

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

LA PAREJA Y EL MITO

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



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2001

LA PAREJA Y EL MITO

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

LA PAREJA Y EL MITO

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



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2001

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

LA PAREJA Y EL MITO

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

Derechos reservados

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

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

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

CAPÍTULO 1

REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN ANDINA DE LO PROPIO Y DE LO AJENO A PARTIR DEL ANÁLISIS

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

CAPÍTULO 2

EL INCA Y LOS AMORES EXTRAORDINARIOS

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

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

CAPÍTULO 3

MATRIMONIO Y CAMBIO CÓSMICO:

HUATYACURI	109
3.1. El mito y la persona (a manera de comentario final)	137

CAPÍTULO 4

EL SISTEMA DE PARENTESCO ANDINO.

LA FORMACIÓN Y EL DESARROLLO DE LA PAREJA

Y DE LA FAMILIA ANDINAS: RASGOS GENERALES

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

CAPÍTULO 5

AMORES BUCÓLICOS

5.1. La ganadería y la agricultura	188
--	-----

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

CAPÍTULO 6

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

CAPÍTULO 7

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

CAPÍTULO 8

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

CAPÍTULO 9

EN TORNO AL INDIVIDUO ANDINO

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

CAPÍTULO 10

ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO	403
---	-----

BIBLIOGRAFÍA	415
--------------------	-----

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 1

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

1.1. El Inca y el charlatán

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: 1978.

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

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

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

³ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: 1978.

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

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

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

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

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

⁴ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: 1978.

⁵ GOLDMAN, Irving: 1968.

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

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

[...] puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dixo que fuessen por do quisiessen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diessen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen y hiziessen su asiento y corte[...].⁶

[...] apiadado el Sol del estado miserable que tenía el mundo, envió a él un hijo y una hija de los suyos, para que instruyesen y doctrinasen a los hombres en conocimiento del Sol, persuadiéndoles lo venerasen por Dios y le diesen la adoración que como a tal era debida que donde quiera que parasen para comer y tomar descanso y reposo, hincasen en el suelo una barreta de oro que les dio de un codo de largo; y que donde al primer golpe que con ella diesen en tierra se les hundiese, allí era su voluntad que parasen y hiciesen su asiento y morada[...].⁷

[A Sinchiruca] [...] diéronle [...] [como signo de realeza] un bastón de oro a quien llamaron Topayauri[...].⁸

[...] dizen que aquel dicho palo que haufan dejados el dicho Tunapa, estregándoles en las manos del dicho Apotampo, se convirtió en oro fino en el nacimiento de su descendiente, llamado Manco capac ynca[...].⁹

⁶ GARCILASO DE LA VEGA, *el Inca*: 1943 [1609]: libro primero, cap. XV.

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

⁸ CABELLO DE VALBOA, Miguel: 1951 [1586]: p. 268.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. El Inca del tiempo excesivo

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

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

¹¹ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973, 1980.

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

Joashico Inca:

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

¹² BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette: 1984.

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

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

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

Yoashico Inca (poseedor -)
Pasado excesivo (-)

Qori Inca (poseedor +)
Pasado excesivo (+)

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

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

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

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

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

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

¹³ LÉVI-STRAUSS, Claude: 1964.

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

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

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

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

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

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

¹⁵ VILLAR CÓRDOBA, Pedro: 1933.

¹⁶ ARGUEDAS, José María: 1949. MOROTE BEST, Efraín: 1988.

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

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

Ajaimpi y el niño Sol

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

¹⁷ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973.

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

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

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

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

Wa-kon y los Willkas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Achiqué

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

¹⁹ VILLAR CORDOBA, Pedro: 1933.

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973.

— ¿Dónde están mis pequeños Willkas?

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

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

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

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

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

²¹ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

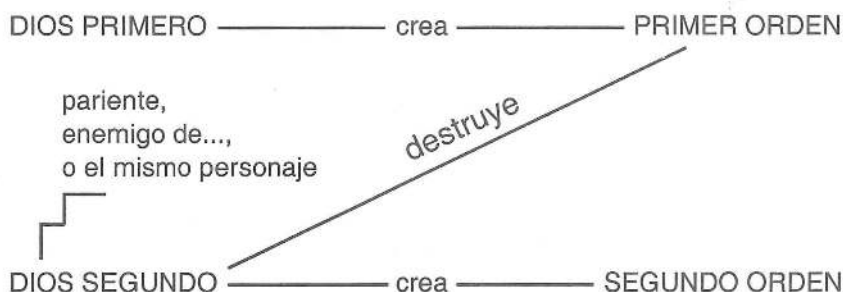
Es creencia general entre los indígenas del Amazonas occidental que cada cosa, animal o fruta tenga dueño, un espíritu propietario: el señor del agua, la madre de tal río, el padre del pecarí, la señora de las serpientes; también existe el dueño de todos los animales y

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

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

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

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



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

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

Mito de Ávila; caps. I y VIII.

