imposible de realizar sin el permanente apoyo de mis padres. A ellos, mi más sincero reconocimiento.

La tarea de volver la tesis en libro ha tomado un largo tiempo. Norma Fuller me alentó siempre a ello y realizó numerosas e importantes sugerencias al texto original. Asimismo, Rafael Anselmi realizó una revisión completa del texto original.

Finalmente, los errores y deficiencias que puedan ser halladas a lo largo del libro son obra mía.

Índice

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. PROCESOS INICIALES	41
1. Bebidas	41
2. Uso de espacios	50
3. Escenificación	57
CAPÍTULO II. IMÁGENES PERSONALES	67
1. La broma	70
2. La intimidad	73
3. Construcción de la imagen personal: ruptura con la vida cotidiana	75
CAPÍTULO III. ESTRUCTURA SOCIAL	81
1. Adopción y manejo de roles	81
2. Rompimiento de jerarquías: poder y estatus	85
3. Conflicto y exteriorización de contradicciones	91
4. Espacios de libertad	95
CONCLUSIONES	109
ANEXOS. MATERIAL ETNOGRÁFICO	117
BIBLIOGRAFÍA	175

INTRODUCCIÓN

A mediados de 1990 pasé varios meses en el Cusco y aproveché la oportunidad para visitar por vez primera algunas comunidades campesinas. A pesar de ir con amigos y promotores de desarrollo que trabajaban por largo tiempo en la zona, mi experiencia se limitó casi por completo a contemplar el paisaje. Esta dificultad de entablar contactos personales se me hizo más clara cuando en las siguientes vacaciones continué recorriendo varias comunidades del Cusco. Mi situación de joven universitario de la capital incapaz de comprender el quechua acentuaba mi alejamiento cultural que complicaba aún más la comunicación. En este tiempo y sin ningún proyecto en mente, acompañaba a Alejandro Chávez en su estudio sobre las fiestas de carnaval y asistía a cuanta inauguración de obras realizara la institución que nos apoyaba.

De este modo, las ocasiones festivas fueron las que me permitieron iniciar mi acercamiento con los campesinos. En este contexto, las sesiones de bebida se convierten para mí en el espacio privilegiado de comunicación e interacciones más estrechas. Fueron en estos momentos de embriaguez en los que conocí a varios comuneros con los que pude establecer una relación fluida y es a partir de las situaciones que se me iban presentando en estos momentos que despertó mi interés por el tema. Así, las observaciones de la etnografía resultante son fruto de este proceso de acercamiento en el que participé sin encuestas, entrevistas, preguntas guías, grabadora ni cámara fotográfica.

Los tres capítulos que componen este libro son una reflexión acerca de la naturaleza e importancia del beber entre los campesinos andinos; reflexión planteada a partir de la revisión del material de campo. Por ello, en los anexos se consigna el material completo obtenido durante el trabajo en la zona. En la exposición de los eventos he mantenido su carácter de notas de campo, el estilo con el que fueron descritos y mis apreciaciones personales. Han pasado más de quince años desde el inicio de las primeras observaciones y, evidentemente, han ocurrido cambios importantes en la zona de estudio. Las transformaciones productivas que estaban en curso, con el cambio de cultivos y su orientación hacia el mercado gracias al acceso de agua para riego permanente, han alterado las condiciones sociales, económicas y culturales de las comunidades, así como las dinámicas al interior de las familias, incluyendo las relaciones de género. De esta manera, es muy probable que se hayan producido y se sigan produciendo cambios en los patrones de beber. Sin embargo, considero que los marcos teóricos utilizados siguen siendo útiles para entender la compleja relación entre estructuras sociales y actuación personal. Obviamente, urgen nuevas investigaciones que profundicen en el tema y amplíen la comprensión de las dinámicas que el consumo colectivo de alcohol actualiza en el contexto de poblaciones andinas que enfrentan procesos de cambio social.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: ANTECEDENTES Y ENFOQUE DEL TRABAJO

Una de las primeras lecturas que hice sobre el tema fue un artículo de Thierry Saignes (1989) acerca de las borracheras andinas. En este escrito, Saignes realiza un estudio histórico que abarca de 1550 a 1650, donde cuestiona el tratar a la embriaguez andina como una evasión por parte de las poblaciones campesinas ante una crisis traumática producida por la conquista española, un beber sin objetivo en un contexto de comunidades desestructuradas. Antes bien, propone prestar atención al trasfondo de la elaboración de tal discurso por parte de cronistas y evangelizadores

españoles (lo que remite a un estudio de las mentalidades). Al estudiar los patrones de beber que manejaban los indios, encuentra que la borrachera puede ser comprendida como un mecanismo de apropiación del lenguaje y del dios de los vencedores; pero también como un medio de comunicación con lo Otro, entendido como el intento de traspasar las fronteras de la consciencia cotidiana —a conclusiones similares llega William Taylor (1987) en su notable y bien documentado estudio en poblaciones coloniales mexicanas—. El enfoque propuesto por Saignes para el caso andino es en extremo valioso porque permite escapar a un punto de vista médico y psicológico que enfoca a la borrachera como una patología¹, ya sea social o individual; pero además rompe con estudios centrados únicamente en contextos rituales, con la coca y la chicha como elementos centrales², en los que se destacan los aspectos integradores del beber. Una excepción dentro de esta escasísima literatura es el trabajo doctoral de Penélope Harvey (1986) en Ocongate. Ella, con herramientas tomadas de la lingüística y de las propuestas de Pierre Bourdieu, dedica un capítulo a explorar el discurso de los ebrios como un juego de intercambios simbólicos de poder, en los que cobra gran importancia la capacidad de los individuos de manejar diferentes códigos (como es la ventaja del bilingüismo) para expresar y mantener posiciones de estatus. En una reciente compilación (Saignes, 1993), un artículo de la misma autora introduce la dimensión de género en el tema del beber.

La presente investigación está articulada por la pregunta: ¿por qué razones son importantes las borracheras para los sujetos participantes y para el conjunto de la sociedad? Mi respuesta pone el interés en considerar a la borrachera como un momento de gran acción que rompe el curso de la vida cotidiana. En la borrachera se produce una suerte de relajamiento de las conductas estereotipadas que rigen la acción cotidiana,

¹ Al respecto, ver Almeida (1987) y Mariátegui (1984 y 1985).

² Ver, por ejemplo, Cutler & Cárdenas (1991), Doughty (1987), Mangin (1958), Riquelme (1992), Vázquez (1967), Vergara (1991) y Zuidema (1989).

creándose una atmósfera de rompimiento de roles y de jerarquías de la muchas veces rígida estructura social. Pero, aunque la borrachera misma esté fuertemente pautada y aun cuando el «retorno a la normalidad» muestre que las estructuras no se modificaron, la borrachera no es una simple ilusión o escape; sino que ofrece a los sujetos la posibilidad de modificar y mejorar su imagen personal ante los demás y, lo que es más importante, proporciona a los actores hitos vivenciales en los que apoyarse al proyectarlos retrospectivamente: entre la monotonía de la vida cotidiana, las borracheras (y otros momentos de gran acción) aparecen como ritos que valen la pena recordar y reactualizar³.

Para la sociedad entera, representa un tiempo de reafirmación de valores fundamentales para el mantenimiento del grupo; ya que, sin llegar a suponer una anulación de las jerarquías sociales, ella permite la creación de espacios para la expresión de conflictos existentes y para la renovación o inauguración de identidades y solidaridades. Las borracheras condensan de este modo rivalidades o amistades gestadas en el transcurso de la vida diaria.

A manera de grandes ejes que cruzan el trabajo, se encuentran: 1. El análisis focalizado en la acción; 2. La noción de borrachera tratada como «quiebre» con la vida cotidiana y las reglas de interacción; y 3. Junto a esta noción se presenta una profunda ambigüedad del momento de la

³ Al decir que el individuo proyecta retrospectivamente sus vivencias, retomo ideas de Alfred Schütz (1972). El sujeto vuelve conscientes sus acciones al fijar su atención en vivencias pasadas y otorgarles así un sentido subjetivo: «En lo que respecta al concepto de acción mismo hemos establecido 1) que un curso de acción es una serie políticamente construida de Actos (Akte) sobre los cuales, luego de cumplidos, podemos dirigir nuestra atención en un haz “unirradiado” o concentrado, dentro del cual se los ve como un hecho o acto (Handlung), y 2) que por lo tanto la acción es en sí misma un complejo de significado o contexto significativo [...]. Este último [el significado] está determinado subjetivamente y solo subjetivamente» (Schütz, 1972, p. 244). Independientemente de los muchos problemas a los que nos pueden llevar las definiciones de Schütz, nos es útil la noción de que el interés pragmático del Yo selecciona algunos aspectos del mismo objeto, los ilumina y circunscribe en su «cono de luz», mientras deja en la penumbra a otros. El sujeto vuelve significativas las vivencias conforme fija su atención en el flujo de consciencia pasado.

embriaguez y su descripción: tiempo desestructurado y estructurador a la vez, de desafío y de confirmación de las relaciones sociales, de solidaridad y de conflicto. El manejo de los datos enfatiza el beber como construcción cultural y social; al centrarme en la acción, busco captar algunos aspectos de cómo los sujetos construyen, mantienen y transforman constantemente sus relaciones sociales.

En términos etnográficos, es imposible alcanzar la meta —propuesta por Malinowsky en su *Argonautas del Pacífico Sur*— de asir el punto de vista nativo, su relación con la vida, y su visión del mundo. Ni uno puede entrar en la conciencia de otra persona para compartir esa experiencia subjetiva de vida. A lo que uno puede tener acceso es a una intersubjetividad creada cuando la comunicación toma lugar. Desde esta perspectiva, lo que para Catherine Allen (1988, pp. 23-24) fue el chacchado de coca, para mí fue el beber alcohol el que proveyó el contexto por excelencia de comunicación. Todas las actividades y relaciones sociales tomaban lugar en este contexto y en aquellas es en las que está puesta mi atención al describir los eventos.

En el capítulo primero, exploro los usos que hacen los actores de las bebidas, del espacio en el que ellos se ubican y de sus movimientos, buscando siempre resaltar los cambios que se producen en el transcurso de la borrachera. El capítulo segundo procura trazar el curso vivencial desarrollado en la borrachera, aunque con la gran limitación que supone mi incapacidad de comunicarme en quechua; aquí se mostrará a la borrachera como un «tiempo de quiebre» socialmente aceptado en el que es posible manejar algunos rasgos de nuestra identidad personal. El tercer y último capítulo se ocupa de los procesos estructurales que se repiten en estos momentos de embriaguez colectiva. El texto ha sido organizado de tal forma que algunos ejemplos son extraídos para mostrar ciertos rasgos específicos, y las descripciones completas de los eventos se encuentran en los anexos.

De otro lado, en los anexos se presenta el material de campo recogido. He procurado no realizar mayores modificaciones y conservar el personal estilo con el que fueron escritas estas notas, con el doble propósito de lograr

transmitir el proceso a través del cual me acercaba a la comprensión de una cultura diferente a la mía, a la par de esclarecer el contexto en el que son descritas las situaciones que utilizo en la investigación. En casi todos los casos, los nombres de los participantes han sido cambiados. Como ayuda para visualizar mejor las descripciones, he incluido gráficos; no obstante, en muchos casos estos gráficos son representaciones estáticas y simplificadas de lo realmente ocurrido.

Aunque sé que el fenómeno del alcohol comprende otros campos y las razones para explicarlo pueden ser mucho más variadas y acertadas, espero que —dentro de las limitaciones del caso— este trabajo contribuya a una mejor comprensión de las comunidades andinas actuales y del comportamiento humano en general.

2. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE EL USO DEL ALCOHOL⁴

Douglas y Heath coinciden en señalar que en años recientes se han producido importantes avances en el estudio de las creencias y conductas relacionadas con las bebidas alcohólicas, especialmente desde perspectivas antropológicas. Aún practicantes de las llamadas «ciencias duras», reconocen que factores sociales y culturales deben ser tomados en consideración, junto con factores fisiológicos y psicológicos, cuando uno procura entender la interacción entre alcohol y conducta humana. Esto se debe a que, como lo ha demostrado el estudio transcultural, una sola especie (*Homo sapiens*) presenta una gran diversidad de conductas resultantes bajo el efecto de la misma droga (etanol). Desafortunadamente, pocos observadores han prestado sistemática atención al estudio antropológico del beber hasta mediados de este siglo.

⁴ Este acápite ha sido elaborado sobre la base de los artículos de Mary Douglas, titulado «A distinctive anthropological perspective»; y Dwight B. Heath, titulado «A decade of development in the anthropological study of alcohol use: 1970-1980», ambos en Douglas (1987).

De acuerdo a D. Heath, escasos antropólogos antes de los años setenta habían estudiado deliberadamente los patrones de acción y de pensamiento con respecto al beber. No obstante, existían numerosas etnografías en las que se hacía referencia al alcohol. Esto debido a que, independientemente del tema sobre el que se centrasen, ellos no podían evitar tomar nota de la importancia del beber en las vidas de las personas entre las que se realizaba el trabajo de campo. Por tanto, la desigualdad de los estudios etnográficos sobre el beber anteriores a los setenta, se debió en parte al hecho de que nadie fue al campo con la intención de centrar su atención en esta materia. Esto significa no solo que análisis e interpretaciones fueron hechos *post facto*, sino también que los datos fueron usualmente recogidos accidentalmente, como derivados fortuitos de un trabajo de campo que tenía otro énfasis. Si bien mucho más puede ser hecho para incrementar la cantidad y la calidad de los reportes detallados, esta situación en los Andes ha empezado a cambiar. Muestra de ello son los trabajos de Cutler y Cárdenas (1991), Doughty (1987), Holmberg (1971), Llosa (1992), Mangin (1958), Orlove (1986), Vázquez (1967) y Vergara Collazos (1991); pero muy especialmente los de Camino (1987), Saignes (1989) y los artículos de Abercrombie, Harvey, Heath, y Salazar-Soler (Saignes, 1993).

Sin disminuir en modo alguno la importancia del sufrimiento humano que ocasionalmente se deriva de los efectos tóxicos del alcohol, merece mención que una fuerza que atraviesa los estudios antropológicos ha hecho que ellos presten atención no solo al «alcoholismo», sino más al alcohol como un artefacto y al complejo de actitudes, valores y acciones asociados con él. Un gran hallazgo, en perspectiva transcultural, es que los problemas relativos al alcohol son realmente raros, aun en muchas sociedades donde el beber se acostumbra y la borrachera es activamente buscada. Esta simple observación toma especial significancia en contraste con la situación de la mayoría de sociedades occidentales y otras urbanas e industrializadas. Investigadores, clínicos y otros especialistas prestan atención a las bebidas alcohólicas en aquellos contextos focalizados

casi exclusivamente en las consecuencias patológicas del beber, ya sea en términos de costo económico, incapacidad física o mental, ruptura social o en otros términos. El punto de vista etnográfico, en cambio, no solo ha acrecentado nuestro entendimiento del rango de variación en las creencias y conductas humanas con respecto al alcohol, sino también que muchas de las consecuencias de su uso son mediadas por factores culturales al igual que por químicos, biológicos y otros factores fármaco-fisiológicos. Igualmente, la importancia del beber como una conducta «normal» (y no necesariamente «desviante») ha sido raramente reconocida en otras disciplinas. Lo mismo es cierto con respecto al hecho de que el alcohol puede tener efectos de poco cuidado —o aun positivos—, tanto como algunos otros que causan deterioro.

Tal «aproximación fenomenológica desprejuiciada»⁵ es distintiva y excepcionalmente prometedora, especialmente en contraste con el «énfasis-problema» que domina en otras aproximaciones. Investigadores médicos y sociólogos utilizan métodos y parten de presunciones orientados a tratar el tema como una patología. En muchas ocasiones, estos investigadores exageran el problema: «In concentrating on the excess and abuse of alcohol, they are tending to express a strong bias of western culture and one [...] to be particularly entrenched in America» (Douglas, 1987, p. 3).

En el Perú, programas desarrollados por instituciones como el Centro de Información y Educación para la Prevención del Abuso de Drogas (Cedro), parten de una concepción normativa y *a priori* negativa del alcohol⁶. Ellos consideran que, al margen de que el consumo de alcohol (y otros estimulantes) se presente en todas las épocas y en todas las sociedades, el beber es perjudicial porque altera el estado de conciencia del hombre. En realidad, ellos están hablando de un hombre ahistórico, construcción

⁵ Para un debate de esta aproximación antropológica, ver el artículo de Room (1984) y la respuesta de Hill (1987).

⁶ Esta afirmación sobre Cedro está basada sobre mi experiencia de trabajo en dicha institución entre julio de 1993 y enero de 1994, la asistencia y participación en seminarios organizados por ella y la lectura de boletines informativos.

ideal de lo que debe ser el estado de normalidad dictado por occidente. Afán normativo donde todo lo que escapa a estos modelos es asimilado a lo patológico (como se ha hecho con la homosexualidad, la locura, el onanismo y el consumo de drogas).

Los antropólogos han alzado numerosos desafíos a los supuestos de otros investigadores del alcohol. Heath señala que ellos desafían la visión común de que algunas razas son, debido a su herencia biológica, particularmente vulnerables a los efectos dañinos del alcohol. También dudan de la visión de que el alcohol conduce a la anomia. Ellos prefieren la noción de que un estado de anomia conduce al alcoholismo. Tampoco encuentran clara la relación entre el uso de alcohol y la tendencia a una conducta agresiva o criminal. Ellos sostienen que la conducta del ebrio ejemplifica un relajamiento de los constreñimientos culturales antes que señalar efectos naturales. La borrachera es un fenómeno cultural en tanto toma la forma de patrones de comportamiento aprendido, los cuales varían de una cultura a otra. El tono general de la perspectiva antropológica enfatiza el hecho que la celebración es normal y que en la mayoría de culturas el alcohol está normalmente presente en la celebración. El beber es esencialmente un hecho social, realizado en un contexto social. Si el foco consiste en el abuso del alcohol, entonces los trabajos de antropólogos sugieren que la vía más efectiva de controlarlo sería a través de la socialización.

En un ideal programa comparativo en el cual antropólogos e investigadores médicos colaboren, los primeros proveerían análisis sistemáticos de la naturaleza e incidencia de las reglas que gobiernan el beber. El proyecto comparativo involucraría comparar los niveles de alcohol bebido por un individuo con los patrones locales acerca de dónde, cuándo, qué beber y con quién. Predicciones sobre alcoholismo estarían basadas en un análisis de estos patrones de reglas, una tarea muy compleja y técnica. Dos áreas en las cuales la relevancia práctica del entendimiento transcultural es inmediata están en la provisión de servicios de salud y bienestar para poblaciones minoritarias y en el declarar la diferente

naturaleza y los niveles de ocurrencia de problemas entre poblaciones variadas.

La revisión de Heath concluye que, del análisis de las descripciones de creencias y conductas en diversas sociedades, los estudios transculturales han llegado a significativas generalizaciones:

1. En la mayoría de sociedades, el beber es esencialmente un acto social y, como tal, se halla incorporado dentro de un contexto de valores, actitudes y normas.
2. Este contexto de valores, actitudes y normas constituye un factor importante sociocultural que —junto a factores bioquímicos, fisiológicos y farmacológicos— tiene influencia sobre los efectos producidos por el beber.
3. El consumo de bebidas alcohólicas tiende a ser normado por reglas concernientes a quiénes pueden beber y quiénes no, cuánto y qué, en cuáles contextos, en compañía de quiénes y así sucesivamente. A menudo, tales reglas son el foco de emociones y sanciones excepcionalmente fuertes.
4. El valor del alcohol para promover relajamiento y la sociabilidad está enfatizado en muchas poblaciones.
5. La asociación del beber con alguna clase de problemas —físicos, económicos, psicológicos, de relaciones sociales u otros— es rara entre culturas tanto a través de la historia como entre culturas actuales.
6. Cuando problemas relacionados al alcohol ocurren, ellos están claramente ligados a modalidades de beber y usualmente también con valores, actitudes y normas relacionadas al beber.
7. Tentativas de prohibición voluntarista nunca han sido exitosas excepto cuando están expresadas en términos de reglas sagradas o sobrenaturales.

Desde los pioneros estudios transculturales, los puntos de vista antropológicos han ganado amplio reconocimiento entre profesionales de otras disciplinas.

Es alentador que los «métodos de observación» y «el método etnográfico» hayan ganado amplio reconocimiento y hayan sido respaldados por diseñadores de políticas como también por científicos sociales, como capaces de proveer valiosos datos que de otro modo no serían obtenibles con respecto al alcohol y otras drogas.

Es igualmente prometedor que más antropólogos estén prestando atención al alcohol y sus diversos significados y roles en las culturas y que algunos están suficientemente interesados en aprender acerca de otras aproximaciones tanto como para que la comunicación y la colaboración multidisciplinarias sean realizadas. Esto no implica que la «alcoholología» debería llegar a ser una nueva subdisciplina dentro de la antropología; sino que más y mejores contribuciones a la literatura resultan en más y mejores oportunidades para los antropólogos en trabajar en un tema que es de un interés creciente para un amplio rango de agencias públicas y privadas a lo largo del mundo.

A pesar de estos logros, aún quedan por investigar algunos vacíos que, aunque pocos, permanecen como faltas importantes en la literatura sobre el alcohol: explorar los procesos de endoculturación a través de los cuales los jóvenes aprenden las reglas del beber, junto con esto se encuentra el problema de los estudios generacionales. Indagar por las razones que permiten a las personas permanecer en la abstinencia en un medio de fuertes presiones y asimismo cómo es que logran muchos bebedores ocultar diversos problemas relacionados con el alcohol hasta que no se llegue a un momento crítico. La antropología debería estar preparada para señalar pautas de prevención y sintomatología sobre los cuales desarrollar los programas de ayuda: reformular los conceptos de «alcoholismo», «enfermedad», «mal», «incapacidad», claves en el tratamiento de la «adicción»; ensayar nuevos métodos y aproximaciones en el siempre controversial campo de la relación entre alcohol y factores

genéticos; identificar las clases de conducta que varias poblaciones consideran como problemáticas y el investigar por las diferencias entre las visiones del «medio» profesional y las de conocimiento popular, ayudarían a mejorar los programas educativos y de prevención; ingresar la dimensión de género (además de las de clase y edad con las que comúnmente se trabaja), permitiría nuevas comprensiones acerca del ordenamiento de las relaciones sociales. Preguntarse por el impacto de la industria de las bebidas alcohólicas en las economías nacionales y regionales es algo que cobra una mayor importancia. La actual campaña lanzada por compañías cerveceras abogando por la moderación puede deberse en gran medida a una estrategia para aumentar ganancias, pero ella nos hace recordar de los prejuicios que tenían los países europeos bebedores de vino respecto a sus vecinos del norte aficionados a la ginebra y al vodka, quienes practicaban un beber impropio de caballeros al no saber seguir las reglas de la «moderación» (Braudel, 1994). De igual forma, se requieren descripciones detalladas de las bebidas en sí mismas.

El énfasis en los «problemas sociales», en términos de promisorias áreas para futuras investigaciones, no debería oscurecer el fundamental y más importante hallazgo que los antropólogos han alcanzado en los estudios del alcohol: el hecho que la mayoría de personas que beben —como la mayoría de individuos en sociedades occidentales que beben— lo hacen sin ningún padecimiento discernible. El beber solitario, a menudo visto como un síntoma crucial del beber problemático, es virtualmente desconocido en muchas sociedades. Más allá de si el foco sean creencias o conductas con respecto al alcohol, una mayor atención al detalle en los reportes sería de ayuda para llevar a cabo análisis y comparaciones, tanto como para incrementar la credibilidad de tales estudios.

Las contribuciones de la antropología a los estudios del alcohol han sido muchas y variadas. Encadenamientos entre alcohol y otros aspectos culturales, ya sea en términos de ideología, relaciones sociales, aspectos materiales y otros, pueden revelar descubrimientos importantes sobre los sistemas socioculturales. Hay abundantes oportunidades para un amplio

rango de investigación y aquellos que optan por aplicar sus habilidades a problemas prácticos en esta relación hallarán colegas y público no especializado interesados en casi cualquier lugar.

3. CONSIDERACIONES INICIALES SOBRE LA ACCIÓN

Al hablar de borracheras en los Andes, rápidamente podemos pensar en prácticas que remiten a estructuras de largo plazo de un mundo andino duradero y bastante estático. Sin embargo, esta investigación no busca explicar las conductas observadas como variaciones de una estructura formal que da cuenta de las prácticas sociales, aun cuando los propios actores no se reconozcan en el sentido estructural atribuido. El énfasis lo coloco en el análisis de la acción misma y, a partir de ella, se van trazando diversas relaciones sociales que den cuenta del complejo entramado social. De esta manera, me alejo de explicaciones estructuralistas en las que la acción es vista casi como un epifenómeno derivado del modelo (mental) subyacente. Pero también tomo distancia de una posición, en apariencia contraria a la anterior, que concede peso extremo a las configuraciones históricas pasadas: concepción según la cual a fin de cuentas la acción actual se explica por condicionamientos históricos inmodificables⁷.

3.1. Relación entre estructura y acción

Para entender las acciones involucradas en la borrachera, parto de considerar que la acción social es un conjunto de vivencias que construye el individuo en su relación con otros sujetos y al que otorga un sentido o significado (Weber, 1964). Este sentido se estructura en diferentes niveles que pueden ir desde el mentado conscientemente hasta otros más profundos y de carácter colectivo. De otro lado, si bien la acción social la construye el propio individuo en una interacción constante con los demás,

⁷ La «herencia colonial» como clave explicativa de nuestra realidad es buena muestra de esta postura (ver Morse, 1964; y Cotler, 1986).

estas prácticas no «parten de cero» en cada situación; sino que suponen, entre otros aspectos, un conocimiento previo que nos remite a estructuras que tienen su «existencia real» a través de dichas prácticas. Es decir, se da un doble proceso por el cual las prácticas sociales (aun las individuales) reproducen condiciones estructurales similares a las estructuras que las producen: «[...] estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones [...]» (Bourdieu, 1991, p. 92).

La relación entre acción y estructura supone necesariamente una relación de bicondicionalidad en la que no cabe una preeminencia ontológica por parte de alguna de ellas. Las acciones, ya sean colectivas o individuales, no tienen sentido ni pueden ser entendidas en sí mismas. Ellas nos remiten tanto a configuraciones sociohistóricas previas como a otras acciones del universo cultural en el que se inscriben. Si deseamos analizar el comportamiento de los individuos en un evento concreto, debemos saber lo que representa ese tipo de acción a lo largo de la historia del grupo y debemos observar en cuánto difiere esa conducta mostrada de otras conductas mostradas en otros eventos, similares o no.

Pero lo central para incorporar dimensiones más allá de la misma acción no reside en el problema señalado acerca de lo «representativo» que puedan ser las acciones observadas. El punto clave consiste en que las acciones de los individuos no son posibles de ser entendidas si no se conocen los significados que los actores atribuyen a sus acciones y, al ser estos construcciones sociales, no se limitan a encuentros cara a cara; sino que abarcan todos los aspectos de la vida social. Si es que observo beber a padre e hija juntos en una comunidad andina, yo no puedo entender su comportamiento si no conozco cuáles son las reglas que señalan los límites del comportamiento adecuado entre padres e hijos, entre personas de género diferente, entre personas con diferencias generacionales, etc.

Si otros sujetos intervienen, es posible que la relación se vaya complejizando y nuevas dimensiones ingresen. Dar cuenta de la acción

lleva a dar cuenta también de estructuras de fondo. Pero, después de todo, estas dimensiones y categorías —como lo étnico o la situación de clase— solo tienen existencia real a través de las prácticas que han configurado. Las estructuras no existen como realidades lógicas y ordenadas más que en la mente del investigador. Ellas están contenidas en las prácticas de la misma forma en que estas son contenidas por las primeras. El comportamiento de los individuos no es el resultado de seguir una estructura de roles y estatus que le señala cómo comportarse en cada momento. El individuo actúa contextualmente utilizando para ello herramientas que ha adquirido mediante los procesos de socialización.

3.2. Patrones culturales y *habitus*

La antropología cultural estadounidense ha utilizado por largo tiempo el concepto de «patrón cultural» para referirse a los grandes rasgos que caracterizan y moldean la personalidad de los miembros de una cultura. Este modelo ha sido acusado de ser —y de hecho puede resultar— en extremo funcionalista y estático, por cuanto impide observar las variaciones, ya sean en el tiempo o al interior de la sociedad; de enfatizar la relación armónica entre estos patrones interiorizados a través de la socialización y el funcionamiento de la sociedad como sistema; y de considerar patológica o desviante toda conducta que se aparta de este patrón normalizador. Sin embargo, es muy útil la noción de que los patrones culturales de cada sociedad proveen a los individuos de herramientas con las cuales pueden desarrollar estrategias particulares.

En este sentido, los patrones culturales se asemejan al *habitus* de Bourdieu⁸, por cuanto producen «estrategias de acción» que son una manera de organizar la acción (dependiendo, por ejemplo, de los grupos de parentesco o de amigos) que le permiten a uno alcanzar diversas metas en la vida. Las estrategias de acción incorporan y son dependientes

⁸ Para una comprensión de la obra de Bourdieu, ver el estudio crítico de Sánchez de Horcajo (1979) y la edición realizada por Calhoun, LiPuma y Postone (1993).

de hábitos, modas, sensibilidades y visiones del mundo. Más que a través de dictar fines últimos a los sujetos, los patrones culturales o el *habitus* influyen en la acción al proporcionar los medios semielaborados⁹ que los individuos moldean para alcanzar sus metas particulares. En suma, un *habitus* es:

[...] a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a *matrix of perceptions, appreciations, and actions* and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems [...] (citado por Swidler, 1986, p. 277. Énfasis en el original).

3.3. Replanteamiento del mundo andino

Si seguimos la línea señalada, podemos hablar de «mundo andino» del modo como lo hacemos con un patrón cultural o un *habitus*. Es decir, lo andino entendido como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que genera y es generada por las prácticas mismas. De esta manera, lo andino deja de ser un esquema atemporal e ideal que se mantiene y reproduce no se sabe cómo, para inscribirse en la acción misma de los sujetos y cruzado por condicionamientos sociales, económicos, políticos y culturales. El mundo andino sería, entonces, un sistema que integra funciones y experiencias pasadas y les proporciona a los individuos socializados, según este sistema, los medios con los cuales desarrollar estrategias particulares de acción.

Si el énfasis quiere ser puesto en la continuidad de esta matriz; entonces, en vez de considerar una racionalidad andina a modo de fuerza

⁹ Uso el término «semielaborados» en vez de «semiestructurados» para evitar confusiones. La idea es que el *habitus* le permite actuar al individuo y no hace todo el trabajo por él, proporcionándole piezas con las que armar estrategias de acción. Esta estrategia la logra el individuo integrando experiencias pasadas en situaciones nuevas y utilizando los recursos culturales para los que ha sido capacitado.

misteriosa que atraviesa linealmente todas las épocas, es de gran utilidad la noción de *episteme* formulada por Michael Foucault (1981)¹⁰. Contrario a la idea hegeliana de la existencia de una racionalidad occidental que se desenvuelve linealmente en una continuidad histórica que da cuenta de sí misma, Foucault prefiere hablar de la existencia de diversas racionalidades. Un *episteme* sería un gran eje ordenador, históricamente construido, que marca las características fundamentales de una sociedad en épocas precisas, sin que tenga que establecerse necesariamente un hilo de continuidad entre estos *epistemes*. Por consiguiente, cuando hablamos de mundo andino, debemos referirnos a períodos históricos precisos y no presuponer la existencia de un esquema mental que ordena la acción de diversos grupos sociales por un tiempo indefinido. Habría entonces que precisar cuáles han sido y son las grandes fuerzas ordenadoras que marcan la acción de las sociedades andinas.

3.4. Borrachera y acción

Cuando me centro en la acción misma, procuro indagar por los contenidos o significados construidos por los actores. Así, dejo de lado un tipo de análisis interesado principalmente en las formas, que busca analogías y se concentra en los símbolos en tanto remiten a otros símbolos con el fin de hallar el orden lógico de una estructura profunda. En el contexto de la investigación, la borrachera es un momento en el que muchas

¹⁰ En *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault emplea el término «*episteme*» para referirse al orden implícito que hace posible la formulación de los enunciados científicos. Una *episteme* define las condiciones de posibilidad de todo saber en una época, define el orden y el «a priori histórico» sobre el que se han formado racionalidades que pueden desvanecerse en seguida. Pero una *episteme* es un espacio abierto, un campo de dispersión y de relaciones descriptibles infinitas. Por esta razón, Foucault no asimila *episteme* a estructura. La *episteme* no asegura la reproducción de las continuidades, ni siquiera la continuidad de la discontinuidad. Las mutaciones entre *epistemes* no pueden ser explicadas por un hilo lógico de continuidad; sino por cambios en las relaciones de poder. Para una comprensión de la obra de Foucault, ver Philp (1990) y Gabilondo (1990).

de las estrategias de acción utilizadas para organizar la vida diaria son dejadas de lado y reemplazadas por otras. Es de este modo que el consumo colectivo de alcohol se convierte en una entrada, en varios aspectos privilegiada, que permite observar el comportamiento del individuo al interior de estructuras socioculturales. La borrachera, por tanto, permite contrastar tipos de acción que se desarrollan siguiendo pautas diferentes a los momentos de no-embriaguez.

En su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas (1981) señala que es posible identificar cuatro tipos de acción:

1. La acción teleológica que, definida según relaciones de medios/fines, se desarrolla en el mundo objetivo (esta acción es característica de los campos de la ciencia y de la economía) y utiliza los criterios de verdad y eficacia para validarse. Su estudio encuentra en Max Weber uno de sus pilares.
2. La acción normativa que, además del mundo objetivo, incluye al mundo de lo social, está caracterizada por actuar en las esferas de la moral y el derecho. Su validez se encuentra a través de los valores y normas compartidos por el grupo en la que se da y no busca la verdad, sino la aceptación. Parsons y la sociología estadounidense son los que han centrado su atención sobre ella.
3. La acción dramática es aquella que busca mostrar la interioridad de los individuos en tanto actores que construyen su identidad en cada interacción. Por lo tanto, abarca, además de los anteriores, el mundo subjetivo. Su criterio de validez está dado por la autenticidad que el personaje logre despertar en los demás. Se ubicaría preferentemente en las esferas del arte y de la estética. Los trabajos de Erving Goffman están dedicados casi exclusivamente a este tipo de acción.
4. Por último, la acción comunicativa es aquella en la que los sujetos deliberan para llegar a un acuerdo acerca de los requisitos que hagan posible comunicarse entre iguales. Este tipo de acción presupone

un «mundo de la vida» compartido, a partir del cual los individuos debaten racionalmente; es decir, con pretensiones de verdad¹¹.

En la acción dramaturgica, Goffman (1971) nos indica que el sujeto establecerá relaciones cara a cara con los demás (el público) tratando de mostrar parte de su subjetividad con el objetivo de mejorar y mantener una imagen personal que se construye y reelabora en cada interacción social. Esta inestabilidad de las imágenes personales procura ser atenuada a través de conductas estereotipadas o reglas convencionales que además sirven de guía para la acción cotidiana. Es así como la conducta estereotipada se convierte en mecanismo para evitar colocar en constante riesgo nuestra imagen. La acción de los individuos se produce mediante secuencias de constante interacción reflexiva. Es decir, la acción del Yo dependerá del contexto y de las expectativas que tenga del Otro; a su vez, la acción del Yo dará las pautas para la respuesta del Otro y así sucesivamente en una continua relación de interpretación/respuesta/reinterpretación. De esta manera, la imagen personal resultante depende tanto de la habilidad del sujeto como de la acogida que reciba de los demás (aceptación que finalmente validará su actuación).

Al interesarse por los mecanismos de los ritos de pasaje en la iniciación de adolescentes Ndembu, Turner (1980) analiza en detalle el significado

¹¹ Aunque escape totalmente al alcance de este trabajo, es necesario notar que esta concepción de Habermas de acciones comunicativas configuradas al margen de estructuras de poder (entendido como violencia o ley del más fuerte), si bien tiene esperanzadoras consecuencias, no nos es muy útil al analizar la producción de los discursos. Bourdieu (1992) demuestra cómo el lenguaje (o intercambios simbólicos) se estructura no solo por relaciones de poder, sino que es utilizado por los individuos para intentar mejorar y/o mantener su posición; el lenguaje es otro de los campos de lucha de intereses (cruzados por consideraciones de clase, de género, étnicas, culturales). Utilizando la crítica de Bourdieu, Harvey (1987) analiza las relaciones de poder expresadas entre campesinos y «misticos» en Ocongate, para luego proponer acciones de política lingüística. En una línea no muy diferente, casi toda la obra de Foucault (y muy especialmente *La arqueología del saber*) se propone poner al descubierto que todo saber, toda «verdad científica», es constituido a partir de relaciones de poder.

de los principales símbolos usados en la ceremonia. Primero, indaga cómo los Ndembu mismos interpretan los símbolos; segundo, analiza lo que las personas y grupos involucrados hacen con ellos; tercero, los relaciona con otros símbolos usados en el mismo ciclo ritual. Así, trata directamente con el problema de cómo el pasaje de los jóvenes de la adolescencia a la adultez es simbolizado en el ritual. Además, cuando examina lo que se hace con el símbolo (él llama a esto el «contexto operacional» del símbolo), Turner analiza cómo los grupos y personas son movilizados alrededor de los símbolos; lo cual lo involucra en un análisis de las agrupaciones y relaciones sociales de los Ndembu relevantes en el contexto de la iniciación. Turner se mueve dentro de la trama de conflicto y cooperación que compone la sociedad Ndembu (Gluckman, 1975, p. 18). Muchas de las proposiciones lanzadas acerca de la borrachera como «tiempo de quiebra», las he tomado por analogía a lo dicho por Turner sobre los períodos liminales en los ritos de pasaje; pero, al igual que con Goffman, la discusión teórica misma será desarrollada en las descripciones de los capítulos siguientes.

4. METODOLOGÍA

Dentro de cada sociedad, los individuos actúan utilizando estrategias o esquemas de acción proporcionados por la cultura; pero, con la borrachera, muchas de estas convenciones se ven afectadas y precisamente son estas variaciones conductuales las que interesa enfocar. En este trabajo seguimos el «análisis situacional» de microprocesos propuesto por Van Velsen (1964, pp. XIII-XIX). Este método consiste en observar el comportamiento del individuo y sus variaciones de acuerdo a los contextos limitados en los que actúa. Mientras el método de «caso extendido», que utilizó el grupo del Manchester School liderado por Gluckman, solo puede ser usado en conjunción con un estamento de la estructura de la sociedad, los argumentos de Van Velsen señalan que los límites —si es que hay algunos— que constriñen las acciones de las personas son definidos por los actores mismos en contextos específicos. En esta definición pueden estar

asociados recursos o relaciones personales, pero no un cuerpo abstracto de reglas no escritas ni un número coherente de normas (Long, 1992, pp. 160-164).

Van Velsen, en su crítica al análisis estructuralista por el énfasis en la consistencia y en el rechazo a la variabilidad, argumenta que el análisis situacional provee de un método para integrar variaciones, excepciones y accidentes dentro de descripciones de regularidades. Las normas o reglas generales de conducta son de hecho trasladadas por los actores dentro de prácticas que son finalmente manipuladas en situaciones sociales en un esfuerzo por servir a fines particulares. La idea de Van Velsen no busca definir normas y reglas de conducta en abstracto; sino que son parte de un cuerpo de conocimiento social que es construido por individuos a través de un activo quehacer con su mundo. Así, los significados se dan en contextos específicos, dependiendo de la manipulación y juego de los propios actores:

A basic assumption of situational analysis is that norms are often vaguely formulated and discrepant. Not all individuals in a community will agree on what the norms are. It is this fact allows for their manipulation by members of society in furthering their own aims (Long, 1992, p. 163).

Solo examinando los modos como la gente construye relaciones sociales o se aparta de otras con el objeto de obtener fines sociales, económicos o políticos es que uno puede entenderlas. Los mismos grupos de relaciones sociales pueden servir para diferentes intereses en tiempos diferentes y las mismas personas pueden verse involucradas en nuevas relaciones en cuanto sus intereses cambian. En otras palabras, las relaciones sociales son más instrumentos en las actividades de las personas de lo que estas están determinadas por aquellas.

Para hacer posible el estudio del proceso a través del cual la gente selecciona un amplio rango de posibles relaciones con el fin de alcanzar sus metas, nosotros debemos observar a las personas en una amplia

variedad de situaciones sociales. En este sentido, es importante obtener diferentes versiones e interpretaciones de disputas o de otros eventos de una variedad de personas más que investigar por la versión o interpretación correcta. La búsqueda del significado interior (correcta interpretación) solo oscurece o estorba la descripción que está tomando lugar. Buscar muchas interpretaciones es importante en tanto siempre existe una multiplicidad de significados. Por definición, la descripción de un discurso conlleva una multiplicidad de verdades (interpretaciones) que solo pueden ser reveladas a través de la descripción de las negociaciones y acomodos que la gente lleva a cabo en un contexto activo. Van Velsen sostiene que no hay puntos de vista correctos o equivocados, sino que son tan solo diferentes visiones representando diferentes intereses de grupos, estatus, personalidades, etc. Tanto como sea posible, el contexto total de los casos debe ser anotado.

