

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

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

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

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

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

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

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

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

los pastores. La fiesta sugiere y recuerda el paralelo (que por lo demás hemos encontrado en otros contextos), mas en ella los pastores no pasan a su vez por un rito de pasaje a la vida adulta. El rol de los «pastores» en el programa general sería el mostrarse como una alegoría del ganado que cambia en la fiesta: se identifican de manera intensa con los animales en tránsito a la cultura, sirven así como medio para «sacar» a los animales de la esfera silvestre y del poder de los espíritus de los montes para así humanizarlos. Los «pastores» en sus cantos tratan al ganado como si fuesen humanos y amigos entrañables. Ellos mismos se comportan por momentos como animales (en el *qocha upiay*, cuando persiguen a sus amigas como si fuesen vaquillas; y aquellas a estos como si fuesen toretes). Sus inicios amorosos son salvajes, de puna, y como ahora el ganado sin marcar, más tarde tendrán que socializar esos sentimientos nacientes. Así, por su analogía con el ganado sirven como operadores, haciendo posible la unión íntima entre el hombre y su ganado.

Las ancianas dominan el final del Santiago: terminan con unos ritos mágicos para el buen futuro del ganado (y al parecer también de los pastores); y devuelven el ganado transformado a su sitio, el redil. Son ellas, por lo tanto, las que cierran el ciclo: los animales fueron humanizados en la fiesta, al final serán lo que deben ser, el ganado del hombre. Y eso es lo que parecen representar, el fin de la salvaje y juvenil virilidad, de la intensa identificación entre el animal y el hombre, y es por eso que ellas son lo opuesto: femeninas y ancianas.

Hasta aquí hemos podido apreciar las complejas relaciones entre pastores, su medio y los animales que en la fiesta amaron como a novias. Tales son los elementos que explican de manera general las metáforas que estudiamos y que resumimos así: «Los amores primerizos son como los animales silvestres de la puna». Veamos luego cómo se expresan en los cantos pastoriles.

5.2.4. Cantos pastoriles

La música que se canta y baile en las fiestas de la herranza tiene el nombre genérico de «santiago». Otros cantos, de naturaleza

profana —pero a veces de intención mágica— tratan de las primeras experiencias amorosas; a menudo hacen referencia a lugares y animales propios de la puna. Los santiago y los cantos de amor primero son del gusto de los pastores; la gente adulta también los disfruta pero los asocia con la vida juvenil y los pastores. Por eso podemos calificarlos de bucólicos. Mostraremos algunos de estos cantos pastoriles. Con tal fin seguiremos teniendo como fuente principal el libro de Sergio Quijada Jara, *Canciones del ganado y pastores*.²¹

Si bien Quijada Jara clasifica los doscientos cantos que reproduce siguiendo otros criterios (cantos de animales —mamíferos, auquénidos, aves, insectos, gusanos, reptiles, peces—, plantas, al patrón, de amor y de dolor, varios, y cantos huancas) podemos distinguir dos grandes grupos: los que aluden a la ceremonia de la herranza y al ganado, y los que tratan de los amores iniciales. En los primeros el ganado es humanizado —siguiendo la tónica de la herranza—; en los segundos los animales silvestres sirven como metáfora de amores entre humanos.

La vaca es una mujer; el toro un hombre. Cada momento de la fiesta de la marcación del ganado tiene sus propios santiago. Cuando los jóvenes están en la montaña danzando y recogiendo las flores sus cantos aluden a esa actividad. Los «patrones», los «pastores» tienen los suyos; y cada tipo de ganado y las ceremonias que se le dedican tienen sus particulares santiago, así cantan y bailan en honor a la vaca, al caballo, al burro, al cordero, a la llama. Demos dos ejemplos:

Wacaypa waqranchanta
waqram ninkichu,
waqrachanqa, qore espadam.

Las astas de mi vaca
«son cuernos», dices;
no, es espada de oro.

Wacaypa peluchanta
pelum ninkichu,
peluchanqa sumaq filpacham.

La pelambre de mi vaca
«es pelambre», dices;
no, es hermosa felpa.

²¹ QUIJADA JARA, S.: 1957.

Wacay silluchanta
sillum ninkichu,
silluchanqa bayo zapatucham.

La pezuña de mi vaca
«es pezuña», dices;
no, es zapatito bayo.²²

Este santiago dedicado a la vaca es coreado y bailado por los que participan en la herranza y encintado de ese animal. Según la letra el dueño —el «patrón»— se dirige a un supuesto interlocutor. Este ve en la vaca solo un bruto; pero el dueño le dice que en verdad tiene atributos humanos: que sus cuernos son en realidad espada; su pelambre, felpa; y sus pezuñas son zapatos. Estas percepciones opuestas hacen recordar los cuentos que tratan de un humano que se enamora de un animal silvestre: mientras que el cazador ve y persigue a una huidiza doncella, sus compañeros no ven sino un venado perseguido por el suspirante cazador; en lugar de atacar una manada de sajinos, el hombre se va con una hermosa sajina: para él ella es una fuerte y sana mujer, y el resto de la manada, la banda de una tribu trashumante. Las costumbres de cada animal silvestre tienen sus equivalentes humanos; solo quien se prenda de un animal confunde esas oposiciones que se corresponden. Pero en el santiago, no es que el dueño confunda cuerno con espada: cantando establece la homología para así señalar y estimular el paso del animal de un estado salvaje (y perteneciente al Wamani) al de animal marcado por su pertenencia a los hombres, refuerza el propósito del rito con las palabras cantadas, con una aparente confusión propia de quien ama a un animal silvestre. Luego de que la vaca sea encintada, sus cuernos no serán simplemente cuernos a los ojos de sus dueños, pues la querrán casi tanto como a una persona.

En otros santuarios es el animal que canta (en la voz de un pastor). Se lamenta de su vida, de las rudezas de su dueño. Es el caso de un santiago dedicado al borrico: el amo lo trata como a un hijo pero el asno le hace reproches:

²² QUIJADA JARA, S.: 1957, p. 50. La versión castellana es nuestra.

(El amo):

Señor barbero, barbero,
 sumaqchallata barbaycoy,
 ayrichallanwan hinalla
 rikchallanwan hinalla
 qolleqechamanta, barbero
 qorichamanta, barbero.

Señor barbero, barbero,
 talla con fineza
 como si fuera una brisa
 como si fuera un despertar
 como si fuese oro, barbero
 como si fuese plata, barbero.

(El asno):

Cuzcuchallata niptiki
 Chinchallata, niptiki,
 upay similla pasarini,
 chicotilla qoqayniyuq
 zumbadorlla qoqayniyuq.

Solo hasta Cuzco, dijiste
 solo hasta Chíncha, dijiste
 anduve sin murmurar
 y el chicote fue mi fiambre
 y la zumbadora, mi fiambre.

Wawallaykiqa qoway
 qollqetaraq, fiambretaraq
 chaynata nisunki.

En cambio tu hijo te dice
 «Dame dinero y fiambre».

Yakunallay hapiwaptin
 sullallata soqni
 yarqanallay hapiwaptin
 wairallata millpuni.