(Huarochirí, Andes centrales, s. XVI-XVII).

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

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

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

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

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

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

Un mundo oscuro, el de los gentiles.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ ÁVILA, F.: [1598?] 1966.

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

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

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

Pachacámac, dios de la costa

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

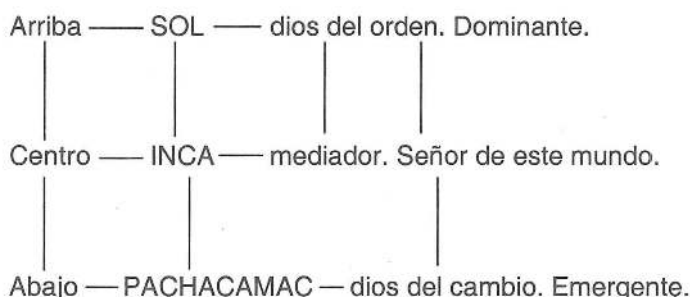
Pachacámac era una divinidad poderosa y amenazadora, a tal punto que en ese texto se le vincula con la llegada de los españoles. Es el señor de las grandes mudanzas y de las novedades. Representa el ideal de cambio, presente en este mundo.

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

²⁵ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1980.

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

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



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

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

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

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

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

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

1.5. Los matices de la medianía

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

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

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

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

²⁶ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973.

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

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

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

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

²⁷ GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel: 1984.

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

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

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

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

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

1.6. El mito y algunas definiciones sociales elementales

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

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

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

³⁰ DE LA TORRE ARAUJO, Ana: 1986.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ ARGUEDAS, J. M.: 1949.

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

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

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

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

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

³³ SOTO, Hernando de: 1986.

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

1.7. Reflexiones finales

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 2

EL INCA Y LOS AMORES EXTRAORDINARIOS

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

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

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

2.1. Las de un humano con uno en extremo diferente

2.1.1. Ser amante de un animal¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El equivalente amazónico es el siguiente:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 2) En las versiones contemporáneas una mujer se place con un amante-falo. En las representaciones antiguas una serpiente devora los genitales de un hombre —que se encuentra sentado de una manera similar a la de la amante del gusano—. Así, en el primer caso, el placer de la mujer es sexual; en el segundo, se trata de un acto oral-genital. En las dos versiones el género del humano es diferente.
- 3) En los relatos modernos examinados, cuando el humano es femenino se concibe al otro de la pareja como un procurador de un amor imposible por ser parcial (o genital u oral). En cambio, cuando el humano es masculino, corre peligro de perder su ser, de animalizarse, de diluirse en el otro.

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

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

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

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

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

-
- 2) El puma posee un humano de su mismo género. En este caso, quien parece enajenar la identidad es el felino (su expresión gozosa es casi humana); aunque se puede decir que el humano pierde algo de la suya al no actuar de acuerdo con su género. A diferencia de la representación anterior, los dos términos de la pareja parecen estar de acuerdo con la relación (tal como también ocurre en los relatos modernos).
 - 3) El humano es mujer, su pareja es un puma. Al contrario del relato moderno, que trata de una relación entre un humano hombre y un animal hembra, es la mujer quien parece animalizarse.

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

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

2.1.2. Ser deseado por un espíritu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Querer a alguien demasiado como uno

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

2.2.1. El incesto

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

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

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

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

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

- 2) En las versiones contemporáneas una mujer se place con un amante-falo. En las representaciones antiguas una serpiente devora los genitales de un hombre —que se encuentra sentado de una manera similar a la de la amante del gusano—. Así, en el primer caso, el placer de la mujer es sexual; en el segundo, se trata de un acto oral-genital. En las dos versiones el género del humano es diferente.
- 3) En los relatos modernos examinados, cuando el humano es femenino se concibe al otro de la pareja como un procurador de un amor imposible por ser parcial (o genital u oral). En cambio, cuando el humano es masculino, corre peligro de perder su ser, de animalizarse, de diluirse en el otro.

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

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

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

2.1.2. Ser deseado por un espíritu

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

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

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

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

2.2. Querer a alguien demasiado como uno

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

2.2.1. El incesto

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ LÉVI-STRAUSS: 1985.

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

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

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

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

2.2.2. Amar a uno del mismo género

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

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

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

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

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

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

¹⁰ HINOJOSA, Lauro: 1985.

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

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

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

2.3. Comentarios finales a los capítulos 1 y 2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4. Anexos a los capítulos 1 y 2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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