Reconociendo la importancia de la multiplicidad de interpretaciones en el problema de la diferenciación social, Van Velsen arguye que la recolección de los datos y el análisis de estos deben tomar énfasis en las acciones de los individuos como agentes estratégicos o como personalidades respondiendo a circunstancias cambiantes, más que como ocupantes de estatus particulares o localizaciones estructurales. En otras palabras, es necesario observar cómo relaciones sociales, recursos y valores son contextualizados (actualizados) a través de contextos específicos de acción. Y el foco en la acción es central en esta tarea.

El definir una situación (o contexto apropiado) es un logro alcanzado por los actores mismos. La definición de la situación emerge de la interacción misma y no puede estar dada simplemente por la estructura de un campo más amplio.

De acuerdo con este marco conceptual y metodológico, las unidades de trabajo que nos interesa observar son las interacciones que realizan los individuos en situaciones limitadas. En este sentido, creo importante evitar en lo posible discontinuidades en el curso de la acción, por lo cual sigo la técnica de la observación participante. En estas observaciones, tomo muy en cuenta la relación establecida entre los actores sociales

y el investigador, de tal modo que él mismo queda incorporado en el análisis del proceso. De cualquier forma, soy consciente de que mi situación no es en modo alguna neutra; los roles que debo interpretar y el estatus que manejo son especiales: represento a un joven universitario de la capital, hispanohablante monolingüe y asociado a un organismo no gubernamental de desarrollo.

Al inicio del proyecto, intenté seguir una tipología del consumo de alcohol a partir de categorías propuestas por los mismos actores. De esta manera, buscaba reconocer bajo qué condiciones el beber era considerado socialmente inaceptable y, por consiguiente, podía presentar rasgos anímicos. Sin embargo, abandoné esta idea al centrarme en la borrachera como un tiempo socialmente permitido para el consumo colectivo de alcohol. El interés es puesto en las prácticas construidas en el proceso de la embriaguez y ya no en el discernimiento de conductas disruptivas. Más aún, variaciones y accidentes son tratados dentro de una misma descripción de regularidades. No obstante, conservo como puntos útiles de referencia las distinciones entre lo comunal y lo privado, y entre las esferas del trabajo, la amistad y lo ritual/festivo.

5. LUGARES Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN¹²

La investigación se inició con las prácticas exigidas por la especialidad de Antropología para aprobar el curso de «Trabajo de campo». Entre los meses de julio y agosto de 1991, realicé mis primeras visitas a comunidades campesinas andinas en el Cusco. Retorné a la zona los meses de enero, febrero y marzo de 1992 con un tema ya decidido y, desde esta fecha, empecé a realizar observaciones más sistemáticas. Volví el verano siguiente, pero solo por el mes de febrero. Finalmente, en abril, mayo y junio de 1994, pasé una nueva temporada en el lugar de trabajo. Desde el inicio, el trabajo

¹² Los datos mencionados han sido obtenidos de la observación directa, de conversaciones con campesinos y promotores, de documentos del CEDEP-Ayllu, así como de Barrenechea & Gómez, 1987; Choque & Jiménez, 1993; y Pisca, 1982.

se realizó en convenio con una ONG (Organismo No Gubernamental para el Desarrollo) que venía apoyando a estudiantes interesados en temas localizados en el Sur andino. Esta institución, el CEDEP (Centro para el Desarrollo de los Pueblos)-Ayllu¹³, es una asociación sin fines de lucro que recibe financiamiento de otras europeas y viene trabajando desde hace doce años en la zona; actualmente opera en 34 comunidades de los distritos de Pisac, Taray y San Salvador en la provincia de Calca, y de los distritos de San Sebastián y Cusco en la provincia del Cusco; su sede se encuentra en el pueblo de Pisac.

Estas 34 comunidades están agrupadas en cuatro zonas de trabajo, obedeciendo a criterios ecológicos (control de microcuencas) y sociohistóricos (desmembramientos, conflictos, contactos, etc.), de las comunidades mencionadas en el trabajo. Rayanniyoc pertenece a la zona 1; Huillcapata, Kallarrayán, Patabamba y Qenqo, a la zona 2; y Pampallacta y Sacaca, a la 4. El Ayllu desarrolla tres líneas de acción: 1. Desarrollo social, que comprende infraestructura social (construcción de aulas, salones comunales, servicio de agua a cada familia, etc.) y organización comunal, familiar, de mujeres y de jóvenes; 2. Seguridad alimentaria, referida al desarrollo agrícola y pecuario a través de mejora tecnológica y de un sistema de préstamo de semillas (fondo rotativo); 3. Recursos naturales y manejo de cuencas, que agrupa las labores de riego, conservación de suelos y forestación, labor para la cual cuenta con un total de 39 trabajadores, de los cuales 21 operan en el campo. En parte por lo reducido del personal, pero en gran medida por su propia personalidad, el director representa una figura muy fuerte no solo entre los propios trabajadores; sino también entre los campesinos, que mostrarán una conducta muy deferente hacia él.

Las comunidades con las que trabaja el Ayllu son pequeñas, con un promedio de 84 familias y con una media de cuatro miembros¹⁴.

¹³ A lo largo de todo el trabajo, nos referiremos a ella simplemente como el Ayllu, que es el nombre que generalmente usan tanto campesinos como promotores para nombrarla.

¹⁴ No existen datos sobre quiénes conforman esta media, pero estimamos que debe recaer sobre niños y ancianos en segundo lugar.

Esto se debe principalmente a la fuerte migración, especialmente hacia el Cusco; lo que le da un carácter temporal de contactos continuos con las comunidades de origen¹⁵. La distribución por sexo es muy pareja, con una ligera ventaja femenina no mayor de un punto porcentual. La PEA (incluye a todas las personas entre los 15 y los 64 años) fluctúa desde el 50 al 60% de la población total, aunque hay que tener en cuenta que en los sectores campesinos la iniciación en los procesos productivos es muy temprana: los niños desde los seis años empiezan gradualmente a realizar pequeñas labores de pastoreo, deshierbe, entre otras. La densidad poblacional se ubica entre un rango de los 30 a 110 habitantes por km², el cual es bastante mayor al promedio departamental que no supera los 10 habitantes; además de la expulsión de población, esto ha conducido a intensificar los cultivos, disminuyendo el período de rotación de los *muyus* (sectores de cultivo).

A pesar de que algunas comunidades han empezado a buscar trabajos alternativos, la agricultura sigue siendo la actividad más importante¹⁶; tras ella se ubica la ganadería que, aunque muy limitada en cantidad y calidad, es una fuente muy importante de dinero inmediato por lo rápido de su venta. Estas comunidades se encuentran cerca del Cusco, lo que ha permitido un contacto fluido con el mercado y muchos de los cultivos producidos son destinados a la comercialización (caso de las hortalizas y de la cebada, principalmente). La historia de la formación de estas comunidades está muy ligada a procesos de separación de exhaciendas, lo que se consolida luego de la Reforma agraria, así como de propiedades de la Iglesia, aunque algunas de ellas tienen orígenes que se remontan al período colonial; en todo caso, gran parte aún continúa teniendo problemas territoriales no solucionados que salen a relucir especialmente en las fechas de Carnavales, que es cuando se recorren los linderos de la comunidad.

¹⁵ La tesis doctoral de Sarah Raddcliffe (1986) es un exhaustivo trabajo sobre la migración femenina en la comunidad de Kallarrayán.

¹⁶ Para la subregión Cusco, el INEI, en 1980, señalaba que 197 584 personas se dedicaban a la agricultura como principal actividad, lo que representaba el 56,1%.

A pesar de lo extendido de la violencia política, en la zona nunca hubo presencia activa de grupos subversivos ni de las fuerzas armadas; sin embargo, entre 1987 a 1991, la estadía en las comunidades por parte de los promotores del Ayllu estuvo restringida por motivos de seguridad.

En todas estas comunidades se han realizado obras de infraestructura que comprenden reservorios, canales de irrigación, servicio de agua, construcción de carreteras afirmadas, locales comunales, almacenes y escuelas. Justamente, todas las comunidades cuentan con escuelas de educación primaria¹⁷, aunque los materiales educativos y la calidad de la enseñanza son deficientes. Al interior de las comunidades, la comunicación se realiza casi exclusivamente en quechua, su lengua materna. El aprendizaje del español se produce en la escuela; casi dos tercios de la población es bilingüe, el tercio restante está conformado mayoritariamente por mujeres y ancianos y existe una fuerte asociación entre bilingüismo y alfabetismo.

A grandes rasgos, las comunidades de las zonas 1 y 2 se caracterizan por estar más vinculadas al Cusco y por mantener una fuerte tendencia a la individualización y, desde 1993, cuentan con servicio de fluido eléctrico. En ellas, desde una década atrás, se han venido introduciendo con gran fuerza iglesias protestantes (la Iglesia Evangélica Peruana, la Iglesia Adventista, la Iglesia Maranata y la Iglesia de los Testigos de Jehová) que crean pequeños pero muy activos grupos de fieles, caracterizados por su rechazo al alcohol y a las fiestas religiosas de santos, que en muchos casos ha desarticulado totalmente los sistemas de cargos existentes.

Qenqo es la excepción a estas generalizaciones, siendo la comunidad más alta de la zona (3950 msnm). Sus cultivos principales son la papa y las habas; además, cuenta con pastos naturales y tiene acceso a la laguna de Qoricocha. El tiempo para llegar al Cusco bordea las tres horas y aún no cuenta con electricidad. En esta comunidad, todos son católicos

¹⁷ Una de ellas, la comunidad de Ccorao, es sede de un colegio de educación primaria y secundaria.

y conservan sus festividades religiosas. Qenqo es considerada una comunidad pobrísima y con graves problemas de alcoholismo.

En la zona 4, las comunidades son algo más populosas, su mayor contacto lo establecen con Pisac, en donde los jueves y domingos se realiza una feria. Poseen una organización comunal más fuerte; su calendario de festividades religiosas y el sistema de cargos no se han visto tan alterados; la presencia de grupos protestantes es mínimo; ninguna cuenta aún con servicio eléctrico y, en términos gruesos, pueden considerarse como más tradicionales. Sacaca¹⁸ es una comunidad de 115 familias y sus principales cultivos los constituyen la cebada y la papa; por lo demás, no difiere mucho de las características básicas señaladas. Por último, vale señalar que en varias comunidades de esta zona se han realizado anteriores proyectos de desarrollo con diversas instituciones¹⁹.

¹⁸ Las notas de campo tomadas en Sacaca fueron realizadas acompañando a Alejandro Chávez en su investigación sobre el ciclo de las fiestas de carnaval.

¹⁹ Con CIED, CIID, IICA, Embajada de Holanda, GTZ, Perú Cornell, PISCA y UNSAAC.

CAPÍTULO I

PROCESOS INICIALES

En este segundo capítulo desarrollaremos la puesta en escena de diferentes sesiones de bebida para delinear patrones que nos señalen los procesos a través de los cuales se desenvuelve la borrachera. Asistimos a eventos mudos en los que observamos el uso del espacio por los actores según el tipo de borrachera y según el momento en que esta se encuentra. La ubicación y el desplazamiento de los actores dependerán de su posición relativa en un contexto dado, tomando particular importancia las consideraciones de estatus, género, edad e identificación sociocultural. De la misma manera, las bebidas usadas y su distribución seguirán circuitos establecidos por y para determinados personajes. En un intento por incorporar al análisis nuevas formas expresivas, buscaremos trazar los principales rasgos de un lenguaje del cuerpo que, al igual que el lenguaje hablado, se va transformando a lo largo de la interacción y, más importante aún, su estructuración responde también a procesos de aprendizaje; por tanto se trata de una estructuración que sigue las pautas de cada cultura.

1. BEBIDAS

Antes de centrarnos en las bebidas alcohólicas¹, diremos unas palabras acerca de la base de todas ellas: el agua. El agua en toda sociedad

¹ Para comparar el uso de bebidas alcohólicas en otras comunidades andinas, ver Doughty (1987) y Mangin (1958).

es el líquido por excelencia y, en una sociedad agraria, se convierte en un elemento de vital importancia. Sin embargo, en los Andes el agua en sí misma no es una bebida. Para ser bebible, debe ser transformada de un elemento natural a uno cultural. Para esto, el agua se calienta y se le agregan diversas hierbas y plantas medicinales, como hojas de coca, semillas de anís, flores de manzanilla, airampo, cedrón, etc. Recién bajo la forma de «mates», el agua puede beberse, nunca pura y menos aún fría.

La chicha² es una bebida lograda por la fermentación del maíz, si bien los procedimientos e ingredientes utilizados varían grandemente a lo largo de todos los Andes³ e incluso, en algunas comunidades de altura (como la comunidad de Qenqo), se prepara una chicha de habas a falta de maíz. El consumo de la chicha está asociado al sector de origen campesino, lo cual aún se puede notar en las chicherías de pueblos y del Cusco⁴. Como el vino lo ha sido en la Europa mediterránea (Braudel, 1994), la chicha de maíz cumplió el papel de «bebida de civilización» con una larga y rica tradición que la considera como la bebida por excelencia con asociaciones sagrado-medicinales.

La preparación de la chicha es una actividad doméstica netamente femenina y en las reuniones son ellas las encargadas de transportarla y servirla. Muchas de las comunidades actuales reservan parte de sus cultivos de maíz para la elaboración de chicha, pero es cada vez más notorio que prefieren conservarlos para la venta o para el consumo directo; esto sobre

² Su nombre quechua es «*aqqa*» [aja]; pero en la zona es usado infrecuentemente, solo por algunos hombres y mujeres ancianos.

³ En la zona, la chicha puede ser de maíz blanco o de maíz de color; también es posible hallar variantes hechas a base de papa o habas y una muy apreciada llamada «frutillada» hecha con pequeños frutos rojos y vendida especialmente a lo largo del valle del Urubamba. El tiempo de fermentación de la chicha varía de uno a dos días, dependiendo si se le echa azúcar o «concho» (fermento de chicha). Para descripciones detalladas sobre su preparación y variedades, ver los artículos de Cutler y Cárdenas (1991) y Vázquez (1967).

⁴ Sobre las chicherías en el Cusco, su función, estructura y papel de la mujer, ver el trabajo de Llosa (1992).

todo cuando los terrenos apropiados para el cultivo de maíz son escasos. Por esta razón, es frecuente encontrar en las fiestas, faenas y asambleas de algunas comunidades⁵ vendedoras de chicha; por ejemplo, para la fiesta de la Virgen de Corpijera en Patabamba (ver evento 11⁶) había llegado una vendedora de chicha desde el Cusco. El precio del vaso de chicha varía entre los S/. 0,30 y los S/. 0,50⁷; además, su contenido alcohólico es bajo, nunca superior al 5%. Ella es servida siempre en grandes recipientes. En las chicherías se usan vasos de vidrio en forma de cono invertido llamados «caporales», semejantes a los antiguos keros o vasos ceremoniales incas; mientras que en las comunidades se usan pequeñas jarras plásticas o jarros de metal enlosado. Cuando la chicha es trasladada para ser vendida o simplemente para ser bebida en los campos de trabajo, se usan galoneras plásticas de hasta 10 a 15 litros de capacidad; pero cuando esta es preparada caseramente, se utiliza grandes cántaros de barro o chombas. En las fiestas a la chicha, se le agrega a menudo alcohol puro para aumentar su acción embriagante, llegar más rápidamente al estado de ebriedad buscado y así disminuir los costos. También se acostumbra tomar una copa de «trago»⁸ para «bajar» la chicha (dado que es una bebida fermentada, al beberse en grandes cantidades produce embotamiento antes de experimentar la embriaguez). Pero cuando la chicha no es mezclada, cuando es solo «blanca», se encuentra en la frontera de lo considerado como bebida alcohólica; incluso los miembros de grupos protestantes —muchos

⁵ Tal es el caso de Huillcapata, comunidad que ha optado por la especialización de cultivos de hortalizas destinados al mercado del Cusco, con precios relativos más altos que los de papa u otros tubérculos.

⁶ Las referencias a los eventos a lo largo de los capítulos corresponde a los consignados en la sección «Anexos» al final del libro.

⁷ Los precios estarán siempre referidos a Nuevos Soles de abril de 1994.

⁸ En adelante, cuando hable de «trago» (ya sin comillas), me referiré no a las bebidas alcohólicas en general, sino a la mezcla de alcohol y agua (en vez de alcohol industrial se usa también ron de quemar y se pueden echar algunas semillas como el anís para dar sabor).

de los cuales siguen severas prohibiciones al comer y al beber⁹— se permiten tomar uno o dos vasos de chicha. Es el trago el que aparece como el marcador entre el beber sobriamente y la borrachera.

La chicha es concebida como un estimulante del trabajo por su alto valor nutritivo¹⁰ y la fortaleza que otorga, por ello se bebe para «dar fuerzas en el trabajo» y como refrescante en momentos de fuerte sol. De esta manera, dentro de un esquema de alto/bajo, la chicha pertenece a las zonas bajas, ya que es una bebida fría que se bebe en el valle para aliviar la sed; mientras que en las noches ya no se bebe chicha, sino ponches calientes. A los niños se les permite beber chicha, se les sirven vasos a medio llenar en las fiestas y en las asambleas, especialmente a la hora del almuerzo. Además de ser alimenticia, se considera que la chicha puede tener propiedades curativas. Así, en la comunidad de Huatta se prepara un brebaje llamado «*pasñacha*» (jovencita): en una gran olla de barro se hace calentar chicha blanca, se le agregan huevos y un poco de alcohol, se bebe entre un grupo de seis personas y posee efectos sedantes; esta bebida se recomienda para tratar las enfermedades pulmonares.

La chicha es una bebida vinculada con lo femenino: por los ámbitos de su preparación y distribución, por sus propiedades nutricias y de escaso poder embriagante que hace posible su consumo en todas las edades, por su sabor definido como «dulce y rico» (cualidades vinculadas con universos femeninos) y por su fuerte asociación con la tierra o «pachamama». De esta manera, la chicha es usada frecuentemente para «*tinkar*» la tierra, derramar

⁹ En la zona existen cuatro grupos protestantes: Testigos de Jehová, Iglesia Evangélica Peruana, Iglesia Adventista e Iglesia Maranata. Todos se caracterizan por su rechazo al consumo de alcohol, además de no participar en el sistema de cargos y de fiestas patronales; pero algunos de ellos, como los maranatas, prohíben el consumo de carne de chanco y de cuy. Un documental antropológico sobre este fenómeno fue filmado en la zona en julio de 1994 por Armando Millán y Maribel Tovar. Ver más adelante las secciones «Control social» y «Creación de identidades», en el capítulo III.

¹⁰ Recordemos que, al margen de lo otorgado por el maíz fermentado, el etanol contiene 7 calorías por gramo.

algunas gotas del líquido en señal de agradecimiento, pero también como elemento propiciatorio de mejores cosechas.

El «trago» es la otra bebida más consumida por los campesinos, incluso diría que actualmente es su bebida representativa en el sentido que su uso es exclusivo de este sector. La chicha, si bien es una bebida campesina, de hecho es también consumida por los mestizos¹¹, tanto en sus visitas a las comunidades como en las chicherías, especialmente en el valle donde la frutillada tiene gran acogida. En las reuniones presenciadas, los promotores aceptan regularmente chicha y procurarán negarse cuando se les ofrece trago. En cambio, el trago es únicamente bebido por pobladores de origen campesino, produciéndose una fuerte asociación entre campesinado y pobreza. Así, el extendido uso del trago se explica por lo bajo de su precio, que oscila entre los S/. 0,25 y los S/. 0,80 la botella de 0,275 cc aproximadamente, y lo rápido de sus efectos embriagantes. Una sola botella es más que suficiente para emborrachar a una persona, por eso el trago no se sirve en grandes vasos (como la chicha), sino en unos pequeños y, a falta de estos, es posible utilizar la tapa de las garrafas que lo contienen. En contrapartida, los daños y secuelas fisiológicas producidos son sumamente altos debido a lo tóxico del empleo de un alcohol no apto para el consumo humano¹². En efecto, el trago es un preparado conseguido de mezclar agua con alcohol industrial de 90% o 70% en una proporción de 2 a 1 o 3 a 1. También es posible usar ron de quemar en vez de alcohol; la mezcla obtenida tendrá una coloración azulada a diferencia de la rosada de la primera. Muchas veces se le añade a estos preparados hierbas o semillas (comúnmente anís) que proporcionen gusto y aroma.

¹¹ Con «mestizo» me refiero no a una categoría racial, sino a un sector de la población socioeconómicamente vinculado a la ciudad y con valores provenientes de una matriz cultural occidental.

¹² Lamentablemente, no existe estudio alguno sobre los efectos psicofisiológicos del alcohol en poblaciones rurales y los pocos estudios epidemiológicos y de opinión disponibles únicamente abarcan a las grandes ciudades (Cedro, 1993a y 1993b; y Mariátegui & Sogi, 1985).

El trago por lo general se le sirve a cada persona, una a una, en el mismo vaso, de tal forma que va rotando en forma circular.

El trago en la zona recibe los nombres de «milkito» y «Fujimori» (anteriormente se le llamaba «alancito»). El denominarlo con los diminutivos de estos dos presidentes podría hacer referencia a la analogía entre lo fuerte del trago con lo fuerte de sus políticas económicas; pero es también sugerente verlo simplemente como una burla, como un medio de tomar en broma el nombre de los mandatarios. Con respecto al primer calificativo, he escuchado dos interpretaciones: una se refiere a una analogía entre un dulce de bolitas de quiwicha azucaradas (aunque en verdad este producto se llama «miskito») y el trago (el dulce es a los niños como el trago es a los adultos); la otra señala que el nombre es tomado de un conocido yogurt, en uno de cuyos anuncios televisivos aparecían las personas que bebían el yogurt como flotando entre nubes, el mismo efecto que se produciría al beber el trago. En todo caso, interesa notar que todos estos nombres son tomados de personajes o productos venidos de fuera de las comunidades, conocidos a través de los medios de comunicación y especialmente de la televisión¹³.

Si tuviéramos que clasificar al trago dentro del esquema de oposiciones alto/bajo, diríamos que ingresaría a la categoría de lo alto, no por los ingredientes usados en su preparación, ya que el alcohol es un producto llevado desde la ciudad, sino por ser caliente; es decir, se bebe en las alturas para combatir el frío (en clara oposición a la chicha). Este estereotipo es a menudo utilizado para explicar las causas de conductas alcohólicas; así, comuneros de Patabamba (ubicada a unos 3700 msnm) consideran que

¹³ La llegada de la electrificación a las comunidades de la zona no es anterior a 1993 y no todas las familias poseen aún televisores. Sin embargo, la experiencia e interés que poseen es grande. Cuando los comuneros llegan al local del Ayllu en Pisac para sostener reuniones, una de sus mayores distracciones consiste en ver programas de televisión y películas en video, a pesar de que la mayoría no logra entender los diálogos por ser analfabeta (o poseer una competencia lingüística demasiado baja como para leer los subtítulos en las películas no dobladas al español). Tal vez por esta razón las películas de mucha acción eran las preferidas, cintas que no requieren un argumento muy elaborado.

la ebriedad de sus vecinos de Qenqo (ubicada por sobre los 3800 msnm) se debe a la necesidad de beber trago frecuentemente para contrarrestar el frío, mientras los primeros naturalmente señalan que beben con moderación y en todo caso «solo chichita». Cristóbal Jara, que trabaja de picapedrero en las canteras de Ccaccacollo, me contaba que él bebe trago mezclado con «mate» (infusión de cualquier hierba medicinal) y «*picchaba*»¹⁴ algunas hojas de coca en los descansos: «ahora ya no se piccha para viajar ni caminar, solo en los descansos, yo traigo mi botellita de trago con mate para la altura, cuando estoy solo acá en el frío».

Del trago los campesinos podrán mencionar algunas propiedades benéficas (sobre todo para males respiratorios pasajeros como resfriados o dolor de garganta), pero no así cualidades nutritivas. El trago no es adecuado para el desarrollo del niño y no existe una inicialización tan temprana como en el caso de la chicha. Y si bien el trago no es una bebida nutritiva en sí, es concebida también como un estimulante del trabajo en el sentido que sirve «para animarse», el trago «calienta» y eleva el ánimo para realizar actividades en condiciones adversas. De otro lado, el trago también «anima» en las fiestas y funciona entonces como un estimulante sexual, no por sus discutidos efectos fisiológicos, sino por ser elemento indispensable en los encuentros de parejas. Las letras de muchos huaynos (canciones andinas populares) nos hablan de la asociación entre el amante varón y el beber aguardientes (nunca he escuchado canción alguna en la que se mencione a la chicha), aunque no es infrecuente que la mujer despechada y sola beba de la misma forma¹⁵. Contrariamente a la chicha, el trago es categorizado dentro de un universo masculino: es una bebida «fuerte» (si bien no se llega a usar

¹⁴ O «*chacchar*», consiste en masticar hojas secas de coca formando un bolo en la boca. A menudo se acompaña con pequeñas dosis de cal o «*llipta*» que sirve de catalizador del elemento activo.

¹⁵ Ver las letras de la cantautora «La flor pileña». Un tratamiento similar se encuentra en las letras de las canciones de Carmencita Lara, a pesar de que tiene un público más urbano y son valeses y no huaynos lo cantado.

la expresión «para machos», típica de la costa norte peruana¹⁶), se relaciona con el presidente y con el dulce de los adultos, es una bebida destinada a ser consumida preferentemente por hombres, aunque, como veremos, las mujeres también la beben, pero nunca los niños.

Un producto que casi siempre es mencionado en las etnografías sobre rituales andinos es la coca, como elemento mágico-sagrado inscrito en una antiquísima tradición de resistencia cultural (Allen, 1988; Burchard, 1974; Wagner, 1976). Sin embargo, en las sesiones observadas su importancia es mínima, salvo que nos ayuda a marcar diferencias de edad: solo unos pocos ancianos *picchan* coca con regularidad. Como en el caso de Cristóbal Jara, la coca es consumida en los descansos de las faenas entre los grupos que se forman para tomar los alimentos: de una pequeña bolsa alguien ofrecerá hojas de coca, pero no todos piccharán, muy pocos jóvenes y mujeres lo hacen, y nunca he observado que un niño *picche* o *chacche*. En su relación con el alcohol, la coca parece congeniar mejor con el trago, bebido cuando hace frío y se está en las alturas; cuando se hace algún «pago» a la tierra o a los *apus* (ritos propiciatorios celebrados a seres que velan por las cosechas o el ganado), coca y trago se consumen juntos, no así ocurre con la chicha¹⁷.

Algunas bebidas gozan de especial prestigio, ya sea por su precio como por estar vinculadas a sectores urbanos y mestizos. Entre ellas, la cerveza es la más representativa. La cerveza blanca en el Perú tiene un volumen de alcohol que varía muy ligeramente entre 5 y 5,5%, mientras que su precio es de aproximadamente S/. 2,5 la botella de 750 cc. En las comunidades estudiadas, son muy pocas las que tengan establecimientos en los que se pueda conseguir cerveza, solo en aquellas ubicadas al pie de la carretera al Cusco o en aquellas en las que exista una tienda cuyos

¹⁶ En Lambayeque se usa el nombre de «tumbacholo» para designar a una chicha muy fermentada y mezclada con aguardiente.

¹⁷ Sobre la coca, ver Wagner, 1976; y Allen, 1988.

propietarios sean particularmente prósperos¹⁸. El beber cerveza se da en situaciones muy precisas que tienen que ver todas ellas con la presencia de personajes foráneos: inauguraciones de obras, ceremonias con presencia de funcionarios estatales o de organismos no gubernamentales, etc. La cerveza es comprada por los campesinos para estas ocasiones; pero ellos no la consumen, sino únicamente los invitados mientras ellos beben chicha o trago. El patrón de circulación de la cerveza será entonces totalmente individual: se proporciona una botella para cada invitado y no existirá rotación alguna del licor, se procurará entregar un vaso (nunca los jarros enlosados ni los de plástico en los que se sirve la chicha) a cada uno o en todo caso se beberá «a pico», sobre todo si la botella es pequeña. La cerveza será preferentemente servida como bebida inicial; si la borrachera continúa, entonces se podrán tomar otras bebidas, que es lo que generalmente ocurre ya que las reservas de cerveza son siempre escasas. La cerveza es ofrecida como muestra de reconocimiento de la importancia de los visitantes; pero, a su vez, es un marcador sociocultural: los mestizos que beben cerveza frente a los campesinos que consumen otras bebidas, aun los campesinos que regresan a la comunidad luego de largos períodos en la ciudad deben seguir bebiendo lo acostumbrado bajo pena de ser criticados de «creídos que se han olvidado de lo que son en verdad» por su cambio de preferencias. Conviene recordar que todas las imágenes aparecidas en los comerciales televisivos de las diferentes marcas de cerveza hacen referencia a contextos y grupos netamente urbanos (sin mencionar las diferencias de estratos sociales, de género y de edades existentes). Solo en un comercial de la cerveza Pilsen aparecían unos campesinos andinos ansiosos por beberla, pero esta secuencia fue rápidamente eliminada y además recibió

¹⁸ Tal es el caso de la familia Yarahuamán que posee varias tiendas relativamente surtidas en Qello Qello, activo anexo de la comunidad de Amaru. Este poblado está al borde de la carretera afirmada que conecta a Pisac con varias comunidades de la zona y es sede de una feria dominical. Los Yarahuamán, además de poseer estos establecimientos, cuentan con varios camiones que transportan arena y materiales de construcción, así como camionetas para el transporte de campesinos.

muchas críticas; por su parte, los comerciales que la cerveza Cusqueña lanza resaltan la belleza del Cusco y los campesinos que aparecen únicamente son parte de este paisaje, no son ellos parte del grupo de consumidores¹⁹.

Otras bebidas, de muy infrecuente consumo, están constituidas por productos industriales como los anisados, los vinos, la guinda, la sidra, el pisco, el ron, diversos macerados de frutas y otros aguardientes. Estos licores generalmente son servidos en pequeñas copas, pero siempre solo entre los foráneos y se pueden observar dos modos de circulación: o se sirve en una sola copa siguiendo un patrón circular, o cada uno bebe de su vaso produciéndose un brindis («salud») general al inicio y después de cada cierto tiempo. En las inauguraciones, es característico que se rompa una botella de estos licores como acto ceremonial.

2. USO DE ESPACIOS

Las ocasiones para beber pueden estar marcadas por encuentros más o menos espontáneos²⁰ o por situaciones de mayor ceremonia. Las primeras se caracterizan por agrupar a personas según criterios de amistad, vecindad y afinidad, siendo predominante la reunión entre hombres, dado sus mayores posibilidades de hallarse fuera del ámbito doméstico y acceder a lugares públicos. Pero lo central de estas borracheras es el reducido número de participantes que interactúan, por lo que todos quedan incluidos en el centro de la acción; no existen espacios marginales, sino una localización sumamente precisa que impide que las actuaciones de algún individuo pasen desapercibidas. La acción podrá estar dominada por la actuación de una sola persona, pero en constante relación con los demás. Los lugares

¹⁹ Simplemente como dato: la mayoría de estas comunidades poseen extensos cultivos de cebada que son comprados por la Cervecería del Sur.

²⁰ Un encuentro espontáneo en el sentido de totalmente casual y no buscado es muy relativo, tiene que ver con las rutinas de ocupación del tiempo diario y con los desplazamientos habituales de las personas, pero más que nada con la relación mantenida entre las personas encontradas. Es por ello que las probabilidades de tener «encuentros espontáneos» no están aleatoriamente distribuidas entre los individuos.

pueden ser diversos aunque siempre públicos: patios de casas, caminos, paraderos al pie de la carretera al Cusco, etc.

Sin embargo, son las «borracheras ceremoniales»²¹ las que al involucrar un mayor número de participantes y nos permiten observar el uso que ellos hacen del espacio. Las ocasiones para emborracharse pueden estar definidas por fechas del calendario religioso (fiestas de patronos y de carnaval, recorrido de los linderos, celebración de los días de Todos los Santos y de los Muertos²²); en este caso, el evento tendrá lugar en la explanada frente a la capilla de la comunidad o en el patio de la casa del cargo (o cargos) de la fiesta. Las festividades comunales (celebración de la fundación de la comunidad, ferias, inauguraciones de obras, fiestas patrias, cosechas,

²¹ Llamo «ceremoniales» a las borracheras que siguen pautas de conducta estereotipadas, tanto para definir los momentos y lugares de su realización, como los motivos mentados, sin importar mucho su pertenencia o no a un ciclo religioso. Siguiendo la distinción propuesta por Gluckman, prefiero hablar de la dimensión más amplia de ceremonial en vez de ritual. La primera implica conductas marcadas por la etiqueta social, pero no necesariamente referidas a creencias en poderes sobrenaturales o suprasensibles: «[...] I would use 'ceremony' to cover any complex organization of human activity which is not specifically technical or recreational and which involves the use of modes of behavior which are expressive of social relationships. All such modes of behavior, conventional and stylized, are ceremonial. I would then distinguish within the field of 'ceremonial' between two separate categories, which shade into another: the one i would call 'ceremonious' and the other 'ritual', following here Evans-Pritchard's view of magic, that 'ritual' is distinguished by the fact that is referred to 'mystical notions', which are 'patterns of thought that attribute to phenomena supra-sensible qualities which, or part of which, are not derived from observations or cannot be logically inferred from it, and which they do not possess'. If these notions are not present in the October Revolution parade, it is 'ceremonious' and not 'ritual', while the Corpus Christy Day procession is 'ritual' and not 'ceremonious' if its performance is referred to mystical notions. Since both clearly have some of the same functions, we can discuss these under the more general rubric of 'ceremonial'» (Gluckman, 1975, pp. 22-23). Esto es necesario porque, si bien gran parte de los eventos descritos muestran conductas convencionales y estilizadas, no todas están referidas exclusivamente a campos de lo ritual-festivo, sino que abarcan también otros de carácter secular.

²² No todas estas festividades son propiamente religiosas, pero sí están señaladas por el calendario religioso, como el carnaval (señalado por la Pascua) y la marcación del ganado (que coincide con el día de San Marcos).

faenas) se realizan preferentemente en los locales comunales o en el área destinada a las asambleas comunales. Todas las celebraciones que se refieren al ciclo social de la persona (bautizo, corte pelo, matrimonio, techado de casa, cumpleaños, velorio) agrupan a menos participantes y son los patios de las casas los que limitan el espacio utilizado.

A diferencia de las borracheras en la ciudad, los espacios utilizados en la comunidad son básicamente públicos y en todo caso abiertos a la vista de los demás²³. Para hacer más notorio el contraste, basta recordar la separación existente en muchos restaurantes y bares de la ciudad: un lugar visible para comer o tomar café y otro oculto destinado a beber²⁴. En la fiesta de la Virgen de Corpijera, en Patabamba (ver evento 11), se pasa del patio de la casa del cargo al patio de la capilla, transitando siempre libremente por las avenidas de la comunidad. En el Cruz Velacuy de Qenqo (ver evento 13), los participantes trasladan la cruz desde la laguna de Qoricocha al templo y desde ahí van festejando a casa de cada cargo. En el Cruz Velacuy de Patabamba (ver evento 14), estuvimos bailando y bebiendo frente a la explanada del templo para luego trasladarnos a casa de Teodosio Mandortupa, también danzando y bebiendo a través de la comunidad ante las miradas de muchos niños. En este sentido, la borrachera es entendida como una actividad pública, aun cuando no sea necesariamente colectiva²⁵. Muchos participantes de fiestas familiares pasean por la comunidad, danzando y bebiendo, para luego retornar a casa.

²³ Saignes (1989) señala que las autoridades españolas procuraron prohibir las borracheras en lugares públicos, buscando que tuviesen un carácter privado, al interior de cada hogar. Creo que esta actitud tiene que ver con la imagen negativa manejada hacia la persona en estado de embriaguez; por lo tanto, el ebrio busca no ser visto y los demás prefieren ocultarlo.

²⁴ Honigmann (1963) nos ofrece una descripción de las tabernas y el uso que se les tiene reservado a sus diferentes espacios en una villa austriaca. Es interesante la comparación porque todo indica que en el caso estudiado no existe esa ambigüedad al beber con sentimientos de culpa de la que habla Saignes (1989).

²⁵ Creo que sería de mucha utilidad la revisión de los sentidos de privacidad manejados por los campesinos. Por ejemplo, la casa, al estar constituida por una sola habitación

Otra de las características más notorias consiste en la separación del espacio de acuerdo a grupos diferenciados. En el patio de la casa del cargo de la Virgen de Corpijera, en Patabamba (ver gráfico 12 del evento 11) los foráneos ocupábamos un lugar central²⁶, al igual que en la fiesta comunal en Rayanniyoc (ver gráfico 2 del evento 2)²⁷. Este esquema en el que los foráneos dominan el espacio central se repite desde las informales comidas en casa de algún dirigente hasta en las fiestas religiosas más convencionales. Es más, cuanto mayor sea la importancia del evento, con mayor deferencia se le tratará al prestigioso visitante. Esta situación es remarcada por la distribución de comida y bebida. Posición de privilegio y a la vez de separación, que es una de las mayores constantes en todas las reuniones en las que participan extraños a la comunidad. En la fiesta comunal de Rayanniyoc (ver evento 2), los miembros del Ayllu eran los únicos sentados alrededor de mesas, dándole la espalda a los campesinos del lado opuesto. Y en una inauguración de pozas de agua en la comunidad de Pampallacta (ver evento 5), a la que asistieron los promotores de la zona

plurifuncional, no se presta al ejercicio de una actividad privada muy desarrollada. Recordemos que incluso las relaciones sexuales parecen ser realizadas más frecuentemente a campo abierto (Castillo, 1992b).

²⁶ Sentados en las únicas bancas existentes frente a la puerta de la casa, una promotora ocupaba el extremo izquierdo seguido por el jefe zonal, continuaba yo a su derecha y al final se hallaba una estudiante de historia. El lado izquierdo lo ocupaban cinco campesinos sentados sobre adobes cubiertos de mantas y pieles de cordero, amigos cercanos y parientes del cargo. Frente a nosotros, al extremo derecho, tocaban los músicos. Al interior de la casa se encontraba la esposa del cargo y otras dos campesinas que le ayudaban en la preparación de los alimentos.

²⁷ Los participantes se habían dispuesto en el perímetro dejando un espacio libre central. Junto a la puerta lateral se ubicaba un grupo de mujeres que controlaba el servido y distribución de la chicha y del trago; al extremo derecho habían colocado una mesa y dos bancas formando un ángulo de noventa grados; los promotores del Ayllu estaban reunidos en estas bancas y a los costados inmediatos se encontraban sentadas en el suelo algunas mujeres. Frente a nosotros, en el otro extremo de la habitación, se ubicaban tres músicos; la directiva, compuesta por cuatro comuneros, se ubicaba al centro del lateral derecho; el espacio restante era ocupado por filas de comuneros intercaladas por pequeños grupos de mujeres.

y varios directivos, ellos permanecieron dentro de un aula del colegio mientras que los campesinos entraban en grupos para acciones específicas: para el discurso de agradecimiento, para los bailes, para servir la comida y la bebida; incluso, al momento de comer, todos los campesinos se retiraron dejándonos solos, caso extremo de separación de espacios.

Es probable que en muchas ocasiones las mujeres cumplan un papel de mediadoras en el sentido físico (ver evento 2): ocuparán espacios contiguos a los de los visitantes, pero la comunicación será nula, no solo por su menor dominio del español que dificulta el entendimiento con los foráneos (salvo algunas excepciones, todos los promotores del Ayllu manejan suficientemente el quechua como para mantener una conversación fluida), sino por su papel que tiende a excluirlas de la participación activa de las esferas públicas. Es así como al inicio de las reuniones se necesitará personas que sirvan de mediadores entre el grupo de extraños y el resto de comuneros²⁸. En el evento 11, es el cargo el que debe conversar con nosotros, los otros contactos los establecen los jóvenes que reparten la comida y las bebidas. Pero cuando los miembros del Ayllu se retiraron, ya en la capilla, mi acompañante y yo quedamos como dos desconocidos, permanecemos a un costado y la frecuencia de bebida servida disminuyó notablemente, nosotros no gozábamos del prestigio de los «ingenieros» aun cuando nuestra presencia estuviese asociada a la institución²⁹. Curiosamente, un año antes había asistido a la misma fiesta en Patabamba (ver gráfico 8 del evento 6) —y en aquel entonces conocía a menos personas aún—, pero solo acompañado por el conductor de la camioneta, ocasión en la que mi posición fue central, incluso más importante que la del párroco. A la hora de comer, fui yo el que ocupó el lugar central, a mi derecha se ubicó el párroco seguido por su ayudante

²⁸ Esto se hará más notorio cuanto mayor sea la importancia otorgada a los invitados y mayor formalidad revista el evento.