Cuando la sed de mi se apodera
 sorbo tan solo rocío
 cuando el hambre me apresa
 trago tan solo viento.²³

En este santiago el amo trata a su bruto como a un hijo: en lugar de pedir al trasquilador, pide al barbero, no que trasquile a su burro sino que le corte el pelo, con suavidad, con fineza; por lo demás, es norma común que el padre decida cuándo hay que cortar el cabello a sus hijos, tal como parece ocurrir según la primera estrofa. Esta norma y la alusión que a ella se hace en la canción sugiere también la ceremonia del corte de pelo: mediante ese rito el niño da un paso importante en su marcha de la naturaleza sexualmente indiferenciada hacia la cultura y la sociedad,

²³ QUIJADA JARA, S.: 1957, p. 54. La versión castellana la realizamos con la ayuda de Ana María Vásquez.

sexualmente marcadas. Y, si bien no tenemos suficientes datos, pareciera que es el padre (o quien hace las veces de tal) quien decide cuándo es que sus hijos han de pasar por ese rito. Así, el asno, cuando sus «cabellos» son cortados por un «barbero» en la fiesta del Santiago, estaría pasando por un rito cuyo propósito es equivalente al de los niños en el corte de pelo. En los párrafos restantes el paralelo entre el burro y el hijo es aún más detallado: el burro «habla»; pero, en contraste con la ternura con que el amo pide al barbero cortar el pelo a su asno, este se queja por los rigores que aquel le impone; no es estimulado como un humano viajero, con un buen fiambre o por dinero, sino con el látigo. En tercer párrafo el parangón es explícito: el burro dice que recibe durezas por su trabajo, no «dinero y comida» como reclama el hijo humano del hombre. Son personajes paralelos, equivalentes —el hijo humano y el «hijo» burro— pero también contrastados y asimétricos.

Santigos como los dos examinados forman parte de las transformaciones rituales que señalábamos: la humanización del ganado en los cantos y la fiesta del Santiago va de par con un cambio de roles; entonces algunos invitados se trocan en pastores; los dueños en el Patrón Santiago, la dueña en la santa Patrona, Doña Gertrudis. Así, los que hacen de pastores pueden quejarse al Patrón por las durezas del pastoreo del año transcurrido, a Doña Gertrudis por la escasez de bebida en la fiesta. De tal manera se expresan tensiones acumuladas entre los hombres (los niños, los jóvenes gracias a su rol de pastores pueden amonestar a sus padres y demás adultos, los que en la ceremonia son patrones y mayordomos) e indirectamente también se reprocha a los santos patrones por los sinsabores del pastoreo.

El amor primero es salvaje. Los cantos que exaltan los amores primeros no recurren a la imagen del ganado humanizado de los santigos; son ciertos animales silvestres los que sirven para ese fin (aunque a veces también pueden ser flores y plantas). El ambiente descrito o sugerido por estas canciones es a menudo pastoril, de puna o de lugares solitarios e incultos; y los animales son también de puna o de parajes silvestres. La atmósfera puede

ser pastoril, pero la persona amada no es comparada con un animal del ganado. Los temas de las canciones aluden a diferentes circunstancias de esa primera etapa de los amores iniciales: la invitaciones al encuentro furtivo, a la separación y ruptura emocional con los padres, al escondite, a los sentimientos salvajes, a la fuga, a las penas y a los remordimientos primeros.

Los cuentos y creencias en torno a una relación entre un humano y un animal salvaje que revisamos en el segundo capítulo trataban de pasiones, de deseos parcializados, de imposibles lazos, que terminan con los rasgos humanos del amante o con la vida del animal querido. Decíamos que estos relatos describen los deseos incompletos, inmaduros, las pasiones salvajes, que son frecuentes entre las personas muy jóvenes, como son los pastores. Los relatos mencionados y los cantos que vamos a revisar sugieren que, de cierta manera, toda persona empieza amando de manera parcial, incompleta, salvaje y pasionalmente; que ese estilo no domesticado deberá terminar o trocarse en un amor moderado pero socialmente admitido. Las metáforas de los santiagos y las que son empleadas en las narraciones y cantos sobre amores con animales tienen, por tanto, propósitos diferentes: en los unos se dan en un contexto ritual con el fin de marcar la afinidad entre el ganado y los hombres; es una reiteración e iniciación necesaria para subrayar el paso de unos animales del Wamani y de la naturaleza a la esfera de la sociedad humana; en cambio, las metáforas de los cantos y cuentos señalan el estado salvaje del joven apasionado presa de un amor bestial; de manera más o menos explícita, los cuentos y las creencias correspondientes manifiestan la necesidad de «cocinar» —socializar— esos amores salvajes. En un caso el sujeto a cambiar es el ganado aún no marcado; en el otro, es el hombre —joven o presa de una fantasía marginal a la sociedad adulta—. Pero entre los cuentos y canciones sobre amores bestiales median unos matices en sus propósitos: los cuentos y creencias que hemos estudiado en el segundo capítulo tratan de una pasión que parcela y anula al individuo como persona; en los cantos de amor primerizo, el que canta se duele y exalta su amor que nace silvestre, extraño y que deberá abrirse

camino, luchar, para ser aceptado por la sociedad. De diferente manera e intensidad la pasión de los cuentos y las penas de los cantos son experiencias propias de aquellos que viven al margen de la sociedad adulta: los jóvenes en busca de compañía. Pero examinemos algunos cantos que tratan de amores primeros.

Alto punapi vikuñitas
alto punapi tarukitas
manadachanmanta separakoqme, kasqa

Vicuñita de altas punas,
venadito de altas punas,
que sabe separarse de su manada
que sabe alejarse de su manada.

Chaychu mana ñoqa qamta rakirqoykiman
chaychu mana ñoqa qamta separarqoykiman
mamaykita, taytaykipa brazunmanta
mamaykita, taytaykipa makinmanta.

¿Acaso no he de poder apartarte,
acaso no he de poder separarte,
de los brazos de tu madre,
de las manos de tu padre?

Hamuy vida parischkusun
hamuy vida iskaychakusun
parischallaña, iskaychallaña
kawasakunapaq, purikunapaq.

Ven, vidita, unámonos
ven, vida, a cubrirnos
para así unidos, en par,
podamos vivir, podamos caminar.²⁴

Este canto es una invocación al amor fuera de la manada. Estar fuera, solos, lejos de la manada, alude a dos aspectos del estilo tradicional de los amores iniciales: transcurren en la soledad y al margen del control de la sociedad adulta. La manada y los padres representan ese mundo socializado, adulto. En este, como en muchos otros cantos del género, los padres —sean del mozo, pero sobre todo de la moza— son percibidos como oponentes, rivales, a las nue-vas relaciones. Representan el hogar de donde provienen y que deberán «abandonar», «traicionar» para tratar de formar uno propio. En este canto la *vicuñita* es el amigo que invita y el que dice a su amiga que ha de «arrancarla» de los brazos de los padres; esta actitud responde a la tendencia patrilocal de las primeras etapas de la familia: es la novia, en general embarazada, que va a vivir a casa de los padres del novio (esto ocurre luego de un rapto

²⁴ QUIJADA JARA S.: 1957, p. 60. Esta canción parece ser huancavelicana. La versión castellana es nuestra.

más o menos ritual, seguido de unas tratativas ceremoniosas y prácticas entre los padres de la nueva pareja; el rapto puede preceder o seguir a las tratativas; si es que el rapto se produce primero, tanto este como las conversaciones tenderán a ser más violentas y menos ceremoniosas). El enamorado la invita, pues, a salir de su «rebaño» para luego ir al suyo propio; pero antes han de amarse lejos de ambos rediles, lejos del control de la sociedad, de las dos familias; entonces se amarán salvajemente, como dos vicuñas, como dos venados (incluso el término quechua —*parischakusun*— utilizado en el canto al parecer viene del castellano, *aparearse*; que designa el acto sexual entre animales). El «andar juntos en par» de la última estrofa es utilizado en general como figura del convivir, del vivir en pareja. No está de más decir que estos amores nuevos deben ser y hasta comenzar por ser carnales (si no hay consumación carnal, se estaría «jugando» y no amando). Esta canción trata de uno de los temas más frecuentes del género: invocar a la amiga a escapar de casa —de su «manada»—. En otras, es la enamorada, que con sus quejas por estar «prisionera de otros brazos» (otro amigo a quien no quiere) o en una «jaula» (la casa de sus padres), invita al amigo a ir a buscarla. El canto mismo, su sola melodía, es en verdad un medio de comunicación entre los amantes andinos, para darse cita, para encontrarse; la muchacha escucha a lo lejos la melodía: por su tonada, por el estilo personal, porque estaba convenido, sabe que es de él y que la está llamando para el encuentro furtivo (y si lo hace al son de su quena, tendrá una significación más: la quena es un instrumento masculino y es metáfora del miembro viril). En otros casos la invitación, más que un llamado a la cita, puede ser una invocación mágica: el muchacho espera que, a pesar de la distancia, su melodía, su voz, por su encanto y por la intensidad de los deseos, sea escuchada o sentida por la amiga ausente. Un antiguo canto aymara recogido por Guamán Poma es también una invitación a la vida salvaje, lejos de los padres, y da la impresión de ser también una mágica invocación:

