

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

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

CAPÍTULO 3

MATRIMONIO Y CAMBIO CÓSMICO: HUATYACURI

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

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

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

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

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

Aquí empieza el relato de Pariacaca

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

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

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

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

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

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

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

Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² ZUIDEMA, Tom: 1964.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El zorro enamorado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*En sumag palacio,
—Kushniko—
kausaxungi mi;
Ñoka chaglla guasi,
—Kushniko—
Yuyaringi mi.
Sumag pan de huevo,
—Kushniko—
Mikuxungi mi;
Ñoka sara kamcha,
—Kushniko—
Yuyaringi mi.*

—Comamos—
en un bello Palacio
entonces vivirás,
—comamos—
en mi pobre casa
entonces te acordarás.
—Comamos—
un lindo pan de huevo
entonces comerás,
—comamos—
mi maíz tostado
entonces te acordarás.⁷

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Maíz: ¡Ay, María! ¿no sabes que será de mi dueño?, mira como me está consumiendo la maleza.

— Sapo: Tu dueño ha muerto, yo mismo lo enterré; mira como tengo las manos aún con tierra.

Al escuchar esto la plantita de maíz se apenó y dijo: Ahora ya no daré buenos frutos.

(Comentó el campesino): Por eso se debe trabajar los maizales en su debido tiempo.⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ ORTIZ RESCANIERE, A.: 1973.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En cuanto a la configuración del *yo*:

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 4

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

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

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

4.1. La terminología del parentesco

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

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

4.2. La familia

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

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

4.2.1. La familia nuclear

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

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

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

4.2.2. La formación de la unidad doméstica

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

4.2.2.1. *Búsqueda y amores*¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.2.2. *Rimanakuy o rimaykukuy*

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

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

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

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

El procedimiento, en su aspecto más formal, es el siguiente:

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

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

4.2.2.3. *El servinakuy o watanaki*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.2.4. *La unidad doméstica*

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

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

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

4.2.2.4. *La unidad doméstica*

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

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

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

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

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

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

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

4.2.3. La familia extensa

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.3.1. *La herencia y el sitio del hogar*

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.3.2. *El sentido de la descendencia*

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

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

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

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

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

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

4.2.3.3. *La parentela política*

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

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

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

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

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

4.2.3.4. *El compadrazgo*

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

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

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

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

4.3. Algunas nociones sobre la concepción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4. La infancia

4.4.1. Desde el nacimiento hasta el destete

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4.2. Saliendo del regazo materno

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4.3. Después del destete

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

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

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

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

4.4.4. Más allá del hogar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ DUVIOLS, Pierre: 1973

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

Hagamos un resumen del sistema del parentesco andino:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 5

AMORES BUCÓLICOS

A la memoria de Sergio Quijada Jara

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

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

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

5.1. La ganadería y la agricultura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2. Santiago Apóstol, patrón del ganado

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.1. Los preparativos

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

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

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

⁷ QUIJADA JARA, Sergio: 1957, pp. 18-19.

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

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

Es interesante [...] cómo van a las altas punas y quebradas [...] donde crecen flores silvestres de variados colores [...]. Esas flores son: lima-lima que tiene además la propiedad, [...], de hacer «reventar la palabra» o hacer que hable la criatura que en edad competente no lo hace por ser retardada. En estos casos hay que golpear en los labios de la criatura con la flor de lima-lima que viene de la voz *rimaq-rimaq*, es decir, habla-habla. Luego hay otras flores que se conocen con los nombres de: *qantu*, *inkil morada*, *waman-sara*, *sallqantuy*, *qori-waylla*, *kuchipchupan*, *escorsonera*, *sumay-chunchu*, *wila-wila*, *way-chor*, etc.

Estas flores tienen especial significado y papel importante sobre todo en el momento de la marca. Así: *wila-wila*, para pasar como especie de éter o anestesia es decir para tratar que no sienta el animal la brusca introducción de la aguja gruesa por el pabellón de la oreja, para colocarle la cinta; *sumay-chunchu* que ayuda a sumar o dar buena cuenta del ganado; el *kuchip-chupan*, para ayudar a coger y dominar el animal. Crean también que las flores de lima-lima simbolizan a la vaca; la *wila-wila* al carnero; el *kuchip-chupan* al cerdo; el *waylla ichu* significa que los animales deben aumentar como el *ichu* o paja de la puna.⁹

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

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

⁹ QUIJADA JARA, Sergio: 1957, p. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.2. La víspera

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

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

La creencia arriba mencionada constituye una ilustración de la conexión que señalábamos: el ganado y los animales silvestres están unidos por el medio, la puna; pero además tal relación está avalada por el Wamani. Son mundos paralelos, equiparables pero distintos; el uno es salvaje y sagrado, el otro es domesticado y profano pero de alguna manera sacralizado por la protección de las montañas y por su afinidad con el rebaño de los dioses. Es una relación que podemos calificar de metafórica: los animales silvestres de la puna son como el ganado. Sin embargo las canciones que tratan de amores primeros no recurren a figuras que sigan la equivalencia entre ganado y los grandes mamíferos silvestres (mi amada es comparada con una vicuña, nunca, que sepamos, con una vaca¹³).¹⁴ Intentemos una explicación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ QUIJADA JARA, S.: [1944] 1985, p. 121.

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

5.2.3. El día

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

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

Luci luci

Ñam ya pacha achikllanña
ay, luci luci
ñam ya pacha rayamunnña
ay, luci luci
ñañallaypas llalliyaman
ay, luci luci.

Kondor waman llalliyaman
ay, luci luci
pillipintuchan llalliyaman
ay, luci, luci.

Kondor waman llalliyaman
ay, luci, luci
pillipintuchan llalliyaman
ay, luci, luci.

Yanallaypas llalliyaman
ay, luci, luci
paysanaypas llalliyaman
ay, luci, luci.

Lucero, lucero

Va aclarando el mundo
¡Ay, lucero, lucero!
va rayando la aurora
¡Ay, lucero, lucero!
mi hermanita amanece
¡Ay, lucero, lucero!

El cóndor, el halcón vencen
¡Ay, lucero, lucero!
la mariposa vence
¡Ay, lucero, lucero!

Arroja al toro viejo
¡Ay, lucero, lucero!
arroja a mi toro negro
¡Ay, lucero, lucero!

Mi amiga madruga
¡Ay, lucero, lucero!
y también mi paisana
¡Ay, lucero, lucero!¹⁹

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

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

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

En sus respectivos asientos las personas que han recibido la coca se afanan en escoger las hojas sanas ya sean chicas o grandes: éstas representan los carneros que han recibido del dueño, aquellas representan las crías.

Después el mayordomo solicita la devolución de las hojas, por orden de edad, produciéndose un interesante diálogo: (traducción:) Mayordomo: «Cien ovejas te he dado para que pasteas,

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ QUIJADA JARA, S.: [1944] 1985, p. 122.