²⁹ Esto mismo ocurre cuando se inauguran obras: el maestro de obras que ha permanecido en la comunidad por varias semanas dirigiendo los trabajos es rápidamente diferenciado del grupo de invitados del Ayllu, ocupando un lugar marginal con respecto a este último.

y a mi izquierda se halló el conductor de la camioneta. La ocupación de los espacios centrales se define de acuerdo al estatus relativo asignado a los participantes y este estatus depende de la importancia otorgada en cada caso³⁰.

Pero aunque la posición de los foráneos se establezca por una oposición de campesinos/no campesinos, los primeros en ningún caso permanecen como una masa indiferenciada, a su interior forman subgrupos sobre la base de criterios de prestigio, edad, género y función. Así, hemos visto que los más ancianos tienden a reunirse a beber juntos (justo frente a la puerta de la capilla); además, son ellos los que detentan mayor prestigio dentro del sistema de cargos. Los músicos, como los danzantes, forman unidades distinguibles, incluso con sus propias frecuencias de bebida, impuestas en parte por la secuencia actividad-descanso. El resto de varones se ubica en pequeños grupos de amistad y parentesco. A este nivel, los desplazamientos son escasos; ahora el patrón de interacción es muy similar al que se mantiene en los encuentros espontáneos. En la descripción del evento 11, dos personajes aparecen con autonomía propia: uno es el cargo quien, por la naturaleza de su función, debe estar desplazándose continuamente por el espacio, dirigiéndose a los diversos grupos y deteniéndose en cada uno de ellos, además irá al interior de la casa a ordenar el servido de comida, beberá con cada uno de los presentes que lo busque y deberá atender a los recién llegados; el segundo es la vendedora de chicha, quien se mantiene en un extremo y sus interacciones se limitan a contactos intermitentes que duran el tiempo necesario para beber un vaso de chicha.

Otro grupo que se ubica en los sectores marginales de la acción está formado por los niños, quienes juegan alrededor del círculo mayor, se acercan tímidamente a los visitantes o procuran comida con las mujeres. Estas últimas forman uno de los grupos más compactos y cerrados,

³⁰ Para el caso de las sesiones de bebida ceremonial en el reino de Tonga, Urbanowicz (1967) indica que el servido de la cava se hará uno por uno siguiendo el orden de los participantes en el círculo formado, pero este orden deriva del estatus de la persona con respecto al resto de los demás participantes.

cuya presencia, aunque indispensable, rara vez ocupa un lugar central. Ellas permanecen al interior de las casas y, en las asambleas³¹, mientras los hombres forman hileras frente a la mesa directiva, ellas se juntan en círculo en un extremo.

Las sesiones de bebida se estructuran así sobre un patrón de ubicación circular. Este patrón es el de un conjunto de grupos unidos por la rotación del alcohol³². La focalización de la acción se da sobre un espacio definido desde un ideal adulto-masculino, todo aquel grupo que se aleje de este modelo tenderá a desplazarse hacia los márgenes³³. Pero la ubicación de los participantes nunca es estática, va cambiando de acuerdo al desarrollo de la borrachera. Lo que hemos descrito representa un modelo de ubicación inicial y es tal vez el orden ideal de ocupación espacial y de interacción entre grupos, pero este orden será cuestionado y revertido.

³¹ La presencia de mujeres en las asambleas de las comunidades de la zona ha ido aumentando en los últimos años, en parte por la presión del Ayllu, aunque no tengan una participación activa. Sin embargo, su opinión no es necesariamente igual que la de los hombres: ellas se hacen escuchar en temas referidos a los clubes de madres, huertos familiares, vacunación infantil, programas de alimentación, cría de pollos y cuyes, etc. En las votaciones, su participación es tanto más importante por cuanto desarrollan un mayor consenso reflejado en un voto unitario.

³² Para una comparación entre los patrones simétricos de interacción del chachchado de coca y los patrones asimétricos de la interacción al beber en una comunidad andina, ver Allen, 1988.

³³ Del 14 al 16 de julio, se realiza la fiesta de la Virgen del Carmen en el distrito mestizo de Pisac. Numerosos grupos de danzas, a modo de cofradías, compiten y organizan cada una de ellas una pequeña fiesta. En las noches, se forma alrededor de cada grupo musical círculos concéntricos de participantes donde los primeros gozan de la comida (el chiriucho, un plato elaborado con torrijas de maíz, yuyos, hueveras, queso y carnes de res, chancho, cuy y llama), se les sirve una botella de cerveza a cada uno, además de las rondas de chicha, ponches calientes y algún aguardiente; los de las filas intermedias solo beben chicha y aguardiente; mientras que los más alejados disfrutarán únicamente de la música. Asistimos los años 1991 y 1992 a los bailes de las danzas de los «*China Sagra*» (mujer diabólica) y de los «*Capac Negro*» (poderoso negro).

3. ESCENIFICACIÓN

Definidos los actores sobre un espacio inicial, su actuación configurará la puesta en escena de la borrachera. Cuando el beber se produce con motivo de una festividad, es infaltable la presencia de una pequeña banda de músicos y preferentemente los músicos son venidos de otras comunidades: en la fiesta de solteros de Sacaca (ver evento 7) venían de Cuyo Grande, para la fiesta de la Virgen en Patabamba (ver evento 6) llegaron músicos de Rayanniyoc, los de esta comunidad a su vez tomaron a sus músicos de Mandorani (ver evento 2) y, en la última fiesta de la Virgen en Patabamba (ver evento 11), se contrató a un grupo de música chicha de Coya; solo en las reuniones pequeñas los músicos son del lugar. Pero en todo caso, siempre debe haber músicos, ya que la ausencia de música fue una de las razones que más utilizó la directora del centro educativo de Huillcapata (ver evento 3) para descalificar al presidente de la comunidad.

Como ya hemos señalado, las borracheras se configuran sobre un patrón circular, lo cual conduce a que el que logre ocupar el espacio central logrará captar la atención de los demás. Este espacio es un lugar privilegiado hacia donde convergen las miradas de los participantes. Aun cuando todos actúan y manejan libretos específicos, el espacio del centro es el lugar ideal para la puesta en escena.

Aquí las mujeres vuelven a jugar el papel de mediadoras mudas. Como en Patabamba (ver evento 4)³⁴ o en Pampallacta (ver evento 5)³⁵, mediante el baile las mujeres pueden establecer relaciones con los foráneos.

³⁴ En la inauguración en Patabamba, cuando el equipo del Ayllu estaba a punto de retirarse por la desorganización comunal existente, seis comuneras solteras vestidas con trajes de fiesta y pequeños sombreros adornados con flores de cantu nos sacaron a bailar. Ningún comunero varón bailó, mientras ellas nos golpeaban en los muslos y soltaban «latigazos». Inclusive algunas de ellas nos frotaron un polvo naranjado en la cara por ser carnavales, juego en el que se forcejea entre risas.

³⁵ En la inauguración en Pampallacta, las seis muchachas solteras y vestidas de fiesta que habían danzado previamente, sacaron a bailar al director, al subdirector, a los otros directivos y a los practicantes. Luego, se turnaron para sacar a bailar a otros promotores.

En Rayanniyoc (ver evento 2), procuraron retener a los visitantes por más tiempo y se buscó que la celebración sea en conjunto hasta llegar a la embriaguez, que es lo que lograron los dos últimos promotores que llegaron.

En la inauguración de Pampallacta (ver evento 5), todos sabían que no era posible beber en gran cantidad con los visitantes; además, la presencia del director, aunque pudo darle más importancia al evento, cortó mucho una comunicación fluida, ya que su actitud negativa hacia el beber era manifiesta. En este caso, lo que las mujeres lograron con el baile fue justamente establecer lazos de comunicación casi inexistentes.

En Patabamba (ver evento 4), la entrada en escena de las mujeres coincidió con la tentativa de irnos, supuestamente muy molestos por la indiferente actitud de la comunidad y su escaso apoyo a la directiva en la ejecución de la obra. En este evento, fue notable el cambio producido luego del baile: lo anterior quedó «olvidado» y fue entonces posible sentarse a comer, beber y conversar por largo rato. Esta función mediadora de las mujeres es más notoria aún por cuanto la relación inversa nunca logra tener los mismos resultados: en Rayanniyoc (ver evento 2), el campesino que sacó a bailar a la promotora no logró impedir que ella deje fácilmente de bailar cuando lo decidió; ella misma, en Patabamba (ver evento 4), se vistió con las ropas de campesina soltera; no hay ningún hombre que pueda cumplir adecuadamente el rol de mediador frente a una mujer foránea.

En todos estos casos, son las promotoras las que tienen mayor libertad, a diferencia de los varones que somos retenidos por las comuneras para

En este baile, las mujeres «azotaban» a los hombres con unos lazos de colores, los hombres debían esquivarlos saltando o defenderse con un pequeño palo con el que se procura sujetar el lazo. Los que menos golpes recibían fueron el director y el subdirector; sin embargo, cada vez que ellos recibían golpes, no se defendían, sino que preferían esquivarlos; la atención estaba muy centrada en ellos y cada golpe provocaba las risas de todos (comuneros y promotores). A los promotores se les azotaba con más frecuencia y con mayor fuerza, pero ellos sí se defendían; además, en el baile conversaban algo con las comuneras, lo que no hacían ni los practicantes ni el director y el subdirector, que además no sabía quechua.

bailar en el centro del lugar, observados por los demás campesinos. La fuerza del acto no verbal radica en su inmediatez, es una acción que no pregunta sino que ejecuta: las mujeres no preguntan si uno quiere bailar: lo toman a uno del brazo y continúan bailando por muchas piezas. De igual forma, el muchacho que sirve el trago tampoco pregunta si uno desea beber: se acerca con el vaso servido. En el evento 2, nos obligaron a bailar y beber; pues, mientras bailábamos, nos sirvieron chicha (con alcohol) primero a nosotros y después a nuestras parejas.

El rechazo es posible, pero no únicamente en términos verbales³⁶. Se produce algo parecido al juego, en el que hay un constante tira y afloja. Es así que podemos ver las lágrimas, abrazos, besos y golpes entre los borrachos. Eliminada la mediación de las palabras y su posibilidad de argumentar (y por tanto de decidir), son los actos mismos los que expresan los sentimientos que se quieren despertar (o son despertados) al entrar dentro de los espacios de la intimidad. Estos espacios son de confrontación directa que no aceptan términos medios y suponen siempre la violencia latente de una conducta recíproca: si yo te estimo tú me estimas; pero si yo te odio, tú me odias.

En la sección sobre «bebidas», he señalado que el alcohol va circulando alrededor de todos los grupos e integrándolos de esta manera. Generalmente, la chicha y el trago se beben de forma simultánea, aunque con ritmos diferentes. Los grandes cántaros de chicha están controlados por las mujeres, quienes la sirven en jarros plásticos o de metal enlosado y los entregan a jóvenes para que los distribuyan. Esta distribución sigue los criterios mencionados de estatus; pero, como usualmente se utilizan varios vasos, no hay gran presión para beber rápidamente: la chicha se bebe con calma, tinkando la tierra y comentando su sabor.

³⁶ El acto gestual, a diferencia de la exigencia verbal, no permite una comunicación argumentativa que hace más fácil el rechazo o, en todo caso, el arribo a un acuerdo, por ejemplo del tipo: «bailamos dos piezas y luego me dejas libre». Es notoria la incomodidad que produce el tener que rechazar el pedido de una persona sordomuda y es necesario recurrir a gestos para hacerse entender.

El trago se guarda en pequeñas galoneras; su control no es exclusivo de los hombres, pero ellos lo manipulan con más frecuencia. Es servido en vasos de vidrio o en las tapas de las botellas por los mismos jóvenes que sirven la chicha, pero ahora sí se procura seguir un orden perfectamente circular: se espera que una persona acabe su vaso y luego se sirve a la siguiente, por esto se debe beber casi inmediatamente. Si a una persona se le juntara su turno de trago con su vaso de chicha, es probable que vierta el trago a la chicha y continúe bebiendo con calma.

En algunas ocasiones (ver eventos 8 y 11), la chicha se vende; entonces, cada uno debe acercarse a la vendedora y beber su vaso junto a ella. Pero el trago casi siempre es ofrecido a todos, ya sea regalado por alguien u obtenido mediante cuotas generales.

En las inauguraciones, es común ofrecer a los visitantes —y solo a ellos— cerveza (ver eventos 4, 5 y 12). Se entrega una botella a cada uno (no siempre con vaso) y se les deja beber sin mayor apuro. Luego de la cerveza, es posible que se ofrezca chicha y hasta, en algunos casos, trago. Si es que se intenta rehusar este, las mujeres pueden hacerlo más fácilmente, pues sobre ellas no es tanta la presión al beber; además, el muchacho que sirve no puede exigirle de la misma manera que lo hace a un hombre.

En la inauguración en Huillcapata³⁷ (ver evento 3), un rasgo notable consistió en que a nadie le extrañaba ni disgustaba los continuos cambios de bebidas; en aquella ocasión bebimos cerveza, pisco puro, macerado de maracuyá y chicha. Lo importante es la cantidad de lo bebido y no la calidad³⁸. El beber, al ser concebido como una actividad eminentemente

³⁷ El grado de embriaguez alcanzado en esta inauguración no es común al resto de inauguraciones que asistí. En parte, se debió a que el director del Ayllu se encontraba de viaje. Posteriormente, se tuvo una reunión entre los asistentes para acordar que no se repitiese esa situación, siempre con el temor de ser «delatados» o censurados por alguno de los promotores restantes.

³⁸ Este es un punto que debería ser considerado al planear estrategias que busquen mejorar la calidad de vida de poblaciones consumidoras de alcohol. En un trabajo sobre el *heavy metal*, Deena Weinstein encuentra una actitud similar entre los jóvenes que asisten a los conciertos: «Indulging in the approved alcoholic beverages and drugs is another feature

social, se practica para estar en grupo sin importar mucho lo que se bebe; ya que la bebida no es pensada como un placer individual que se ingiere según gustos personales.

En las borracheras ceremoniales, el fin de la sesión en cierto modo está marcado de antemano; es decir, se sabe que la fiesta debe continuar hasta que las fuerzas se agoten y el cansancio y la embriaguez acaben con la reunión. Uno debe entregarse voluntariamente «hasta las últimas consecuencias» (que generalmente coincide con el fin de las bebidas) en la fiesta. No se aceptan las disidencias y habrá mayor presión cuanto mayor sea la centralidad de la persona respecto al motivo de la fiesta. En el Cruz Velacuy de Patabamba (ver evento 14), perseguimos a uno de los cargos que en la mañana del día siguiente ya no quería continuar bebiendo. En cambio, en las borracheras no ceremoniales, aun cuando suelen llegar a los mismos resultados, pareciera que no tienen el propósito manifiesto de hacerlo. Es como si la decisión de seguir bebiendo se vaya tomando en el transcurso de la borrachera. Además, el fin de la bebida marca en estas ocasiones el fin de la reunión (ver evento 3): si no hay qué beber, ya no hay mucho que hacer. Pareciera que la conversación fuese una acompañante de la bebida y no a la inversa³⁹.

of the wait. Martinis or fancy mixed drinks with decorations are not to be found at metal concerts. Some fans sneak in a pint of Jack Daniels or other hard stuff, but the drink of choice is beer. Quality is not the issue; only quantity matters. Fans delight in big containers. If only small cups are sold, people insert their full cup at the top of a growing column of empties. Beer has a Dionysian significance at the concert, aiding and representing release into ecstatic experience» (Weinstein, 1991, p. 209).

³⁹ Esta situación es mucho más notoria en las sesiones en bares de la ciudad. Inmediatamente después de acabadas las bebidas (por lo general cerveza), los participantes se retiran. Incluso es posible continuar con la borrachera, pero en otro lugar.

3.1. Lenguaje gestual-corporal⁴⁰

En esta sección mencionaré algunas pocas observaciones sobre el uso del cuerpo y sus movimientos tomadas en el contexto de las borracheras, sin pretender alcanzar un exhaustivo análisis de él.

Una de las más notorias características de la borrachera consiste en el acortamiento de las distancias para interactuar normalmente permitidas entre los sujetos. A diferencia de los momentos en estado de sobriedad, conforme avanza la borrachera la interacción se personaliza grandemente y los cuerpos se acercan hasta colocarse a muy corta distancia. Si la acción es de mutuo reconocimiento y de lo que se trata es de mostrar amistad, entonces es posible dar «palmaditas» y abrazos o estrechar constantemente la mano al otro y retenérsela con ambas manos. De esta manera, son las manos el agente activo que guía todo el contacto corporal; ellas pueden buscar las manos del otro, sus hombros y espaldas o, en algunos casos, el rostro y el cabello (tocar otras partes del cuerpo es infrecuente o no está permitido). Cuando se saca en procesión (con ocasión de la fiesta de la Virgen de Corpijera en Patabamba) a la estatua de la virgen, muchos campesinos se acercan a tocar su vestido, manos, rostro y cabellos; además, es frecuente observar darle besos o rozar suavemente los labios. Entre campesinos no es extraño el dar besos en las mejillas cuando se está borracho, ni tampoco el llorar (generalmente se hace de forma entrecortada entre sollozos y con la cabeza gacha o usando ambas manos para cubrirse el rostro), a muy corta distancia o sobre el hombro del compañero; pero esto ocurre en el extremo de la borrachera como límite de contactos posibles.

En las interacciones violentas, los contactos límites son los golpes con los puños (muy poco se usan los pies en las peleas, por lo menos cuando se está borracho y es fácil perder el equilibrio); pero más comunes son los pequeños empujones con las manos sobre el pecho del contrario

⁴⁰ Es Marcel Mauss (1971, pp. 335-356) quien plantea desarrollar una antropología que dé cuenta de los movimientos corporales por cuanto estos se hallan moldeados por técnicas de aprendizaje cultural. Un estudio reciente lo constituye el de Mark Knapp (1982).

y el levantamiento rápido y amenazador de brazos y manos a la altura del rostro acompañado de la elevación de los tonos de voz, pero sin llegar a producirse agresión física.

Las mujeres siguen un patrón similar entre ellas mismas, aunque pueden efectuar contactos corporales más estrechos: los besos y continuos roces a la virgen son propios del comportamiento femenino. Cuando me he encontrado con mujeres borrachas, muchas veces ellas me han tomado de las manos y del rostro, algunas veces sollozando; en estos momentos, el lenguaje gestual es la única vía de comunicación, ya que mi comprensión del quechua es mínima. Pero esto ocurre con las mujeres ancianas, pues en las jóvenes existen reglas de evitamiento entre sexos mucho más fuertes.

Sin embargo, es el baile uno de los espacios permitidos para ese contacto. En el baile se pueden tomar las manos de la pareja para girar rápidamente y con mayor frecuencia las mujeres «golpean» con trenzas de lana o con los puños los muslos de los hombres, también se pegan rodillazos en los muslos. Ahora aparecen contactos revestidos de una suerte de agresión, pero que en realidad son mecanismos que invitan al juego y permiten el acercamiento entre los sexos. Entre los hombres mismos, el juego adquiere un matiz de competencia. En la danzas de los «*ukukos*»⁴¹, los participantes se golpean con látigos en una confrontación de uno a uno; luego, todos se revuelcan juntos y son finalmente separados por el que dirige la danza.

Las risas y expresivos movimientos de las mujeres en el baile y la borrachera contrastan fuertemente con la conducta mostrada en la sobriedad con respecto a los foráneos (en especial si son hombres); entonces ellas hablan muy calladamente, casi sin moverse y sin mirar directamente a los ojos. Incluso en algunas ocasiones he observado a ancianas cubrirse la boca al hablar⁴².

⁴¹ «Osos andinos». Ellos danzan el «*yawar mayu*» o «río de sangre».

⁴² Philippe Descola, en su estudio sobre los achuar del Ecuador, dedica algunas líneas al uso del cuerpo: «La casa, único espacio materialmente cerrado de esta sociedad, exige así la clausura del cuerpo o, más exactamente la manifestación explícita de límites claros

Llama la atención la enorme facilidad con que se puede pasar en la ebriedad de la risa al llanto; es más, del llanto desconsolado a las risas más eufóricas, por cuanto estos dos tipos de conducta son considerados generalmente opuestos: el llanto es la manifestación fisiológica de la tristeza, mientras que la risa lo es de la alegría. Sin embargo, creo que no debemos ver a la risa y al llanto como conductas contrarias, sino formas extremas de manifestación corporal, como maneras que utilizamos para producir una situación catártica. Lloramos porque la suerte del personaje es lamentable; pero, a la vez que sentimos lástima y nos identificamos con él, no podemos aceptar estar en su papel. De igual manera, cuando nos reímos es porque un personaje no puede manejar la situación y su desconcierto es notorio; la risa nos permite marcar la diferencia entre lo que le ocurre y nuestra situación de espectadores protegidos. Entonces, el llanto y la risa nos proveen de los medios necesarios para crear mecanismos de identificación o acercamiento; pero a la vez nos protegen creando espacios de separación⁴³. Lo que encierra la risa y el llanto es una estructura recíproca: necesitamos un sujeto por quien o contra quien lloramos o reímos. El esquema es el mismo si ese sujeto es uno mismo; entonces, las fronteras entre la risa y las lágrimas son menos claras: la risa se vuelve irónica y cargada de melancolía, el llanto puede hacernos dibujar una mueca de sonrisa. Recordemos que en el paroxismo de la risa llegamos a expulsar lágrimas y en el llanto los espasmos que emitimos se parecen a los sonidos inarmónicos y discontinuos de la risa. Entre ambos fenómenos

a la corporeidad mediante el control de las actividades, de las expresiones y de las sustancias fisiológicas. Sobre todo en presencia de visitantes, la retención es extremadamente estricta: jamás deben las miradas cruzarse, so pena de significar la hostilidad (entre hombres), o el deseo (entre hombres y mujeres); durante los diálogos rituales, la mano, descansando en la parte inferior del rostro, disimula los dientes y el movimiento de los labios, dando la ilusión de voces inmatrimales; el rostro, prácticamente enmascarado por las pinturas de bija, se convierte en un cuadro cuyo soporte permanece indesciftable» (Descola, 1987, p. 169).

⁴³ Estas notas sobre la risa y el llanto están inspiradas en el ensayo de René Girard, titulado «Equilibrio peligroso. Una hipótesis sobre lo cómico» (en Girard, 1984).

las diferencias son más de grado que de esencia. Ambos apelan además a una forma de comunicación sin que medien las palabras (aunque estas sean las causantes del llanto o de la risa), por lo que no da pie a la argumentación: la respuesta debe ser en términos semejantes. En este sentido, son conductas contagiosas: la risa llama a la risa y el llanto al llanto, uno no puede permanecer impasible una vez desencadenado el mecanismo.

La borrachera cuestiona, incluso a través de la exageración, muchos de los convencionalismos con los que actuamos: las sonrisas corteses, la conducta medida sin excesiva «expresividad», el uso mismo de las palabras, las distancias permitidas entre los cuerpos. La borrachera, al eliminar muchas de las barreras sociales, permite llegar rápidamente a estas conductas extremas y envolvernos en ellas. Es característico en las comunidades ver a campesinos abrazados llorando juntos o, lo que es más común aún, reír sin parar en situaciones en las que los que no beben no logran participar. Inclusive, si ríen, la intensidad de la risa es menor o en el peor de los casos los motivos les parecen «tontos». Y es que en la embriaguez no interesan en demasía los motivos, hay que reírse de algo o más bien de alguien; se inician las bromas y, si no puede manejar la situación, este personaje será objeto de ellas por largo tiempo.

Entre los campesinos nunca fue posible encontrar una borrachera silenciosa, propia del estereotipo de los bebedores solitarios en occidente, sentados uno frente al otro casi sin intercambiar palabras⁴⁴. En las borracheras entre campesinos, los movimientos corporales, aunque se tornen torpes, se multiplican y la facilidad con la que se pasa del llanto a la risa se explica debido a que, al ser eliminadas muchas de las mediaciones que dictan lo que debe ser la conducta apropiada, es posible entonces moverse a través de medios catárquicos estructuralmente equivalentes. Risa y llanto en la borrachera nos permiten comunicarnos con las personas, a la vez que las involucramos estrechamente, tanto en sus aspectos trágicos

⁴⁴ Ver el cuento de Joseph Roth (1981).

como en los cómicos, de una forma tal que no la haríamos siguiendo las conductas normadas para la vida diaria.

Además de lo dicho, una de las formas de la risa puede cumplir el papel de mediadora entre parejas. Dado que las cosquillas tienen un carácter lúdico sin pretensiones sexuales en sí mismas, justamente pueden servir como mecanismo previo de acercamiento:

Hacer cosquillas a una pareja potencial con intenciones sexuales es, por supuesto, una práctica muy común. Ella hace posible vencer la resistencia física sin incurrir en la hostilidad. Las connotaciones no sexuales de las cosquillas las hacen particularmente útiles como medio de seducción sexual. Las cosquillas permiten contactos corporales que, a pesar de la intimidad que implican, niegan hasta cierto punto toda intención sexual inmediata por parte de quien las hace (Girard, 1984, pp. 140-141).

Las cosquillas son tanto más eficaces si se ejecutan con suma movilidad en diferentes partes del cuerpo, entonces nos encontramos desprotegidos, pues no sabemos en qué momento ni en qué lugar se producirá el ataque. Las cosquillas funcionan porque existe una presencia extraña; pero a la vez tenemos la certeza que esa presencia no representa una amenaza, no existe un peligro real, sino peligros simulados en los que se ha anulado el riesgo, igual que cuando reímos o lloramos es porque hemos eliminado o intentamos eliminar el peligro que representa situarse en el mismo papel que cumple el sujeto observado. Similar papel pueden cumplir los golpes en el baile, que llegan sin avisarnos y son una invitación a continuar con el juego que permite establecer contactos, ya sean corporales o también verbales. Risa y llanto —y para el caso del baile, los golpes— pueden ser también entendidos como mecanismos que permiten acercamientos entre las personas.

CAPÍTULO II

IMÁGENES PERSONALES

Las acciones de un individuo pueden ocurrir en soledad o bien en situaciones sociales. Las sesiones que observamos implican necesariamente relaciones de al menos dos individuos, de tal manera que nos interesa tomar nota de la segunda alternativa.

Para Goffman, una «situación social» puede ser definida como: «[...] cualquier medio de posibilidades de admoniciones mutuas que dura el tiempo en que dos o más individuos se encuentran unos en la inmediata presencia física de los otros, y que se extiende sobre todo el área dentro del cual es posible dichas admoniciones» (1970, p. 150).

El desarrollo de la interacción en estas situaciones supone: primero, que la imagen personal de uno mismo y de los otros afecta nuestra conducta y creencias; segundo, que la identidad de una persona sirve de guía tanto a ella como a los otros al orientar sus patrones de interacción. Además, la identidad personal es formada y mantenida en el curso de su interacción con los otros y las personas necesitan adquirir información que confirme la imagen que ellas muestran de sí mismas. Finalmente, las personas están constantemente esforzándose por mostrar conductas que confirman que ellas son en verdad las personas que ellas mismas creen que son (Robbins, 1973, pp. 99-100).

Lo anterior implica que la historia del mantenimiento de las normas de conducta por parte de un individuo proporciona una base que otros usan para asignarle una configuración personal. Posteriormente, emplean esta caracterización para determinar cómo tratarlo y esto tiene consecuencias en la vida futura del individuo¹.

La mala conducta solitaria puede tener gran peso en la conciencia del individuo²; pero a menudo pasa desapercibida a los ojos de los demás y no engendra mayores consecuencias. Sin embargo, cuando la conducta ocurre al interior de una situación social y por tanto hay testigos presentes, las normas se tornan pertinentes e introducen algún riesgo. Con las oportunidades de exhibir cualidades personales ocurre algo similar. Se necesitan testigos para que los esfuerzos hechos sean registrados y tengan un efecto perdurable. De tal forma, las situaciones sociales son oportunidades para introducir informaciones favorables sobre uno mismo, a la vez que incluyen situaciones riesgosas que pueden hacer aparecer hechos desfavorables (Goffman, 1970, pp. 150-151).

Las reglas convencionales de respeto por la situación social son una manera de controlar el potencial descrédito involucrado en toda interacción (Goffman, 1963, pp. 13-30). La impresión que el individuo crea en los demás tiene influencia en su reputación. En términos específicos:

[...] cuando un individuo se encuentra en presencia de otros se compromete a mantener un orden ceremonial por medio de rituales interpersonales. Está obligado a asegurar que las consecuencias expresivas de todos los sucesos locales sean compatibles con la posición que poseen él y los otros presentes; ello implica cortesía y respuestas retributivas al menosprecio del yo por los otros (Goffman, 1970, p. 151).

¹ Para la mayoría de los adultos, el mantenimiento de estas normas se realiza inconsciente y coherentemente. La naturalización de las normas es un rasgo común de la interacción; de ahí el choque producido cuando nos movemos a diferentes mundos culturales u observamos la conducta de enfermos mentales.

² Tal es el caso de Raskolnikoff en *Crimen y castigo* de Dostoievski.

Así, la vestimenta personal adecuada, la expresión facial y la atención hacia aquellos con quienes se habla deben ser mantenidas. Por medio del ejercicio del comportamiento adecuado, el individuo se ubica en posición de ser accesible y usable para la comunicación.

En esta capítulo, busco mostrar la borrachera como un tiempo de quiebre que articula vivencias y focaliza la acción de una manera distinta de los momentos de la vida cotidiana. Por consiguiente, la borrachera —y gracias a ella también— permite a los sujetos utilizar una serie de mecanismos tanto para mejorar como para afirmar imágenes personales³. La creación de espacios de intimidad y el uso de bromas pueden ser vistos como situaciones de oportunidades y riesgos que generan consecuencias en nuestras interacciones futuras con los demás. Finalmente, al hablar de tiempo de quiebre con la vida diaria, procuro identificar los rasgos característicos de la acción en la borrachera y proponer una estructura que escape al esquema tiempo libre/tiempo de trabajo.

³ Richard Howard Robbins, en un trabajo entre los indios naskapi del Canadá, propone que, ante el incremento de luchas de identidad producto de la introducción de nuevas vías de acceso a bienes y actividades que sirven para mantener dicha identidad, las interacciones de bebida se pueden convertir en foros de resolución de conflictos de identidad. Los foros son reuniones públicas que ofrecen las siguientes características: «First, they are times in the flow of community which are set aside for the permitting of behaviors that otherwise disallowed. Second, they have inherent in them statements or actions which demarcate ambiguities, inconsistencies, or conflicts in interpersonal relations, in this sense resembling what Turner refers to as a «social drama». Third, during such gatherings persons are permitted and encouraged to adopt poses intended to demonstrate that they do indeed possess the attributes of the identity they claim. Finally, the forums serve as a time during which participants in the gathering have the opportunity to seek information to allow for the aligning of the identity they believe they possess with the identity they believe others attribute to them. In sum, such gatherings or interactions involve the enactment of behavioral strategies to permit persons to maintain, attain or protect desired identities or social positions» (Robbins, 1973, p. 100).

1. LA BROMA

En muchos de los casos observados, las borracheras siguen una secuencia que divide al tiempo en dos momentos con interacciones diferentes: un primer momento de reconocimiento entre los participantes y un segundo momento en el que las normas estereotipadas de interacción, las cuales nos indican las formas correctas de actuar y mantener una conversación, son menos rígidas permitiendo la confrontación directa entre los participantes.

En la primera etapa, si es que los participantes tienen pocos encuentros previos y no se conocen lo suficiente, este momento podrá ser relativamente largo y configurar el resto del proceso. La conversación será llevada hacia temas generales en los que todos podrán participar sin poner en riesgo su imagen frente los demás; además, los turnos de habla serán respetados y el tono de la voz se mantendrá constante. Pero una vez superada esta fase, el tiempo de habla de cada participante depende menos de su prestigio o importancia inicial y sí cada vez más de su capacidad por lograr captar la atención de los demás.

Una de las formas más comúnmente utilizadas para captar la atención es la broma. Con ella, el interés pasa del que realiza la broma hacia el burlado en espera de una posible respuesta. A diferencia de la conversación «neutra» anterior, esta es una que enlaza a todos los involucrados; la burla es siempre recíproca, busca una reacción en el otro aun cuando esta sea de pasividad. En este caso, dará pie una continuada secuencia de bromas y, si la persona que soporta las bromas reacciona «mal» (es decir, no puede responder a la acción en los mismos términos en los que le es planteada, sino que recurre a extremos de violencia —física o verbal— o al retiro, pero en ambos casos la interacción queda interrumpida o es restaurada bajo nuevos términos⁴), entonces se considera que no sabe beber.

⁴ En palabras de Goffman: «Ciertos tipos de mala conducta, como la pérdida de autodominio, quebrantan gravemente la utilizabilidad del actor en la interacción cara a cara y pueden quebrantar la propia interacción» (Goffman, 1970, pp. 151-152).

La reunión en Rayanniyoc (ver evento 12) mostró cómo las bromas focalizan la atención de los participantes. En esa ocasión, las bromas recayeron sobre una promotora de origen campesino y, frente a lo ineficaz de sus respuestas, continuaron las burlas. Como ella había salido al campo conmigo, entonces los promotores bromeaban acusándola de «infiel» para con otro promotor que la pretendía. Cuando la atención y las bromas se volcaron hacia mí, respondí con frases que tenían un filo sexual, lo cual provocaba mayores risas. Por ejemplo, ellos reían cuando yo decía la partes del cuerpo humano en quechua o repetía frases para decírselas a muchachas o me preguntaban por mi «*warmi*» (mujer) en Patabamba. Las risas continuaban cuando uno de los promotores insistía en que beba trago para «cortar» la cerveza que me había embotado y comentaba con el alcalde y el juez de Taray que yo ya estaba ebrio.

Este juego de bromas se basaba en mi desconocimiento del quechua y así procurar usarme para burlarse de los demás: los promotores me decían frases para las promotoras y, a la inversa, ellas me decían insultos para los hombres. Siempre se busca que el otro caiga en una posición de ambigüedad y de inseguridad que provoque la risa. Como días después me dijo irónicamente un promotor: «te has convertido en un payasito».

La risa es provocada cuando el sujeto pierde el dominio de la situación y, sin llegar a representar una grave amenaza, sabemos que nosotros podemos estar en esa misma situación. En este sentido, la risa es un fenómeno evasivo, que nos permite gozar de un esquema en el que podemos quedar atrapados. La constante búsqueda de nuestro «yo», nuestra «superioridad» e «imagen» es a la vez el peso más grande con el que cargamos; la risa nos proporciona el alivio transitorio: «Nuestra sensación de dominio y autonomía se acrecienta cuando vemos a otro perder su dominio y autonomía y deslizarse en el esquema. Y cuando nosotros mismos comenzamos a “soltarnos” se relaja la sensación de rigidez y tensión que acompaña el dominio de uno mismo» (Girard, 1984, p. 138).

En términos vivenciales, tanto la risa como el alcohol permiten por unos momentos aumentar nuestra sensación de seguridad y autocontrol.

La estima de nuestra imagen aumenta a la par que nos es difícil ver el peligro de que esta pueda ser dañada⁵. En palabras del mismo Girard: «La risa puede compararse con una droga y especialmente con el alcohol, que primero nos procura una sensación de incrementado control, de fácil triunfo sobre insuperables obstáculos. Una ligera embriaguez es agradable, un pequeño trago nos hará reír; pero si nos excedemos sentiremos vértigos y náuseas» (1984, p. 138).

En ocasiones formales, la risa y la burla pueden servir como forma de romper el respeto por la situación (y la jerarquía de las personas involucradas). Tal es el caso de las risas de los músicos ebrios frente al templo de Patabamba (ver evento 6) o las bromas de un comunero en una asamblea de Huillcapata (ver evento 9)⁶. En ocasiones menos formales, la risa y la burla se convierten en modos de socializar, de crear comunión y de activar la comunicación; y un borracho gracioso puede encontrar su propia audiencia: «After all, the drunk provides entertainment, which is always a problem in the village setting. Conversation and gossip are partial solutions, but watching the drunk is even better» (Dennis, 1965, p. 858).

Las constantes referencias a la sexualidad durante la borrachera entre los comuneros pueden deberse a la asociación entre los ebrios y la potencia, la fertilidad y la esterilidad (Harvey, 1986). La ambigüedad de las bromas juega con la ambigüedad de los géneros y son muchas veces empleadas para deslegitimar al oponente y a las jerarquías. Pero además muchas bromas en la borrachera están referidas al sexo justamente porque la sexualidad, como casi todos los demás discursos, no es un discurso abierto entre los campesinos. La comunicación y el uso que hacen del lenguaje no es directa, sino que utilizan largos rodeos y explotan sistemáticamente analogías con el mundo animal y la vida sexual.

⁵ Tal vez por esta razón no «reconocemos» que estamos ebrios hasta que realmente lo estamos y perdemos el control de nosotros mismos.

⁶ Sobre el papel de la risa en el sentido de arma para anular los argumentos del contrario, ver el debate sostenido entre Guillermo de Baskerville y Jorge de Burgos en *El nombre de la rosa* de Umberto Eco.

El referirse al sexo y a lo grotesco hace perder el dominio provocando la risa. La borrachera explota estas ambigüedades que colocan al sujeto en un punto de difícil equilibrio⁷.

De otro lado, la broma también puede ser usada como un mecanismo que opera entre individuos que buscan afirmar o elevar su posición relativa; por ello es infrecuente que en estados de sobriedad alguien le haga una broma a una persona de mucha importancia, aunque es común la situación inversa. A menudo, el director del Ayllu, en las reuniones, suelta algunas bromas a los campesinos y a los promotores; en estos casos, hay risas, pero no se espera un descargo que lo ataque directamente. En la noche de fiesta de solteros y solteras en Sacaca (ver evento 7) los jóvenes campesinos con quienes bebía se reían de mi soltería y me incitaban a tomar a alguna de las muchachas. Lo mismo me ocurrió con el almacenero de Qenqo cuando ya estaba ebrio (ver evento 13), que entre risas ofreció llevarme a su prima.

2. LA INTIMIDAD

La intimidad es entendida como un espacio temporal en el que al menos dos individuos se sitúan procurando mostrar algo de su subjetividad (esto no quiere decir que los individuos digan «la verdad» en este momento, sino que se expresan en términos cargados de pretensiones de verdad y sinceridad, que es por lo cual muchas veces lo conversado adquiere el carácter de un confesatorio). La intimidad es un espacio que nos permite tener acceso a líneas de comunicación que no se darían en contextos enmarcados por la vida rutinaria.

⁷ En un contexto urbano, ciertamente, también hay una continua referencia a bromas sexuales en la borrachera. En este caso, la borrachera podría ser entendida como un discurso que habla de lo que en otros contextos es prohibido y utiliza un lenguaje también prohibido (de ahí lo grotesco del lenguaje utilizado). Sin embargo, es claro que una respuesta de este tipo nos puede conducir a considerar la embriaguez como un espacio de expresión de discursos y actitudes reprimidas.

La embriaguez es uno de los contextos socialmente definidos de creación de espacios íntimos. El comunero de Kallarrayán cuya casa estaban construyendo (ver evento 15) me contaba, mientras bebíamos, que conoció a uno de los promotores más antiguos del Ayllu también bebiendo: «[...] él es mi amigo, nos conocemos desde tiempo, hemos tomado unas copitas juntos, con Lucio nos entendemos». La borrachera, al ser definida como un momento de confraternidad en el que se suspenden formalmente muchos de los marcadores sociales, permite la creación de un clima de igualdad y sinceridad en el cual uno debe «abrirse» a los demás y mostrar sus reales sentimientos. Cuando uno no actúa según estatus y roles, tiene más campo para desarrollar su interioridad, para actuar más como «uno mismo». Entonces, la borrachera puede convertirse en un punto de creación o confirmación de lazos de amistad.

No obstante, pasado el momento de la borrachera mucho de lo dicho y actuado debe quedar implícitamente olvidado. Se recuerdan muchas veces las cantidades de alcohol bebidas y no lo expresado en tales momentos; el espacio de la intimidad ha quedado cerrado hasta nuevas ocasiones. Memoria y olvido diluyen sus fronteras en un proceso siempre selectivo. Por esta razón, los vínculos logrados en la borrachera pueden ser en extremo precarios si es que no están respaldados por redes de interacciones en la vida diaria. En este sentido, la borrachera es más un catalizador o condensador de relaciones mantenidas en la vida cotidiana que un mágico creador de vínculos estables y duraderos.

La confraternidad de la borrachera no es una creación espontánea lograda con la simple ingestión de licor, sino que es la conducta esperada culturalmente definida. Incluso no hace falta esperar a que la borrachera finalice para ver alterado este ideal de confraternidad. La intimidad creada no solo permite que se resalten sentimientos de amistad; las confesiones a menudo también pueden sacar a relucir conflictos y rencillas personales.

Pasada la borrachera, los vínculos creados en la intimidad no necesariamente se mantienen; estos dependen de condiciones que se dan fuera de ella, a menos que la configuración del grupo esté dada

por sujetos que se reúnen con el único fin de embriagarse y se reúnen entre ellos justamente para evitar el beber solitario. Las interacciones que mantienen estos sujetos están dominadas por el contexto del beber.