Panipani chuanychuna humaca humaca moczatipi equicista
moczati umacitaman uca uecchiritaycaman uca haucha auquimin

humacapani asquichuy mamanca caualluchan mulachan cillatatan
zaranacatana uno chamcana alochamca uaccha camquiusin
cauracha zacana caucimpi zaranacat humacachuna tantacamaca
equecista nacapanipoquechanpi hacascac humacachuna persa-
rachanca yquiscat pascotacha yquista yucochapca chunaychuna
chuyña mapina cacinta chicachacuna acha mitama hani cutiri
hama canquiucina hamiusca putiluritamti ucay uruspi hachar-
payasman soncochay.

Los dos siempre juntos,
por los yermos más fríos.
Para mí, tú,
solo tú.

Rebosante de ternura
me has absorbido
pero, ¡cuán dulce es esta bebida!

Tu madre nos ha separado
por ese tu padre perverso.

Ven sola, tú;
te cobijaré
en mi dichoso corazón.
Después, ensillaré un caballo,
o una mula, y así
andaremos de día,
de noche,
como dos huérfanos errantes,
comiendo hierbas y raíces,
como aquellas llamas
con las que tú solías caminar.

Quien pretenda robar tu canto
morirá en mis manos
y quedará dormido para siempre
como un hilo deshecho.
Te suplico, escúchame en esta noche fría,
presto ven a mí,

en mí te llevaré para siempre.
Pero si dices «no»
no cesaré de llorar.²⁵

Esta canción es un raro ejemplo en que los amantes son comparados con llamas. Al parecer no es que se trate de amores monstruosos que los puedan transformar en llamas fantasmales; más bien es una invitación al amor primero y salvaje, a la vida errante, amor como el de las llamas viajeras, lejos de la sociedad, como si fuesen huérfanos, sin familia ni tierra (es decir, como unos *waqcha*). Se alude también al que fue tal vez su primer encuentro: cuando ella conducía su recua de llamas. La oposición de los padres es una variante de otro tema recurrente: para iniciarse en el amor hay que apartarse del redil, hay que romper con los padres. La oposición y el recelo expresados en los cantos reflejan una situación real: los padres, sobre todo el de la moza, difícilmente estarán dispuestos a que su hija los «abandone por sabe Dios quién»; el mozo, por tanto, tendrá que «arrancarla de los brazos de sus padres», «robarla» y huir con ella «por los páramos más fríos».²⁶ Los temas de la ruptura y de la rivalidad con los padres de la novia aluden, pues, a la primera etapa, a la de convivencia solitaria, a la lucha (entre ceremonial y real) que los jóvenes amantes tendrán que emprender por su reconocimiento social como pareja. El «ladrón del canto» es una alusión a un posible rival. La «dulce bebida» es una clara metáfora del intercambio carnal. La referencia al caballo y la mula como medio para emprender el vagabundeo amoroso forma parte de un tema frecuente en este tipo de canciones: la huida se lleva a cabo utilizando medios extraordinarios —un avión libélula, una casabuque; y el caballo y la mula eran medios extraordinarios para una pareja

²⁵ La transcripción es la que aparece en la edición de Guamán Poma realizada por Franklin Pease; el texto castellano es un arreglo nuestro a partir de la traducción que esa edición presenta.

²⁶ Esta oposición será más ceremoniosa en la medida en que la unión sea conveniente y socialmente deseada por ambas familias. Y será una actitud meramente formal si los padres de las dos partes habían realizado o ma-

de campesinos en la época de Guamán Poma, pues aún su uso no estaba generalizado en los Andes. Demos unos ejemplos sobre la fuga por medios insólitos:

I

Avionwanmi, buquewanmi
ñoqa hamuchkani
kuyay yabnay, waylluy yanay
aparqunayrayku.

I

En avión, en buque
estoy llegando
por mi amada, por mi amada pareja
porque he de llevármela.

II

Apaspaqa aparusaq
hasta Cuzcukamach,
apasqaqa aparusaq
hasta Limakamach.

II

A cuestras la llevaré
al Cuzco
a cuestras la llevaré
a Lima.

III

Anvionnimpa baulninpi
comodaykuspa;
buquechaypa wasichampi
comodaykuspa.

III

Dentro del baúl de mi avión
la acomodaré
dentro de la casita de mi buque
la he de acomodar.²⁷

Los medios del rapto son extraordinarios: por ser ajenos al medio rural, por ser bienes de los forasteros, de la gente extraña y que pasa (el buque, el avión); en ese sentido pertenecen a la esfera de lo salvaje en contraste con lo propio, lo local, lo que permanece. Y también por ese carácter, el avión, el buque, tienen un valor mágico, son un transporte mágico para unos pastores enamorados que quisieran perderse en lejanos países; así, Cuzco y Lima son esos lugares, también encantados. Esas ciudades representan en

nifestado un acuerdo previo antes de que los jóvenes se hubieran amado. Pero los padres son siempre percibidos como una posible amenaza para el amor naciente de los hijos, lo que es expresado en los cantos que estamos estudiando.

²⁷ QUIJADA: 1957, p. 264. La versión castellana es nuestra; la elaboramos a partir de los originales correspondientes de la obra de Quijada.

la canción el lugar del refugio salvaje y secreto de los amantes donde, lejos del pueblo, todo es permitido. En la vida corriente, los jóvenes enamorados suelen, en efecto, amarse a escondidas, en un refugio que solo ellos conocen; el lugar suele estar en un monte solitario o en un recodo de la gran pradera de las alturas, lejos del rebaño de los hombres. Así, cuando el mozo invita a su amiga a escaparse, puede ser para ir a encontrarse al sitio escondido o para una partida más radical, para un rapto, que es un paso más hacia la consolidación de la pareja (véase capítulo anterior). Pero como el rapto puede ser evocado como una forma figurada para una simple cita amorosa, es difícil de saber de qué partida está tratando el canto. Revisemos otros textos que traten de las citas y de los refugios de amor:

I

Ninakuruy, ichinkuruy
kanchikuway, alumbraway
kunan tuta purinaypaq
kunan tuta pasyanaypaq.

I

Luciérnaga, gusano luminoso
dame tu fuego, dame tu luz
para caminar esta noche
para pasear esta noche.

II

Kuyasgaywan purinaypaq
wayllusqaywan pasyanaypaq,
kunan tuta purisqaypim
wayllusqaywan tinkumuni.

II

Para ir con mi amada
para andar con mi querida,
esta noche con ella he de pasear
con ella me he de juntar.

III

kunan tuta pasyasqaypim
qollqechayta wischuruni,
kunan tuta pasyasqaypim
warma yanachaywan.

III

Esta noche al andar
todo el dinero perdí
esta noche al caminar
con mi tierna pareja me junté.²⁸

²⁸ QUIJADA, S.: 1957, p. 102. La versión castellana la elaboramos a partir de la traducción de Quijada.