Sea como fuere, la borrachera y su vocación por crear espacios de intimidad necesitan de referentes externos, del otro. En este sentido, la borrachera no puede ser entendida sino como un imperioso llamado a la comunicación. Octavio Paz acertadamente señala que:

La borrachera comienza en la animación, se desliza hacia la confianza y el abrazo, avanza hacia las risotadas y las canciones, culmina en gritos y sollozos o estalla en violencia agresiva. En todos y cada uno de los momentos de la embriaguez persiste una nota: el deseo de decir y hacer con los otros, frente a ellos o contra ellos. El borracho solitario siempre ha sido visto como una contradicción, algo peor que un inválido o un onanista. Le falta algo: el otro, los otros (Paz, 1969, p. 106).

3. CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN PERSONAL: RUPTURA CON LA VIDA COTIDIANA

La borrachera supone no solo la suspensión de muchas de las restricciones que aparecen en otros momentos, sino que también es uno de los tiempos socialmente limitados que marcan interrupciones en el continuo que representa la vida cotidiana. Me explico: en un ensayo titulado «Donde está la acción», Erving Goffman (1970) rastrea las características de la acción entendida como un momento de gran emoción y movimiento que provoca fuertes emociones, ansiedad y en la que se viven constantes riesgos. Este sentido del término «acción» surge en los casinos de Nevada y se extiende rápidamente a otras esferas de la vida estadounidense.

La vida cotidiana, que contrasta con los momentos de acción, distingue a su interior dos períodos: el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio. En el tiempo de ocio, las situaciones son problemáticas y exigen que sean tomadas decisiones; es decir, si una persona tiene un tiempo muerto de unos treinta minutos antes de salir de casa para una cita, debe decidir

si quiere tomar una ducha, leer una revista o simplemente pasar el tiempo. Si le avisan que la cita ha sido cambiada y debe llegar más temprano, fácilmente podrá cortar lo que hacía en estos momentos de ocio. Y es que los momentos de ocio plantean situaciones no consecuenciales; las decisiones que se tomen no generan mayores consecuencias en la vida futura del individuo.

En el tiempo de trabajo, la situación es inversa: existe consecuencialidad, pero escasa problematicidad. Las acciones que realiza un individuo en su trabajo son importantes y tienen repercusión en toda su vida. Sin embargo, estas acciones están inscritas en rutinas bien organizadas e interdependientes, lo que reduce enormemente la posibilidad de riesgo⁸, la prevención es máxima y realmente hay pocas oportunidades para que surjan situaciones problemáticas en las que tomar una decisión clave. Incluso la toma de decisiones importantes —como el matrimonio, la medición de sus consecuencias y el pago por la decisión tomada— ocupa muchos años; la experiencia no focaliza el curso de estas acciones.

Las actividades de tiempo libre, entonces, pueden ser problemáticas, pero no consecuenciales; mientras que las actividades de tiempo ocupado pueden ser consecuenciales, pero no problemáticas. De este modo, ambos tipos de actividades resultan no memorables⁹: «[...] o bien no sucede nada importante, o no sucede nada tan importante que sea inesperado y para lo cual uno no esté preparado» (Goffman, 1970, p. 147).

A diferencia de la vida cotidiana, la acción involucra actividades que son consecuenciales, problemáticas y emprendidas por el interés de las mismas. Una forma de asumir los riesgos de la acción es a través de juegos

⁸ Los cuidados físicos, los seguros, el diseño de instrumentos, toda nuestra vida está destinada a eliminar los riesgos o procurar repartirlos en una pequeña cantidad fija a largo plazo de tal modo que no influyan en el curso de nuestras vidas.

⁹ Aunque monótonos y nada excitantes, existen buenos motivos para sentirse cómodo y buscar estos momentos no memorables. En esta economía de actos, los riesgos son evitados intencionalmente; es una cuestión de seguridad. Y cuando más pautada, ordenada y menos incierta sea la vida de un individuo, más puede utilizarlo la sociedad.

de azar prácticos: actividades como la de corredores de bolsa, vendedores, actuaciones en público, soldados y policías, la vida criminal, deportistas profesionales y deportes de aventura. La acción parece más pronunciada si el desarrollo es contenido en un período bastante breve que abarque una extensión continua de atención y experiencia. En este sentido, parece importar más la intensidad de la acción que su naturaleza.

Generalmente, la borrachera ha sido ubicada como una actividad de tiempo libre. Según los criterios expuestos, sería entonces una actividad problemática aunque no consecencial. Sin embargo, es posible señalar algunos matices que hacen de la borrachera una forma especial de ocio.

Primero, en la borrachera las acciones son problemáticas. Existen rutinas más o menos frecuentes de beber: las personas que se reúnen, los lugares, las ocasiones, el tipo de bebida, la disposición inicial, los movimientos y desplazamientos, hasta la duración de la reunión, hemos visto que siguen patrones bastantes predecibles. Pero lo problemático radica en el manejo interpersonal que cada sujeto debe mantener. En la borrachera, los participantes no siguen estrictamente las reglas convencionales que marcan su conducta cotidiana. Como explica Robbins para un caso canadiense: «[...] the form drinking behavior takes for individual Naskapi is due, not to the amount of alcohol consumed, but to the social position of the actor» (Robbins, 1973, p. 133).

Si el actor quiere mantener una imagen acorde con su posición social o pretende elevarla, debe poner a prueba su habilidad para controlar situaciones de riesgo como las bromas, el ingreso al espacio de la intimidad, la confrontación, el reto, el insulto y la agresión, o una búsqueda de afirmar poder personal a través de alardear mayores conocimientos¹⁰.

¹⁰ Esta es una manera de entender la insistencia con que algunos campesinos me hablaban de sus viajes a Lima (ver eventos 6 y 14). La misma situación ocurre cuando un comunero me dice que él puede hablar sobre los evangelistas porque ha leído la Biblia (ver evento 5).

Es fácil ver que todas estas decisiones deben ser tomadas muy rápidamente, ya que la acción exige respuesta y no hay grandes momentos para reflexionar.

Hasta ahora hemos revisado dos características: problematicidad y extrema focalización de la actuación en un período vivencial de tiempo muy corto. Pasemos al tercer elemento: la consecuencialidad de las acciones en la borrachera.

Vistas desde fuera y consideradas a lo largo de un tiempo mayor, las acciones en la borracheras no tienen mayores consecuencias y efectos futuros importantes para la vida de los participantes e inclusive muchos de los actos de los campesinos quedarán olvidados y justificados por haber sido realizados en estado de ebriedad. La ebriedad en muchos casos exime de culpa, pero a la vez elimina efectividad: lo que hace un borracho carece de importancia entre los sobrios. Es como el papel del bufón en las cortes europeas medievales: aunque él diga «la verdad», está condenado a jugar el papel de tonto y por tanto sus palabras pierden su valor; pero precisamente por ser un tonto se le está permitido decir lo que otros no podrían (las comedias y tragedias de Shakespeare nos dan una buena muestra de lo dicho), el contestar a un ebrio estando sobrio supone entrar a su juego y quedar descalificado. Uno no puede tomar en serio lo que dicen los tontos, los ebrios o los niños; lo que dicen escapa a las reglas convencionales que también rigen los discursos. A propósito, Dennis comenta:

Because of his supposed insanity of feeble-mindedness, the dramatic fool has especial license to act as an agent of offensive information exchange. Lear's Fool, probably the best known, continually reminds the King of the extent of his folly. Lear has mistaken insincere praise for true love, and has given away his kingdom. The Fool taunts Lear with having grown old before growing wise, and comments that "there's not a nose among twenty but can smell him that's stinking". The King's only recourse is to disregard such remarks; after all, they only come from a fool. Like the drunk, the fool has license to tell the truth, but he has no way of making others behave in terms of it.

He is essentially a commentator, free from normal restraints by reason of insanity, but incapable of seriously influencing the action of the play (Dennis, 1975, p. 861).

Sin embargo, para los participantes las decisiones tomadas en la borrachera son muy importantes (recordemos los ofrecimientos y promesas que se dan¹¹). Por ello, las discusiones que se producen pueden llegar a tornarse ásperas y, de forma similar, las expresiones de amistad son extremas. Por estas razones, las borracheras son momentos emocionalmente cargados; sin importar que las acciones prometidas se cumplan¹²: las borracheras son vividas como puntos que condensan grandes expectativas. Las borracheras aparecen, por tanto, como hitos vivenciales de acción focalizada que serán recordados por los actores¹³. De la relación con un amigo, uno recordará especialmente los momentos en que se emborracharon juntos u otros que posean rasgos estructurales de acción similares (aventuras, accidentes, viajes, etc.) y no recordará los momentos, que son los más, de la vida rutinaria. Estos últimos momentos han ocupado un mayor tiempo exterior, pero un menor tiempo vivencial; por lo cual se pierden en la memoria, junto con todas las acciones rutinarias que no revisten mayor interés, tal vez por no haber gozado de nuestra capacidad de decisión. Es decir, nuestra voluntad no se fijó en ellos, sino que transcurrieron externamente, casi mecánicamente y por su propio peso. En ellos no hemos reflejado nuestra subjetividad.

¹¹ El almacenero de Qenqo prometió su puesto a otro comunero (ver evento 13). Además, la decisión de continuar bebiendo, por lo menos en las borracheras no ceremoniales, se toma en el curso mismo de la embriaguez; decisión que incluye el beber «hasta las últimas consecuencias», sin importar las otras actividades que se tenían que hacer (esto a diferencia de nuestro individuo que deja de leer una revista por asistir a su cita).

¹² Entre los naskapi, Robbins (1973, p. 100) señala que a menudo algunos indios que trabajan en las minas giran cheques como muestra de amistad en la borrachera. En la mayoría de casos, tales cheques carecen de fondos.

¹³ En la reunión en Rayanniyoc (ver evento 12), uno de los promotores se acordará nostálgicamente de la borrachera que pasamos en Huillcapata (ver evento 3).

Finalmente, queda el problema de saber si la borrachera, a semejanza de la acción, es buscada en sí misma. En la borrachera ceremonial se busca, aparentemente, llegar hasta la embriaguez, como si esta fuese el elemento indispensable para marcar un momento importante en la vida del individuo y de la comunidad. Nada mejor que la borrachera para señalar que se ha roto la monotonía de la vida diaria.

Al mismo resultado se llega con la borrachera no ceremonial, aunque no existan motivos aparentes que celebrar. El alcohol es acompañante importante de las interacciones públicas y privadas; pero la decisión de seguir bebiendo hasta la ebriedad no está dada de antemano, sino que debe ser configurada en el transcurso mismo de la interacción. Sea como fuere, queda más o menos claro que la borrachera no es un simple tiempo de ocio y que la interpretación de las acciones involucradas difiere si parte de los participantes o si es tomada exteriormente.

CAPÍTULO III

ESTRUCTURA SOCIAL

En este capítulo final desarrollo algunos aspectos de la borrachera como momento de quiebra; pero ya no dentro de un flujo vivencial de experiencia, sino en relación a rasgos estructurales del conjunto social. En la relación entre estructura y acción expuesta en la introducción, señalamos que los individuos construyen la acción social en cada interacción; por tanto, cuando nos referimos a estructuras estamos pensando en marcos referenciales que utilizan los individuos para actuar y no en roles preestablecidos que cumplir. De esta manera, el estatus de un individuo no es una posición fija, sino un conjunto de relaciones siempre puestas a prueba según relaciones de poder definidas contextualmente. Las normas y valores no son nunca totalmente homogéneos ni incuestionablemente compartidos. El contenido otorgado a una relación dependerá entonces de situaciones específicas. En el tiempo de borrachera, estos cuestionamientos pueden multiplicarse. Preguntarnos por el proceso que siguen estos enfrentamientos y por el grado en que pueden modificar relaciones estructurales son las guías de este cuarto capítulo.

1. ADOPCIÓN Y MANEJO DE ROLES

La acción de los individuos está pautada por conductas esperadas según normas, valores y creencias compartidos por los grupos

a los que pertenecen; pero, además, estas normas, valores y creencias están inscritos en estructuras de roles y estatus. Así, al ser el beber una actividad social, nos habla de reglas sobre quién puede beber, en qué cantidad, en cuáles ocasiones y con quiénes. Este saber beber implica procesos de aprendizaje a través de los cuales se adquiere la destreza necesaria para un desenvolvimiento competente. Generalmente, tal adiestramiento se logra mediante tempranas iniciaciones en reuniones familiares y con el grupo de pares, u otras vías informales en las que el adolescente aprende a seguir comportamientos específicos según las ocasiones y el tipo de personas con las que se bebe.

Las primeras ocasiones en las comunidades campesinas para que una persona beba se dan en la niñez. A los tres años, a los pequeños se les suele dar algunos pocos de chicha cuando están con sus padres; a esta edad aún no hay una marcada distinción entre los sexos por lo que tanto niños como niñas beben. En una actuación preparada para inaugurar un almacén en Huillcapata (ver evento 3), se produjeron muchas risas entre los campesinos cuando un niño cantó un huayno que habla de mujeres y alcohol. Las risas se debieron a que era precisamente un niño el que está representando el papel de un adulto; si un adulto cantase, podría gustar, pero difícilmente provocaría risas.

Entre los ocho y los diez años, los niños varones tienen sus primeras ocasiones de beber trago. En el recorrido de los linderos en Sacaca (ver evento 8), los niños y algunas mujeres que hacían la marcha por primera vez estaban cumpliendo con uno de los requisitos para ser considerados comuneros y debían aportar media botella de trago o su equivalente en dinero. El encargado del orden o «Capitán de Surco» recibía el pago de los nuevos comuneros o los anotaba en su cuaderno como deudores. Después, los niños bebían medio vaso de trago, mientras que a las mujeres se les daba el vaso entero. Rara vez beben los adolescentes entre grupos de pares, sino que lo hacen con la presencia de adultos, ya sea en reuniones comunales o al interior de la familia. Estos muchachos no se reúnen con la finalidad de beber entre ellos, sino que participan en forma marginal de las reuniones de adultos y, si bien les está permitido beber un poco

de alcohol, no es correcto ni frecuente que se emborrachen. Aun cuando lleguen a la embriaguez, esto no es visto con alarma ni se actúa con extrema desaprobación y fuerte sanción, lo más probable es que la embriaguez de los menores sea motivo de gracia; en todo caso, serán reprendidos por sus padres para que se vayan a casa y dejen de beber. Pero en las niñas esta conducta no solo sería inapropiada, sino que resultaría reprobable. Ellas, cuando crecen, empiezan a ser circunscritas al espacio doméstico junto con sus madres; en las reuniones, están doblemente apartadas: por ser adolescentes y por ser mujeres. Para ellas, la embriaguez no es una práctica socialmente reconocida ni individualmente buscada.

Sin embargo, conforme los adolescentes se van acercando a su nuevo estatus de adultos, empiezan a ganar ocasiones para celebrar en situaciones festivas y apartados de los adultos. Esta etapa de los jóvenes está marcada por la búsqueda de pareja y de mayor autonomía frente a la autoridad familiar. La fiesta de solteros en Sacaca (ver evento 7) nos muestra cómo los jóvenes desarrollan, bajo la dirección de una pareja de recién casados (el Capitán y la Capitana), todas las actividades reservadas para los adultos. Ellos pueden bailar y beber en grandes cantidades; además, la fiesta debería marcar uno de los primeros pasos al matrimonio. Esta fiesta se realiza en la noche y va recorriendo las casas de los principales personajes de la comunidad en busca de alcohol. Y aunque es posible que pertenezca más al imaginario de lo que debe ser la fiesta que a lo efectivamente ocurrido (Castillo, 1992b), los jóvenes manifiestan que en esta ocasión todos los varones pueden conseguir mujer con quien tener relaciones sexuales sin mayor sanción ni compromiso posterior. En todos los encuentros de jóvenes, el alcohol será el acompañante indispensable para los bailes, el canto y las justas de fuerza y habilidad. El alcohol actúa aquí como marcador de un contexto festivo y como bebida ya permitida a los jóvenes comuneros.

Además de estas conductas asociadas con los jóvenes, existen saberes específicos sobre cuándo, cuánto y quién debe beber qué. Por ejemplo, en la fiesta de la Virgen de Corpíjera en Patabamba (ver evento 6), causó gran disgusto que el Mayordomo encargado de la virgen estuviese demasiado

ebrio para cumplir sus funciones. Cualquiera podía embriagarse, pero él debía mantener la sobriedad por el cargo que estaba ocupando. De igual forma, se espera que los promotores del Ayllu no se emborrachen; a ellos se les ofrece chicha, cerveza en ocasiones especiales, pero muy poco trago. Por esto tal vez, cuando me encontraba en Patabamba (ver evento 14), luego de la fiesta de Cruz Velacuy en la que había bebido con los comuneros y bailado por los caminos de la comunidad, varios niños me decían en broma: «Ingeniero, ¿qué tal el milkito?»¹. Esta es una afirmación ambigua que tiene mucho de complicidad: el «ingeniero» ha bebido con los comuneros, lo cual lo coloca en falta frente a la norma implícita que le dicta no hacerlo; pero a la vez esto le ha permitido cruzar ciertas barreras y ser aceptado como uno de los suyos.

En general, la centralidad de una persona determina que sea objeto de mayores presiones para beber, pues deberá mantener y actualizar un mayor número de relaciones sociales. Es así como los cargos (ver evento 11) se acercan a cada grupo para brindar con ellos y, a la inversa, muchas personas se acercan a ellos. Lo mismo ocurre con los que cumplen años: que todos beban por una persona la obliga a esta última a beber con todos, no se concibe que no se embriague. De todas formas, son ritos que serán repetidos anualmente con cada uno de los presentes y cada uno conoce bien las reglas; las cuales señalan que es bien visto, es casi una virtud, el beber en grandes cantidades sin mostrar signos de ebriedad.

De otro lado, la conducta esperada al beber en una misma persona varía si se encuentra en una fiesta comunal o en un descanso al intermedio de una faena. En una fiesta, ya sea comunal o familiar, por lo general se puede beber sin mayor censura; pero esta situación cambia si se trata de la inauguración de una obra. En este caso, los promotores y directivos del Ayllu son presionados para que beban algo de licor, pero no se espera que se emborrachen dada su condición de mayor autoridad. Por otro lado, en este tipo de reuniones comunales (asambleas, inauguraciones, faenas),

¹ Nombre con que se conoce al trago. Ver la sección «Bebidas» en el capítulo II.

aunque de hecho algunos campesinos beben, lo hacen en pocas cantidades y los borrachos pueden llegar a convertirse en elementos de malestar ante extraños.

2. ROMPIMIENTO DE JERARQUÍAS: PODER Y ESTATUS

En líneas generales, las conductas adoptadas en el beber siguen los roles esperados de los sujetos. Son los adultos y no los niños los autorizados a beber; mientras los hombres, aunque no gozan del monopolio del alcohol, están menos expuestos a las críticas que las mujeres. De otro lado, en el beber también se deben seguir las pautas de respeto y deferencia seguido con las personas de prestigio y autoridad. Pero en el transcurso de la borrachera se pasa de una etapa de afirmación de estas jerarquías a una relativización de las mismas, lo que puede producir un espacio en el que se muestren conflictos y contradicciones latentes en la comunidad.

2.1. Animarse

Uno puede beber, con el fin de «calentarse», algunos sorbos de trago, o para refrescar y tener fuerza para el trabajo, puede beber chicha blanca. Pero en las fiestas o en cualquier otra sesión de bebida, lo que se busca es estar «animado». En quechua «*q'ayma*» quiere decir «beber poco o estar chispeado» y este es el estado al que se busca llegar en toda reunión: estar alegre para bailar, cantar, reír, conversar y bromear a viva voz y lograr romper la timidez inicial: «The most salient feature of drunken speech is the release it affords from the constraints of sober interaction —constraints which centre on general interactional norms of showing respect, practicing avoidance rather than confrontation, being very shy and quiet in a public gathering and avoiding any show of emotion» (Harvey, 1986, p. 175).

Mediante este estado se busca acentuar la sociabilidad y la participación armónica de los presentes. La comunidad es creada verbalmente.

Cuando los campesinos empiezan a beber, dejan de lado su timidez² y comienzan a contar bromas, hablar y reír ruidosamente. La comunicación entre las personas se incrementa.

Dentro de este marco de inclusión, es posible observar cómo los padres permiten con benevolencia que sus hijos beban sus primeros tragos; pero, además, el grupo de mujeres, antes separado del de los hombres, empieza a mezclarse con el de estos últimos. Se produce una disolución de ambos grupos. En la fiesta de solteros de Sacaca (ver evento 7), a medianoche, se bebía en el patio de la casa del mayordomo mayor a quien se había visitado; entonces, conforme avanza la fiesta, los jóvenes —que estaban hasta ese momento bebiendo aparte— empiezan a acercarse a las muchachas solteras y beben juntos. Es en referencia a estos momentos que un campesino de Sacaca comenta la fiesta de solteros y solteras:

Allí cuando les anochece, casi a medianoche, a once de la noche más o menos, allí llevan un juntamento en una casa o en casa de una autoridad. Entonces de allí ya cuando ya llevaron el juntamento toman y se invitan con cariño, bailan y comen. Así es. Igualmente toman y de esa manera termina todo ya cuando amanece a la hora del alba y todos se retiran uno por uno, pidiendo licencia, cada cual a sus casas [...].

Y continúa hablando del Domingo Carnaval: «[...] entonces allí con cariño le invitan la chicha, licor entonces allí muy bonito toman de Qocha [grandes conchas] o hay un Winku [corteza de fruto selvático], otros le dicen Wallasuyo, en eso también toman entonces. Después de dar eso bailan muy hermoso hasta la hora estar allí y terminan hoy»³.

La rotación misma del trago integra a todos los participantes. Personas que comen y conversan en grupos separados (ver gráficos 2 y 9 de los eventos 2 y 8, respectivamente) son enlazadas por la distribución en común

² Timidez frente a los extraños, pero también es cierto que frente a los propios comuneros la comunicación se vuelve más fluida y se deja de lado los formalismos que señalan los niveles de mesura en la interacción.

³ Entrevista a Fernando Sicos, cedida por Alejandro Chávez.

del alcohol. El beber siempre requiere la presencia del otro y refuerza el vínculo. El beber es una actividad recíproca y una copa llama a otra copa. Cuando en las reuniones un muchacho va sirviendo a cada persona un vaso de trago, a menudo lo obligan a beber primero a él antes de aceptar el ofrecimiento. El beber no se puede rechazar, a riesgo de rechazar la comunión ofrecida:

[...] el vino que se ofrece reclama más vino como devolución, la cordialidad exige cordialidad. A partir del momento en que uno de los comensales decide escapar de ella, la relación de indiferencia no puede volver a constituirse tal como era; de ahí en adelante solo puede ser de cordialidad o de hostilidad; no se tiene la posibilidad, sin caer en la insolencia, de negar su vaso al ofrecimiento del vecino. Y la aceptación del ofrecimiento autoriza a otro ofrecimiento: el de la conversación. De este modo, se establece una cantidad de menudos vínculos sociales mediante una serie de oscilaciones alternadas, según las cuales uno se ofrece un derecho al dar y se impone una obligación al recibir y, siempre en los dos sentidos, más allá de lo que se dio o aceptó (Lévi-Strauss, 1969, p. 99).

La unidad de grupo y los aspectos armónicos son resaltados. El alcohol aparece en un contexto festivo muy bien integrado a la vida campesina. En el texto incluido en «Vida de mi comunidad y su tristeza» (primer puesto regional del concurso de pintura campesina), Benecio Champi—miembro fundador de la Iglesia Evangélica Peruana en Parabamba—relata los problemas de la comunidad y, aunque tiene una visión muy crítica de la borrachera⁴, no deja de resaltar los aspectos recreacionales y de confraternidad del beber:

El campesino durante su trabajo siente su cuerpo cansado, no hay quien le consuele de su tristeza. Cuando recogen todos sus bienes visitan a otros llevando siquiera un poco de alimento, porque algunos

⁴ Ver más adelante, en las secciones «Control social» y «Creación de identidades», en este capítulo.

no tenemos cosechas, no tenemos plata para comprar semilla, por eso llevan siquiera unos cuantos bienes, y al final hacen fiesta y consuelan al que no tiene mucho para comer; bailando, cantando, tomando su licor se alegra el campesino, degollando una oveja, ayudando en todos los quehaceres, unos a otros (Bonilla & otros, 1990, p. 114).

Con los invitados se mantiene una conducta sumamente formal y de servicio. En este momento, no solo no se cuestionan relaciones desiguales de estatus, sino que se refuerzan al máximo los convencionalismos sociales. En las faenas comunales y en las asambleas, ambientes no festivos en los que no se consume alcohol, los promotores no tienen asegurada comida y deben circular por varios grupos que les ofrecen algo de sus alimentos. Pero en todas las ceremonias y fiestas (ver eventos 2, 4, 5, 6 y 11), los foráneos ocupan un lugar central en la distribución de alimentos y bebidas, no solo por el orden y la cantidad de lo servido, sino también por la calidad. En el linderaje de Sacaca (ver evento 8), al despedirnos, se disculparon por no haber podido ofrecernos cuy y chancho (lo que es una excepción dentro de una dieta tan pobre en proteína animal).

Pero más allá de la posición que puedan ocupar los foráneos y de la calidad y cantidad de alimentos que se les ofrezca, el tipo de relación que se mantiene con ellos es típica en las celebraciones. En el mismo linderaje de Sacaca, muchos se acercaban a nosotros para pedirnos disculpas por sus costumbres, nos estrechaban muchísimo las manos y en castellano nos explicaban los diferentes bailes que se realizaban. Un campesino, mientras caminaba con nosotros, se disculpaba por no saber hablar bien el castellano. Isidro, en Patabamba (ver evento 4⁵), y Damián, en Sacaca (ver evento 8⁶), me pidieron que les escriba mi nombre y cargo en un papel;

⁵ Al despedirme de Isidro, me preguntó si no había olvidado su nombre y dijo: «Soy Isidro Huamanga, de familia de Ayacucho, por Huamanga, terruquito». Al verme tomar notas, rio y dijo: «Terruquito no, es bromas». Luego, continuó: «Deme un papel ingeniero, deme su nombre y su cargo para tener, para guardarlo para mi esposa».

⁶ En el recorrido de los linderos de Sacaca, son muchos los que se nos acercaban a excusarse («Disculpa ingeniero, es costumbre, usted sabe») y a explicarnos la secuencia

lo cual es una forma de reconocer importancia, pero con la posibilidad de ser usada en el futuro⁷.

La comunicación establecida en una relación de desigualdad no puede ser fluida. En el caso extremo de la inauguración de pozas en Pampallacta (ver evento 5), se nos dejó solos en la habitación mientras comíamos y bebíamos. Aquí el baile constituyó la forma más efectiva de interacción. Mediante el baile, comuneras y visitantes entraron en contacto directo, dominaban el espacio central y eran el punto de atención de todos, provocando risas cada vez que una de las muchachas «golpeaba» a su pareja. Además, fue el único momento en que hubo diálogo, al margen de los discursos protocolares. En la fiesta patronal de Patabamba (ver evento 11), el cargo se convirtió en intermediario: él se colocó a un costado nuestro para conversar; pero, más que dialogar, él solo esperaba nuestras preguntas para responder. Era un receptor atento a nuestras palabras y actos para intentar complacernos.

2.2. Emborracharse

Sin embargo, las sesiones de bebida generalmente no se quedan en este estado resaltado de armonía y respeto por los convencionalismos. Conforme avanza la ingestión de alcohol, se llega a la borrachera o «*machaska*». En esta, los formalismos iniciales se anulan y se produce un desafío a las normas que marcan las relaciones sociales. Las mismas personas que en Sacaca se disculpaban por no poder hablarnos correctamente en castellano,

del linderaje. Uno de los comuneros con quien conversé es Damián Sicos, quien también se disculpó y me dio la mano unas ocho veces. Me dijo que él conocía Lima y Arequipa, pues había trabajado ahí. Luego, me invitó a su fiesta de cumpleaños: «[...] venga ingeniero a mi casa, mañana cumpla 52 años, venga usted, van a venir amigos de otros lugares, lejos, vamos a tomar un poquito». Antes de irse, me pidió que le escriba mi nombre en una hoja, luego le iba a enseñar el papel a su hijo.

⁷ Algo semejante ocurre cuando pedimos la tarjeta de presentación de un personaje importante.

se burlan luego de nosotros en quechua. El mismo idioma que primero causa vergüenza usarlo, luego se convierte en arma.

En una fiesta de cumpleaños en Qenqo (ver evento 1), un joven campesino deja de lado el lenguaje conciliador y amenaza con que habrá muertos si es que el Ayllu intenta llevarse las alpacas de la comunidad⁸. En la fiesta de la virgen en Patabamba (ver evento 11), me pidieron que done dos postes de alumbrado público a la comunidad; en el Cruz Velacuy en Patabamba (ver evento 14), presionaron para que haga unos arreglos en el altar; y en Kallarrayán (ver evento 15), un comunero me hizo padrino de su casa y debí dar dinero para el trago. En el Cruz Velacuy de Qenqo (ver evento 13), el almacenero eludió las acusaciones que le hice, llorando primero e invitándome a beber después. Ahora, rotas las barreras iniciales, la relación es mucho más directa y se intenta sacar provecho de la situación.

El cuestionamiento de las jerarquías no abarca únicamente las relaciones sociales, sino también las relaciones con lo sagrado. En la fiesta de la Virgen en Patabamba (ver evento 6), dos músicos ebrios se reían muy fuerte mientras se oficiaba la misa y lanzaban bromas aun cuando varias campesinas intentaban callarlos. En la fiesta de la Virgen del Carmen en Pisac, los danzantes del grupo «*china saqra*» (mujer diabólica) ridiculizaban al cura en un matrimonio en broma.

Sin embargo, conforme avanza la borrachera, el círculo se va cerrando: las bromas se pueden convertir en insultos, el interés por el bienestar general se torna en conflictos de intereses privados, de la armonía se puede llegar a la violencia y de la conversación incrementada se pasa a los turnos de habla ignorados; la gente que habla ya no puede ser escuchada por otros que lloran o balbucean frases ininteligibles. La argumentación es negada más que propiciada y finalmente se llega

⁸ En la fiesta de cumpleaños de Marco Quille, estuve conversando con su hijo Justo. A él le pregunté por el problema de las alpacas y reconoció que el proyecto ha fracasado, pero quieren quedarse con las alpacas «aunque sea de recuerdo»; aún más «ustedes no pueden soltarlas, si lo hacen habrán muertos». Después de esto, se produjeron grandes pausas en las que casi nadie habló (ver evento 1).

al silencio de la ebriedad. La borrachera conduce de manera inevitable de un estado animado de conversación a otro de incomunicación. Frente a la comunicación, la bebida: «[...] la estimula y, en un segundo momento, la disuelve en balbuceo y turbia confusión [...]. La embriaguez es contradictoria: supervaloriza la comunicación y la destruye. Es comunicación malograda: empieza por ser una exageración y acaba en una degradación» (Paz, 1969, p. 107).

2.3. Eliminación de mediaciones

La borrachera es un momento en el que muchos de los convencionalismos que manejamos para la interacción cotidiana pueden ser dejados de lado. Esta situación deja abierta la posibilidad para que los actores expresen lo que bajo otros términos no harían. Se pueden sacar a relucir tensiones, pero también afectos que no se expresan en la parca conducta diaria.

3. CONFLICTO Y EXTERIORIZACIÓN DE CONTRADICCIONES

En una asamblea comunal en Huillcapata (ver evento 9), tres comuneros llegaron ebrios. Al iniciarse la asamblea, uno de los comuneros ebrios, llamado Fernando, empezó a hablar en voz alta aunque, salvo sus amigos, nadie le hacía mucho caso. Decía bromas burlándose de la nueva directiva y en ese momento sí rieron varios. Lo que ocurría es que hubo una discusión entre los directivos actuales y el presidente del período 1991-1993 a causa de cuentas pendientes. Fernando es amigo del expresidente y del hermano de este, quien también ha intervenido, y aunque la discusión terminó, él empezó a burlarse ante la debilidad de la directiva que no logró imponer orden.

En un discurso sumamente confuso, el borracho empezó a insultar al promotor (y posiblemente a mí también): «Nada de caso, nada que ingeniero, tiene palabra o no carajo». El promotor pedía que lo saquen de la asamblea por borracho, pero sin mucho eco salvo entre las mujeres. El mismo se calló por unos momentos.

Teodoro, el hermano del expresidente Eulogio, continuaba la discusión. Exigía que se acerquen a la asamblea los esposos de las comuneras presentes o que paguen multa. Decía que a su hermano lo acusaron de «borracho, agorero, alcoholismo».

Fernando volvió a la carga hablando e insultando en voz alta; pero entre dos lo sacaron del patio y le cerraron la puerta, mas a los pocos minutos volvió a entrar por uno de los muros derruidos. Del extremo en el que se hallaba inicialmente pasó a sentarse al centro, junto a Teodoro.

Federico, el presidente entrante, agradeció nuestra asistencia y nos presentó. El promotor habló de la desorganización comunal e hizo hincapié en la presencia del borracho: «[...] es una falta de respeto para la junta y para la masa» (el presidente agregó: «para los ingenieros del CEDEP-Ayllu»), pidió a la junta que ejerza su fuerza y saque al borracho. Luego de dos pedidos y con vacilación, el tesorero y el secretario sacaron al borracho y varios rieron con lo que iba diciendo. Tras unos veinte minutos, volvió el borracho, que empezó a silbar con las manos juntas, se producen nuevas discusiones y lo hacen salir nuevamente. Ahora el promotor dijo enérgicamente: «Yo no hablo con borrachos» (se produjo un silencio) y continuó un poco más calmado: «Todos llegan borrachos». El presidente electoral, entre dientes, contradijo diciendo: «Aquí no hay borrachos».

Vemos como la presencia del borracho para el promotor «es una falta de respeto para la directiva y para la masa»; pero la actitud que mantienen los campesinos es mucho más tolerante. Las cosas que dice el borracho y la forma en que lo dice (el tono de voz elevado y burlesco, luego inquisitorio y utilizando groserías) es algo que nadie haría a no ser que también esté ebrio. A los comuneros parece divertirles las bromas del borracho y lo que afirma, aunque tenga algo de razón, no vale la pena tomarlo en serio. Él es una figura cómica e inofensiva que no causa daño a nadie. Esta situación no parece incomodar más que al promotor y, en menor grado, a la directiva y al grupo de mujeres. Incluso cuando el promotor muy molesto dice: «Yo no hablo con borrachos, todos vienen borrachos», el presidente electoral contradice entre dientes: «Aquí no hay borrachos». Más que la presencia

del borracho, lo que verdaderamente incomoda es la del promotor justo en un momento en que la persona ebria saca a la luz disputas al interior de la comunidad⁹.

Un punto que ya ha sido notado anteriormente es el del papel de las mujeres. Ellas casi siempre respaldarán en grupo a los representantes del Ayllu cuando surgen disputas. En una asamblea en Qenqo convocada para tratar la situación ocasionada por la negativa de algunos comuneros de permitir la salida de un módulo de alpacas, los directivos del Ayllu amenazaron con detener su labor en la comunidad de no llegarse a una solución. Se realizó votación y en ella las mujeres optaron unánimemente por apoyar la posición del Ayllu. Tal vez son ellas, al manejar la economía doméstica, las que se verían más afectadas con la paralización de los programas de alimentación, salud y crédito. De la misma forma, ellas se muestran contrarias a la presencia de ebrios en las asambleas y faenas comunales. En general, la mujer: «[...] plays a sort of corollary role, that of guardian of the drunk. She is expected to enforce respect for social norms, and to manage her stronger but less responsible male relatives» (Dennis, 1965, p. 858).

Muchas veces, trabajos de la antropología social británica en el África han sugerido que el ritual puede cumplir la función de intentar resolver a nivel simbólico las contradicciones latentes en la sociedad tribal. En este sentido, tratado como una actividad ritual inscrita en un cuerpo bien asentado de tradiciones, el beber colectivo ha sido visto como una arena de discusión de problemas públicos (Lemert, 1964). Sin embargo,

⁹ Para una comparación con la función del borracho en asambleas públicas, ver el trabajo de Dennis (1965) en un pueblo mexicano. El autor sugiere que el borracho es una persona que maneja información riesgosa que escapa a los canales ordinarios de comunicación. Entre los espacios para poder transmitir esta información, evitando el control social, está justamente la borrachera entre los hombres, como los chismes y el «susto» entre las mujeres. El papel del borracho reside en el de un poder oblicuo, que puede exponer directamente información compartida por el grupo, pero sin poner en juego su imagen personal. Y precisamente por esta disminución del riesgo, su actuar se torna poco efectivo.

esto no tiene por qué significar que el ritual —y la borrachera de paso— en la sociedad tribal calme las tensiones y conflictos. Los conflictos son contruidos al interior de la vida social por la naturaleza de las relaciones sociales mismas. Las borracheras no pueden, a largo plazo, menguar las disputas ni servir de efectiva catarsis para la ambición o la cólera. No obstante, la borrachera puede temporalmente reconciliar las partes, proporcionar treguas y hasta, en algunas ocasiones, conciliar los conflictos básicos entre competidores. En este contexto, es esclarecedor lo que menciona Francisco, un campesino evangelista de Patabamba (ver evento 14), para quien los católicos siempre se preocupan de los demás, están siempre pendientes de las fechas en que a uno le toca cosechar o techar su casa para devolverles la ayuda en *laymi* (sistema de ayuda recíproca no asalariada); los evangélicos, en cambio, solo piensan en ellos y su familia, en nadie más, y prefieren usar mano de obra asalariada, pero los católicos también son más envidiosos, siempre se están peleando y hablando entre ellos, por eso siempre procuran hacer daño y brujería. En casa de Francisco, un curandero de otra comunidad una vez encontró un daño. En la comunidad me dice que no hay brujos ni curanderos, sino que todos saben hacer daño. Los católicos parecen muy sumisos, pero en las borracheras siempre se pelean, luego se vuelven a amistar y así paran siempre; en cambio, los evangélicos viven su vida sin preocuparse de los demás, entre ellos casi no hay peleas, cuando una persona hace algo malo, se lo dicen de frente o sino en las reuniones que ellos tienen.

La descripción indica que la borrachera entre los católicos puede hacer estallar conflictos personales latentes producto de envidias, ambiciones o enemistades. Particularmente reveladora es la frase: «[...] los católicos parecen muy sumisos pero en las borracheras siempre se pelean [...]». El ser sumiso no es otra cosa que seguir las pautas de evitamiento, las normas de comportamiento fuertemente reguladas entre categorías de personas (padre/hijo, esposo/esposa, foráneo/nativo) en una sociedad que pone gran énfasis en jerarquías sociales. De esta manera, como hemos visto bajo el título de «rompimiento de jerarquías», la borrachera es el momento

de quiebra en el que se puede sacar a relucir periódicamente estos conflictos. La acción de los campesinos evangélicos puede ser interpretada entonces como «más racional», en el sentido de usar una lógica de confrontación argumental directa para resolver problemas. Recordemos que las nuevas relaciones propuestas dejan de lado el complejo sistema de ayuda recíproca por una lógica de trabajadores asalariados y, más aún, rechazan el rígido sistema tradicional de cargos religiosos por una estructura de cofradía de hermanos con un ideal de igualdad.

4. ESPACIOS DE LIBERTAD

La borrachera, al eliminar muchas de las formas convencionales de interacción, elimina también muchos de las formas de relación que marcan la posición de las personas dentro de redes sociales. Crea una comunión entre los participantes gracias a una identidad conseguida por la indiferenciación. El ideal de la borrachera es uno de igualdad. En cierto sentido, cumple un papel similar a los períodos liminales en los ritos de pasaje. Según Turner (1980), el proceso de los ritos de pasaje (fundamentalmente los ritos de iniciación) puede dividirse en tres secuencias: 1. El período pre-liminal, en el cual los iniciados se desprenden de sus roles y estatus anteriores; 2. El período liminal, en el que los sujetos salen de lo estructurado, han dejado de pertenecer a su antiguo estatus y aún no adquieren uno nuevo, por ello es un período de peligrosidad, pues escapa a cualquier forma de ordenamiento social; y 3. Finalmente, en el período post-liminal, los participantes vuelven a la estructura social, pero bajo un nuevo estatus.

En el período liminal, no hay jerarquías ni normas que respetar. Las únicas relaciones que se dan son una total indiferenciación y unión entre los iniciados, además de un respeto incondicional por los ancianos que dirigen la ceremonia y encarnan al conjunto de la comunidad. Entre los iniciados, se crearán fuertes lazos de hermandad que los unirá por el resto de sus vidas. En el punto sobre la intimidad lograda en la borrachera,

examinado en líneas anteriores, hemos visto como ella logra también crear vínculos de amistad que pueden perdurar y, en todo caso, se convierten en momentos que son recordados en el futuro.

Además, hemos mencionado que el período liminal está relacionado con nociones de peligrosidad al ser un momento de no estructuración y, por tanto, escapa a todo intento de incorporarlo a esquemas previos. A nivel de pensamiento, sería muy difícil poder ubicarlo conceptualmente dado que no existen categorías de clasificación para él¹⁰. Ideas de peligrosidad en la borrachera es posible rastrear en relatos que cuentan de ataques de pishtacos a personas ebrias, o relacionando el nombre de la borrachera («*machaska*») con el de serpiente («*machay*»). La similitud puede ser física en tanto que el borracho y la serpiente siguen un andar zigzagueante; pero también podemos encontrar semejanzas de orden psicológico: la serpiente es un ser tectónico opuesto al rayo, sale de la tierra a la superficie y en relatos mitológicos se cuenta que los gentiles (antepasados envidiosos) envuelven a las personas como una culebra produciendo locura o haciendo que las personas se «sequen» (Ansión, 1987, pp. 91-92). La relación entre las bebidas alcohólicas y la tierra ha sido destacada varias veces: no solo se esparcen gotas de alcohol sobre el suelo, sino que la chicha es claramente una bebida femenina ofrecida —si es que no representa— a la Mama Pacha; pero además, Harvey¹¹ (1986) y Saignes (1989) nos hablan de que el beber sirve como comunicador con los antepasados y

¹⁰ Una idea similar trata Douglas en *Pureza y peligro* (1973). Sostiene que la idea de lo impuro se encuentra relacionada con todo aquello que permanece fuera de un sistema clasificatorio. De esta manera, las prohibiciones alimenticias mencionadas en el Antiguo Testamento tienen poco que ver con una supuesta medicina popular; lo que ellas señalan es un conjunto de seres que no se adecuan a la lógica de un sistema de categorías de animales de agua, tierra y aire.

¹¹ En conexión con los *awkis*, pero también con los muertos: «[...] the drunks embody the potential for good and for harm. A drunk is able to show affection, generosity, give trust and create a sense of community through his or her interaction with others. Yet a drink is also unpredictable in behavior, disruptive, violent and antisocial» (Harvey, 1986, p. 261).

los muertos. En algunos relatos sobre sueños después de una borrachera, se menciona la aparición de *apus* y otros seres sobrenaturales. La borrachera está directamente relacionada con mundos alternos a través del sueño. En un mito ayacuchano, un indio siente el poder del *wamani* por medio de sueños en el que se le aparece bajo la forma de una gran serpiente (Ansión, 1987, pp. 135-137). En el sueño, la persona está como fuera de este mundo; ella «ya no se da ni cuenta» (Ansión, 1987, pp. 115-117). El mismo Saignes señala que la borrachera, como búsqueda del Otro, entraña una dimensión sagrada, de relación con lo divino. Esta misma ambigüedad de peligrosidad y sacralidad ha sido ubicada por Turner en el período liminal de ritos iniciáticos.

En todo caso, al asociar la borrachera con la locura, el énfasis se pone en tipos de conducta que escapan a la «normalidad». La agresión, la risa descontrolada y el llanto son acciones que ciertamente no corresponden al ideal de «buen comportamiento» de un adulto varón; más bien son modos de comportarse que nos hacen pensar en la actuación de los niños. Si tomamos el concepto que Lévi-Strauss (1969, pp. 35-44) utiliza de cultura —entendida como el reino de la regla, relativo y particular, pero siempre normativo¹²—, es posible decir que la borrachera, al ser un momento de «suspensión» de reglas, crea una tierra de nadie caracterizada por la espontaneidad de las conductas. De nuevo, en términos de Turner: «Aquí la liminalidad quiebra la inercia de la costumbre, deja libre la especulación [...]. La liminalidad es el ámbito de la hipótesis primitiva, en que existe cierta libertad para jugar con los factores de la existencia» (Turner, 1973, p. 69).

¹² Lévi-Strauss señala esta característica de la cultura para hablar de las reglas matrimoniales y la prohibición del incesto, pero también es posible ubicarla en el lenguaje. En efecto, aprender un idioma implica aprender reglas y descartar una enorme variabilidad potencial de nuestro sistema fonológico. La capacidad de los niños de articular una amplia gama de sonidos se va perdiendo conforme se actualizan unos pocos seleccionados.

Pero, al igual que entre los adolescentes ndemdu, esta libertad tiene límites bastante estrechos. En la borrachera, puede que los participantes refuercen alianzas, se comuniquen de manera más estrecha, expresen fuertes sentimientos y den rienda suelta a su espontaneidad; pero, una vez pasado este momento, vuelven a quedar sujetos a la costumbre y a las normas que rigen la interacción social. La espontaneidad no está referida a un mundo natural sin reglas sociales, sino a tipos de actuación en el que es posible usar un lenguaje ajeno a las convenciones cotidianas.

4.1. Control social

En el caso de la asamblea de Huillcapata interrumpida por un ebrio (ver evento 9), se muestra el escaso control que puede existir respecto a la borrachera como una conducta perturbadora del orden social. Los miembros de la directiva tímidamente sacaron al borracho de la asamblea, pero este retornó a los pocos minutos. Para la mayoría de comuneros, la presencia del ebrio carecía de cuidado y hasta era motivo de gracia; tan solo las mujeres rechazaban su presencia, aunque sin mucho éxito. Respecto a la actuación de las mujeres, vale señalar que de la revisión de varios trabajos del concurso de pintura campesina (Bonilla & otros, 1990), se desprende que ellas enfatizan mucho menos las situaciones de embriaguez en las fiestas y su actitud es menos permisiva que la de los varones.

La mayor presión para expulsar al borracho la ejercía el promotor del Ayllu, justamente por ser representante de esta institución. Lo que ocurre es un frecuente desencuentro entre prácticas y discursos.

A nivel institucional, el Ayllu rechaza el consumo de alcohol. Recordemos que su director no bebe y diagnostica al alcoholismo como un factor importante de atraso campesino. En los convenios, se explicita que ningún comunero puede llegar ebrio a las faenas, además de prohibir su consumo durante las mismas; sin embargo, en la práctica no es infrecuente que los promotores toleren en cierto grado el consumo de bebidas alcohólicas. Y es que muchos de ellos también beben con regularidad.

El beber es visto como natural tanto en la cultura campesina como en la cultura urbana serrana. El beber es indelible de todo acto social; por tanto, un hombre adulto con un número elevado de compromisos sociales tendrá muchas oportunidades para celebrar con alcohol. Un promotor me decía, en el descanso de una faena comunal en Sequeracay (ver evento 10), que: «El tomar es cuestión de uno, en un compromiso uno siempre toma sus cervecitas, por ejemplo yo se tomar, y eso que a mí me gusta tomar, tú sabes tomar, en compromisos *siempre se toma un poco*».

Pero justamente el «tomar un poco» y el «saber tomar» son cuestiones que no necesariamente coinciden entre diferentes grupos. Es de suma importancia, entonces, indagar por lo que cada grupo define como las formas adecuadas de beber y cuáles formas considera desviantes. En un ensayo histórico, Saignes (1987) señala que una de las causas que explican la condena que hacían las autoridades (civiles y eclesiásticas) de la borrachera entre los nativos podría ser la existencia de distintos ideales de beber. Los españoles manejaban un «ideal mediterráneo del beber» en el que se valoraba el beber diario, pero en pequeñas cantidades, evitando así la ebriedad; la borrachera era considerada un estado impropio de caballeros que acercaba a los hombres a un estado de animalidad. El «ideal andino de beber», en cambio, acentuaba grandes borracheras periódicas colectivas en las que se llegaba a perder la conciencia.

Precisamente, la conciencia es vista por la tradición mediterránea como el límite que marca los peligros de la borrachera. Una vez atravesado este límite, perdemos el sentido e incluso la responsabilidad sobre nuestros actos disminuye. En la borrachera, podemos cometer los actos más violentos o las peores aberraciones sexuales (de ahí la asociación entre borrachera, ociosidad, crímenes y prácticas demoníacas que denunciaban los religiosos de la colonia y ahora repiten —algunos de manera más tibia— organizaciones de desarrollo y grupos protestantes). Las nociones de desinhibición apuntan a concepciones de que en la borrachera afloran muchas de nuestras conductas instintivas (por tanto, de un estado «natural») reprimidas en la actuación en sociedad. Hablando

de los juicios que emitían las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales sobre la embriaguez en los indios mexicanos, Taylor comenta que:

Se creía generalmente que el alcohol despojaba a la gente de su juicio natural y daba rienda suelta a los más bajos instintos animales. En términos freudianos, las creencias de los españoles acerca del alcohol y las sentencias de los tribunales relativos a los delitos debidos al aguardiente, sostenían la opinión de que el alcohol disolvía el superego y destruía las inhibiciones que determinaban el orden de la sociedad (Taylor, 1987, p. 72).

Pero lo que la borrachera nos muestra son, antes bien, conductas fuertemente pautadas. No existe tal regresión a un estado natural, sino maneras distintas de interacción. La borrachera es culturalmente pautada porque cada cultura señala las conductas y creencias asociadas al beber, elabora reglas sobre qué, cuándo, cómo y cuánto beber y con quienes hacerlo. Pero incluso la ebriedad depende más de saberes aprendidos en grupo que de la cantidad de etanol ingerida. En las comunidades existe un entrenamiento desde temprana edad que logra que se puedan beber grandes cantidades de alcohol sin embriagarse. Existen técnicas y saberes para lograr disminuir el embotamiento producido por la chicha y evitar así el vómito (beber trago para «cortar» la chicha) o para evitar el emborracharse (la expresión «*wayrasqa*» o «te agarró el viento» justamente afirma que el viento no es bueno cuando se bebe).

Finalmente, la borrachera es cultural en la medida que las conductas que se desarrollan en ella no escapan a ningún ordenamiento social, sino que es la forma social esperada de actuación en un contexto determinado.

Lo que sí escapa a un control social, por lo menos a nivel comunal, es la configuración de los mercados de tráfico de alcohol. Siendo cada vez más infrecuente la preparación de chicha en las comunidades dada la escasez de terrenos aptos para el cultivo de maíz, esta bebida debe entonces ser comprada fuera. Antes el vino y ahora el trago y otros aguardientes

de pésima calidad, ingresa con gran fuerza al consumo interno de las comunidades. Aunque muchas veces siguen circuitos al margen de todo control de sanidad, ellos constituyen una fuente de ingresos importante para muchos grupos urbanos como antes lo eran para las autoridades coloniales el vino y la chicha vía impuestos, promoviendo por ello conscientemente su consumo. Para el caso mexicano, Braudel indica:

Baste pensar que el pulque llegó a producir al Estado, en Nueva España, la mitad de lo que proporcionaban las minas de plata. Se trata además de una política consciente de los nuevos señores. En 1786, el virrey de México, Bernardo de Gálvez, elogia sus efectos y, observando la afición de los indios a la bebida, recomienda propaganda entre los Apaches, al norte de México, que todavía la ignoraban. Además de los beneficios que se pueden obtener no hay mejor manera de crearles “una nueva necesidad que les obligue a reconocer su dependencia forzosa de nosotros”. Así habían procedido ya ingleses y franceses en América del Norte, propagando estos, a pesar de todas las prohibiciones reales, el aguardiente y aquellos el ron (Braudel, 1994, p. 39).

Lo que sí ocurre es que la borrachera es utilizada por diferentes sujetos para desprestigiar al otro. «Uno» no bebe o lo hace con moderación y es el «otro» el que bebe excesivamente. Algo similar encuentra Evans-Pritchard (1976, pp. 129-131) entre los azande: a pesar de que todos los hombres podían ser brujos, solo el vecino lo era en realidad y en muchas ocasiones buscaba serlo conscientemente y así procurar hacer daño.

Para los promotores, los campesinos beben hasta convertirse en alcohólicos; para los comuneros de zonas bajas, son los campesinos de altura los ebrios (el caso paradigmático es el de la comunidad de Qenqo); para las mujeres, los hombres beben demasiado; para los protestantes, los católicos deben todos sus males al beber; y para estos últimos, es el vecino el que no bebe con moderación, pues ellos beben «solo una copita».

4.2. Creación de identidades

Un campesino de Sacaca decía en una entrevista: «Entonces como les digo, hoy actualmente estamos en Checchepata, en Apu Checchepata, y allí se lleva como de costumbre el descanso. Allí por ejemplo todos comen su fiambre: señoras entre señoras, wifalas entre wifalas, maestros entre maestros y comuneros entre comuneros. Comen bien bonito»¹³.

Y no solamente comen, sino que también beben. Ocurre que al beber se le considera una actividad que integra a todo el grupo; de esta manera, hemos visto cómo, si bien en los momentos de descanso se forman pequeños círculos para conversar y comer, el alcohol va rotando por todos los presentes. A diferencia de los alimentos, el alcohol es un bien social que se debe compartir entre todos: los directivos entregan botellas de trago a la masa, las multas por tardanza o inasistencia a labores comunales sirven para la compra de alcohol, los iniciados en el linderaje deben también pagar el equivalente a media botella de aguardiente y los aportes o «*miyunka*» sirven para lo mismo. El licor así obtenido debe ser distribuido entre toda la comunidad. Al beber, se expresa un modelo ideal de unión de grupo, una identidad de pertenencia a una misma comunidad.

En la fiesta de la Virgen del Carmen, en el pueblo mestizo de Pisac, se proclama este mismo ideal. Existen trece grupos de danza con sus propios *carguyocs* o mayordomos que organizan bailes públicos. Si bien la fiesta es «para todos», la distribución de los bienes entre las personas muestra que hay grandes diferencias: se forman círculos concéntricos donde el primero disfruta de la comida («*chiriucho*»¹⁴), cerveza, ponches y rondas de aguardientes; el segundo círculo recibirá solo ponches y aguardiente; y los más alejados únicamente gozarán de la música y del baile. Detrás de una frágil identidad religiosa, se encuentran otras pequeñas identidades que fragmentan al grupo mayor. En este caso, se tiene en cuenta lazos de

¹³ Entrevista a Fernando Sicos, cedida por Alejandro Chávez.

¹⁴ Plato típico de la fecha, que incluye carnes de carnero, cuy y chanco, torrijas de maíz, queso, hueveras, papa, entre otros productos.

parentesco, de amistad y lealtades expresados previamente en la «*jurca*»¹⁵; pero además, se muestra una fuerte dosis de elementos étnicos, sobre todo en la prestigiosa danza de los «*Capac Negro*», que reúne al grupo de profesionales y hombres de éxito del pueblo.

Al igual que en la fiesta de Pisac, el beber colectivo entre campesinos presenta una serie oposiciones de identidades que van cambiando conforme transcurre la borrachera. Para la fiesta patronal de Patabamba (ver gráficos 7 y 13 de los eventos 6 y 11, respectivamente), se formaban varios grupos frente a la capilla: el de mujeres, el de los músicos, el de los danzantes o el de los *varayocs* (quienes incluso bebían de unos recipientes de concha especiales). Pero después de la procesión estos grupos se disuelven y recomponen de diferentes maneras (siguiendo, por ejemplo, lazos de amistad y de parentesco). En la fiesta de solteros de Sacaca (ver evento 7), las mujeres jóvenes bebían en un grupo separado del de los hombres; pero paulatinamente estas barreras se rompían y, si es que nuevos grupos se formaban, ya no era sobre la base de una diferenciación de género, sino por preferencias de pareja que se iban logrando desde antes de la fiesta. El esquema mismo del baile representaba este proceso: los hombres bailaban en grupo guiados por el Capitán y las mujeres mantenían el suyo lideradas por la Capitana; solo el último domingo de fiesta se mezclaban en parejas.

Es en la inauguración de la oficina del almacén comunal, en Huillcapata, donde observamos uno de los mayores juegos de oposiciones (ver evento 3). La ceremonia de inauguración había sido preparada por las profesoras de la escuela primaria y se realizó en el patio de esta. Los promotores de la zona y dos directivos del Ayllu estaban ubicados en bancas frente a las filas de niños y a los comuneros. En esos momentos, se marcaba la diferencia entre los visitantes y los locales. Pero, desde el inicio de su discurso, la directora empieza a atacar a los comuneros por su falta

¹⁵ Meses antes de la fiesta, el cargo pide ayuda a sus parientes, amigos, conocidos y personajes influyentes a través de la *jurca*. El cargo ofrece vino y pan especial. Si el jurcado acepta, se compromete a colaborar en la realización de la fiesta. Puede entregar cerveza, chicha, alimentos, estampas, ropa para la virgen u ofrecer sus servicios para esas fechas.

de interés en la preparación del evento (los culpa de no haber conseguido altoparlantes para la música, por ejemplo) y su desatención por los niños. Ella agradece la obra, que es en «beneficio de la comunidad» y «por el bien de los niños». Los comuneros se agrupaban hacia los costados y las profesoras —que inicialmente formaban parte del grupo de los locales— se presentaban ahora como externas a la comunidad. En los discursos de promotores y directivos, también se atacaba la desorganización de la comunidad, en especial de la directiva.

Finalizada la ceremonia, llegaba la comida y es aquí cuando se producía la marcada oposición comuneros/no comuneros. Las profesoras y los del Ayllu entramos a un aula a comer cuy y a beber cerveza, pisco y macerados de frutas, mientras que varios comuneros (todos hombres) se quedaban fuera bebiendo trago. Inclusive cinco ancianos que ingresaron al aula no se acercaban a las mesas, sino que permanecían en unas bancas junto a la pared; ellos solo recibían las papas y choclos sobrantes y luego de un tiempo se retiraban.

El grupo de profesoras y promotores también sufre variaciones. Al inicio son las profesoras las que agasajan a los promotores y, en ese momento, la conversación es grupal, gira sobre temas generales y se respetan los turnos de habla. Pero conforme avanza la embriaguez, las bromas se suceden y el tono de voz se eleva. Ahora la diferenciación inicial se empieza a borrar y es reemplazada por una de género, allí es cuando se empieza a fragmentar el grupo para dar lugar a conversaciones entre parejas donde el tema y los tonos de voz tienen un carácter más íntimo. Pero siempre se mantiene como referente la conversación mayor, con muchas bromas y risas, conducida principalmente por la directora.

Un incidente entre un promotor y una profesora provocaría la separación en dos grupos nuevamente, con la directora sirviendo de mediadora: se acabaron las bebidas y esto marca además el fin de la sesión.

Cuando salimos del aula, ya ebrios, los campesinos nos llevarían a la casa de la presidenta del club de madres; pero a las profesoras no las invitan a pasar y se deben quedar en las inmediaciones. En el patio, bailamos y

nos dieron de beber chicha y trago. Casi no había diálogos, pero tampoco reproche alguno como en la mañana. Ahora los campesinos brindaban por «los ingenieros» y ellos por «la comunidad». La nueva identificación agruparía a campesinos y promotores excluyendo a las profesoras, un poco en respuesta a las acusaciones que ellas lanzaron. Después de despedirnos, el grupo se fragmentó totalmente. Algunos se quedarían con su pareja, mientras otros irían al Cusco a continuar la celebración.

En la última década, muchas comunidades (especialmente de las zonas 1 y 2) han visto la rápida conversión de buena parte de sus miembros a iglesias protestantes. Todas ellas tienen en común su rechazo explícito al sistema tradicional de fiestas patronales y su prohibición al consumo de bebidas alcohólicas. Dotadas generalmente de una fuerte identidad conseguida por una sostenida presión de grupo y por continuas reuniones que ocupan el tiempo libre, estas iglesias muestran gran solidez frente al laxo grupo de católicos, aun cuando este sea mayoría.

Esta oposición entre católicos y protestantes está además cruzada por categorías generacionales. Al ser los jóvenes, especialmente con experiencias migratorias, los que mayormente conforman estas nuevas iglesias, se produce una fuerte asociación entre fiestas patronales/borrachera/tradiciones caducas/atraso económico. Es más, muchos hacen una división polar entre el momento de la conversión y su vida previa. Esta última se caracterizaría justamente por la pobreza y el abandono originados por el consumo de alcohol¹⁶.

El mismo trabajo ganador de Benecio Champi, al que nos hemos referido anteriormente, contiene muchísimas críticas a la borrachera como causante de desorganización social, abandono familiar y deterioro individual:

¹⁶ El presidente de la junta de agua de Cuyo Chico pertenecía a la Asamblea de Dios y me contaba: «[...] llegué por la delincuencia a Cusco, la borrachera era todos los días, fugando de Lima vine, mi hermano [pastor de la Iglesia Pentecostal] me decía escucha la palabra de dios, yo solo me estoy golpeando mi corazón [...]».

Cada comunidad tiene la costumbre de la borrachera. La borrachera también trae la tristeza del campesino y la necesidad. Cuando toman licor hasta pierden la memoria y no cocinan para sus hijos; sus hijos llorando de hambre sin comer todo el día; sus wawitas olvidado rampando en el suelo.

A veces pobres hombres campesinos, van a las ciudades y en vez de comprar alimento para comer, compran el maldito licor, tomando ese trago “muchos y muchas” mueren dejando a su hijo. Así es la vida del campesino: si no pensamos, solo iremos a las cosas malas.

La muerte también es tristeza para los campesinos, cuando mueren quedan abandonados sus hijos y su madre; no hay quien trabaje para alimentar. La mujer camina en la vida llorando, gimiendo echando sus lágrimas ya sea en los cerros, pastando sus ovejas se acuerda del muerto; pide alimento y comida para dar a su hijo. Qué triste es cuando muere uno de ellos, quedan como aves sin nido; tampoco tienen ropa y caminan con sus ropas hechas pedazos. Así es la vida de la borrachera trae tristeza [...].

Pero en esta última parte [...] Dios ha llegado para cambiar nuestros vicios, así ya no gastamos nuestra platita. (Bonilla & otros, 1990, p. 114).

Cabe señalar que a Benecio, un comunero de Patabamba (ver evento 14), trataba de ebrio al que no le interesa su religión. Y aunque estas acusaciones se puedan deber a disputas por supuestos cobros indebidos por parte de Benecio como representante de Electro Sur en la comunidad, lo que sí es cierto es que, una vez pasado el tiempo inicial de la conversión, las observancias rigurosamente seguidas pueden relajarse. Muchos evangélicos beben chicha e incluso algunos beben un poco de trago. Melitón (ver evento 14) contaba que acepta trago en ocasiones especiales (lo aceptó en el Cruz Velacuy cuando fue a visitar a su tía, esposa de uno de los *carguyocs*) y ya no es «fanático como antes»; igualmente bebieron trago campesinos evangélicos en una inauguración en Huillcapata (ver evento 3) señalando que ellos no son como los maranatas (grupo protestante de más estrictas prohibiciones).

De todas formas, el beber alcohol queda como característica propia de los católicos y estos, cuando están ebrios, señalan que los jóvenes protestantes se han olvidado de los viejos, de las costumbres, que son desagradecidos con la Mama Pacha que les da de comer (ver evento 4). Los católicos manifiestan que ellos beben con moderación y que es algo positivo porque es «una costumbre que viene de antiguo».

Urbanowics (1967), en una de las conclusiones de su estudio sobre la bebida de Kava (tradicional cerveza casera) en el reino polinesio de Tonga, señala que el beberla ha sido una forma importante de mantener y compartir una identidad de cara al colonialismo cultural y religioso: «The drinking of Kava always was an important aspect of Tongan life and over the years has been the major way in which Tongans have shared and discussed social activities. *Kava drinking has been the way that Tongans maintained their own cultural identity in the face of cultural (namely “religious”) colonialism*» (1967, p. 41. Énfasis nuestro).

Y para otras tres sociedades polinesias, parece claro que las perspectivas y decisiones de la burocracia gobernante hacia la cultura francesa del vino han ayudado a dar forma a los patrones de beber, especialmente a la luz de la lucha y esfuerzos conscientes por preservar prácticas culturales nativas a través de organizar fiestas. Además, Lemert (1964) encuentra que el beber fue un acto ilegal y condenado por la dominante Iglesia Protestante. En este contexto, el beber fue señal de oposición religiosa:

In earlier years drinking and drunkenness were the main expression of anticlericalism and cultural reaction, clearly indicated by missionary references to their native opposition as the “drunken party” in their writings. At one time youthful bush drinkers, influenced by Tahitian migrants, conducted military drill, which hinted at more than symbolic resistance to the new religion (Lemert, 1964, p. 369).

Hacia 1840, el reemplazo de los misioneros protestantes anglosajones por católicos temperó el clima del beber. Si bien los católicos se mostraron permisivos y menos rígidos, no por ello el consumo de alcohol aumentó. Antes bien, el beber fuerte empezó a dejar de ser visto como marca

de resistencia religiosa. La iglesia misionera fue transformada en una institución nativa y, mientras formalmente se repudió el uso de licor, al mismo tiempo fue permitido por la evolución de un patrón de temperancia católica.

Finalmente, en una revisión de Heath (Douglas, 1987), se sugiere que el beber fuerte entre inmigrantes irlandeses en los Estados Unidos podría ser entendido como un sello étnico de orgullo y la socialización de los jóvenes pasaba por un adiestramiento en este sentido.

CONCLUSIONES

a) Las bebidas

Si bien en general existe una homogeneización que las vuelve intercambiables, más aún con las redes de distribución a través de mercados regionales, las bebidas se vinculan en estrecha relación con los consumidores de forma tal que a cada una de ellas se les atribuye significados particulares. Cada bebida nos remite a usos diferenciados, conductas y creencias asociadas que nos hablan de relaciones de estatus, género, edad y formas estereotipadas que se siguen en su consumo.

En las comunidades de estudio, la «chicha» y el «trago» constituyen no solo bebidas de significados polares; sino que también su uso puede marcar grandes diferencias en sus consecuencias, dados los efectos altamente perjudiciales de la última. La chicha es una bebida que se encuentra en las fronteras de lo considerado embriagante y su uso se encuentra extendido entre hombres, mujeres e incluso niños. Se considera que tiene propiedades alimenticias y curativas; además, su preparación y distribución es controlada por el mundo femenino. Por su parte, el trago es una bebida asociada con el mundo de lo masculino, no posee propiedades alimenticias ni curativas; pero sí se comporta como un acompañante de los trabajos pesados y solitarios. A la inversa de la chicha, el trago es una bebida de altura que combate el frío. El uso de otras bebidas

(como la cerveza, aguardientes o vinos) únicamente se asocia con la presencia de foráneos en ocasiones especiales (inauguraciones de obras, festividades escolares, etc.).

b) El uso del espacio

Ya sea que estemos hablando de borracheras ceremoniales o no, todas ellas hacen un uso público del espacio. La sesión de bebida no es practicada al interior de las casas, sino ante la vista de los demás. Los espacios que ocupan los participantes depende de la importancia y centralidad otorgados a cada uno de ellos y estas pueden cambiar en el proceso mismo. En general, se sigue un patrón de ubicación circular en el que los pequeños grupos son integrados por la rotación de la bebida. Dentro de este patrón, el ideal que prima es el adulto-masculino y todo aquel que se aparte de este tenderá a quedar marginado respecto a la centralidad del desarrollo de la acción. Así, mujeres y niños, si bien son personajes infaltables en toda reunión, no ocuparán nunca posiciones privilegiadas. El espacio central al interior del círculo solo será ocupado en los momentos del baile, captando la atención de los espectadores, o cuando el grupo mayor se fragmenta en otros pequeños.

c) Escenificación

La separación en grupos responde a criterios de edad, género, etnicidad (comuneros/no comuneros), actividad (músicos, danzantes, vendedores) o posición social (cargos, miembros de la junta directiva, promotor). En este contexto, aparecen personajes que sirven de enlace entre los comuneros y los foráneos; uno de ellos es el anfitrión, que debe permanecer solícito a los requerimientos de los visitantes. La otra figura son las mujeres, quienes sirven en muchos casos de enlace mudo que utilizan el baile como forma de interacción. Esta forma de interacción, que no apela a recursos argumentativos propios del lenguaje, se asemeja al juego en los que hay un constate tira y afloja. De otro lado, la distribución de bebidas y alimentos

sigue los patrones que estructuran la distribución de los grupos según su importancia relativa.

d) Lenguaje gestual-corporal

En la embriaguez, se manifiestan formas de comunicación extralingüísticas como el baile y los golpes; formas que permiten un acercamiento de los cuerpos que no se daría bajo otras circunstancias. Otras formas de comunicación extralingüística las constituyen la risa y el llanto; los cuales, más que como expresiones de estados de ánimo opuestos, conviene interpretarlos a modo de situaciones extremas de comunicación en un contexto que ha eliminado muchas barreras formales. Risa y llanto son conductas recíprocas que buscan envolver al interlocutor en su propia lógica. La enorme facilidad con que se pasa de una a otra muestra lo compatibles que pueden resultar: ambas son maneras de interactuar, aunque llevadas a grados límites. Estas situaciones límites son algo que concuerda con el momento de la borrachera, que hipervaloriza la comunicación hasta llegar a saturarla.

e) La broma

En su actuación diaria, los individuos constantemente deben hacer esfuerzos por mantener o mejorar su imagen personal respecto a los demás. Esta continua puesta en riesgo trata de ser minimizada por medio de conductas estereotipadas de interacción, las cuales evitan exponer nuestra subjetividad abiertamente. Pero existen espacios —y la borrachera es uno de ellos— en los que es posible desafiar estas normas de conducta. Entonces, el mantenimiento de la imagen personal depende más de la habilidad que tengan las personas para manejar adecuadamente la situación que de su abstracta posición en el entramado social. En este contexto, la broma puede ser entendida como una de las formas utilizadas para asegurar una actuación destacada. Las bromas, además de captar la atención de los otros actores, poseen un poder subversivo: es posible burlarse de las jerarquías sociales, aunque esto supone un previo reconocimiento de ellas.

f) La intimidad

La borrachera además es definida como un espacio cultural que da cabida a líneas de comunicación no conseguidas en momentos enmarcados por la vida rutinaria. La borrachera es uno de los espacios señalados para la creación de situaciones de intimidad. Esta última se define como un contexto de amistad en el que los individuos actúan sin los límites de las convenciones y pueden mostrarse más como «ellos mismos son». Esta apertura de la subjetividad se cierra una vez pasado el momento de la borrachera y lo conversado debe quedar implícitamente «olvidado». Sin embargo, ella facilita la creación o confirmación de lazos de amistad o enemistad, según sea el caso. Pero esta confraternidad no es fruto espontáneo de la mera ingestión de alcohol; sino del entramado de relaciones sociales previas. De esta manera, la borrachera funciona más como un catalizador de relaciones, al ser un espacio que elimina mediaciones, y no como un creador mágico de relaciones interpersonales.

g) Ruptura con la vida cotidiana

En sus aspectos estructurales, la borrachera muestra rasgos de acción propios que la convierten en una forma particular de ocio. Si bien no a nivel de las rutinas del beber (lugares y ocasiones para beber, participantes, desplazamientos y espacios ocupados, tipos de bebida, tiempo de consumo, etc.) que siguen patrones bastante predecibles, la borrachera implica situaciones problemáticas a nivel de manejo interpersonal en un tiempo de acción muy focalizado. De otro lado, la borrachera se torna consecencial, no tanto por los efectos futuros que tenga en la vida de los que participan en ella (aunque incluso habría que precisar los efectos que provoca sobre su imagen personal, sobre todo cuando esta juega un papel importantísimo en determinados personajes); sino por sus efectos al interior de la misma. Mientras que para los no participantes las decisiones tomadas en el transcurso de la borrachera carecen de importancia, para los involucrados

estas decisiones pueden ser causa de fuertes disputas, justamente porque en ellas están comprometiendo parte de su reputación. Por estas razones, la borrachera comparte rasgos estructurales semejantes a los momentos de gran acción. Ella se convierte en un hito vivencial que queda en la memoria de los individuos. Al proyectar se manera retrospectiva su conciencia, el individuo encuentra en las borracheras tiempos memorables, precisamente por haber reflejado en ellas su subjetividad.

b) Adopción y manejo de roles

Existen saberes, valores y normas asociados al beber. Estos señalan las pautas de conducta adecuada que debe guardar un individuo según consideraciones de edad, género, pertenencia étnica y otras que configuran la red de roles y estatus en la que se desenvuelve. Pero esta red no supone posiciones fijas en las que ubican las personas, sino un manejo de ella en cada interacción.

i) Rompimiento de jerarquías

El proceso de la embriaguez pasa por dos momentos claramente definidos: el animarse («*q'ayma*») y el emborracharse («*machaska*»). En el primero, se resaltan los elementos armónicos y de unidad del grupo: la comunidad es creada a través de un incremento de los lazos comunicativos; frente a los foráneos, se refuerzan los actos ceremoniales y la posición asignada al personaje según el estatus manejado. Sin embargo, en el segundo momento, esta imagen armónica se distorsiona. Las relaciones jerárquicas no desaparecen, ni siquiera en la embriaguez; pero, sí se modifican las formas habituales de interacción. La comunicación es más directa y entonces pueden expresarse con crudeza resentimientos, iras y ambiciones latentes que la borrachera por sí misma es incapaz de solucionar desde que estos conflictos son generados por la dinámica de las relaciones sociales.

j) Creación de identidades

Si bien el ambiente festivo de la embriaguez promueve un ideal de unidad e indistinción entre los participantes, en el proceso de la borrachera se configuran grupos según diversas categorías (género, edad, pertenencia étnica, posición social, etc.). La visión que se tiene acerca de la embriaguez en el Otro depende de la posición que ocupa el observador y del conjunto de categorías con las que clasifica a los demás. Es de este modo que se configuran relaciones entre grandes grupos: para profesores y promotores, son los campesinos los que beben sin control; para los campesinos de zonas bajas, son los que habitan en las alturas; para las mujeres, son los hombres; para los jóvenes, son los ancianos; mientras que para los protestantes, son los católicos; finalmente, para un campesino católico adulto, es el vecino el bebedor en exceso. A esta imagen de la ebriedad se asocia la idea de ociosidad, con la que se completa un estereotipo a menudo utilizado para explicar las razones del atraso económico de los campesinos.

Al interior de la borrachera se forman, transforman, desvanecen y se vuelven a constituir identidades que agrupan u oponen a las personas. Para el caso de los católicos y de los protestantes, la borrachera es posible que cumpla el papel de marcador categorial. Así, el beber se convierte en señal de identificación y tal vez de orgullo entre los católicos.

k) Observación participante y centralidad de la acción

De especial importancia en este tipo de descripciones ha sido el tomar en consideración la intervención, nunca «neutra», que mantiene el observador en las interacciones descritas. Por tanto, el observador, al ser parte activa del proceso a investigar —y en tanto tal, debe ser también objeto de análisis—, debe construir herramientas que den cuenta de su acción (y la respuesta de esta en los demás o, mejor dicho, la interacción con el resto de sujetos), no como un mero subproducto al momento de revisar las notas de campo, sino como el eje ordenador de todas las experiencias y observaciones. Es decir, reconocer que el análisis realizado en ciencias

sociales —y más aún en este tipo de análisis fenomenológicos— es un discurso junto con una infinidad de discursos posibles. En tanto saber, todo discurso es referencial. En una relación del tipo AB, están involucradas al menos dos relaciones: una desde el punto de vista de A y la otra desde la versión de B. No está demás decir que los puntos de vista del mismo sujeto cambian no solo en el tiempo, sino también según el tipo de interacción que establezca. Si algo quería mostrar al describir el proceso de las borracheras era justamente la variación del flujo vivencial del sujeto de acuerdo a su manejo de contextos.

De otro lado, un tipo de análisis focalizado en una sola actividad (en este caso la borrachera) permite hacer una reconstrucción de los múltiples procesos que se entretienen en la acción e ir abarcando una comprensión más amplia de los significados asociados usados por los actores en diversos contextos. De esta manera, se ha intentado incorporar dimensiones étnicas, etarias, de género, de estatus, conforme se realizaban las descripciones.

1) Tiempo de quiebre y ambigüedad

La noción que hemos venido utilizando de borrachera como «quiebre» con la vida cotidiana y las reglas de interacción entre individuos se relaciona íntimamente con la profunda ambigüedad que muestra la ebriedad. Si es que la embriaguez está cultural y socialmente pensada como un quiebre, es precisamente por la forma particular en que se estructura la acción en esos momentos. Al reunir las características de problematicidad y consecuencialidad en un haz de tiempo muy concentrado, las borracheras se convierten en momentos importantes dentro del flujo de experiencia de los individuos. Pero, a la vez, estas características crean las condiciones para la formación de espacios que la sociedad define como los apropiados para modificar las reglas de interacción, aunque esto no llegue a suponer la suspensión de las reglas ni la anulación de las relaciones jerárquicas. El quiebre y la ambigüedad en la borrachera son producto de la forma en que la sociedad estructura la acción.

m) Borrachera e interacción

Con respecto a la relación entre la actuación de los individuos y al mejoramiento de su posición en una estructura social, de lo que se trata es de emborrachar a los demás, en un juego de presionar para que otros beban y uno beber tanto como sea posible, pero sin cruzar el límite de la ebriedad. Ante los demás, uno procura aparecer, entonces, como un gran bebedor que no llega a perder el autocontrol (aprendido y logrado a través de tempranas y prolongadas prácticas). Este juego es algo que ocurre cuando se le sirve seguido y se presiona al «invitado», aunque él trate de rechazar. Si es que logra emborracharlo, entonces el anfitrión entrará en una relación de igual a igual con él. El anfitrión habrá conseguido su objetivo de disolver la diferenciación inicial para llegar en la borrachera al caos de la indiferenciación. Sin embargo, esta indiferenciación no hará sino marcar nuevamente las diferencias, aunque también tenderá un puente de mutuo entendimiento. Entonces podrán, «a pesar de todas las diferencias», volver a beber y emborracharse juntos en el futuro.

n) Construcción de vínculos sociales

En los casos estudiados, el alcohol aparece como elemento acompañante en la creación de vínculos sociales. El alcohol se convierte en un catalizador de relaciones sociales logradas previamente. Esto significa que por sí solo no es capaz de crear vínculos duraderos y, si es que alguna alianza es conseguida, a menudo es frágil y pertenece más al imaginario de lo que deben ser las interacciones sociales en la celebración. El alcohol puede aparecer en situaciones armónicas, pero también en otras de conflicto. En verdad, la naturaleza de las relaciones no depende del consumo de alcohol, sino de la constitución de los grupos sociales y su dinámica propia.

ANEXOS

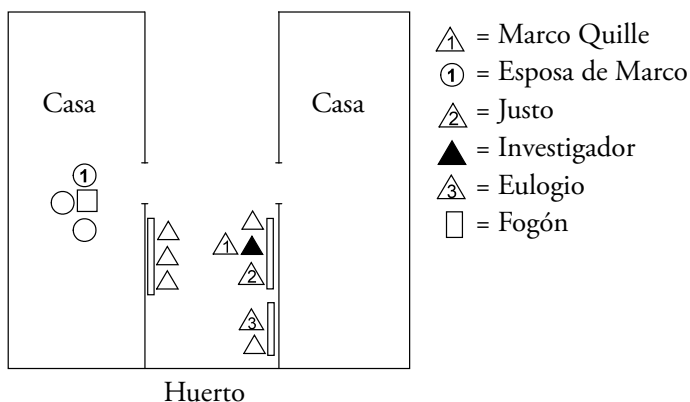
MATERIAL ETNOGRÁFICO

EVENTO 1: FIESTA DE CUMPLEAÑOS EN QENQO (JUEVES 9 DE ENERO DE 1992)

Llego a las 11:30 am a la comunidad acompañando a un promotor. Él se quedará en el almacén de papa mientras yo recorro la comunidad. Cerca de la parte alta hay una casa desde donde se escucha música. Han colocado una radio a pilas a gran volumen. Cuando me acerco, me llaman para que entre a la casa: «Venga ingeniero, discúlpenos, venga un ratito a festejar con nosotros, pase un momento». Les digo que soy del Ayllu y estoy paseando por la comunidad. En realidad son dos casas, una frente a la otra y unidas por un cerco de tal manera que forman una «U» con un patio central. Dos familias están celebrando el cumpleaños de Marco Quille, jefe de una de las familias, que cumple 58 años. Él me invita a pasar y me explica que es su cumpleaños, saca su libreta electoral para señalarme la fecha, agrega: «Estamos celebrando, aquí es costumbre, y nos reunimos a alegrarnos un poquito». Me indican sentarme al centro de la hilera de los presentes. Todos ya han bebido desde hace buen tiempo y varios están ebrios. Marco casi siempre permanece de pie sirviendo trago, conversando con varios otros o yendo al interior de su casa. En ella está su esposa, que sale a saludarme aunque no nos entendemos, pues solo habla quechua. También la acompañan dos ancianas,

pero ellas no salen de la casa, pues se encargan de preparar y servir los platos de comida. La chicha también sale de la casa de un gran cántaro, no así el trago que está en varias botellas de gaseosa y cerveza. A mi costado izquierdo se halla sentado un anciano con el que casi no converso, pues permanece muy callado y no habla español. A mi lado derecho está Justo, hijo de Marco, que aún vive con sus padres, tiene 26 años, está casado y tiene una hija.