Esta es la descripción de un encuentro que augura un afianzamiento de la pareja: es creencia conocida de que la luciérnaga anuncia a quien la encuentra la muerte de un familiar. Para que la pareja madure ha de vencer la oposición de los padres, ellos (en tanto «dueños» de sus hijos, que han tratado de retenerlos) «deben morir» para que nazca la nueva familia. Así, el mozo de la canción pide hacerse iluminar por quien puede anunciarle un cambio radical, de muerte, pero que es necesario para lograr su amor. Luego de haber paseado (es decir, de haber andado sin rumbo, como es propio de los animales y de los amores silvestres), y de haberse «juntado» (sin duda carnalmente y en el escondite), él perdió su dinero: otro buen signo. Como es bien sabido, el hombre es frío y la mujer cálida. Por eso el hombre produce dinero (que es frío) pero no lo sabe retener —se le escurre de las manos—; en cambio la mujer retiene el frío dinero que su hombre produce. Que el mozo haya perdido dinero cuando vagabundeaba y se «juntaba» con la amiga significaría que los bienes van a empezar a circular como es la norma primera: lo que el marido produce, siendo frío, va donde su cálida mujer. El escenario descrito es nocturno: el mozo convoca la luz de la luciérnaga para su encuentro y se aman en la noche. Pero la noche es más que el momento propicio para el amor: es una identificación del que canta con su «negra», es decir, con el aspecto nocturno que tiene el otro con respecto a la definición diurna del yo (sobre este aspecto nocturno del otro, ver capítulo primero). Y tal compenetración con la noche de uno mismo, con la noche amada, no puede ser sino otro buen augurio. En numerosas canciones de amor se menciona o se trata de la muerte de los padres; así, en una se dice que el mozo encarga a una libélula y a una mosquita que pregunten por sus padres; estas vuelven con la noticia su muerte:

I

Kachi kachitam
kachakurqani,
chuspi chuspitam
kachakurqani,

I

A una libélula
envié
a una mosquita
mandé:

corre mamayta
qawamuy, nispa
corre taytayta
qawamuy, nispa.

«Corre donde mi madre»
dije
«Mírala»
«Corre donde mi padre, míralo»
dije.

II

kachi kachiqa
kutikamuwan,
chuspi chuspita
vueltaykamuwan
mamallaykiqa
wañunña, nispa
taytallaykiqa
wañunña, nispa.

II

La libélula
regresó,
la mosquita
volvió:
«Tu madre
murió», dijo
«Tu padre
murió», dijo.²⁹

En este canto no se manifiesta pena ni alegría por la noticia de la muerte de los padres (en otros se expresa dolor por la muerte o la ausencia de los padres cuando las relaciones silvestres están en dificultades). Se tiene la creencia de que las moscas anuncian la muerte y las libélulas las buenas nuevas; así, cuando estos insectos traen al joven la noticia de la muerte de sus padres, en cierta manera se trata de una mala y buena noticia a la vez (expresando de esa manera sentimientos encontrados a propósito de la necesaria muerte de los padres). Por eso también no es de extrañar que el enamorado afirme que viene en busca de su amiga en un avión-mosquita, en un avión-libélula:

I

Qasachatam hamuchkani
orqochatam hamuchkani
kachi, kachi avionchaywan
chuspi, chuspi avionchaywan.

I

Por las quebradas vengo
por los montes vengo
en un avión-libélula
en un avión-mosquita.

²⁹ QUIJADA, S.: 1957, p. 98. La versión castellana la realizamos a partir de los textos quechua y castellano de Quijada.

II

Ama yanallay pakakuychu
ama songollay pakakuywan
chuspi, chuspi avionchaywan.

II

No te escondas mi compañera
No te escondas mi corazón
porque soy yo el que te quiere
porque soy yo el que te ama.³⁰

Esos vehículos, además de ser medios extraordinarios para ir al encuentro de los primeros y salvajes amores, entrañan también cambio de muerte y el advenimiento de la buena suerte. En otra canción un insecto nocturno anuncia la muerte:

I

Chuspitas uywani
kkori raphrachata
chuspitas uywani
nina ñawichata.

I

Yo crío una mosca
de alas de oro,
yo crío una mosca
de ojos encendidos.

II

Wañuytas apamun
nina ñawinchampi
wañuytas apamun
kkori chujchachampi
sumakk raphrachampi.

II

Trae la muerte
en sus ojos de fuego
trae la muerte
en sus cabellos de oro
en sus alas hermosas.

III

Chinchir botellapis
nokkakka uywani
nis pipas yachanchu
ujyanchus manachus
nis pipas yachanchu
mijunchus manachus.

III

En una botella de Gingerale
yo la crío,
nadie sabe
si bebe
nadie sabe
si come.

³⁰ QUIJADA, S.: 1957, p. 98. La versión castellana la elaboramos a partir de los textos correspondientes del autor.

IV

Tutapis purikun
estrellacha jhina
manchaytas k'irinchan
pukay kanchayniwan
nina ñawichanwan.

V

Nina ñawichampis
kuyayta apamun
tuta kancharikksi
sonkkonpa yawarnin
sonkkonpa kuyaynin.

VI

Tuta purikk kuru
wañuy apakk chuspi
kkomer botellapis
nokkakka uywani
manchayta kuyaspa.

VII

Pero ¡esosicha!
¡jesosi esosi!
mis pipas yachanchu
ujyanchus manachus
mijunchus manachus.

IV

Vaga en las noches
como una estrella
hiere mortalmente
con su resplandor rojo
con sus ojos de fuego.

V

En sus ojos de fuego
lleva el amor,
fulgura en la noche
su sangre
el amor que trae en el corazón.

VI

Nocturno insecto
mosca portadora de la muerte
en una botella verde
yo la crío
amándola tanto.

VII

Pero, ¡eso sí!
¡eso sí!
nadie sabe
si le doy de beber
si le doy de comer.³¹

José María Arguedas tradujo *chuspi*, *tuta purikk kuru*, por mosca. Pero la descripción de ese insecto, y que ocupa buena parte del texto, parece referirse más bien a una luciérnaga: es una «mosca» nocturna, «de ojos encendidos [...] de fuego», que «fulgura en la noche como una estrella». La mosca luminosa y nocturna o

³¹ ARGUEDAS, J. M.: 1949, pp. 16-18.

luciérnaga es un insecto de mal agüero, cumple una función como los de las canciones anteriores: presagia la muerte. Pero en este texto el insecto no es una simple mensajera o anunciadora; es también metáfora de la amada. Como en todas las otras canciones —salvo una— no se explicita la muerte anunciada, inferimos que se trata de los padres: la oposición y la muerte simbólica están ligadas a la formación de la pareja; así, para que se constituya una nueva familia, los novios deberán «vencer» la oposición de los padres y demás familiares de ambos.³² Esta canción parece seguir la misma tónica: la constitución de una pareja acarrea la muerte simbólica de la familia de origen, el fin del tipo de vínculos de lealtad y afecto que unían a los jóvenes con ella. Sin embargo, el doble rol del insecto —ser anunciador de la muerte y ser amante— sugiere algo más: la muerte por amor no solo de los padres sino de los mismos enamorados. Cada etapa de la vida que se deja, cada rito de pasaje, es percibido como una muerte y como un resurgir a otra vida, es una metáfora común en los Andes y en el mundo entero. Una danza propia del matrimonio en tiempos de la Conquista era la *cueca*. El nombre lo dice: *cueca*, aparte del baile, en yunga quería decir galpón —el lugar donde los esclavos

³² Esta oposición puede advertirse en el canto de Guamán Poma que hemos comentado párrafos arriba, y también en el canto que le antecede. En mito de Huatyacuri, que revisamos anteriormente, pudimos apreciar cómo el pretendiente Huatyacuri, que es un pobre y forastero (características propias del soltero en busca de pareja, y que como hemos visto, son también rasgos a los que se asocian la puna y el pastoreo) para tomar mujer tiene que sanar a su futuro suegro Tamtañamca (casi un dios, rico pero enfermo por un desarreglo sexual cometido por su mujer). Al curarlo revela que Tamtañamca era un falso dios, ahora sano pero disminuído ante su nuevo yerno; luego debe vencer al cuñado en una serie de competiciones para poder así ser aceptado plenamente por los familiares de su mujer. En el cuento de Juan Oso, de origen europeo pero hoy popular en los Andes, el héroe, solo después de haber derrotado a un enfermo monstruoso (mal causado por un incesto, por una retención inmoderada de bienes) y así liberarlo, toma a su hija como mujer. Finalmente, cuando tratamos del sistema de parentesco andino, vimos cómo la competencia y la rivalidad son características generales de la dinámica familiar andina.

negros descansaban, dormían—; en aymara es el lugar donde surgieron y donde yacen los ancestros; en quechua es soñar, pasar a otra vida. Que la amante sea también la portadora de la muerte indicaría entonces que con su amor se muere para vivir una nueva vida. Y el escondite furtivo, el que nadie conoce, ese lugar encantado es la botella verde, donde se cría ese cambio vital. La muerte simbólica de los padres y la de los enamorados son complementarias: el nuevo amor y lealtad acarrea la muerte de una infancia, el fin de un tipo de relación con los padres y el nacimiento de una nueva familia y de unas nuevas relaciones con los padres.

La botella de Gingerale, como el avión, el barco, el Cuzco, Lima, sirven de metáforas para expresar las distintas circunstancias de los amores furtivos; y son imágenes solidarias con los valores asociados a los inicios amorosos: el pastoreo, la puna, el vagabundeo, lo salvaje, lo forastero, lo extraño, lo pobre (pero con un atractivo o magia que es con lo que contaba el joven y forastero Huatyacuri). La botella de Gingerale, el Cuzco, Lima son como el refugio del salvaje amor primero, de la misma manera que puede ser el pueblo de piedra de las punas donde una canción afirma que convive una joven pareja:

I

Maytataq richkanki vikuñitacha
maytataq richkanki tarukitacha
rumi ranra llaqtayuq vikuñitacha
rumi ranra wasiyuq tarukitacha.

II

Mamaymanmi richkani, vikuñitacha
mamay nanay hapiwaptin
tayta nanay hapiwaptin
rumi ranra wasiyuq vikuñitacha
rumi ranra llaqtayuq tarukitacha.

I

¿Dónde partes, vikuñita,
dónde te vas, venadito,
si tienes pueblo de piedra, vikuñita,
si tienes casa de pueblo de piedra,
venadito?

II

Voy donde mi madre, vikuñita,
me oprime el dolor por mi madre,
me oprime el dolor por mi padre,
vikuñita de la casa de piedra,
venadito del pueblo de piedra.³³

³³ QUIJADA, S.: 1957, p 58. La versión castellana la compusimos a partir de los textos correspondientes del autor.

El poblado, lejos de los padres, es de animales silvestres, es de piedra, en contraste con la casa y el pueblo de la gente, que por lo común son de adobe. La lejanía de los padres y el material de la construcción sirven así de marco a los amores de ese venadito, de esa vicuña. La casa y el pueblo de piedra son, pues, el lugar y el refugio de sus relaciones. La canción parece un diálogo: es posible que sea el mozo que le pregunta por qué es que se marcha si ellos ya tienen su casa de piedra —su escondite, que es una suerte de prehogar—. Ella responde que es porque siente nostalgia por sus padres. Se tratan con ternura, de venadito y vicuña; al parecer la pena no es por una desavenencia en el seno de la pareja o por una falta de apego a ese primer y salvaje hogar, sino por nostalgia hacia los padres. Sin embargo, esa pena pareciera sugerir una cierta indecisión frente a la opción: o se está con la pareja o se está con los padres. En otras canciones del género, cuando describen situaciones conflictivas, de ruptura entre los enamorados, a menudo el que canta la endecha recuerda a sus padres «abandonados». O bien la persona solicitada desconfía del extraño y prefiere el amor conocido y por eso seguro de los padres. Esas dudas y quejas de amor expresan un real dilema de lealtad afectiva: entre el hogar de origen y el que habrá de formarse con un forastero, con alguien que no pertenece al hogar primero. El sentimiento de quedarse afectivamente solo —habiendo «dejado» a los padres por alguien que a su vez lo deja— es especialmente penoso en una sociedad donde el individuo sin familia, sin hogar de origen, o sin haber podido formar uno, es considerado un desposeído, un *waccha*, sin posibilidades de lograrse como persona en el marco de su sociedad. Por eso, el joven, la joven, que toma el riesgo de dejar el seguro afecto familiar y buscar uno nuevo, así como las fallas, las dudas de esas nuevas relaciones, son especialmente dolorosas, pues no es *runa* —hombre—, *warma* —mujer—, quien no logra tener pareja e hijos. Un individuo sin pareja, sin hijos, es visto como un posible monstruo, como un personaje extraordinario y peligroso, o simplemente como un extranjero, como un desvalido *wakcha*. El canto que acabamos de leer trata de ese dilema —entre el venadito y la casa de piedra, y la casa y el afecto paternal—, de ese riesgo de

quedarse solo, sin amiga y sin padres, en la soledad salvaje del pueblo de piedra. Las canciones de este tipo, que tratan sobre las dificultades propias de los amores iniciales, son numerosas, quizá porque ese período es un tránsito delicado, que entraña tanteos, dudas, donde el rechazo y el abandono son penosas posibilidades.

Como hemos visto, los cantos quechua que tratan de los amores bucólicos utilizan metáforas en que se describe esas aventuras como silvestres. Mi amante es un venado, una vicuña de altas punas, un árbol salvaje; nuestro refugio de amor, un redil de piedra; el rapto se produce mediante medios extraños para la vida cotidiana y campesina: un barco, un avión.

A medida que el vínculo amoroso se afianza y se socializa, aparecen otras metáforas, entre las que destaca *yana* (en los cantos y en el lenguaje coloquial): mi compañera(o) es *yana*. Es decir, negro, complemento (en el trabajo, en los sentimientos), subordinada(o) (en los sentimientos, socialmente), cooperante, ayudante. Ella (él) es negra-o, oscura, nocturna, con relación a un yo luminoso, diurno, diáfano. La sucesión del día y de la noche, el dominio del primero sobre el segundo, representan el mundo actual.

El vínculo afianzado pero contrariado recurre a las mismas metáforas de los amores primeros; con una particular insistencia en un ave silvestre propia de este tipo de situación: la paloma.

Los cuentos sobre amores presentados como anómalos emplean diferentes animales silvestres y temibles, monstruos también. El seductor, raptor y amante es un cóndor, una víbora. Se trata de un forastero, de alguien ajeno del pueblo de la seducida. El amante puede ser también mitad hombre, mitad lagarto o un muerto viviente. Los amores extraordinarios suelen ser parciales (procuran un solo tipo de placer: el amante le satisface en la comida o en el sexo). Estos amantes son descubiertos y matados por la gente del pueblo (hervidos, despedazados, espantados con la luz).³⁴

Los amores extraordinarios de los cuentos podrían ser metáfora del amor primerizo, «salvaje». En las canciones y cuentos, cuando se contrasta el hombre y la mujer, el pretendiente, el amante, es un

³⁴ Véase capítulo 2.

gavilán, una *tulla*, un forastero, un ladrón; y la amada, un huerto de maíz tierno, un nido, una palomita, una flor, una niña que está en su jaula, en su casa, en el pueblo, bien cuidada por los suyos.