Gráfico 1



Al llegar, me sirven tres jarros de chicha uno tras otro; al último de ellos le agregan una copa del trago que va circulando y además me ofrecen trago puro «para que baje la chicha». Luego, me sirven un plato de sopa seguido de un plato de carne de cordero con papas; además, hay en el suelo, sobre mantas, mote (maíz sancochado) y habas. La chicha que me sirven no es de maíz, sino de habas, preparada caseramente. La chicha de maíz la tienen que comprar, porque Qenqo no posee terrenos lo suficientemente bajos para su cultivo. Justo conversa conmigo y, luego de contarme sobre su familia, empieza a decirme que ellos tienen problemas con Patabamba. Los de esa comunidad les han quitado terrenos de pastos en la zona de la

laguna y los de Qenqo no pueden defenderse, pues son menos¹. Luego se acerca Marco y me empieza a preguntar por varios de los promotores del Ayllu y por varias actividades que se realizan por estas fechas. Seguimos conversando y él empieza a preguntarme por el director y por el cargo que yo ocupó, si soy nuevo y por qué es la primera vez que me ve. Yo les explico que vengo de Lima por temporadas cortas para hacer trabajo de campo. Es entonces que Eulogio (el ahijado de Marco, de 46 años, estaba ebrio y hasta ese momento había permanecido callado) me dice que yo no soy de Lima, que soy del Cusco, dice que no parezco de Lima y quiere que saque mi libreta electoral para comprobarlo; luego de mostrársela, se vuelve a quedar callado, los demás no han intervenido y conversan entre ellos en quechua. En esta conversación, son tres las veces que me sirven trago en un pequeño vaso plástico; pero entre los campesinos el alcohol circula mucho más rápido, especialmente con Marco, aunque el también obliga a muchos a beber. Justo me pide que venga más seguido a la comunidad y me empieza a contar de los problemas que tienen. Me dice que el presidente de la comunidad «es más o menos no más»; pero cuando le pido que me explique me responde: «Él es mi padrino, eso es solo para mí». Le pregunto por el problema de las alpacas² y él reconoce que el proyecto ha fracasado, pero quieren quedarse con las alpacas «aunque sea de recuerdo»; aún más, «ustedes no pueden soltarlas, si lo hacen habrán muertos».

¹ En una de mis vistas a Patabamba, en el año 1994, escuché la versión de Francisco, teniente alcalde de Patabamba, quien afirmaba que los de Qenqo habían querido apropiarse de sus terrenos mostrando algunos planos obtenidos, no sabe cómo, del Ministerio de Agricultura. Los de Qenqo querían ir a juicio, pero los de Patabamba se reunieron y, en las alturas, en la laguna, se encontraron con los de Qenqo. En ese momento, estos últimos negaron todo intento de apropiación de tierras. Posteriormente, los directivos de Patabamba hicieron legalizar su territorio, aunque ahora estos planos se han «perdido» y nuevos problemas han surgido con Qenqo.

² El Ayllu implementó en comunidades de altura un programa de módulos de alpacas, pero en Qenqo fracasó totalmente e incluso varias hembras murieron por un manejo inadecuado. En esos días, se planeaba trasladar lo que quedaban de los módulos a otras comunidades.

Después de esto, se producen grandes pausas en las que casi nadie habla. Han pasado cuatro horas y me despido, nadie intenta detenerme. Marco, que ya se estaba durmiendo, se despierta para despedirme, me agradece la visita y me dice que vuelva siempre; agrega que ellos están celebrando su día y que por eso están bebiendo «un poquito no más ingeniero». Su esposa también sale a despedirse, los demás solo se despiden con la mano.

EVENTO 2. FIESTA COMUNAL DE RAYANNIYOC (JUEVES 16 DE ENERO DE 1992)

En esta fecha, los pobladores celebran el reconocimiento oficial de la comunidad. La directiva ha organizado una comida y una fiesta para la que se contrató una pequeña banda de músicos. La ceremonia se realiza en el salón comunal, uno de los pocos lugares cerrados comunes. Además de un gran grupo de comuneros, de alrededor de sesenta personas, están presentes tres promotores y una promotora del equipo zonal del Ayllu, además de un estudiante de antropología compañero de la universidad que lleva ya dos meses en la zona. Posteriormente llego yo cuando la comida ha terminado. Como mis salidas al campo las realizo en otra zona, muy pocos campesinos me conocen.

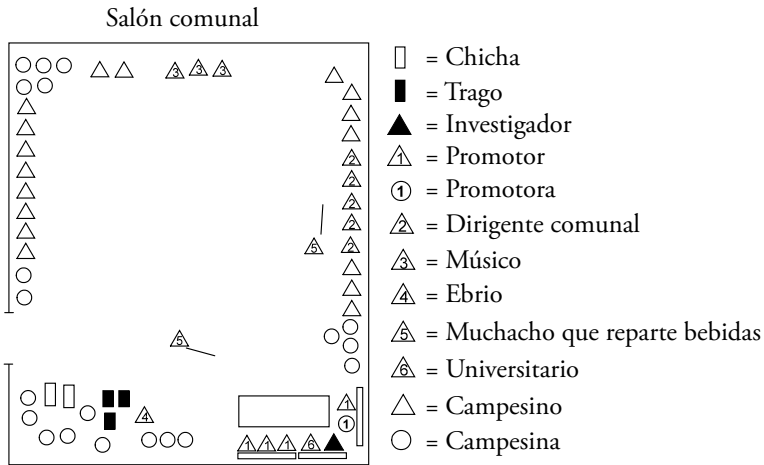
A las 3:45 pm, llego a pie hasta Rayanniyoc. Es mi primera visita a la comunidad. Junto al camino, saludo a unos campesinos con el nombre de «compañeros»³ y soy conducido al local comunal.

La distribución en el gran salón rectangular es como sigue: los participantes se han dispuesto en el perímetro dejando un espacio libre central; junto a la puerta lateral, la única del local, se ubica un grupo de mujeres que controla el servido y distribución de la chicha (dos inmensos cántaros con aproximadamente setenta litros cada uno) y del trago (tres galoneras de cinco litros cada una). Al extremo derecho han colocado una mesa y dos bancas formando un ángulo de noventa grados. Los promotores

³ Usado habitualmente entre campesinos y miembros del Ayllu, así como entre campesinos mismos en las asambleas comunales.

del Ayllu están reunidos en estas bancas y a los costados inmediatos se encuentran sentadas en el suelo algunas mujeres; frente a nosotros, en el otro extremo de la habitación, se ubican tres músicos (pertenecientes a la comunidad de Mandorani, uno de ellos es un niño encargado de la batería). La directiva, compuesta por cuatro comuneros, se ubica al centro del lateral derecho; el espacio restante es ocupado por filas de comuneros intercaladas por pequeños grupos de mujeres.

Gráfico 2



Cuando llego, me sirven un plato lleno de papas, habas, algas, tomate, cebolla y zanahoria⁴; pero sin la presa de cuy que habían colocado a los promotores que llegaron primero (los campesinos tampoco tuvieron esas presas y muchos de ellos ni siquiera comieron en el local). Inmediatamente, me sirvieron dos grandes vasos de chicha («para igualarme»), pero son los promotores y no los campesinos los que exigen que beba «seco y volteado». A diferencia de la chicha, que la sirven más libremente, el trago

⁴ Rayanniyoc posee zonas de cultivo de hortalizas.

va circulando uno a uno (lo sirve un muchacho) y en un vaso único que debemos beber muy rápidamente (es alcohol industrial rebajado con agua y tiene una coloración rojiza). La insistencia en que lo bebamos es grande y solo la promotora logra rehusar en las rondas siguientes.

A nuestro costado, hay un comunero que empieza a contar chistes y a bailar solo. Mientras los promotores se despiden de la directiva para irnos, una comunera me saca a bailar (somos los primeros en hacerlo) y luego todos los del Ayllu nos encontramos en el centro del local bailando huaynos y un «pío-pío» (huaylas originario de la región de Huancayo en la sierra central), reteniéndonos así por tres veces. En todos los casos, es la promotora la que tiene mayor libertad, a diferencia de nosotros que somos obligados por las comuneras a seguir bailando y bebiendo; pues, mientras bailamos, nos sirven chicha (con alcohol añadido) primero a nosotros y después a nuestras parejas. Salimos casi sin despedirnos y a mitad del camino nos encontramos con dos promotores (uno de ellos ya no trabajaba para el Ayllu) que habían estado bebiendo y querían «continuarla» en la comunidad. Son las 6 de la tarde.

EVENTO 3: INAUGURACIÓN EN HUILLCAPATA (VIERNES 17 DE ENERO DE 1992)

Llegamos a las 12:30 pm para inaugurar un almacén de papa y una oficina. Somos ocho en el grupo (incluyendo a una promotora y dos directivos). El programa ha sido organizado por la directora del colegio (que es solo de educación primaria). No hay altoparlantes ni tocadiscos para la música. Primero se canta el himno nacional (todos de pie con la mano derecha en el pecho y entonando la segunda estrofa, que es algo que en Lima se dejó de hacer por lo menos hace 15 años); luego, el himno del Cusco (solo por las dos profesoras y los alumnos); posteriormente, un alumno sale al centro a cantar un huayno (hay risas cuando habla de la mujer y el trago⁵)

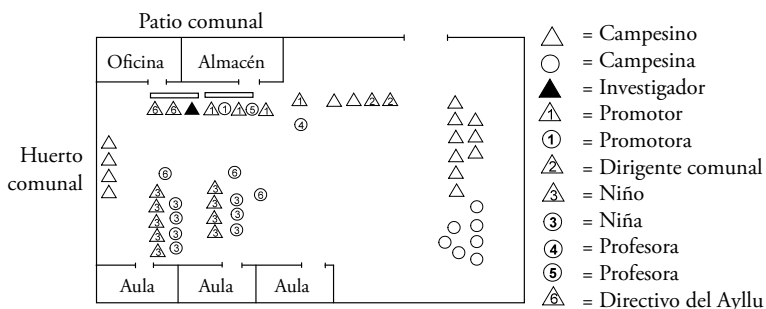
⁵ Las risas se pueden deber al hecho de que es un niño el que asume el papel de un adulto; si un adulto hubiese cantado, podría gustar pero no causar risa.

y continúa un poema recitado por un alumno (habla sumamente rápido y su dominio del español es bajo). La parte de los alumnos culmina con el canto de nuevos huaynos por una alumna de tercer grado (ella sí se «presenta»: «Señores visitantes», «compañeros», «comunidad todos»), pero la temática de los cantos ya no es sobre mujeres ni alcohol. Después de estos números, vienen las palabras de agradecimiento de la directora, quien pide disculpas por el desorden y la falta de música, explicando que el culpable es el presidente de la comunidad. Agradece finalmente al Ayllu. Brevemente, hablan el teniente alcalde y el presidente de la comunidad (es evangelista y están enojados con él porque, entre otras cosas, ha querido botar la sangre de todos los cuyes obligado por sus creencias). Ellos agradecen la labor del Ayllu (a diferencia de la directora, ellos no apelan a frases como «por el bien de los niños», ni «en beneficio de la comunidad», simplemente agradecen la ayuda) y no hacen mención a las palabras anteriores de la directora. Luego habla uno de los promotores, recrimina fuertemente a la comunidad por su ociosidad, critica al presidente (utiliza la analogía de un automóvil: «Si una pieza no funciona y no deja andar al carro, se la cambia, así de simple») y lee los costos de la obra artículo por artículo. Sigue uno de los directivos (es el único que habla casi todo en español) con un tono más suave que «enfría» la situación, recalcando que la obra es de «ustedes», de los propios campesinos (la mano de obra obtenida en faenas comunales ha sido valorizada en 1200 dólares de un total de 3000 que costó la obra); además, recuerda la labor de los antiguos presidentes para terminar criticando al actual y deja al jefe del equipo zonal la inauguración formal del almacén de papa. Este último agradece el permitirle inaugurar el local y procede a romper una botella con chicha en el interior. La oficina anexa la inaugura el promotor que habló primero (es uno de los más antiguos en la institución y en la zona). En este momento, ya no se recrimina nada, todas son frases corteses y sonrisas; pues es el momento previo al festejo que, aun cuando no sea oficial, todos esperan.

La distribución de los participantes fue la siguiente: una gran explanada limitada por el colegio, frente al cual se hallan el almacén y la oficina recién

inaugurados; al lado izquierdo, juegos infantiles y, al derecho, el cerco de un huerto comunal. La entrada la formaba un pasadizo junto al almacén. En dos bancas que le daban la espalda al almacén, se sentaron los miembros del Ayllu; posteriormente, un promotor cedió su asiento a una profesora invitada (sobrina de la directora). En el centro del patio, formaban filas los niños de la escuela dirigidos por dos profesoras. Al costado izquierdo, sentados sobre la tierra, había una gran fila de comuneros; detrás de ellos, se ubicaban las mujeres y, al lado derecho, recostados contra el muro, se encontraba una fila de campesinos (ellos se retiraron del muro cuando la directora empezó a criticar al presidente y a la comunidad⁶).

Gráfico 3



Después de esta ceremonia, pasamos al aula de primer y segundo grado para comer y beber. Aquí la distribución fue: se juntaron dos mesas largas al centro de la habitación y se colocaron sillas alrededor. La mesa

⁶ Parece un comportamiento que busca encontrar seguridad en el grupo —en el anonimato—, pero también marca la oposición entre profesoras y campesinos. Ahora, las profesoras buscan excluir de esta oposición a los alumnos; ya que contra ellos no van las críticas y es por ellos que las obras deben continuar, por su «futuro», no por los padres que son «ociosos». Además, los alumnos en ese momento están bajo su dirección y una mala acción de ellos podría ser vista como una falta de poder y dedicación de la profesoras; es decir, parte de sus calificaciones se miden a través de la actuación de sus «dirigidos», aunque puedan excusarse en que la culpa proviene de la educación recibida de sus padres.

A mitad de la comida, traen para beber una caja de cerveza («Cusqueña»). Para este momento, la conversación de inicios muy tímidos y fuertemente corteses con frases y preguntas de acercamiento, se torna más fluida y animada. Uno de los promotores me «enseña» a comer cuy y varios se entretienen en encontrar los «zorritos» (dos huesecillos del cráneo del animal) y se burlan de los limeños que sienten asco por el cuy (en especial se refieren a dos compañeros de la universidad que hace medio año habían visitado la zona)⁸.

La directora, luego las demás profesoras, me piden que las llame por su nombre propio. Ella me llama por mi diminutivo porque le hago «recordar a mi sobrinito»⁹. Cuando se acaba la cerveza y la comida, los dos directivos y la promotora se retiran y van al Cusco en una de las camionetas. Luego de su partida, hay un reordenamiento de las ubicaciones para quedar más o menos emparejados. Aquí la conversación se desarrolla en un doble ámbito: uno es grupal y gira alrededor de temas generales comunes, los turnos de habla varían muy rápidamente, el tono de la voz se eleva constantemente y las secuencias están caracterizadas por risas constantes; el otro plano es el de la conversación entre pares, donde los temas son más «personales», se respeta la alternancia de los turnos de habla y el tono de voz suave crea una atmósfera de mayor intimidad.

Salgo con uno de los promotores, quien conversa con los campesinos que beben afuera (ya ninguno queda en el aula). Él les da 1 sol para que compren trago y más dinero para que compren cerveza para nosotros. Mientras regresa al aula, yo me incorporo a la ronda de los comuneros (todos hombres). Bebemos varias copas de trago: ron de quemar con agua en una relación de 1 a 2; el ron le da un color azul pálido, pero casi no conversan conmigo y hablan en quechua entre ellos. Cuando les pregunto por qué no traían el acordeón y el altoparlante como en otras ocasiones,

⁸ Esta es una de las primeras oposiciones por universos culturales compartidos: promotores y profesoras del Cusco acostumbrados al campo frente a limeños que no salen de la ciudad.

⁹ Represento el papel de un muchacho tranquilo que debe ser protegido.

me responden que «está muy arriba». Uno de los campesinos del grupo es protestante (Iglesia Evangélica Peruana); pero toma licor de vez en cuando, «cuando hay ocasiones, momentos como ahora», y afirma que él no es como los maranatas¹⁰.

Cuando me llaman para que entre al aula, nuevamente la disposición ha cambiado: la directora, una profesora (ellas son las dos de más edad) y un promotor se hallan en el extremo de la mesa, conservando el carácter público de la conversación. En las sillas siguientes, se agrupan tres parejas. Yo «perdí» mi pareja en el tiempo que estuve fuera y me uno al grupo de la directora. En este momento ocurre una discusión entre una profesora y un promotor que provoca nuevas reubicaciones y acciones de los participantes: la profesora que discutió sale llorando acompañada por una de sus compañeras; tras ellas, un promotor procura convencerlas de regresar. Cuando esto ocurre, las profesoras se ubican en un extremo de la mesa mientras que en el otro extremo varios promotores beben. La conversación se encuentra dividida en dos grupos. La directora interviene como mediadora y trata de reanudar la relación anterior; pero, además del incidente, la bebida se ha terminado, por lo que decidimos salir y regresar al Cusco.

Al salir al camino que conduce a la carretera, varios campesinos nos atajan y conducen a la casa de la presidenta del club de madres. Las profesoras quedan apartadas aguardando en los límites del patio (ahora la identificación agrupa a comuneros y promotores excluyendo a las profesoras, un poco como respuesta a las acusaciones hechas en la ceremonia). Aquí no hay mayor conversación, las rondas de chicha y trago son muy seguidas y las mujeres jóvenes nos sacan a bailar cada vez que intentamos irnos. Los pocos diálogos se dan generalmente en quechua. Ya no se hace reproche alguno a los campesinos y ellos, cuando brindan, lo hacen «por el compañero ingeniero» o simplemente «por el inge». Cuando finalmente nos despedimos, la fragmentación del grupo

¹⁰ Grupo protestante mucho más radical en las prohibiciones alimenticias y en el beber.

fue grande, se deshizo en varias parejas, en un grupo de promotores que siguió bebiendo y yo que regresé al Cusco en una de las camionetas del Ayllu que pasaba por la carretera. Son las 7 de la noche.

EVENTO 4: INAUGURACIÓN EN PATABAMBA (LUNES 20 DE ENERO DE 1992)

Llegamos a las 10:30 am para inaugurar una oficina. Hay cuatro promotores de la zona (uno de ellos se quedará en la comunidad vecina de Mandorani para subir luego de cinco horas), una promotora, un directivo y yo. Recién se están terminando los últimos trabajos de la obra. Hay poquísima gente en la comunidad. Mientras tanto, visitamos el vivero comunal. Se empieza a llamar a los campesinos por altoparlante y se coloca un micrófono y algunos discos. Doy un paseo por la comunidad. Generalmente los mayores me saludan «mejor» que los jóvenes, quienes me miran con recelo y no se detienen a conversar; además, la mayoría de borrachos que pasan por los senderos son adultos y son estos los más dispuestos a conversar, buscando siempre alguien con quien hacerlo.

A las 12:30 pm, empieza la ceremonia. Hay, salvo la directiva, muy pocos comuneros. Cuando les toca hablar, los del Ayllu recriminan la falta de organización y la forma inadecuada de trabajo («todo se quiere hacer de prisa»). La inauguración no la hace el directivo, sino el jefe del equipo zonal sin ningún acto especial. El presidente¹¹ llora y se queja: «Cómo la comunidad me puede hacer esto», «la culpa es de ustedes [los campesinos] porque yo he trabajado, pero no puedo solo». También se critica la desorganización del club de madres. Comienza la actuación de los alumnos del colegio de la comunidad (que solo cuenta con educación primaria), la cual es muy breve e incluye la entonación del himno nacional, un huayno y la recitación de un poema. A nuestro costado hay dos maderos a modo de astas con tres banderas: una del Cusco y otras dos del Perú;

¹¹ Joven que ha regresado de Lima, habla bastante bien el español y sabe leer y escribir.

una de estas últimas lleva pintada la fecha del reconocimiento oficial de Patabamba. Hacemos el intento de irnos, pero piden que hable el directivo. Nos traen cerveza (una botella pequeña para cada uno), pero sin servirnos. Llegan tres músicos y una cantante. Seis comuneras solteras vestidas con trajes de fiesta y adornadas con flores de cantu en los sombreros redondos y pequeños nos sacan a bailar (ningún comunero bailará). En el baile, nos golpean en las piernas y sueltan «latigazos»; algunas de ellas nos frotan en la cara un polvo anaranjado (es la época de los carnavales) y en ese juego se forcejea entre risas. Circula chicha sin alcohol, pero esta vez es para todos; la sirve un muchacho y espera a que cada uno beba.

Entretanto, converso con Isidro Champi (comunero de 58 años de edad):

Isidro: ¿Se acuerda de mí compañero?

Investigador: Sí, claro Isidro.

Isidro: ¿Cuándo viene a visitarme?

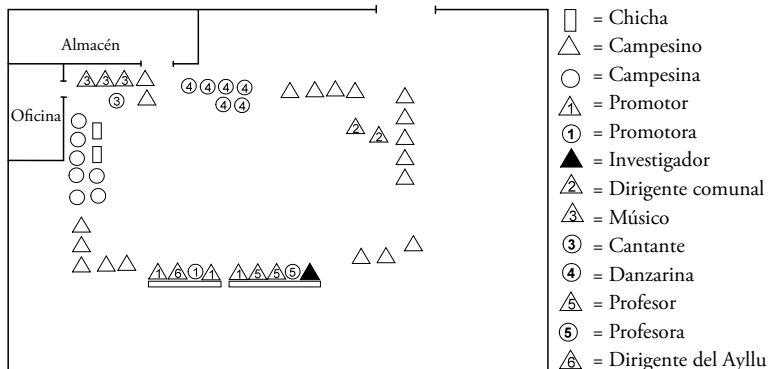
Investigador: Cuando vuelva a subir con la camioneta.

Isidro: Venga a mi casa el domingo (domingo 2 de febrero, fiesta de la Virgen Purificada, patrona de Patabamba).

Me saca a bailar una de la jóvenes solteras. Un comunero bebido me dice: «Baile fuerte señor ingeniero... ¿Está triste?, ¿por qué será?»; lo dice en un tono que me parece de burla, pero también de complicidad, pues se refiere a la joven con la que bailo. Cuando regreso a la banca, los profesores de la escuela (un profesor, una profesora y el director) están sentados en el sector de los «invitados»¹²; unas bancas se encuentran frente a la única mesa dominando el centro del espacio rectangular; los músicos están al frente y los campesinos a ambos costados, en disposición muy similar a la fiesta de Rayanniyoc.

¹² Esta vez la situación será muy diferente a la de Huillcapata: ahora no son los profesores los que organizan el evento.

Gráfico 5



Ninguno de los profesores tiene más de dos años en la comunidad (la profesora cumple recién tres meses), a la que consideran como muy pobre; además, «la gente no entiende, los niños no van a la escuela, no quieren aprender». Luego, converso con un curandero, Adrián Huamanga, que les está enseñando a sus hijos el oficio; junto con Isidro, me pregunta cómo veo a Patabamba. Casi sin esperar respuesta, señala:

Adrián: Somos muy pobres..., disculpe ingeniero usted con tantos conocimientos y nosotros somos ignorantes.

Investigador: Pero hay muchas cosas en las que ustedes saben más que yo, en la agricultura yo soy...

Isidro y Adrián (protestando y antes de que yo finalice): Cómo dice eso ingeniero.

Reconocen que yo no sé de agricultura, pero eso no es lo que les interesa. Isidro empieza a alzar la voz. Adrián corrige, calla y explica a Isidro lo que quiero decir; lo interrumpe muchas veces y conduce la conversación más conciliadoramente, diciendo: «Sí ingeniero, sí» (afirmando con la cabeza). Luego, Adrián e Isidro piden disculpas: «Señor ingeniero nosotros estamos endrogados». Luego me explican que los comuneros nos están

«contentando», «haciendo olvidar lo del inicio». Pregunto si el presidente no los amonestará por no asistir al inicio de la ceremonia.

Isidro: No, el presidente está mal.

Investigador: ¿Por qué está mal el presidente?, ¿qué ha hecho?

Isidro: No podemos decir, ahorita estamos actuando¹³ para ustedes, eso lo decimos entre nosotros después.

Inmediatamente, cambian de conversación y no quieren volver sobre el tema:

Adrián: Ingeniero, usted que sabe mucho, díganos qué hacer para mejorar, para desarrollar, nosotros somos muy pobres (esta es una frase que repetirán muchas veces).

Investigador: Pero eso deben preguntárselo a su presidente, él ha estado en Lima.

Isidro (intercambia miradas con su compañero): Él, sí pues, ha ido a la capital (así habla de Lima), sí... no hay problema.

Se acerca otro comunero, también ebrio, a quien le pregunto por el cargo de la fiesta de la Virgen y me explica: «Ahora ya no hay cargos, ya nadie es». Pregunto si en Patabamba hay evangelistas y responde que no; pero, conforme seguimos bebiendo (con largos intervalos en los que ellos hablan entre sí en quechua o en los que simplemente nadie habla), señala que están alrededor, mirando sin acercarse.

A Adrián le pregunto por qué tiran chicha al suelo, contesta:

Adrián: A la pachamama, sí pues.

Investigador: ¿Se puede tirar también cerveza o trago?

Adrián: Con todo, con todo (responde, sin mucho entusiasmo, diciendo sí a todo con frases cortas).

¹³ Pueden referirse tanto al baile y a la ceremonia, como a su manera de comportarse.

Me explican que, además de la chicha blanca¹⁴, toman trago que compran en Cusco¹⁵.

Isidro me dice que sabe leer desde 1967 más o menos: «Me compré un librito, he leído sobre la biblia, yo sé de los evangelistas»¹⁶. Luego me pregunta: «¿Cuál es tu unidad?». No sé qué responder porque no entiendo a qué se refiere. Me explica que está preguntando por el lugar de nacimiento (lo dice sin el tono de disculpa del inicio, ahora lo afirma con cierto orgullo de saber y poder explicar): «Así, yo soy de Calca¹⁷, así me preguntaron cuando fui a Bolivia, ahí para pasar piden cuál es su unidad. Para responder hay que saber al pregunta, si uno no sabe... pero yo sé pues». Luego Isidro me pregunta sobre los evangelistas: «¿Cómo es esa religión?». Me deja hablar para luego decir: «Yo sé que son los evangelistas, yo he leído». Corrige a Adrián quien dice que la biblia ha variado: «Un poquito, no para nosotros, pero ha variado».

Isidro afirma que él conoce sobre San Pedro y San Pablo.

Isidro: Ellos (señalando a los evangelistas) toman muy poco. ¿Qué piensa usted ingeniero de las fiestas?

Investigador: Son buenas si es unen a la comunidad.

Isidro: Bien ingeniero, usted sabe pues (me parece que el tono de su voz es de burla), las fiestas son buenas.

¹⁴ Algunas veces la compran; pues, aunque Patabamba posee cultivos de maíz, estos no son muchos y prefieren usar el maíz para el consumo directo.

¹⁵ Aunque imagino que lo hacen solo cuando requieren grandes cantidades; pues, en las comunidades de la parte baja, al pie de la carretera, venden alcohol por botellas a S/. 0,25.

¹⁶ Se puede considerar la «fascinación» que ejerce la escuela —representada en el saber leer— en forma similar al poder leer la biblia, poseer una verdad y saber argumentar, que es lo que enseñan los pastores evangélicos a sus seguidores. Tómese los casos en que repiten de memoria numerosos versículos, a toda velocidad y sin importar mucho la comprensión de los contenidos; incluso se hacen concursos para probar quién sabe más.

¹⁷ Patabamba pertenece a la provincia de Calca.

Continúa, luego de interrupciones:

Isidro: Nosotros (se refiere a los adultos) sí somos católicos, los menores ya no, mis hijos no son católicos (lo dice con tristeza, pero se repone rápidamente); pero no hay problema, todo está bien (parece ser una forma de cortar la conversación).

Investigador: ¿Ahora que no hay cargos, la comunidad no pierde algo de fuerza?

Isidro: No, ya han disminuido los cargos, poquitos, pero la comunidad sigue, lo evangelistas no hacen...

Investigador: ¿Ustedes bajan a Pisac para la fiesta de la Virgen del Carmen?

Isidro: Solo en carnaval, pero depende de organizarnos para ir, se tiene que ir organizados, invitados, en carnaval nos vemos ingeniero.

Investigador: ¿Cómo es el encuentro entre solteros y solteras?

Isidro: Sí pues, ahí se conocen y bailan, lejos, nosotros les dejamos.

Investigador: ¿Los evangelistas también echan trago a la tierra?

Isidro: Ya no pues, así es ingeniero cuando hay que bendecir a Dios (hace un gesto señalando el cielo) que está en lo alto, pero también a la pachamama; ellos dicen que no, no; pero, ¿quién les da de comer? Ellos también cosechan.

Investigador: Sí, sí.

Isidro: Bien ingeniero, usted sabe, claro.

Al despedirnos, Isidro me pregunta si no he olvidado su nombre: «Soy Isidro Champi, de familia de Ayacucho, por Huamanga, terruquito (me ve apuntando en el cuaderno y ríe), no, terruquito no, es broma». Antes de irme, le pregunto si bebe muy seguido y me dice que tan solo para el trabajo (además, tiene los dientes verdosos por la coca).

A diferencia de Huillcapata, la recepción la ha organizado la comunidad y no el colegio. El trago es servido a todos (salvo la cerveza que es solo para nosotros) y también todos comen (aunque no cuy y chanco, sino sopa y un poco de carne). Entre los invitados, a los profesores

les sirven al final. Los profesores se quejan de Patabamba: «La gente no nos cae bien, no te dan nada, no traen ni comida», dicen mientras recuerdan otros lugares en los que han trabajado. Regresa el promotor que había quedado en Mandorani y también le sirven comida y toma varias fotos. Cuando estamos por irnos, nos vuelven a sacar a bailar y continúa el juego de los golpes y el talco¹⁸. La promotora se ha vestido con el traje de las solteras. Los músicos, las solteras, casi todos los niños y muchos comuneros nos siguen hasta la camioneta y continúan ofreciéndonos licor. Así regresamos a Pisac.

EVENTO 5: INAUGURACIÓN EN PAMPALLACTA (LUNES 27 DE ENERO 1992)

En Pampallacta, la comunidad más alejada y alta de la zona 4, se inaugura hoy las pozas de agua construidas con apoyo del Ayllu. Partimos en dos camionetas, donde va el director y otros dos directivos; además de los promotores zonales y tres practicantes de la Pontificia Universidad Católica. La inauguración está programada para el mediodía. Llegamos alrededor de las 11 de la mañana. Se inspeccionan las pozas y se conversa con algunos dirigentes. Por la lluvia y el frío intensos, esperamos en un salón de la escuela primaria. Ningún campesino ingresa con nosotros y solo nos avisan cuando todos los preparativos se han realizado.

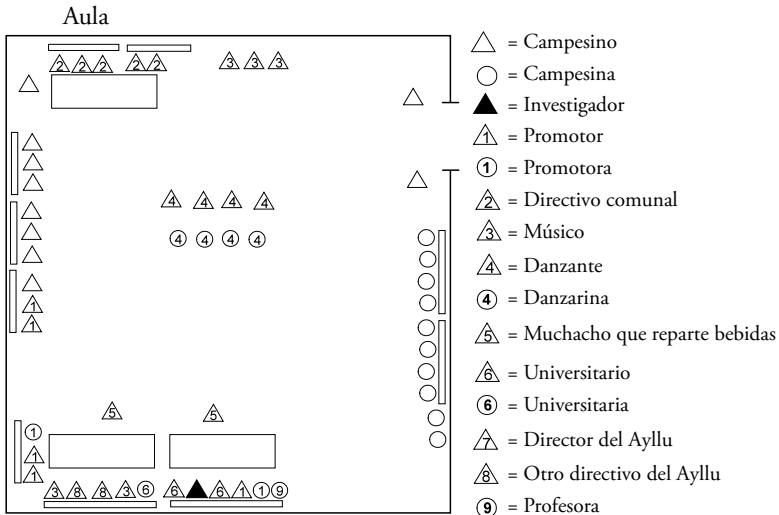
A las 12:30, nos dirigimos a una de las pozas para la inauguración, la cual es muy breve por el pésimo clima. Primero, el presidente de la comunidad agradece la obra, luego habla uno de los directivos y el último en dar un discurso es el director del Ayllu, quien rompe la botella de vino espumante y volvemos al aula. En esta nos ubicamos en el extremo izquierdo sentados en una hilera de bancas frente a dos grandes mesas. Casi al centro se encuentra el director, junto a él se sienta el subdirector

¹⁸ Paul Doughty (1987) ya ha señalado, para el caso de Huaylas, la imposibilidad de retirarse de la borrachera despidiéndose formalmente; lo más seguro es escabullirse de forma secreta.

y un belga encargado de los asuntos administrativos y principal asesor; a su otro costado, se sientan los tres practicantes, entre los que está el hijo del director. Entre estas cinco personas se mantiene una conversación fluida y variada: el director explica algunos aspectos del trabajo de promoción rural y se comentan temas de actualidad; los otros directivos se sientan algo más alejados del centro y los promotores ocupan los extremos.

Frente a nosotros, a la izquierda, sentados sobre bancas y con una mesa al frente, se encuentra la directiva y, al lado derecho, los músicos. En la fila lateral izquierda, se ubican los varones y, las mujeres, en la derecha. Casi todos tienen asiento. Esta vez la ceremonia la organiza la comunidad y no los profesores. Solo una maestra ha asistido, quien se sienta al extremo derecho de la hilera de los invitados.

Gráfico 6



Dos muchachos se encargan de servir chicha, usan cuatro vasos y por turno van sirviendo a los demás; pero no se sigue un patrón circular de distribución, sino que se empieza por el director, el subdirector, los otros

dos directivos, los universitarios y finalmente los promotores (ningún campesino bebe chicha dentro del aula).

Luego de beber y de conversar por unos veinte minutos, entran seis parejas de comuneros para bailar y, antes de iniciar, hacen una reverencia a los invitados. Es una danza en la que se representa un cortejo amoroso en el que hay golpes provocadores de la mujer hacia el hombre, luego los hombres pelean entre ellos y finalmente cada joven comunero sale de escena cargando a su pareja que se resiste al inicio. Acabado este baile, los músicos continúan tocando varios huaynos hasta que las muchachas solteras del baile, vestidas de fiesta, sacan a bailar al director, al subdirector, a los otros directivos y a los practicantes; luego se turnarán para sacar a bailar a otros promotores. En este baile, las mujeres «azotan» a los hombres con unos lazos de colores; los hombres deben esquivarlos saltando o defenderse con un pequeño palo con el que procuran sujetar el lazo. Los que menos golpes reciben son el director y el subdirector; sin embargo, cada vez que ellos reciben golpes, no se defienden, sino que prefieren esquivarlos. La atención está muy centrada en ellos y cada golpe provoca las risas de todos, comuneros y promotores. A los promotores se les azota con más frecuencia y con mayor fuerza, pero ellos sí se defienden; además, en el baile conversan algo con las comuneras, lo que no hacen ni los practicantes ni el director y el subdirector, que además no saben quechua.

Acabado el baile, casi todos los comuneros se retiran del salón. El presidente de la comunidad, ayudado por los dos muchachos que sirvieron la chicha, se encarga de repartir la comida, siguiendo casi el mismo orden que para la bebida. Nos sirven a cada uno un plato de chanco, cuy y papas; inmediatamente, nos reparten una botella pequeña de cerveza blanca a cada uno. Luego todos los campesinos salen del local, salvo un anciano que ocupa un extremo frente a nosotros, quien no conversará ni participará de la comida y la bebida, pero poco antes de que terminemos saldrá. Acabada la comida, varios campesinos volverán a entrar, se llevarán los platos y nos darán una botella más de cerveza. Como no hay vasos de vidrio, cada uno bebe del pico, aunque se bebe poco, tal vez por la

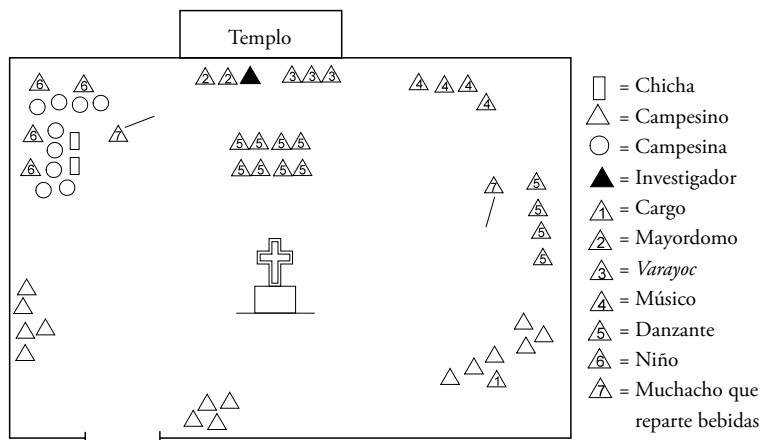
presencia del director. Cuando terminamos la segunda cerveza y después de conversar entre nosotros unos minutos, nos despedimos de la directiva comunal y nos vamos. Afuera, los campesinos reunidos han empezado su propia fiesta. Son las 3:30 pm.

EVENTO 6: FIESTA DE LA VIRGEN DE CORPIJERA EN PATABAMBA (DOMINGO 2 DE FEBRERO DE 1992)

Este año, la fecha central cayó domingo, por lo cual ningún promotor me acompañó, sino que llegué a la comunidad junto con el conductor de la camioneta y, aunque él sabe hablar algo de quechua, prefirió mantenerse apartado para, luego de un tiempo, encerrarse en la camioneta.

Al llegar, cerca de las once de la mañana, ya muchos comuneros están reunidos en la pequeña explanada frente a la capilla formando una ronda. Está presente el mayordomo general encargado de vestir a la Virgen y colocarla sobre las andas para el recorrido por las inmediaciones del poblado; con él se encuentran cuatro *varayocs* ancianos que ya han pasado por los cargos de la Virgen, quienes permanecen sentados en las gradas del pórtico casi sin hablar. A un extremo, los músicos, venidos de la comunidad de Rayanniyoc, interpretan varios huaynos a la vez que beben frecuentemente vasos de trago servido por un joven que circula por entre todos los presentes. En el otro extremo, se ubica el grupo de mujeres, sentadas sobre el suelo con sus pequeños hijos; ellas son las encargadas de guardar y servir las jarras de chicha, pero de su distribución se encarga otro joven. En el centro del círculo, bailan los danzantes de dos grupos (los ukukos con los pauluchas y los chunchos); cuando finalizan una danza, se sientan junto a los músicos y se dedican a beber. El joven cargo de este año no lleva ningún traje especial y se encuentra bebiendo con otros comuneros de su edad.

Gráfico 7



Cuando ingreso a la explanada, me invitan a sentarme entre los *varayocs* e inmediatamente me sirven chicha y luego trago, pero respetando el circuito establecido. Con los *varayocs*, la conversación es casi nula, ya que entre ellos hablan solo en quechua. Es el cargo el que se me acerca a conversar y me pregunta por los demás promotores; luego me explica cómo se desarrolla la fiesta y por cuáles lugares es que pasa la procesión. Mientras estamos conversando, una de las señoras que sirve la chicha se acerca al grupo y le da en un pocillo tendido de barro chicha al primer *varayoc*, quien primero vierte unas gotas a la tierra, luego bebe un sorbo y después de esto se acerca hacia cada uno de los otros tres *varayocs* restantes y cada uno bebe un sorbo. La mujer continúa sirviendo chicha a los *varayocs*, pero no a mí ni al cargo que estábamos entre ellos. Cada uno de los cargos repite la misma operación del primero. Recién cuando todos ellos han bebido, nos sirven a nosotros, pero en jarros comunes. El cargo me dice que siempre se hace eso con los que han sido *varayocs*. Luego, el cargo se retira para beber y conversar con otros campesinos; muchos se acercan a él uno a uno y lo obligan a beber. Muchas veces

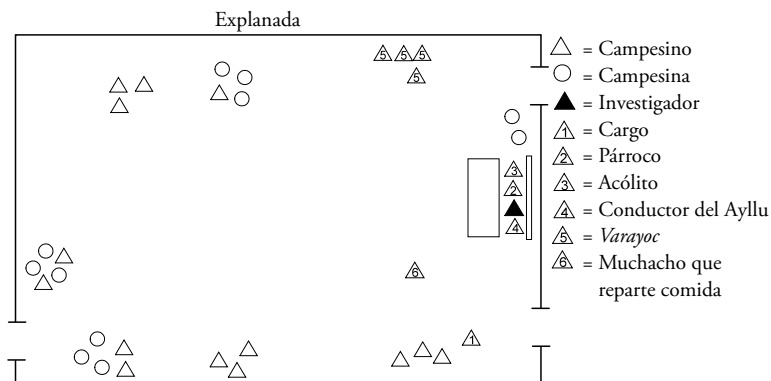
el joven que sirve es también presionado para que beba antes de que el otro lo haga¹⁹.

Cerca de la una de la tarde, el cargo me pide traer al párroco, un seminarista llegado del convento de Huanca, quien ha llegado para dar la misa; pero antes ha ido a visitar la comunidad de Qenqo. En la camioneta, vamos con el conductor, el cargo y otros dos acompañantes, quienes no quieren subir a la cabina y viajan en la tolva. De regreso, el padre condena a los grupos protestantes por considerarlos demoníacos, con sacrificios de animales que incluso podrían llegar a ser de niños. En la comunidad, celebra la misa en la capilla. Mientras esta ocurre, dos músicos que se han quedado fuera bebiendo empiezan a reírse y a cantar muy fuerte; a pesar de los intentos de algunas mujeres y hombres por callarlos, ellos continúan con sus bromas.

Acabada la misa, se inicia la procesión. Algunos están disgustados porque el mayordomo encargado de vestir a la Virgen está muy ebrio y casi no puede moverse. Con todo, el recorrido se realiza sin mayores contratiempos, se bebe mientras dura la caminata y muchos de los protestantes observan desde lejos. Luego nos dirigimos hacia una explanada donde han colocado una mesa central y varias sillas. Ahí el padre, ayudado por su acólito, entonan algunos cantos en quechua y son sobre todo las mujeres las que los siguen. Acabada toda la ceremonia, nos invitan a tomar asiento. Soy yo el que ocupa el lugar central, a mi derecha se ubica el párroco seguido por su ayudante, a mi izquierda se halla el conductor.

¹⁹ Parece como si el beber obligara a un acto necesariamente recíproco.

Gráfico 8



Nos sirven sopa de papas y habas, luego un plato de chanco, cuy y papas; de beber nos dan Coca-Cola (es la primera vez que nos dan una bebida no alcohólica). Isidro Quispe, a quien ya había conocido en visitas anteriores, me pide que me acerque con el padre a su casa para ver a su esposa que está algo enferma; pero además me pide que, al pasar con la camioneta por el camino, le dé una bendición a su casa. Son las cuatro de la tarde y nos despedimos para ir luego a casa de Isidro.

EVENTO 7: FIESTA DE SOLTEROS EN SACACA (DOMINGO 16 DE FEBRERO DE 1992)

El cargo o capitán de la fiesta de solteros es el viverista comunal, Fernando, elegido como cargo en asamblea comunal cuando volvió del Cusco. Ahí trabajaba de sastre hasta que le robaron en su casa y tuvo que retornar a la comunidad; pero siempre espera volver a la ciudad: «En el campo solo se cultiva en la chacra y eso ya no alcanza para mucho».

Empezando el 20 de enero (día de San Sebastián), todos los domingos, hasta la fecha de carnaval, se realizan los bailes de solteros. El capitán debe ser un hombre joven ya casado (su esposa es la capitana o capitana)

que da consejos a los solteros; además, él debe costear los gastos de comida y trago hasta el día de comadres²⁰ y contratar a los músicos (ese año pagó S/. 60 más el licor que consuman). Si no logra entregar el cargo a otro comunero, este será elegido en asamblea.

Fernando trae a los músicos ofreciéndoles trago²¹. Uno de los músicos (Laimi) es de Cuyo Grande, pero su esposa es de Sacaca. Apenas llega Laimi al interior de la casa de Fernando, donde se están realizando los preparativos, bebe hasta embriagarse (en tan solo veinte minutos). Yo estoy con un compañero de la universidad. Los campesinos nos piden disculpas por la fiesta: «Es costumbre». Una anciana entra ebria a la habitación y nos da un largo discurso en quechua con un tono de voz elevado; algunos ríen, pero la retiran del lugar.

Converso con un comunero (Peralta) que ha sido informante de otros antropólogos que trabajaron en el lugar, y me explica que la fiesta se ha ido simplificando con el tiempo: «Hay una pérdida de la tradición, ahora los jóvenes no atienden, hay multa pero siempre lo hacen». La fiesta está tomando otras funciones. Anteriormente, además de ser un ritual de fertilidad²² el complejo festivo tenía como fin permitir a los jóvenes el encontrar y enamorar a sus futuras esposas. Actualmente, muchos de los jóvenes son migrantes temporales y consiguen mujer en otros lugares (conocí dos mujeres de Abancay que vivían en Sacaca). Además, la capitana ha perdido todo papel relevante (el de aconsejar a las muchachas solteras) para ser una danzante más. Antes, el capitán guiaba a los hombres o sargentos vestidos de huallatas²³ en una hilera separada de las mujeres,

²⁰ Organizado por un cargo mayor.

²¹ En Sacaca, cuesta S/. 0,2 la botella de 0,75 cc.

²² En la que la tierra era «abierta», estableciéndose la analogía con la copulación animal (en especial la llama macho o *paqo*). Se recorrían los linderos finalizando en una batalla ritual. Recordemos que el baile de los «chunchos», en el que se dan duelos de parejas con látigo, se llama «*yawar ucho*» o «río de sangre».

²³ Ave de alas blancas que vive en las lagunas.

quienes eran lideradas por la capitana; ahora se forma una única fila de parejas intercaladas y no se espera al último domingo para esta unión.

Fernando dejó el cargo a un joven soltero (sus padres lo apoyarían económicamente), lo que evidencia la poca importancia que tiene la capitana actualmente. Peralta concluye: «Desde antiguo, desde el tiempo de los incas, es costumbre, nos alegramos y distraemos, por eso tomamos».

Fernando me explica que ha pedido voluntarios para danzar, cuando antes (a veces no sé si se refieren a un tiempo muy remoto o hablan de lo que han visto de pequeños) se bailaba por grupos de *ayni*. Con un grupo de campesinos bebiendo, observo a las jóvenes danzando frente a la casa del mayordomo mayor, quienes comentan: «Ingeniero, ya está mirando a las solteras, pégueme en las piernas que están buenas, no flaquitas, están bien». Uno de ellos me ofrece: «Si quiere le presto ropa para la fiesta, si quiere no más, sino tampoco (otros ríen)... si no quiere no». Luego (refiriéndose al baile): «¿Qué la parece ingeniero, le gusta?».

Al inicio de la noche, las mujeres no bebían; pero, conforme avanza el baile, toman alcohol igual que los hombres. Algunas toman entre ellas, pero luego empiezan a beber con todos (aunque nunca con nosotros, como sí lo hacen los jóvenes). En el baile, los hombres reciben los golpes de las mujeres sin protestar entre las risas de los demás. En el baile, son ellas las que dominan hasta que finalmente el joven las toma de las piernas y las levanta (parece que esto lo hacen solo las parejas que se conocen lo suficiente). Hacia la medianoche, hay una discusión porque los músicos se quieren retirar por falta de más trago: «No demuestran cariño», dicen ellos. Casi toda la conversación con los jóvenes campesinos es acerca de las solteras y la libertad sexual existente en las fiestas, pero creo que esto se ubica más en el imaginario cultural de lo que debe ser una fiesta que en lo realmente ocurrido.

EVENTO 8: LINDERAJE EN SACACA (MIÉRCOLES 26 DE FEBRERO DE 1992)

Son las 9 am y los pututeros —los encargados de tocar los pututos o cornetas de caracolas— empiezan a convocar a los comuneros para el recorrido de los linderos de la comunidad. Frente al patio (a modo de atrio) de la capilla se han reunido unos 25 campesinos, además están los danzantes y el Capitán que los dirige. He llegado acompañando a un amigo antropólogo que estudia el sistema de carnavales en la zona y es hijo del director del Ayllu.

Sin tomar en cuenta el trago que debe llevar cada una de las autoridades para ofrecerlo al resto de comuneros, hay unos nueve litros que arrojan un promedio de 0,40 litros por persona. Además del trago, también se lleva chicha para vender.

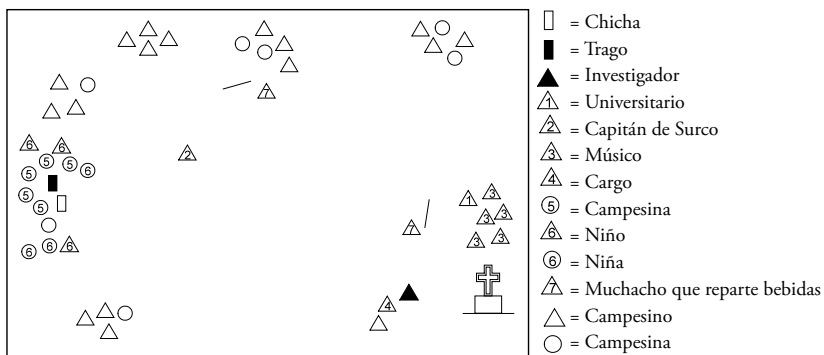
Los danzantes bailan y rezan frente al templo, luego todos beben juntos y se inicia el recorrido. Se para en cada hito, de un total de ocho, para rezar, colocar flores y tocar con las flautas. En estos descansos, se aprovecha para beber algunas rondas de trago. En el primer descanso, el «Machu Capitán» o «Capitán de Surco»²⁴ se coloca en el centro y regala una botella de trago a la comunidad. Esto la hace para ser obedecido y de forma similar deben actuar las demás autoridades.

Los que están participando por primera vez (algunas mujeres y niños de ambos sexos entre los ocho y quince años) están cumpliendo uno de los requisitos para ser considerados comuneros. A partir de ese momento, pueden ser tomados en cuenta en las asambleas, en ausencia de sus padres o esposos. A cambio, deben pagar media botella de trago o su equivalente (S/. 0,20). Sus nombres son apuntados y algunos quedan como deudores. A los niños se les da de beber medio vaso de trago, en tanto que a las mujeres se les da un vaso entero.

²⁴ El encargado de poner orden y hacer la colecta para la compra de alcohol.

Continuando el linderaje, cuatro campesinos ebrios cambiaron de ruta y entraron a tierras de Cuyo Grande para hacer el ritual de mojonamiento. A pesar de haber campesinos de Cuyo Grande observando, no respondieron a la provocación. Hacia las dos de la tarde, se produce un descanso general para comer. La gente se reparte en pequeños grupos, los cuales forman un gran círculo. Las vendedoras de trago, chicha y pan se sientan juntas; los músicos y danzantes también forman su propio grupo. A nosotros nos hacen girar en círculo para que cada grupo nos dé algo de comida. El trago, a diferencia de los alimentos, va circulando por entre todos los participantes: tres muchachos van repartiendo a cada uno y de vez en cuando ellos también son obligados a beber; en cambio, a nosotros nadie nos exige beber, solo nos preguntan con timidez si queremos hacerlo.

Gráfico 9



Son muchos los que se nos acercan a excusarse diciendo «disculpas ingeniero, es costumbre, usted sabe» y a explicarnos la secuencia del linderaje. Uno de los comuneros con quien converso es Damián Sicos, el cual también se disculpa y me da la mano unas ocho veces, además me dice que él conoce Lima y Arequipa, pues ha trabajado ahí. Luego me invita a su fiesta de cumpleaños para el día siguiente: «[...] venga ingeniero

a mi casa, mañana cumpla 52 años, venga usted, van a venir amigos de otros lugares, lejos, vamos a tomar un poquito». Antes de irse, me pide que le escriba mi nombre y luego va a enseñar el papel a su hijo.

Reanudamos el camino bajo la lluvia. El hijo de Damián, Hernán, me alcanza para darme un poncho y trago para «calentarme». Él me acompaña el resto del trayecto y se disculpa mucho porque «soy quechuista [quechuahablante] y no hablo bien el castellano». Sin embargo, conforme avanzamos, empieza a lanzarnos bromas en quechua que no entendemos.

Dos comuneros se me acercan y, tras muchas disculpas, me dicen: «Usted sabe ingeniero, nosotros somos pobres, en nombre de la comunidad, no para nosotros, es para nuestros hijitos, queremos hacerle un pedido ingeniero, a usted en nombre de su padre». Cuando se enteran que yo no soy hijo del director, me dejan y discuten entre ellos.

Al despedirnos, nos vuelven a pedir disculpas: «Por si acaso los hemos ofendido, estas son costumbres, de antiguo, de nuestros abuelos, desde el inca, disculpa ingenieros, no sabíamos que iban a subir, sino traíamos chanco y cuy, disculpen la chichita y la papa no más». El mismo comunero continúa: «[...] gracias por venir a ver nuestros cultivos, ingenieros que se interesan por las costumbres de antiguo, gracias por subir el cerro con nosotros, por preocuparse por la comunidad». Regresamos al anochecer a la casa del viverista.

EVENTO 9: ASAMBLEA COMUNAL EN HUILLCAPATA (MIÉRCOLES 6 DE ENERO DE 1993)

Son las 9 am y se empiezan a reunir los campesinos para la asamblea. Se cobra S/. 0,05 por empadronado. Tres comuneros llegan ebrios y uno de ellos lleva una botella casi vacía de alcohol tapada con una tusa de choclo. La botella usada era de sidra «Clara».

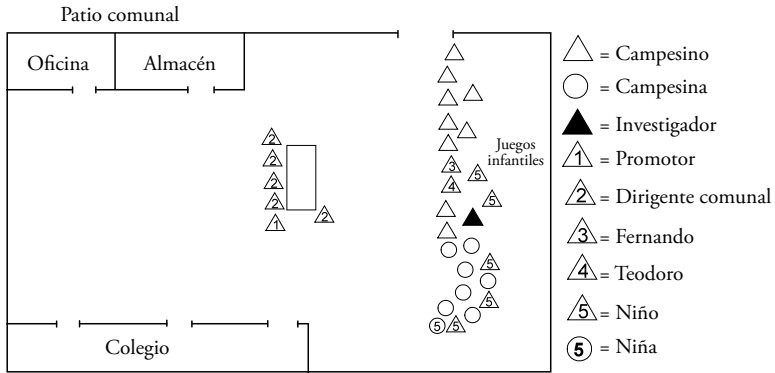
Al iniciarse la asamblea, el nuevo presidente me presenta en quechua como «*wiracocha*». La ubicación en el patio frente a la escuela es similar

a la mantenida en otras asambleas: los directivos frente a una mesa y a su costado el promotor; al frente, sentados en una gran hilera, los comuneros; en un extremo y formando un grupo compacto, las mujeres; algunos niños entre las mujeres y unos pocos con los hombres. Yo me siento junto a estos últimos.

Uno de los comuneros ebrios, Fernando, empieza a hablar en voz alta aunque, salvo sus amigos, nadie le hace mucho caso. Dice bromas burlándose de la nueva directiva y ahora sí ríen varios. Lo que ocurre es que hubo una discusión entre los directivos actuales y el presidente del período 1991-1993 a causa de cuentas pendientes. Fernando es amigo del expresidente y del hermano de este, que también ha intervenido, y aunque la discusión ha terminado, Fernando ha empezado a burlarse ante la debilidad de la directiva que no logra imponer orden.

En un discurso sumamente confuso, el borracho empieza a insultar al promotor (y posiblemente a mí también), diciendo: «Nada de caso, nada que ingeniero, tiene palabra o no carajo». El promotor pide que lo saquen de la asamblea por borracho, pero sin mucho eco salvo entre las mujeres. Él mismo se calla por unos momentos. Teodoro, el hermano del expresidente Gavino, continúa la discusión, exigiendo que se acerquen a la asamblea los esposos de las comuneras presentes o que paguen multa. Dice que a su hermano lo acusaron de «borracho, agorero, alcoholismo...». Fernando vuelve a la carga hablando e insultando en voz alta; pero ahora entre dos lo sacan del patio y le cierran la puerta, aunque a los pocos minutos vuelve a entrar por uno de los muros derruidos. Del extremo en el que se hallaba inicialmente, pasa a sentarse al centro, junto a Teodoro.

Gráfico 10



Federico, el presidente entrante, nos agradece la asistencia y nos presenta. El promotor habla de la desorganización comunal y hace hincapié en la presencia del borracho: «[...] es una falta de respeto para la junta y para la masa» (el presidente agrega: «[...] para los ingenieros del CEDEP-Ayllu») y pide a la junta que ejerza su fuerza y saque al borracho. Luego de dos pedidos y con vacilación, el tesorero y el secretario sacan al borracho; varios ríen con lo que va diciendo.

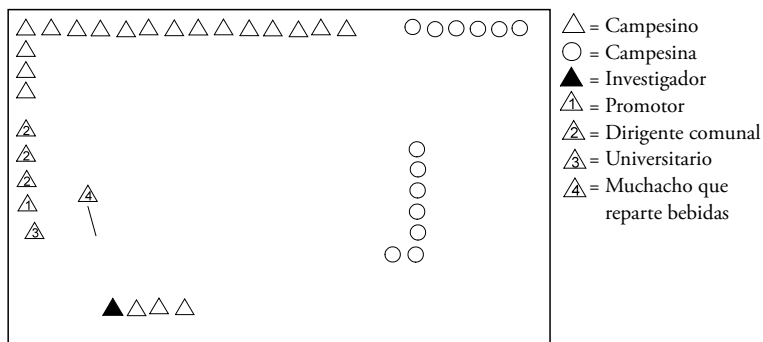
Tras unos veinte minutos, vuelve el borracho que empieza a silbar con las manos juntas. Se dan nuevas discusiones y lo hacen salir otra vez. Ahora, el promotor dice enérgicamente: «Yo no hablo con borrachos» (se produce silencio) y continúa un poco más calmado: «Todos llegan borrachos». El presidente electoral, entre dientes, contradice: «Aquí no hay borrachos».

EVENTO 10: APORQUE DE PAPA EN SEQUERACAY (MARTES 19 DE ENERO DE 1993)

Es una faena de aporque en los terrenos comunales de papa que ha empezado desde las 10 am. Un campesino que llega muy tarde promete el trago para el descanso. Al mediodía, se termina el aporque y nos dirigimos

a una explanada junto a los cultivos para descansar. Hay aproximadamente 90 comuneros, de los cuales 30 son mujeres. En el cuadrilátero, una larga hilera de hombres forman una «L»; en una esquina, se encuentra el grupo de dirigentes, el promotor y yo; las mujeres forman dos segmentos de recta (uno a nuestro costado y el otro prolongando la hilera masculina).

Gráfico 11



Hay tres y medio litros de trago, lo que arroja un promedio de 0,40 cc por persona. Un muchacho de unos 14 años va sirviendo a todos en una taza amarilla plástica. Se sirve ininterrumpidamente mientras el promotor habla. Luego de la segunda ronda, algunas mujeres rechazan beber o le dan su parte a una compañera. De todos los presentes, solo uno echó gotas de trago a la tierra. Cuando le sirven al promotor, brindan con él y uno de los dirigentes le dice: «Salud ingeniero». A mí y a una amiga estudiante de agronomía en Lima no nos sirven, ni aun cuando me coloco en el «círculo» para la segunda ronda. Esta vez no hemos sido presentados y estoy tomando apuntes.

Cuando le sirven al presidente, nos dice que solo beberá la mitad, ya que él pertenece a la Iglesia Evangélica Peruana. Continúa diciendo que si a «los comuneros se les habla bien, hacerles ver los males del alcohol, que enferma el alcohol, entonces ellos entienden del alcoholismo, pero hay que

hablarles bien». El promotor responde: «Es cuestión de uno, siempre en un compromiso se toma un poco, hay que saber, yo sé tomar, él [investigador] sabe tomar, y eso que a mí me gusta tomar²⁵, en compromisos se pueden tomar unas cervezas». El presente dice: «[...] por los antepasados» (risas). Se sirven tres rondas continuadas y sobra algo de trago.

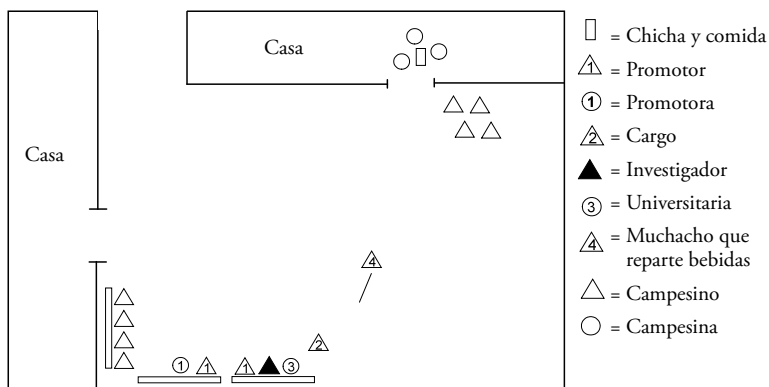
EVENTO 11: FIESTA DE LA VIRGEN DE CORPIJERA EN PATABAMBA (MIÉRCOLES 3 DE FEBRERO DE 1993)

Asistimos en Patabamba a la celebración del día de la Virgen Purificada o de Corpijera, patrona de la comunidad. El cargo lo recibe el entonces presidente de la comunidad Bernardo Ojeda. Llegué junto con tres promotores del Ayllu y una compañera historiadora que me ayudó a tomar las fotografías.

La fiesta se inicia por la mañana en el patio de la casa del cargo. Nos ubicamos en hilera frente a la puerta de la casa sentados sobre bancas: una promotora al extremo izquierdo, seguida por el jefe zonal, yo a su derecha y al final la historiadora. El lado izquierdo lo ocupaban cinco campesinos sentados en adobes cubiertos de mantas y pieles de cordero, amigos cercanos y parientes del cargo. Frente a nosotros, al extremo derecho, tocaban los músicos: un grupo de música chicha venido desde Qoya cuyo sonido electrónico contrasta fuertemente con las típicas melodías de los músicos campesinos. El cargo se acerca a conversarnos; pero no lo hace frente a frente, sino que permanece de pie en el lado derecho, iniciando las rondas de servido de trago que siguen el sentido de las agujas del reloj. Al interior de la casa, se encuentran la esposa y otras dos campesinas que la ayudan en la preparación de los alimentos.

²⁵ El «saber tomar» aquí indica moderación.

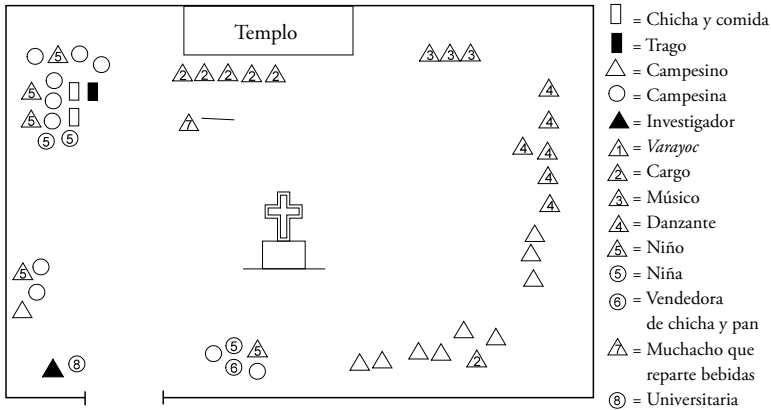
Gráfico 12



Después de permanecer una hora en el patio del cargo, vamos a la explanada frente a la capilla.

Mucha gente ya se encuentra bebiendo, formando un anillo cuyo centro es la cruz de piedra frente al templo. Iniciamos el círculo mi amiga y yo a un costado del camino de entrada y mirando el pórtico; a nuestra izquierda, hay algunos pocos campesinos; sigue un gran grupo aglutinado de campesinas con muchos de sus pequeños hijos jugando alrededor y con sus bebés en brazos, llevando cestos de comida, botellas de trago y grandes cilindros de chicha; dándole la espalda a la capilla, sentados en sus bordes, están varios campesinos, todos ancianos y antiguos cargos; a la derecha y de pie, se encuentran los músicos, pero estos son campesinos venidos desde la comunidad de Rayanniyoc; continúan los danzantes (*ukukos*, *pauluchas* y *chunchos*); luego están el cargo y varios de sus amigos, entre los que se encuentra el cargo que entrará el próximo año; cerrando el círculo, se haya una vendedora de chicha y pan (traídos desde el Cusco), a la que se acercan mujeres y niños.

Gráfico 13



A pesar de no haberse oficiado misa, la capilla es abierta para los rezos y sacar la imagen de la Virgen en procesión.

Me acerco al grupo de los músicos, junto a la Virgen. Se me acerca uno de los *varayocs* con quien empiezo a conversar y me pregunta por mi labor en el Ayllu; luego me dice que ellos están sin dinero porque deben pagar los costos de instalación de la electricidad, pero que quieren que el patio de la capilla tenga iluminación. Ellos quieren saber si el Ayllu les puede colocar dos postes de alumbrado público, por eso me piden que sea yo quien le haga al director esta petición²⁶. Le respondo que iba a informar para que se tenga en cuenta, pero que ellos debían formular el pedido en la programación a realizarse en pocos días. El *varayoc* sigue insistiendo sobre el mismo tema, pero no logro entender todo exactamente porque está ebrio y además habla con muchas palabras en quechua en una forma repetitiva. Sigo diciéndole que voy a hacer todo lo posible para que se discuta y acepte en la reunión, entonces él me empieza a dar las gracias, a decir que ellos son muy creyentes y que por eso no está bien que la capilla esté tan oscura, que la fiesta es una

²⁶ Yo sé que en principio toda obra que ejecuta el Ayllu debe haber sido aprobada en la programación de actividades campesinas que se realiza una vez al año, pero que además nunca aceptan este tipo de obras.

costumbre que ellos tienen y no debemos tomarlo a mal. Se acercan otros dos comuneros y les habla en quechua; inmediatamente me abrazan y agradecen, traen chicha y me sirven. Ellos no beben conmigo, sino que les sirven trago que también me dan de tomar. Cuando llega el promotor jefe de la zona, le dicen que yo voy a colocar los dos postes que pedían. Él conversa conmigo y tiene que explicarles que ha habido un error y que además yo soy estudiante, que no tengo un sueldo y que debo regresar a Lima; pero ellos insisten y ponen de ejemplo a una promotora que en la comunidad vecina de Kallarrayán ha colocado todo el alumbrado de la capilla. La discusión continúa por unos minutos hasta que los campesinos se retiran. Antes de ser paseada la virgen, algunos regresamos al patio del cargo para comer y beber. Luego de la procesión por toda la comunidad, se regresa al templo y la fiesta continúa.

EVENTO 12: REUNIÓN EN RAYANNIYOC (MIÉRCOLES 13 DE ABRIL DE 1994)

Son las 3:00 pm. Lorenzo, Marcelo y Rosa regresan en la camioneta. Los acompañan el alcalde y el juez de Taray²⁷. Luego de varias horas de diálogo y bajo presiones, se ha levantado un acta por la cual Matinga se compromete a respetar tierras de cultivo de maíz, las únicas con que cuenta Rayanniyoc. De esta forma, Rayanniyoc evita ingresar a un costoso proceso judicial en el que tendría la desventaja de existir planos reconocidos por el Ministerio de Agricultura marcando los terrenos en disputa dentro de los linderos de Matinga.

Apenas llegan, nos reunimos en la habitación junto al local comunal, en la que duermen algunas veces Rosa y Zoila²⁸. Ignacio²⁹ nos invita

²⁷ Taray es el distrito al que pertenecen las comunidades de Matinga y Rayanniyoc. Su capital, del mismo nombre, se encuentra a menos de tres kilómetros de Pisac.

²⁸ Ahora los promotores están encargados de una o más comunidades y muchas veces duermen en ellas.

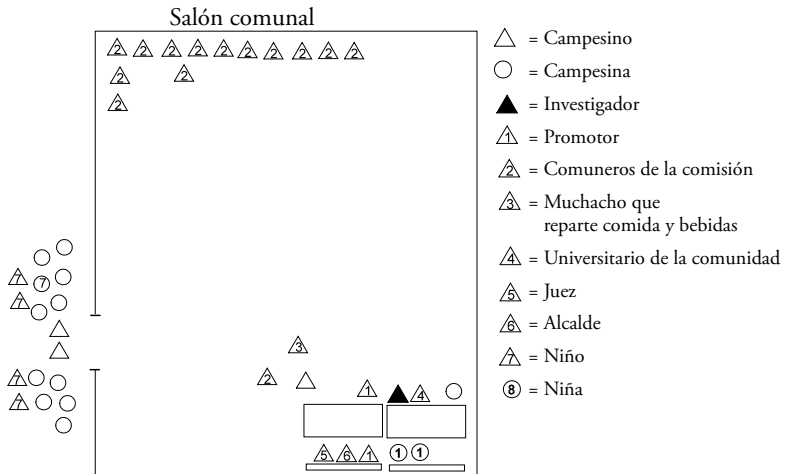
²⁹ Arqueólogo de la comunidad de Rayanniyoc que prepara su tesis con apoyo del Ayllu.

a pasar al salón comunal. En él se encuentran los veinte representantes de Rayanniyoc que acompañaron a la comisión. Fuera del local, frente a la puerta, se ubicaron varios comuneros, la mayoría mujeres con sus hijos, sentados sobre el pasto.

Desde que llegan, me empiezan a preguntar por mi paseo con Zoila, si había sido «eficaz». Zoila es molestada de ser probable pareja de Gilfredo y a mí me ven en ese momento como su rival —todo en sentido de broma—; como él no se presentó al almuerzo, se le ataca de estar celoso.

Cuando entramos al salón y nos sentamos en las bancas, Ignacio me dice que me siente junto a Zoila; por eso, como yo no me muevo, él se cambia de lugar: de estar a mi costado izquierdo, pasa a la izquierda de Zoila para que ella se siente a mi lado, pero Zoila tampoco se moverá. La anciana del lado derecho permanecerá sola hasta el final de la comida, que es cuando ingresa más gente y ocupan esos lugares.

Gráfico 14



Primero sirven chicha, que es de una tonalidad rojiza y está muy fermentada, lo que la hace ácida y fuerte. La sirven en vasos de metal

enlosado y llenos hasta el tope. La mayoría «*tinka*» la tierra, pero yo la bebo de frente. Todos, salvo Lorenzo y yo, beben la chicha muy rápido. Luego sirven un plato de sopa: un caldo de sémola, fideos, arvejas y zanahorias. Este plato lo sirven también a los comuneros del fondo y a la anciana. Después, un joven comunero sirve trago, aproximadamente tres centímetros de un vaso de vidrio con el logotipo de la cerveza Cusqueña. También *tinkan* varios y se lo beben casi de golpe. Lorenzo y Rosa no aceptan y casi no hay oposición. Zoila también rechaza; pero Ignacio, que ha vuelto a mi lado luego de tomar la sopa, insiste y me pregunta si debe o no beber. Yo le digo que sí. Zoila me pregunta si está muy fuerte³⁰, bebe y hace un ademán de arrojarlo por lo fuerte que está.

La secuencia de la conversación es más o menos como sigue: Ignacio (sobre todo él y con mucha insistencia), Lorenzo y Marcelo me hablan en quechua preguntándome en doble sentido por Zoila o diciéndome frases para que yo las repita; Zoila y Rosa se «quejan» de lo que me enseñan y me repiten otras frases para ellos; luego, participan el juez y el alcalde. Es una larga secuencia de burla o de risas en las cuales «demuestro lo que he aprendido» y donde casi todo tiene un sentido sexual. Luego me preguntan por mi «*warmi*» en Patabamba, si ya mi suegro me ha dado tierras para quedarme. Lorenzo me dice que en la sierra a las mujeres hay que tratarlas con fuerza («arí carajo», «ven acá», «carajo te quiero»), no servían las frases bonitas como en la costa. Rosa fue la única que protestó³¹: «Eso es lo que tú haces».

Entre el juez, el alcalde, Lorenzo, el campesino y Marcelo conversan acerca de la reunión mantenida con Matinga. Ignacio habla acerca de la necesidad de mantener una continua intercomunicación en nuestros trabajos, ya que nuestras especialidades son tan cercanas e interconectadas: «Una estudia el presente y la otra parte del presente para entender

³⁰ En estas situaciones, se sabe que siempre se insistirá para que beba; además, se sabe que el trago es siempre fuerte.

³¹ Zoila es campesina de Acomayo y le tiene algo de temor a Lorenzo o es simplemente timidez.

la sociedad pasada». El alcalde interviene para afirmar: «Claro, él [Ignacio] habla quechua y tú [investigador]... (duda) hablas muy bien el español». Lorenzo les dice que mi tesis es acerca del alcoholismo, sus causas y sus consecuencias³². Lorenzo, al que ya le había explicado mi tema en el auto en la mañana y habíamos discutido acerca de la relación entre ciencia y políticas de gobierno, me dice que algún día, cuando escriba mi tesis, tengo que incluir todos estos hechos como anécdotas y que él sabe que yo estaré incluido en ellas. Me sigue diciendo que si ellos están ahí bebiendo no es por alcoholismo, «sino que es una borrachera de alegría, un momento para festejar y alegrarse, en este momento no hay jerarquías, nosotros hemos aceptado todo igual que el resto, no hay diferencias, bebemos lo mismo³³, además esta no es una borrachera solitaria, no andamos bebiendo solos y tirados por ahí, lo estamos haciendo socialmente, con toda la comunidad por ser un momento de alegría». Lorenzo recordó los momentos de la inauguración en Huillcapata (ver evento 3) y prometió mostrarme las fotos que tomó. La profesora de más edad, Bertita, está preparando su despedida después de doce años de dirección de la escuela de la comunidad.

Luego sirven cuy con papas, salvo a los campesinos. Las bromas continúan. Lorenzo me dice que yo ya sé «como es acá, nada se puede despreciar»: yo termino todo mi plato y él guarda parte de su cuy; lo imitan Marcelo y luego Rosa. Cuando estamos por irnos, traen una caja de cerveza Cusqueña y un joven campesino nos reparte una botella para cada uno. El campesino del inicio se retira y Rosa pasa a ocupar su lugar. Reparten algunos vasos, pero estos no alcanzan, así que algunos beben a pico de botella (Marcelo, Ignacio y dos campesinos que están sentados al extremo izquierdo, uno frente al otro). Cada cierto momento decimos «salud» entre todos. Entre las nuevas cosas que digo haber aprendido en quechua, menciono (todos los de la mesa escuchan atentos)

³² Aunque muchas veces he tratado de explicar lo contrario, siempre consideran que mi tema de investigación es el alcoholismo.

³³ Lo que evidentemente no es cierto.

«*yurac quichicha*» («chanchito blanco»), refiriéndome a Lorenzo; por lo que todos ríen, Zoila mucho (por fin la «sueltan»), igual que Lorenzo, quien me hace salud y chocamos vasos.

Cuando estoy por acabar, le doy mi vaso a Marcelo y bebo directamente de la botella. Como parezco embotado (algunos mientras se ríen comentan que yo ya estoy ebrio) y me sobo la barriga, Lorenzo me dice que beba un trago de alcohol. Luego de alguna resistencia, llama al muchacho que en una cantimplora sirve trago a los comuneros en ronda y tomo un vaso de golpe. Lorenzo me dice que si no me pasa (se supone que alcohol «corta» la cerveza), debo tomar chicha que, por ser fermentada... Ríe, todos lo hacen y digo que ya no. Rosa me cambia su botella de cerveza por la mía, que está casi vacía. El alcalde reparte, entre los vasos vacíos, la cerveza que le acaban de traer.

El juez y el alcalde se disculpan y dicen que volverán enseguida. Nosotros también nos vamos e Ignacio me pregunta si me quedo, a lo que le digo que vuelvo a Pisac. Zoila y Rosa se quedan en la habitación, donde también está Gilfredo. Marcelo se queda en Huancalle y toma un autobús al Cusco, «para no llegar así a Pisac, la chicha me ha mareado, tenía alcohol».

Mientras espero que Lorenzo vuelva de Huancalle, converso al pie de la carretera con cuatro comuneros de ese lugar. Hablan de un canal y del Ayllu que ahora ya no tiene dinero de las financieras. Uno de ellos es cuñado de Marcelina. Les cuento que ella me gustaba. Quiero seguir bebiendo y les ofrezco comprar cerveza, así que saco un billete de S/. 10; pero el dueño de la tienda cercana dice que no tiene y las otras están muy lejos. Le pregunto qué tiene y contesta que «milkito» a S/. 0,30 la botella. Aunque digo para tomar, los campesinos no están dispuestos: unos dicen que no quieren beber milkito, me dicen que mejor vaya a Cusco o espere para irme a Pisac; yo digo que quiero regresar a Rayanniyoc. Cuando Lorenzo regresa, me dicen: «Ya ve ingeniero, mejor no haber comprado milkito». Son las 6:00 pm.

EVENTO 13: CRUZ VELACUY EN QENQO (LUNES 2 DE MAYO DE 1994)

Existen tres cargos para la velación de la cruz. Son dos las cruces y están colocadas en la laguna de Qoricocha, sirviendo de «*arariwas*» o vigilantes de los ganados. Desde ahí serán llevadas, en compañía de danzantes, el 2 de mayo, a las casas de los *carguyocs*, para el 3 bajar hasta el pueblo de Qoya, donde recibirán la misa y retornarán en la tarde para continuar la ceremonia en el templo de la comunidad.

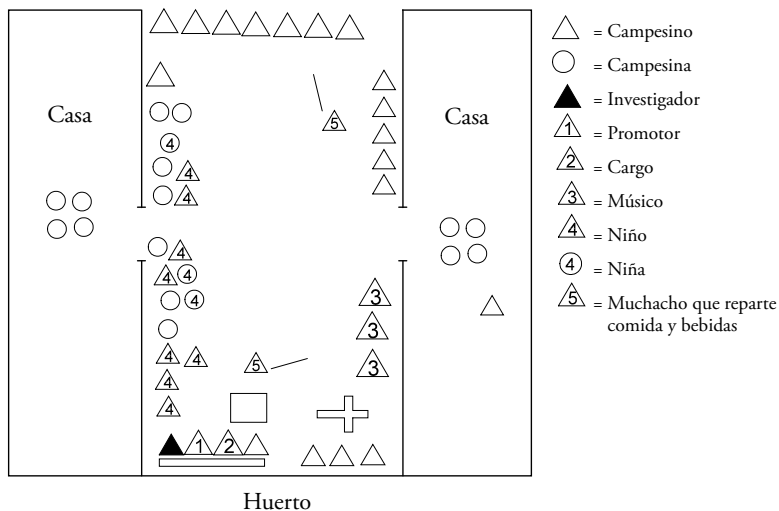
A diferencia de Patabamba, casi la totalidad de los pobladores siguen siendo católicos. Cuentan que a los pocos simpatizantes de grupos protestantes los amenazaron con expulsarlos de la comunidad si continuaban frecuentando estas agrupaciones; actualmente existe una sola familia evangelista. Además de ser católica, la mayoría aún participa de las fiestas y ceremonias religiosas.

Anunciada por cuatro pututeros (cuatro niños), llega la comitiva desde la laguna hasta el patio de Isaac Huallpa, el viverista y joven *carguyoc*. Junto con el promotor encargado de esta comunidad, llego hasta el umbral de la puerta, donde nos invitan a pasar y nos indican sentarnos en adobes cubiertos de pieles de cordero.

El patio rectangular tiene una puerta de acceso al frente y el espacio central comunica dos casas una frente a la otra. La distribución de los participantes sigue patrones similares a otras reuniones: el promotor y yo al fondo en el extremo izquierdo; a nuestro costado, al centro, el cargo; sigue un grupo de hombres junto a la cruz; al medio, del lado derecho, hay tres músicos (una toca el bombo, otro la flauta y otro un acordeón); continúa una fila de hombres que bordea el patio hasta el inicio del lado izquierdo; en el patio se encuentra un gran grupo de niños y algunas mujeres. Al interior de las casas se encuentran grupos de mujeres en círculo preparando la comida; en una de las casas también hay un anciano (el padre del *carguyoc*) que vive frente a la de este. Dos jóvenes reparten la bebida

siguiendo el círculo. Frente al cargo, hay una pequeña mesa sobre la que han colocado un atado de maíz tostado.

Gráfico 15



Cuando llegamos y nos sentamos, el cargo y otro adulto se acercaron para conversarnos. Nos sirven dos panes a cada uno, seguidos de un vaso grande de chicha que el promotor rechaza. La chicha es insulsa y me parece aguada; Qenqo en todo caso no es una zona maicera y no deben ser muy hábiles en su preparación. La repartición de panes y de chicha continúa con los demás; simultáneamente se da la distribución de trago siguiendo el círculo según las agujas del reloj. El promotor rechaza siempre el alcohol, pero a mí sí me dice que lo tome «para el frío», adoptando un tono paternal y de burla. Cuando él acepta su primer vaso de chicha, riega algunas gotas sobre el suelo; además, con los dedos mayor, índice y pulgar de la mano derecha, esparce gotas al aire soplando y repitiendo los nombre de algunos *apus*: Pachamama, Pachatusán, Ausangate. No he visto a campesino alguno hacer algo parecido; solo en un pago a la tierra

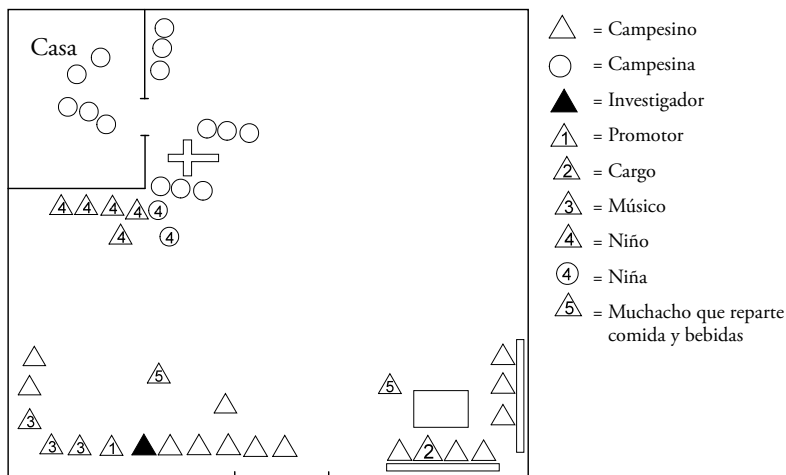
realizado por un especialista escuché nombrar a los *apus*, donde derraman algunas gotas cuando reciben su primer vaso. En la sesión nadie *piccha coca*.