El pretendiente, el amante, se considera enemigo de la familia de la amada. Entonces, él es el enemigo y ella, del pueblo. Él la invita a reunirse con él y a seguir una vida salvaje o fundar un nuevo mundo. El pretendiente es pobre; ella, rica. El pretendiente está de paso; ella reside en el lugar.

Vamos a ilustrar y desarrollar algunos de esos rasgos comentando unas canciones de la poesía quechua, con unos cantos propios de los amores bucólicos. Tomaremos como ejemplo el hermoso repertorio «Canto kechwa» de José María Arguedas.³⁵ En su mayor parte son endechas que tratan de los inicios amorosos pastoriles.

Empezaremos con la canción *¡Ay, flor morada!* Arguedas no indica el lugar ni las circunstancias en que la recogió. Pareciera ser apurimeña, pero transcrita en un quechua cuzqueño (una dama andahuaylina nos dijo conocer, e incluso haber cantado, «ese lamento de una muchacha que está enamorada de un desconocido que la hace sufrir», pero la letra que sabe es un tanto distinta). Como Arguedas solía hacer, acompaña al texto quechua una traducción libre y poética al castellano:

Muradu sisaschallay

Ay, flor morada...!

**Yak'achu kuyallark'ani
yank'achu wayllullark'ani
¡tantar kichkachallay!
kay runapa churichallanta
kay runapa wawachallanta**

¡Por qué amé ese desconocido,
por qué de él estuve prendada
no sabiendo ni el nombre de sus padres
ni el camino por donde vino
ni el día en que llegó!

³⁵ Arguedas, José María Arguedas, *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*, con dibujos de Alicia Bustamante. Lima: Ediciones «Club del libro peruano», 1938. El texto de las canciones que siguen y los comentarios los tomamos de un artículo nuestro, «La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas» (véase en la bibliografía).

¡Tantar kichkachallay!
¡muradu sisaschallay!

Jaikak'acha chayamurk'apas
jaikak'acha jamullark'apas
¡Muradu sisaschallay!
Yank'achu kuyaykurk'ani
yank'achu waykurk'ani
¡Tantar kichkachallay!
¡muradu sisaschallay!

Mas biencha kuyayman kark'a,
mas biencha waylluyman kark'a
¡tantar kichkachallay!
ork'opi wikuñitasta
k'asapi tarukitasta.
¡Tantar kichkachallay!

¡Ay espino del monte!
¡Ay flor morada!

Hubiera amado a la vicuñita
que llora en la orilla de las lagunas
sobre las cumbres y en las lomadas.
Hubiera amado
¡Ay espino del monte!
¡Ay flor morada!
al venado que come
la dulce yerba de los cerros.

La vicuñita lloraría mis penas,
el venado me hubiera llevado
a la sombra de sus montes.
No estaría solo
¡Ay flor morada!
no tendría el corazón herido.
¡Ay flor morada!
¡ay espino de los montes!

La traducción de Arguedas es libre pero no arbitraria. Acomoda las metáforas originales al gusto lírico español; describe los sentimientos que le inspiran a él, hombre de cultura quechua e hispana, los giros y matices, las virtualidades que el canto entraña. Pero, antes de continuar con esta traducción, intentaremos otra, más literal, aunque claro está, sin la belleza del texto libre.

Muradu sisaschallay

Yak'achu kuyallark'ani
yank'achu wayllullark'ani
¡tantar kichkachallay!
kay runapa churichallanta
kay runapa wawachallanta
¡Tantar kichkachallay!
¡muradu sisaschallay!

¡Ay, mi flor morada!

¿Por qué sufrí de amor?
¿Por qué de él estuve prendada?
¡Ay, mi espinoso harapiento!
¡Tan solo hijo de hombre!
¡Tan solo criatura de hombre!
¡Ay, mi espinoso harapiento!
¡Ay, mi florcilla mora!

Jaikak'acha chayamurk'apas
jaikak'acha jamullark'apas

¿Cuándo llegará?
¿Cuándo vendrá?

¡Muradu sisaschallay!
Yank'achu kuyaykurk'ani
yank'achu waykurk'ani
¡Tantar kichkachallay!
¡muradu sisaschallay!

¡Ay, mi florcilla mora!
¿Por qué aún sufro de amor?
¿Por qué aún lo deseo?
¡Ay, mi espinoso harapiento!
¡Ay, mi florcilla mora!

Mas biencha kuyayman kark'a,
mas biencha waylluyman kark'a
¡tantar kichkachallay!

Mejor hubiese amado,
Mejor hubiese querido,
¡ay, mi dulce espinoso de jirones
vestido!
a la vicuña de la montaña,
al venado de las alturas,
¡ay, mi pobre espinoso!

ork'opi wikuñitasta
k'asapi tarukitasta.
¡Tantar kichkachallay!

La endecha es el lamento de una enamorada. Se queja de su amante y de su propio sentimiento. Pero no dice el motivo; solo sufre de su amor y de amar a un hombre. Hubiera preferido amar a una vicuña, a un venado de las alturas. En el texto quechua, el estribillo («¡Ay, espinoso», «¡ay, flor!»), cumple la función no explícita de ser a quien se dirige la canción; pareciera ser también una invocación al amante, el causante de la pena de amor. El amado es tan solo un hijo, una criatura de hombre; también parece ser un espinoso, una flor morada. Veamos el primer calificativo.

«¡Tan solo hijo de hombre! / ¡Tan solo criatura de hombre!». Es lo que aproximadamente dice el texto quechua. Arguedas lo traduce por «no sabiendo ni el nombre de sus padres / ni el camino por donde vino». El enamorado de las primeras aventuras es descrito en otros cantos y relatos, y es percibido por las mismas pretendidas como un extraño a la casa de una, como un forastero del pueblo de una, pues esas primeras aventuras transcurren fuera del alcance de los padres y de la sociedad. Son relaciones silvestres. El pretendiente solo es un muchacho, sin nombre ni dirección conocida. El nombre y su dirección se conocerán después, si esos amores maduran y se socializan. Por eso la traducción de Arguedas («no sabiendo ni el nombre de sus padre / ni el camino por donde vino») equivale o está implícita en los versos «¡Tan solo hijo de hombre! / ¡Tan solo criatura de mujer!».

En el canto se dice que es hijo de hombre. En quechua se emplea las voces *runa*, *warmi*, para decir *hombre*, *mujer*. En el trato social, uno llama o designa, como hombre o mujer, a la persona del pueblo de uno y de la misma clase socio-cultural «india» o *runa*, *warmi*, que es casada y con hijos. En principio, uno de la clase «mestiza» no es hombre o mujer; tampoco un soltero, un desconocido. Por extensión, tal vez por influencia del castellano y de la sociedad nacional, el término tiene un sentido genérico como en nuestras lenguas y cultura. Al parecer el canto utiliza esta acepción segunda de *runa* y *warmi*: el amado es hijo de un cualquiera.

El amante es *hijo*. El canto utiliza para ello dos términos: *churi* y *wawa*. El primero es el empleado para referirse o designar al hijo desde el punto de vista del padre; el segundo, para el punto de vista de la madre. El primero tiene un valor más bien solemne, de respeto y obediencia; el segundo es más íntimo y cariñoso. Un padre puede referirse a su hijo como *wawa*, o decirse que su hijo es tal, con ese apelativo; entonces se acentúa así el aspecto afectuoso. Es el caso del verso de la canción «*kay runapa wawachallanta*».

«Ay, espino del monte». Así traduce Arguedas «*Tantar kichkachallay*». *Tantar* quiere decir andrajoso, en harapos; de ese término se pueden construir expresiones como «casa vetusta, ruinosa; ropa vieja». *Kichkha* significa, sí, espino, espinoso. ¿Por qué establece Arguedas una equivalencia entre andrajo y monte? ¿Y por qué ese amado de padres desconocidos, que da dolor, es descrito como un «espino haraposo»? Es verdad que esa metáfora en castellano es incomprensible y fea; y que en este idioma es más literario decir «espino de los montes» que «espinoso harapiento». Pero la traducción de Arguedas no traiciona el espíritu de la endecha. En el Cuzco y Andahuaylas *tantar* es un calificativo negativo, pero también se le emplea como una apelación de cariño: se puede llamar al enamorado «harapiento», «*tantar*». El antiguo héroe Huatyacuri antes de ascender a la parte alta de este mundo, antes de encontrar mujer, de vencer a sus cuñados, a los del rico pueblo de arriba, era pobre, un andrajoso. Un joven sin mujer conocida es un «andrajoso, un pordiosero» de amor y de nueva familia. El enamorado de las primeras aventuras, el amante furtivo de la más

tierna mocedad, es como un salvaje, como alguien del monte, pues su amor aún no ha sido cultivado por el pueblo de arriba, por el reconocimiento social.

Que ese amante sea «espinoso» porque su amor hiere como la espina, es un significado evidente de la metáfora. Pero también es espinoso por otras razones: los espinos son propios del monte; pertenecen al *shapi*, o diablillo, enemigo del Hijo, el Dios actual y dominante.³⁶ El enamorado que aún no es socialmente reconocido, el de la aventura furtiva, es como un espino, salvaje y fascinante, como lo son las criaturas del *shapi*. La investigadora del quechua Marie-France Souffez nos decía que alguien que no tiene pareja estable, que vive solo, es considerado un piojoso, pues no tiene quien le despioje; y que los andinos establecen una analogía entre ser piojoso y ser espinoso: ambos duelen o están dolidos de amor, de un amor no realizado en sociedad. Un piojoso, un andrajoso, un espino del monte, puede ser un monstruo, un diablillo fascinante; pero también puede ser un futuro dios, o un amante que se transformará y será resplandeciente con el matrimonio y la paternidad. Todo esto está sugerido en el verso «¡*Tantar kichkachallay!*!». Por lo demás, el calificativo va acompañado de unos sufijos diminutivos y de un posesivo, afectivos y tiernos. El amigo no es simplemente un harapiento espinoso, sino que también es dulce, entrañable, propio, pequeño, precioso.

«*Muradu sisaschallay*». Es el otro estribillo y evocación que la amante hace de su enamorado. Arguedas lo traduce de manera literal «ay flor morada» (dejando así de lado los mismos sufijos de afecto que acompañan a la pobre espina). El término *murú* designa todo lo mezclado sin concierto. Son «las manchas blancas sobre fondo oscuro, o manchas negras o marrones sobre fondo blanco».³⁷ La combinación «mora» indica una mezcla desordenada de colores. Por ejemplo, una espiga de maíz con granos de diferente

³⁶ TORRE, Ana de la. *Los dos lados del mundo y del tiempo*. Cajamarca: Centro de Investigación Educación y desarrollo, 1986.

³⁷ CUSHUAMÁN, Antonio. *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación, 1976.

color, sin una disposición. Ese término quechua es asociado al de *moro* castellano. Una mixtura de colores es «mora», cuando es gentil, endemoniada, no cristiana; también infiel, apasionada. Esa es la flor por la que sufre quien canta: una flor mora; y esta flor, claro, es silvestre, no cultivada.

En lugar de esa dolorosa espina, «mejor hubiese amado [...] a la vicuña de la montaña / al venado de las alturas». En las endechas de aventuras «moras», el venado, la vicuña, representan al sufriente, al amado juvenil. Como el espio, son del monte, de las punas y se equivalen en la canción. Sin embargo, en la literatura y las valoraciones de los campesinos, notamos matices diferentes entre esos metafóricos amantes: los dos animalitos son montarares pero codiciados para la caza; en cambio, el espio es doloroso y desvalido, del monte también, pero aborrecido por los pastores, pues son forraje tan solo de las cabras; en ciertos relatos representan la infertilidad de la tierra, la pobreza. En la traducción de Arguedas se dice en qué sentido sería mejor haber amado a esos animalitos: la vicuña lloraría sus penas, el venado la «[...] hubiera llevado / a la sombra de sus montes». Serían mejores amantes, mas la pasión es ciega y gobierna a la sufriente.

En otra canción de amor primero, el que canta sugiere que su amor es como la hierba ichu que él ha puesto en llamas. También sería apurimeña y acomodada a la pronunciación cuzqueña (una dama apurimeña, doña Basilia, nos dijo conocer una endecha parecida). La acompañamos con un esbozo de traducción literal:

Ischu kañask'ay

El icho que he encendido

Ork'opi ischu kañask'ay,
k'asapi ischu kañask'ay
¡jinallarak'chus rupachkan
jinallarak'chus raurachkan!

En la montaña he quemado icho
En el abra he prendido el icho
¡si estará aún ardiendo
si aún estará en llamas!

Jinalla raurariptink'a,
jinalla rupariptink'a
¡Warma wek'echaykiwan
challaykuy!

Si aún está en llamas,
si todavía arde,
¡Criatura, con tus lágrimas
hazlo!

¡Warma wek'echaykiwan
tasnuykuy!

¡Criatura, con tus lágrimas
salpícalo!

Arguedas comenta que este canto es de difícil traducción. Los cantos quechuas suelen insinuar sentidos; el que canta uno o escucha da al canto algún o algunos sentidos particulares, de acuerdo a su propio sentir y experiencia, y a los comentarios que haya escuchado sobre el mismo. La dama apurimeña nos dijo que este trata de un muchacho que ha encendido la paja icho; le dice a su amiga que mire cómo arde allá en las alturas; que vaya a pagarlo con sus lágrimas de niña. Que se lo pide porque se quieren. Arguedas presenta dos traducciones libres del mismo:

He prendido fuego...

He prendido fuego en la cumbre,
he incendiado el ischu en la cima
de la montaña.
¡Anda pues!
Apaga el fuego con tus lágrimas,
llora sobre el ischu ardiendo.
Corre y mira la cima de la montaña
si ves fuego, si arde todavía el
ischu,
corre a llorar sobre el incendio
¡Apaga el fuego con tus lágrimas!

El fuego que he prendido...

El fuego que he prendido
en la montaña,
el ischu que he incendiado
estará llameando
estará ardiendo.

Si llamea el fuego
si arde todavía la montaña
¡Anda pues!
apaga las llamas
con tus lágrimas,
con tus lágrimas de niño
llorando sobre el fuego.

Las dos traducciones de Arguedas difieren en cuanto al acomodo literario al castellano, mas no en la interpretación que hace el autor.

El canto solo precisa que *yo* (que por la labor —incendiar el pasto— se trata de un muchacho) ha encendido la paja icho en las alturas. Y convoca a una criatura (no especifica el género, pero, por la actividad del otro, sería una niña) para que vaya (se supone, donde arde el icho), que con sus lágrimas salpique y

apague el fuego. Lo demás está implícito, insinuado, y dejado al entender del que disfruta de la canción. En todo caso, las lecturas de Arguedas, en los años 30, y la que dio la señora apurimeña en los años 90, son similares.

El enamorado (porque eso es, según la señora informante y tal como lo sugiere Arguedas) ha encendido en las alturas la paja icho. ¿Por qué lo ha hecho? ¿Y por qué su amada ha de apagarlo con sus lágrimas? ¿Por qué el icho en llamas sería como el corazón enamorado?