A los niños se les sirve un poco de chicha (no más de medio vaso) y siempre en último lugar, igual ocurre con la comida. A los músicos se les exige tocar casi ininterrumpidamente; a pesar de ello, son de los que más beben y están muy ebrios cuando tocan. Primero al promotor, luego a mí y continúan con el resto siguiendo la ruta del alcohol, nos sirven un plato con trozos de chanco frito. Luego, sobre el mismo plato, nos colocan carne de llama, cuy y dos torrijas de maíz. El promotor da parte de su comida a los niños de nuestra izquierda y la comen rápidamente. Yo hago lo mismo, un poco porque no me gusta esa carne y prefiero no dejar nada en el plato.

Se produce una discusión entre dos cargos, pues cada uno de ellos quiere llevar la cruz a su casa primero. La riña continúa unos cinco minutos hasta que finalmente los músicos siguen tocando. Se recoge el bulto del maíz y nos dirigimos a la casa de uno de los cargos. Las mujeres quedan dentro de las casas y no nos siguen. En el trayecto, uno de los campesinos me explica, entre quechua y castellano, el proceso de la fiesta y la velación de la cruz, recalando mucho que es una costumbre de la comunidad.

En la casa de Abel Yapu, el otro *carguyoc*, también se forma un círculo: las mujeres están dentro y junto a la casa; frente a la puerta, se ha colocado una mesa similar a la anterior e igualmente, sobre ella, un atado de maíz tostado; frente a la mesa, se hayan sentados el cargo y los ancianos; a la izquierda hay un grupo de jóvenes de pie; sigo yo, el promotor y luego los músicos; y cerrando el círculo se encuentran varios niños.

Gráfico 16



Empiezan a servir rondas de chicha, seguidas de trago. Son varios los jóvenes que intentan rechazar el trago sin éxito. Ante las reiteradas negativas de algunos jóvenes que hace que se retrase el ritmo de bebida, es el propio cargo el que empieza a servir apelando a su autoridad para que todos beban; los jóvenes procuran entonces que se les sirva solo medio vaso, pero el cargo les sirve el vaso completo obligándolos a que lo beban muy rápidamente. Cuando le sirve al promotor, él echa el trago al suelo mientras el cargo conversa con los músicos. Yo debo pasear para evitar seguir bebiendo.

Las mujeres son las encargadas de preparar y servir los alimentos, pero estos son distribuidos por dos jóvenes. Esta vez no nos sirven primero, ya que se respeta más el orden del círculo. Primero se reparten dos panes por persona, luego nos colocan un plato de papas sancochadas con mondongo. Cuando estamos por terminar, nos sirven en el mismo plato una porción de torrijas de maíz y trozos de carne de cerdo, de cordero y de llama. En esta ocasión, los niños también participan de la comida, aunque se les sirve en menor cantidad, sobre todo en la carne.

Cuando ya nos estamos yendo (oscurece y debemos llegar a pie hasta Patabamba), me encuentro con Rodrigo, quien está ebrio y me invita a pasar al patio de su casa donde se está celebrando también el Cruz Velacuy. Rodrigo es el actual almacenero y en una borrachera anterior le había prometido a Santiago Jullca que lo iba a convertir en almacenero. Lo que Rodrigo deseaba era contar con dos operarios, pagados ambos por el Ayllu. Ese día, Santiago le reclama a Rodrigo que cumpla con lo prometido, incluso consulta al promotor si esto era posible. Cuando yo, a modo de conversación, le pregunto por esta situación a Rodrigo, él empieza a llorar y me explica, balbuceando entre quechua y español, que sus padres han muerto, que él ahora se encuentra solo y ha tenido que estar en el entierro de ambos; luego me pide que lo acompañe a su casa. Como le digo que ya no quiero beber más trago, él me contesta que solo «gas» (se refiere a las bebidas gaseosas).

Cuando llego a la casa de Rodrigo, nuevamente me encuentro con el promotor y la conversación entonces es casi toda en quechua. Ahí se encuentra la esposa de Rodrigo encendiendo el fogón para calentar mates. Rodrigo me dice que me va a traer una chica, una soltera para que yo salga con ella; luego ríe muchas veces y lo comenta en tono de complicidad con el promotor. Sale al patio contiguo donde se desarrolla la fiesta y regresa al cabo de unos minutos y nos da panes. Dice que en un momento vendrá la chica y siguen las bromas sobre el sexo y mi soltería. Cuando vuelve a salir, la esposa le cuenta, hablando en quechua, muy bajo y entre sollozos, al promotor, que Rodrigo le pega porque siente celos de su vecino; cree que le es infiel y entonces le pide al promotor que le hable a Rodrigo para que cambie su conducta. Esto ocurre mientras bebemos un mate de manzanilla. No esperamos a que Rodrigo regrese y nos vamos. Son las 7:30 pm.

EVENTO 14: CRUZ VELACUY EN PATABAMBA (MARTES 3 DE MAYO DE 1994)

A las 9:00 am, voy al templo de Patabamba donde algunos han pasado toda la noche y aún se escucha la música de tambor y flauta. Cuando llego, hay poquísimos participantes. Aunque la mayoría permanece católica, son muy pocos los practicantes.

Para esta celebración de Cruz Velacuy, casi todos los jóvenes se abstuvieron de participar. Junto a la puerta del templo, hay un pequeño grupo de mujeres con chicha y trago, además, hay unos ancianos y adultos y tres músicos en un estado de ebriedad mucho mayor que el de los demás, por lo cual casi no pueden tocar.

Yo llego solo, sin el promotor. Me piden que me siente. Sobre un pequeño muro al pie de la puerta cubierto de pieles y tejidos, junto a mí, hay un anciano que me empieza a hablar en quechua. Uno de los comuneros, Teodosio Mandortupa, lo interrumpe para explicarle que yo no entiendo el quechua y vengo de Lima. La conversación siguió acerca de los comuneros que habían en estado en Lima trabajando o de visita; entonces, lo que ocurría era una especie «yo también conozco». Precisaban el año, el lugar en el que habían estado y lo que habían hecho; pero lo más importante era contar que ellos también saben lo que es Lima.

Ahora era tratado con el nombre de «*wiracocha*» y no con el de «compañero», usado en el trato con miembros del Ayllu. Aunque Teodosio sabía que había llegado a la comunidad con un promotor, el resto no me asociaba con la institución; por lo que uno de ellos, Savino Jullca, me exige le muestre mis documentos. Aquí se produce una breve discusión porque unos afirmaban que yo era del Ayllu y por tanto no necesitaba enseñar nada, pero él insistió en ver la libreta electoral y militar que saqué. Las miró con alguna atención y, aunque es probable que no haya logrado leer los datos, sí se fijó mucho en las fotos, incluso dice con voz de mando que yo no era el que aparecía en ellas, por eso debo quitarme los lentes (en las fotos aparezco sin ellos) y replicar lo contrario. Teodosio trata de suavizar

la situación diciéndome en español que Savino está ebrio; pero a este último le dice en quechua, enérgico y en voz baja, que yo soy del Ayllu. Él no le responde y continúa hablándome siempre en español. El resto de los campesinos mantienen una actitud pasiva, no intervienen y permanecen callados. Cuando la «inspección» termina, Teodosio me pregunta si quiero entrar a la capilla, pues él es el encargado y tiene las llaves. Se produce una segunda discusión, aunque más breve y yo no intervengo, en la que Savino señala que la capilla ya se cerró y no puede volver a ser abierta. Ahora toda la conversación se realiza en quechua y esta vez Teodosio es el que casi no responde, abriendo sin más la capilla. Yo ingreso solo y permanezco frente al pequeño altar por unos dos minutos, en silencio; luego entran tres comuneros. Teodosio me empieza a nombrar los diferentes santos que hay y me dice que la imagen de San Isidro Labrador la trajo a Patabamba su hermano desde Lima; luego me explica que han robado en el templo y han sacado varias de las piezas que adornaban el altar. Interviene Savino y me pregunta: «¿Ahora qué hacemos ingeniero?». Como no entiendo a qué se refiere la pregunta y permanezco callado, continúa:

Savino: Falta un arreglo para el altar, ¿no le parece ingeniero?

Investigador: Así es, compañero.

Savino: Queremos el altar como era antes, con todo alrededor de oro (se refiere al marco de la imagen de Cristo en la Cruz).

Teodosio: Deja al ingeniero, vamos afuera.

Savino (sin hacer caso a Teodosio): ¿Usted puede dar, ingeniero?

Teodosio: Es solo alrededor de madera pintada de amarillo, madera así como pan de oro, no es mucho, se hace en Cusco.

Investigador: Sí, conozco, pero no creo...

Savino: Pero puede o no puede hacer ese regalo a la comunidad, ingeniero (su tono de voz se hace cada vez más alto).

Investigador: Vamos afuera a seguir con la fiesta.

Teodosio se mantiene a cierta distancia y finalmente empieza a salir de la capilla; lo sigo, pero justo antes de llegar a la puerta nuevamente soy interceptado por Savino, quien me toma del hombro y, muy cerca, cara a cara, con un tono de voz muy seco, vuelve a preguntar:

Savino: ¿Pero diga ingeniero, lo va a hacer o no?

Investigador: Ajá, vamos a salir.

Afuera están los mismos campesinos; pero los músicos ya no tocan por estar muy ebrios y cansados. La esposa de Teodosio, Maximiliana Huamanga, me saca a bailar. Ella es la única mujer que queda y les grita a los músicos para que toquen; pero solo lo hacen el del bombo y el de la flauta. En el baile ella me golpea con su lazo de fibras trenzadas. Somos los únicos que bailamos entre la pequeña comitiva. Cuando acaba la música, ella me coloca uno de los sombreros de los danzantes y me obliga a seguir otro baile; pero debe gritar a los músicos para que continúen, aunque cada vez pierden más el ritmo. Ahora ella me dice que debo conseguir una palo de madera con el que defenderme de sus «latigazos»; pero como no encontramos uno apropiado, empiezo a golpear sus muslos con los puños. Luego de bailar así por varios minutos, ella insiste en seguir bailando, pero esta vez me toma de las manos y empezamos paulatinamente a girar y forcejear cada vez más juntos. Después de unos quince minutos de baile, deciden irse a la casa de Teodosio, uno de los cargos. En el camino, uno de los músicos pierde el equilibrio y varias veces tenemos que parar para acomodar la cruz que carga uno de los más jóvenes. En ese trayecto, Maximiliana me toma de la mano para seguir danzando. Antes de ir a la casa del cargo, nos detenemos en la casa de Savino para obligarlo a seguir con nosotros. Él está con otros dos comuneros y se niega a continuar, diciendo que ya no quiere beber más. Todo el camino lo hacemos ante las miradas de varios comuneros que no participan; en especial los niños y las mujeres se detienen a observar. Al día siguiente en la mañana, mientras paseaba por la comunidad, un grupo de niños se reiría y me diría: «Compañero, ¿qué tal el “milkito”?».

Cuando llegamos al patio del cargo, Maximiliana me volvió a sacar a bailar. Al terminar, me sirvieron un vaso de chicha y luego una copa de trago, lo cual bebo junto con dos músicos (el tercero está dormido completamente) y Teodosio, que está sentado al centro contra una de las paredes del patio. En la casa había otras dos mujeres aparte de Maximiliana, que no volvió a salir sino para despedirse de mí.

Nos sirvieron primero un plato de sopa con moraya³⁴ y luego un plato de papas con trozos de cordero. A mitad de la comida, llegó Francisco, el teniente gobernador de la comunidad, quién pertenece a la Iglesia Evangélica Peruana y es sobrino de Maximiliana. A él también le sirvieron comida y un vaso de chicha. Luego de mucha insistencia, aceptó trago. Cuando acabamos la comida, Francisco me invitó a su casa. Al despedirme, Maximiliana me pidió mi nombre y se lo apunté en una hoja de anotaciones. A pesar de que todos estaban muy ebrios, o justamente por ello, no encontré muchos problemas para irme.

Francisco es casado y tiene dos hijos pequeños; sin embargo, vive en la casa de sus padres. Isidro Huamanga, su papá, es católico y es también *carguyoc* en el Cruz Velacuy, sin embargo, salvo su esposa y la familia de Francisco, no hay nadie más en su casa. Isidro me explica que él está molesto con los católicos porque ya no siguen la costumbres, ya no participan en las fiestas y no les hacen caso a sus mayores. Él respeta a los «evangélicos»³⁵, pues ellos «no se meten con nadie y respetan nuestras costumbres». Francisco me cuenta que ayer él no ha podido bajar a buscar trabajo de obrero en la construcción de carreteras porque ha tenido que ayudar a Isidro en preparar un refugio de troncos, ramas y flores para la cruz.

Solo Isidro y su esposa están bebiendo. Al llegar, me sirven un vaso de chicha y uno de trago. La esposa de Francisco me trae comida y yo me

³⁴ Un tipo de papa deshidratada.

³⁵ A los miembros de los grupos protestantes los llaman «evangélicos». Parece ser que la Iglesia Evangélica Peruana fue una de las primeras en introducirse en la región.

siento en una banca al costado de la habitación de Francisco, quien siempre insisten en que coloque textiles para no ensuciarme al sentarme. Junto a mí está Francisco, con quien converso, al frente nuestro, separados por el patio, se encuentran Isidro y su esposa, el cual de vez en cuando me dice: «Salud, ingeniero» y me pregunta cómo veo a la comunidad; luego me dice que el Cruz Velacuy es una costumbre que ellos tienen. Se me acerca y me señala la casaca verde que lleva, que consiguió cuando estaba en el ejército; entonces me relata todo lo que hizo y los lugares que conoció. Luego se sienta a un costado, a dos metros de distancia, sin participar en la conversación con Francisco (la comunicación entre ellos es escasa).

Francisco me cuenta que él ahora no puede tener ganado, por eso debe salir y tener su propia casa y sus propios terrenos, sino en todo debe hacerle caso a su padre. Luego me dice que fue uno de los primeros en cambiar de religión hace unos seis años³⁶: él era pastor, pero ahora asiste poco a las reuniones y cánticos que se dan tres veces por semana (martes, jueves, y domingo), pues hay algunos de los hermanos (es así como llama a los evangelistas) que son muy fanáticos. Él antes era así, pero ahora ha cambiado y se lleva bien con los católicos. También bebe chicha de vez en cuando y acepta trago cuando hay ocasiones especiales. Además, me dice que los católicos siempre se preocupan de los demás y están siempre pendientes de las fechas en que a uno le toca cosechar o techar su casa para devolverles la ayuda en *laymi*³⁷; los evangélicos, en cambio, solo piensan en ellos y su familia, en nadie más, y prefieren usar mano de obra asalariada³⁸. Los católicos también son más envidiosos, siempre se están peleando y hablando entre ellos, por eso procuran hacer daño y brujería; por ejemplo, en su casa, un curandero de otra comunidad una vez encontró un daño. En la comunidad, me dice que no hay brujos ni curanderos, sino que todos saben hacer daño. Los católicos parecen muy sumisos,

³⁶ Actualmente, no son más de quince familias los miembros de otras iglesias.

³⁷ Sistema de ayuda recíproca no asalariada.

³⁸ En la comunidad, se paga S/. 4 por jornal.

pero en las borracheras siempre se pelean, luego se vuelven a amistar y así paran siempre; en cambio los evangélicos viven su vida sin preocuparse de los demás y entre ellos casi no hay peleas: cuando una persona hace algo malo, se lo dicen de frente o sino en las reuniones que ellos tienen.

La única persona que llega es la hermana de Isidro, quien le da una botella de trago de regalo («es su cariño», me explica Francisco). Junto con Isidro y su esposa, ella se sienta a beber chicha y trago, pero se retira al poco tiempo sin haberse terminado la botella que llevó. Cuando Isidro se queda solo, empieza a extender una manta sobre un taburete de madera muy pequeño y bajo, sobre el que coloca la botella de trago y un vaso de metal muy parecido a los cálices con los que se ofician las misas. Cuando ha terminado de colocar todo esto muy ceremoniosamente y después de llenar de alcohol la copa, me pregunta si me gusta su «mesa»: «¿Qué le parece ingeniero mi mesa, alcanza para todo, ustedes tienen mesa, yo también tengo mi mesa?». Luego me pide que le tome algunas fotos con su mesa, con la cruz llena de flores y con el trago, tal vez por eso se ha colocado su casaca verde (tengo que disculparme porque se acabó el rollo de películas); luego me pide en broma que cambiemos de casacas y esta vez ríe porque dice que a él mi casaca le llegaría hasta debajo de las rodillas. De vez en cuando, Isidro o su esposa me dan chicha, diciéndome que es blanca y no le han echado alcohol; Francisco, por su parte, no vuelve a beber. Isidro, después de unas dos horas, se despide y me dice: «Ingeniero para la otra vez no se olvide de mi encarguito» (refiriéndose a las fotos), luego sale de la casa. A las seis de la tarde, me voy, no sin antes prometer que regresaré a cenar e iré más a menudo a visitarlos.

La mañana del día anterior me había encontrado con tres personas. Primero con Carlos Velázquez, comunero católico de Sequeracay (cuya esposa es de Patabamba), quien me contaba que la fiesta ya no era como antes, «con bailarines, gasto y charamusca [fogatas]», ahora muy pocos participaban. Para esa noche me invitó a recoger leña («*wasiquiyacuy*») para el Cruz Velacuy; sin embargo, él no participó en ninguna de las reuniones. Carlos me decía que los de las otras religiones «caen en la antigua vida»:

primero son muy estrictos, pero luego se dedican igual que los católicos a beber siempre.

La segunda persona con la que me encontré fue Leoncio Huamani, esposo de la presidenta del Club de Madres, quien también es católico. Me dijo que no sabía nada de Cruz Velacuy; sin embargo, estaba en la capilla cuando llegué, momento en el que no me contestó nada cuando le pregunté por qué había ido.

Por último, conversé con Agustín Ojeda, quien me decía que Benecio Champi³⁹ los había estafado con el cobro sin recibos del servicio eléctrico. Benecio era además un ebrio que no le interesaba su religión, ya que siempre se emborrachaba con Nicolás Ojeda, hermano menor de Agustín. Además, me contaba que Isidro Champi era el segundo que mayor cantidad de tierras y ganado tenía en la comunidad; pero era envidioso y, como era brujo, siempre estaba haciendo daños, enfermado al ganado que entraba a sus pastos (que se adelgazaba hasta que morían). Su hijo Francisco era un tonto que había desperdiciado muchas oportunidades por no querer trabajar. El que tenía mayores propiedades era el otro hermano de Agustín: Pedro Ojeda; pero él no era envidioso, sino que «trabaja con su sudor».

CASO 15: CONSTRUCCIÓN DE CASA EN KALLARRAYÁN (MARTES 7 DE JUNIO DE 1994)

A las 9:00 am, llego a Kallarrayán. Estoy subiendo a pie desde Cochawasi rumbo a Patabamba. Luego de conversar con Antonio Make sobre el accidente de Qello-Qello⁴⁰, me dirijo a la casa del presidente de la

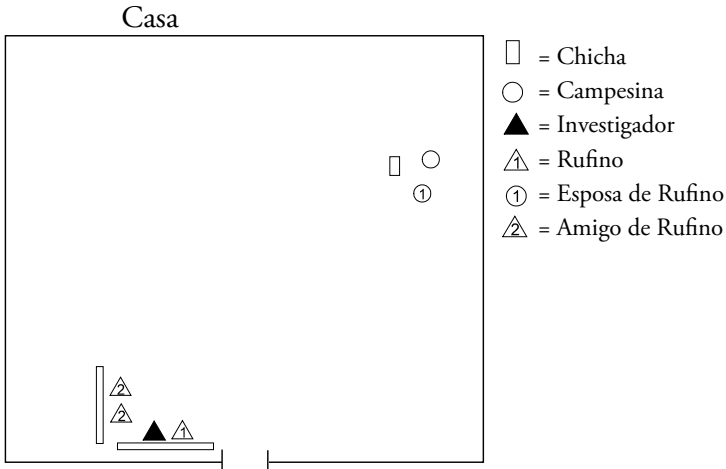
³⁹ Benecio Champi es uno de los fundadores de la Iglesia Evangélica Peruana. Ahora se está dedicando a la artesanía con relativamente buenos resultados. Pinta y ha ganado el primer premio regional del Concurso de Pintura Campesina en 1988. Además, es el delegado de la comunidad ante Electro-Sur.

⁴⁰ El viernes 3 de junio ocurrió un accidente en el trayecto de Pisac a Qello Qello: una atestada camioneta cayó al barranco muriendo alrededor de 30 campesinos, entre los cuales hubo varios dirigentes; por lo que muchos campesinos de otras comunidades

comunidad; pero me encuentro con Rufino Quispe, comunero de base que bordea los 50 años y muchas veces ha bajado a reuniones en el Ayllu. Él ha estado bebiendo con dos comuneros más y me invita a pasar a su casa. Entro solo y ahí se encuentran su esposa y otra comunera, quienes a pesar de ser relativamente jóvenes (la primera debería tener unos 40 años y la segunda no pasaba de los 25), ninguna me entendía muy bien cuando hablaba en español. La esposa de Rufino me sirve un plato de sopa, un caldo de papas, zanahorias y cebollas y lo llama, pues no comprende lo que le hablo.

Uno de los dos comuneros es algo menor que Rufino, el otro es un anciano que solo hablará quechua y casi nunca se dirigirá a mí. Me siento en una banca contra la pared a la izquierda del fogón y de las mujeres; a mi derecha, en la misma banca, se sienta Rufino; a la izquierda, formando un ángulo con nosotros, se sientan el anciano y el otro comunero.

Gráfico 17



creían que había caído una de las camionetas del Ayllu. La noticia tuvo gran impacto en toda la zona del Cusco.

De un gran cántaro de barro, la esposa de Rufino llena una jarra de chicha, se la entrega al comunero joven y este empieza a servir en un jarro de metal. Él bebe primero muy rápido y le sirve luego al otro comunero. Cuando este acaba, le sirve a Rufino, quien le rechaza y lo obliga a volver a tomar. Le vuelve servir a Rufino, que entonces acepta. Si se seguía el orden circular de servido, me hubiera tocado a mí que aún estoy tomando la sopa; pero recién cuando acabo y le entrego el plato a la esposa de Rufino, ella me pregunta en quechua si es que me quiero servir un poco de chicha. Anteriormente habían hablado entre ellos, pues no se decidían a ofrecerme chicha y cuando me sirven también *tinko* la tierra como ellos lo han hecho.

En toda la reunión ellos me llamarán ingeniero y me asocian al Ayllu⁴¹. Luego de la conversación inicial referida siempre al accidente, Rufino, que es el más ebrio de todos, me propone quedarme para trabajar con ellos preparando adobes: «Nosotros somos agricultores ingeniero, se queda hoy día, se quita los lentes y trabaja en adobes con nosotros» (todos ríen con esto). Me coge luego las manos entre las suyas y me dice que están frías, que si mi mujer no me las calienta (continúan las risas) y, como le digo que no estoy casado, me responde: «Cómo es eso ingeniero, usted tiene que conseguir mujer para que lo caliente». Mira con aire de complicidad a sus amigos que ríen, pero su esposa le habla muy fuerte en quechua para que deje de decirme todas estas cosas; él la ignora y continúa. Aún sosteniéndome las manos, me dice que él me tiene mucho cariño. Cuando le digo que estaba yendo a Patabamba para quedarme a dormir unas noches, me dice que me quede en Kallarrayán a dormir con ellos, que debo quedarme a comer y en la tarde beber unos tragos después de hacer los adobes. Es entonces cuando me dice que

⁴¹ En verdad poseo un rol ambiguo de «ingeniero pero no como el resto de los ingenieros del Ayllu» que llega a conocer y nunca se queda por mucho tiempo; por esta razón, muchas veces varios campesinos me han preguntado si soy el hijo del director y en más de una ocasión me han hecho pedidos para la comunidad.

yo soy el «padrino de cemento» de su casa⁴². Como ya en veces anteriores han querido que sea padrino para que entregue alguna obra o donación, rechazo y le digo que no puedo ser su padrino porque viajo a Lima en muy poco tiempo; pero él insiste y pregunta en cuánto tiempo regresaré, a lo que le respondo que no tengo fecha de regreso.

Casi todo el resto de la reunión él seguirá insistiendo y tratándome como si yo ya hubiese aceptado. Me toma de las mejillas y me dice que me quiere mucho y que por eso desea que yo sea padrino de su casa. Como me sigo negando, él responde que uno no puede decir no. Yo le enseño el boleto de avión de regreso a Lima y quiere quedarse con él. Toma mi pequeña bolsa donde guardo monedas, la abre y cuenta cuánto dinero hay (el ríe, sus amigos solo observan y su esposa lo sigue riñendo), hace un gesto de admiración (hay exactamente S/. 5,5) y las vuelve a colocar en forma ceremoniosa y visible; luego enseña las manos vacías, se coloca la bolsa a través del cuello, le pide a un amigo que sirve la chicha que encienda la radio pues quiere escuchar música y continuamos bebiendo. Cuando se acaba la chicha de la jarra plástica, su mujer la vuelve a llenar del cántaro; es una chicha blanca, pero con algo de alcohol que la ha preparado la propia señora. Luego de cuatro rondas, los hombres salen sin decirme nada y nuevamente quedo solo con las mujeres.

Al salir de la casa, me sale al encuentro Rufino, quien estaba en el patio lateral preparando el barro para los adobes. Me lleva con él (ahora me llama padrino) y me explica dónde va a construir. Su esposa me alcanza una jarra con chicha, una botella de trago y dos jarros. Rufino me pide que me sirva chicha yo primero, así que bebo y le paso la jarra al comunero joven, quien se sirve y luego le sirve al anciano. Cuando le sirve a Rufino, él vuelve a obligarlo a beber otro vaso antes. Le pregunto si son hermanos, pues Rufino lo había llamado así, a lo que el comunero me dice que no, pero Rufino dice: «Sí, él es mi hermano, es mi patasa,

⁴² Con esto se refiere a que voy a ser el padrino de los adobes que harán y con los que construirá la ampliación de su casa.

es mi amigo, por eso toma conmigo». Mientras tanto, el comunero ha empezado a servir el trago. El anciano echa su parte a la tierra, mientras los otros conversan; yo rechazo y no me insiste.

Rufino me dice que él es amigo de Lucio, antiguo promotor del Ayllu: «Él es mi amigo, nos conocemos desde tiempo, hemos tomado unas copitas juntos, con Lucio nos entendemos». Luego me pide mi nombre y se lo dejo apuntado junto con mi teléfono en Lima. Él me dice que ha estado ahí, pero no me puede decir ni cuándo, ni dónde, ni si trabajaba; solo me dice: «Yo soy agricultor, no puedo ir a Lima, cuesta mucho ir, en dólares». Mientras busco en mi mochila un papel donde apuntar mi nombre, él ve las pilas y quiere quedarse con ellas: «Dame eso ingeniero, cuando vuelvas te las doy, déjame ver». Le digo que son para la cámara fotográfica y decido tomarles fotos. Vuelvo a la casa para cambiar de rollo y ahí está la esposa, pero esta vez acompañada de una comunera anciana. Cuando ven la cámara, se colocan faldas de tejido (llevaban unas hechas de telas sintéticas), mantas en las espaldas y sombreros. Hay un pequeño niño, a quien apartan y posan con Rufino al centro. Aunque me doy cuenta que el rollo nuevo está malogrado y no engancha, ellos insisten en que les tome, así que solo disparo el *flash* y Rufino me dice que él va a pagar las fotos.

Cuando salgo nuevamente de la casa, en el patio han llegado otros cuatro comuneros. Rufino me presenta como el padrino de la casa; como vuelvo a decir que no es cierto, uno de ellos me dice que es de cariño, que para ellos todos los del Ayllu son padrinos. Luego me pregunta mi nombre y de dónde soy, y me dice. «Yo le pregunto ingeniero por su familia por sus orígenes porque yo soy campesino, nosotros somos de acá y queremos saber». La ronda de trago a continuado y ahora me toca; vuelvo a rechazar, ya que aún tengo el jarro de chicha, pero esta vez el último comunero me obliga a aceptar: «Aquí no se rechaza, ingeniero». Yo mismo me sirvo de la botella sobre el poco de chicha que queda; pero, mientras los otros conversan, derramo el trago entre las plantas. Unos se da cuentan: «Parece que está echando el trago, ingeniero». Lo niego, escurro lo restante y devuelvo el vaso.

Al empezar a despedirme, el comunero que me había obligado a beber dice: «El padrino tiene que dejar algo para el trago, por lo menos mil soles»⁴³. En ese momento, todos se juntan alrededor mío. Yo saco S/. 1,5 y el comunero comenta: «Alcanza para dos botellas». Como le digo que lo estoy haciendo es fomentar la borrachera, me contesta: «No, vamos a trabajar». Cuando me despido de Rufino, me pide que regrese para el almuerzo que su esposa está preparando. Muchos me hacen adiós desde el camino y me desean buena suerte. Son las 12:15 pm.

⁴³ Aun cuando la unidad monetaria ha sido cambiada dos veces en menos de diez años y se ha pasado del Sol al Inti y de este al Nuevo Sol, todavía muchos continúan hablando en términos de Soles e Intis. Cuando el comunero dice mil soles, se refiere a un nuevo sol, a pesar de que la equivalencia correcta sería de un millón de soles.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Catherine J. (1988). *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Almeida, Manuel (1987). La investigación del alcoholismo en el Perú en los últimos 30 años: 1956-1986. *Revista de Neuro-Psiquiatría* 50(2), 116-128.
- Ansión, Juan María (1987). *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Gredes.
- Bajtín, Mijail (1974). *La cultura popular en la edad media y renacimiento*. Barcelona: Barral.
- Barrenechea, Carlos & Hebert Gómez (1987). CEDEP-Ayllu: Una experiencia de evaluación campesina. Mimeo.
- Bateson, Gregory (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Bonilla, Jenifer & otros (1990). *Imágenes y realidad. A la conquista de un viejo lenguaje*. Lima: Comisión Ejecutiva del Concurso de Dibujo y Pintura Campesina.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press.

- Braudel, Fernand (1994). *Bebidas y excitantes*. Madrid: Alianza.
- Burchard, Roderick (1974). Coca y trueque de alimentos. En Giorgio Alberti & Rafael Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 209-251). Lima: IEP.
- Calhoun, Craig, Edward Lipuma & Moishe Postone (eds.) (1993). *Bourdieu: critical perspectives*. Cambridge: Polity Press.
- Camino, Lupe (1987). *Chicha de maíz: bebida y vida del pueblo Catacaos*. Piura: CIPCA.
- Castillo, Gerardo (1992a). Sesiones de bebida en bares universitarios (informes para el curso de Temas en Sociología I dictado por César Guadalupe en la especialidad de sociología de la PUCP en el primer semestre). Inédito.
- Castillo, Gerardo (1992b). Sexualidad en los Andes (monografía de investigación presentada en el curso de Relaciones de Género dictado por Norma Fuller en la especialidad de antropología de la PUCP en el segundo semestre). Inédito.
- Cedro (1993a). *Opiniones sobre drogas en el Perú. Población urbana*. Lima: Cedro (monografía de investigación 8).
- Cedro (1993b). *Drogas en el Perú urbano. Estudio epidemiológico*. Lima: Cedro (monografía de investigación 9).
- Conlin, Sean (1974). Igualdad y vergüenza en la fiesta. *Allpanchis Phuturinga* 7, 143-162.
- Cotler, Julio (1986). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.
- Cox, Harvey (1983). *Las fiestas de locos. Ensayos sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid: Taurus.
- Cutler, Hugh C. & Martín Cárdenas (1991). Chicha, una cerveza sudamericana. En Heather Lechtman & Ana María Soldi, *La tecnología en el mundo andino. Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa* (tomo I, pp. 247-259). México: UNAM.

- Choque, Juan & Milton Jiménez (1993). Proyecto integral: drenaje e irrigación (Ccorao, Paucarpata-Mandorani, Seqqeraccay, Huillcapata, Chitapampa y Rayanniyoc). Tesis para el optar el título profesional de ingeniero civil. UNSAAC.
- Da Matta, Roberto (1990). *Carnavais, malandros e heróis. Para una sociología do dilema brasileiro*. Río de Janeiro: Guanabara.
- Dennis, Philip A. (1965). The role of the drunk in an Oaxacan village. *American Anthropologist* 77(4), 856-863.
- Descola, Philippe (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala/IFEA.
- Doughty, Paul (1987). La cultura, la bebida y el trabajo en un distrito mestizo andino. *América Indígena* 27(4), 667-687.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI.
- Douglas, Mary (ed.) (1987). *Constructive drinking. Perspectives on drink from Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escohotado, Antonio (1989). *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1976). *La arqueología del saber* (tercera edición). México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1981). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (décimo segunda edición). México: Siglo XXI.
- Gabilondo, Ángel (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos/Cantoblanco: Universidad Autónoma de Madrid.
- García, José María S. J. (1983). *Con las comunidades andinas del Ausangate*. Lima: Centro de Proyección Cristiana.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

- Girard, René (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.
- Gluckman, Max (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. New York: Free Press.
- Gluckman, Max (1975). Les rites de passage. En Max Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations* (pp. 1-52). Manchester: Manchester University Press.
- Goffman, Erving (1963). *Behavior in public places: notes on the social organizations of gatherings*. New York: Free Press.
- Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Madrid: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1981). *Teoría de la acción comunicativa* (cuarta edición, tomo I). Madrid: Taurus.
- Harris, Olivia (1985). Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis Phuturinga* 25, 17-42.
- Harvey, Penélope M. (1986). Language and the power of history: the discourse of bilinguals in Ocongate (Southern Peru). Tesis de doctorado en Filosofía. Departamento de Antropología Social del London School of Economics and Political Science.
- Harvey, Penélope M. (1987). Lenguaje y relaciones de poder: consecuencias para una política lingüística. *Allpanchis Phuturinga* 29/30, 105-131.
- Hill, Thomas W. (1987). On alcohol and ethnography: a problem in the history of anthropology. *Current Anthropology* 26(2), 282-284.
- Holmberg, Alan R. (1971). The rhythms of drinking in a Peruvian coastal community. *Human Organization* 30, 198-202.
- Honigmann, John (1963). Dynamics of drinking in an Austrian village. *Ethnology* 2(2), 157-169.

- Knapp, Mark (1982). *La comunicación no verbal: el cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- Le Barre, W. (1938). Native american beers. *American Anthropologist* 40, 224-234.
- Leacock, Seth (1964). Ceremonial drinking in an afro-brazilian cult. *American Anthropologist* 66(2), 344-354.
- Lemert, Edwin H. (1964). Forms and pathology of drinking in three polynesian societies. *American Anthropologist* 66(2), 361-374.
- Lévi-Strauss, Claude (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lomnitz, Larissa (1969). Patrones de ingestión de alcohol entre migrantes mapuches en Santiago. *América Indígena* 40(1), 43-71.
- Long, Andrew (1992). Goods, knowledge and beer. The methodological significance of situational analysis and discourse. En Norman Long & Ann Long (eds.), *Battlefields of Knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development* (pp. 147-170). Londres: Routledge.
- Llosa, Eleana (1992). *Picanterías cusqueñas. Vitalidad de una tradición*. Lima: AMIDEP/TAFOS.
- Madsen, William (1972). The alcoholic agringado. *American Anthropologist* 66(2), 355-361.
- Mangin, William (1958). La bebida entre los indios de los Andes. *Perú Indígena* 16/17, 14-22.
- Mariátegui, Javier (1984). Problemática del alcoholismo en el Perú. Una visión en perspectiva. *Revista de Neuro-Psiquiatría* 47(1), 1-21.
- Mariátegui, Javier (1985). Concepción de hombre y alcoholismo en el antiguo Perú. *Anales de Salud Mental* 1(1-2), 33-49.

- Mariátegui, Javier & Cecilia Sogi (1985). Investigación epidemiológica del alcoholismo. Un estudio de prevalencia en población urbana marginal. *Anales de Salud Mental 1(1-2)*, 151-161.
- Mauss, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Morse, Richard (1964). The heritage of Latin American. En Louis Hartz (ed.), *The founding of new societies* (pp. 123-177). New York: Harcourt, Brace & World.
- Muelle, Jorge C. (1945). La chicha en el distrito de San Sebastián. *Revista del Museo Nacional 14*, 144-152.
- Netting, Robert McM. (1964). Beer as a locus of value among the west african kofyar. *American Anthropologist 66(2)*, 375-384.
- Orlove, Benjamín (1986). Tomar la bandera. Política y trago en el sur peruano. En L. T. Briggs, D. Llanque, T. Platt, et al., *Identidad campesina y lógicas del campesinado* (pp. 129-145). Lima: Mosca Azul/Institut Universitaire D'Etudes du Développement.
- Ossio, Juan (1988). Aspectos simbólicos de las comidas andinas. *América Indígena 48(3)*, 549-570.
- Paz, Octavio (1969). *Corriente alterna* (tercera edición). México: Siglo XXI.
- Philp, Mark (1990). Michel Foucault. En Quentin Skinner (ed.), *The return of grand theory in the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pisca (1982). Diagnóstico técnico agropecuario y socioeconómico de las comunidades de: Amaru, Paru Paru, Sacaca y Cuyo Grande (Pisac). Mimeo.
- Raddcliffe, Sarah (1986). *Women's lives and peasant livelihood strategies. A study of migration in the peruvian Andes*. Liverpool: Liverpool University.
- Riquelme, Horacio (1992). Consumo de alcohol y cultura cotidiana en la población chilena. En Horacio Riquelme (coord.), *Otras realidades, otras vías de acceso. Psicología y psiquiatría transcultural en América Latina* (pp. 15-35). Caracas: Nueva Sociedad.

- Robbins, Richard Howard (1973). Alcohol and the identity struggle: some effects of economic changes on interpersonal relations. *American Anthropologist* 75(1), 99-122.
- Room, Robin (1984). Alcohol and ethnography: a case of problem defiation? *Current Anthropology* 25(2), 169-191.
- Roth, Joseph (1981). *La leyenda del santo bebedor*. Barcelona: Anagrama.
- Saignes, Thierry (1989). Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?. *Revista Andina* 7(1), 83-127.
- Saignes, Thierry (comp.) (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA.
- Sánchez de Horcajo, J. J. (1979). *La cultura, reproducción o cambio: el análisis sociológico de P. Bourdieu*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Schütz, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Swidler, Ann (1986). Culture in action: symbols and strategies. *American Sociological Review* 51, 273-286.
- Taylor, William B. (1987). *Embriaguez, homicidio y rebelión en poblaciones coloniales mexicanas*. México: FCE.
- Turner, Victor W. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: PUCP.
- Turner, Victor W. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, Victor W. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Urbanowicz, Charles F. (1967). Drinking in the polynesian kingdom of Tonga. *Ethnohistory* 22(1), 33-50.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (1988). *Del tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Desco.

- Van Velsen, J. (1964). *The politics of kinship. A study in social manipulation among the lakeside Tonga of Nalawi*. Manchester: Manchester University Press.
- Vásquez Rodríguez, Chalena & Abilio Vergara (1988). *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. Lima: Cedap/Tarea.
- Vázquez, Mario C. (1967). La chicha en los países andinos. *América Indígena* 27(2), 265-282.
- Vergara Collazos, Antonio (1991). *Ike y la chicha*. Lima: Tawantinsuyo.
- Viqueira, Carmen & Ángel Palerm (1954). Alcoholismo, brujería y homicidio en las comunidades de México. *América Indígena* 14(1), 7-36.
- Wagner, Catherine (1976). Coca y estructura social en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinqa* 9, 193-224.
- Weber, Max (1964). *Economía y sociedad* (tomo I). México: FCE.
- Weinstein, Deena (1991). *Heavy metal: a cultural sociology*. Nueva York: Lexington.
- Zuidema, Tom (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.

El presente libro es resultado de un trabajo de campo realizado por el autor entre 1990 y 1993 en algunas comunidades campesinas de Cusco, ofreciéndonos ricas observaciones etnográficas en las que se pregunta por la importancia individual y social de la embriaguez en los Andes. Siguiendo las ideas de Víctor Turner sobre transformaciones de las estructuras sociales y de Erving Goffman sobre construcción de identidades en relaciones cara a cara, analiza las borracheras como momentos de gran acción que rompen el curso de la vida cotidiana, creando una atmósfera de quiebre de roles y de jerarquías sociales, especialmente en las de género y etnicidad.

En términos etnográficos, es imposible alcanzar la meta de asir el punto de vista nativo, su relación con la vida y su visión del mundo. A lo que uno puede tener acceso es a una intersubjetividad creada cuando la comunicación toma lugar. Desde esta perspectiva, lo que para Catherine Allen fue el chacchado de coca, para Gerardo Castillo Guzmán es el beber alcohol, lo que crea el contexto por excelencia de comunicación. Todas las actividades y relaciones sociales analizadas toman lugar en dicho contexto y en aquellas es donde está puesta su atención al describir los eventos.

ISBN- 978-612-317-124-7



9 786123 171247