La paja icho es quemada en dos ocasiones (aparte, claro está, de las fortuitas). Para preparar el terreno para el cultivo, las cenizas sirven de abono; el humo, se dice, atrae las lluvias. Se quema el icho en el marco de las ceremonias del ganado; pasando unas motas encendidas de icho por los lomos de las reses, estas se librarían de las enfermedades y se multiplicarían mejor. Ambas tareas son masculinas. La primera, al hombre que tiene su propio hogar; es una actividad placentera, asociada a la prosperidad y a la paz hogareña. La segunda, al pastor; en especial al joven soltero. La actividad aludida en el canto, entonces, sea agrícola o ganadera, es positiva: un fuego que dará frutos, una promesa de paz, unión, salud, reproducción.

Ese buen incendio ha de ser apagado por la amiga. Sus lágrimas son como la lluvia que el incendio provoca, y son, como las califica Arguedas, puras. En quechua hay dos tipos de lágrimas: *waqa* (que son de dolor, de emoción intensa; son de los adultos) y *wek'a* (es el llanto del pequeño, son las lágrimas de los infantes). En el canto, el joven incendiario pide a la amada que apague el incendio con sus lágrimas (*wek'a*) de criatura, puras.

El amor que sugiere este canto es, entonces, más maduro y logrado que el anterior («¡Ay, mi flor morada!»). No hay conflicto ni vivo dolor como en «mi flor morada», el fuego enamorado es prometedor y las lágrimas son tiernas y fértiles como la lluvia. Transcurre en la montaña, en las alturas, son yerba y lágrimas silvestres pero anteceden las labores y al bienestar maduros, cultivados. No es esta, entonces, una endecha, una queja dolida, sino un canto de esperanza, que augura el fin de los amores

silvestres, su transformación por el fuego del amante y la lluvia de la amada. Y como es frecuente en los cantos quechuas, el sentido tan solo se esboza; como los trazos de una pintura que el espectador completa, que la hace suya, según su inclinación y circunstancias. Así, este canto es más sugerente que el anterior, y más delicado.

En el mismo cancionero, Arguedas presenta otro canto titulado *Raki-Raki*. La versión castellana del autor es, en sus palabras, «[...]una interpretación del tema y del símbolo, porque esos versos son casi intraducibles». Y es que este, como el anterior, emplea unas imágenes y metáforas que sugieren mucho y rehuyen de lo explícito. Es una inclinación general de la lengua y de la poesía quechuas, solo que Arguedas, con sus traducciones libres, evidencia tal manera de ser. Y en estos dos poemas, sus traducciones son, quizá, más libres que las otras de la colección. Agregamos una versión nuestra de *Raki-Raki*, más literal, y por lo mismo, más pobre e insípida que la de Arguedas (que presentamos luego):

Raki-Raki

¡Ay waytachay wayta!
ñuchku tika wayta,
ñok'a ripuptiyk'a
pillas tikakusunki
pillas waytakusunki.

k'asapi raki-raki
kusiñachus kanki,
warma yanaytawan
rakiykuwaspayki
tak'aykuwaspayki.
Janay k'ocha patucha
ama wak'amuychu,
k'apark'achask'aykim
sonk'oyta kirinchawan
yanayta yuyachiwan.

¡Ay flor mía, mi flor
ñuchku, adorno, penacho!
cuando me marche
¿para quién florecerás?
¿adorno de quien serás?

Helecho de las cumbres
tú disfrutas
porque de mi niña amada
me he apartado
me he separado.
Patito de alta laguna
deja de llorar
no te lamentes
pues hieres mi corazón
al recordar mi amada.

Como dice Arguedas, su versión castellana es una aproximación interpretativa:

Raki-Raki

¡Ay, mi flor *nuchku*, hermosa flor!
cuando me haya ido
quién te amará, para quién serás,
¡ay, para quién florecerás
cuando yo me vaya!

Raki-raki, yerba de las cumbres,
una rama a este lado otra rama al otro cielo
¡partida yerba de las cumbres!
Porque no puedes juntar tus brazos
porque no puedes mirar un solo cielo
de mi amada me has separado.
Raki-raki yerba mala ¡ya puedes reír!
ya puedes reír yerba partida.
Una rama a este lado otra rama al otro cielo,
una sola yerba soy con mi amada
una sola yerba son como *raki-raki*,
ella bajo otro cielo yo mirando otras estrellas
¡Ay, como partida yerba de las cumbres!

Patito de la alta laguna
no llores ya patito,
con la voz de mi amada estás cantando
desde tu nido,
me estás sangrando el corazón.

No hemos logrado identificar la flor de *nuchku*. Con distinta ortografía —y pronunciación— los diccionarios que he consultado no dan mayores precisiones. Tampoco las dos informantes que consultamos; solo sabemos que es una planta silvestre. Con lo cual, sin duda, perdemos mucho; porque no podemos comprender cuál es la razón por la que la amada es precisamente esa flor. Solo resta presentar algunas generalidades. Las flores silvestres suelen representar las personas amadas, las de primera juventud (las flores de las plantas cultivadas sirven para expresar otros sentimientos y momentos de la vida). Cada flor silvestre suele servir o estar presente en los diferentes episodios de las aventuras

primerizas. La flor de *Lima-lima* («la habladora») enmudece o hace hablar al tímido amante. Hay flores cuya presencia anuncia la separación o la disputa de la pareja furtiva. Hay las flores de los juegos amorosos de las fiestas de Santiago; otras, de las siembras. Cada fiesta tiene sus flores. El mozo lleva en el sombrero, como un penacho, tal flor, es que ya tiene amiga; aquella se adorna con otro ramillete porque está sola.

En la canción *Raki-Raki* se emplean dos vocablos, o más bien, raíces: *wayta*, *t'ika*. Son voces que quieren decir *flor* en general. Según la desinencia que se le agregue, y el contexto en que se de la frase, querrá decir también adorno, penacho de flores que se ponen en el sombrero, ornamento de plumas. Querrá decir, o insinúa esos y otros sentidos. La flor es la amada de la aventura; es el caso de esta canción. Florecerá para otro; será adorno y penacho de otro sombrero, no del que ahora sufre por ella. Así, en lugar de traducir «para quien florecerás», Arguedas habría podido evidenciar un sentido inmediato: «¿flor serás de qué sombrero?»; pero en esta como en la última estrofa, Arguedas prefirió dar una versión más bien literal, y reservase para la segunda, una versión más libre y literaria (acaso tampoco identificó la flor de la canción, el *nuchku*).

El *raki-raki* es un helecho corriente en la sierra y costa peruanas. No conocemos su nombre científico. Daremos una descripción de la misma. Cada una de esas plantas es como un ramo de penachos de hojas pinadas, que apuntan, ramas y hojas, a direcciones opuestas. Bajo cada una de sus hojas lanceoladas se encuentran las esporas, simétricamente dispuestas; así, cuando estas se desprenden, se dispersan por lugares diferentes. En la segunda estrofa, Arguedas describe esta planta relacionando sus características con la separación de los amantes. Nuestra informante, doña Basilia, nos dijo que cuando un enamorado o enamorada la encuentra en su camino tiene, a veces, cierto temor: «¿Como ese helecho, como sus ramas, como sus esporas, nos iremos por lugares diferentes? ¿Se irá con otra? ¿Me irá con otro?». Es una planta de mal agüero para el joven amante. En el canto, el helecho ha separado al suspirante de su amada; y por eso, la planta se regocija.

Pero no solo anuncia o propicia las separaciones por la forma de la planta. El nombre mismo, *raki-raki*, también evoca el alejamiento de los enamorados. *Raki* significa división, partición. También distribuir, repartir; apartar, dividir, unas personas de otras. La repetición de un término, como es el caso del helecho *raki-raki*, señala abundancia, multiplicidad; es, entonces, un helecho separador por excelencia.

El canto evoca al helecho de la *cumbre* (*k'asapi*). El término, o su raíz, *k'asa*, indica o se desprenden de él, palabras y significados como rasgadura, hendidura, roer. *K'asapi* es, más precisamente que *cumbre*, la hendidura de una montaña, de una colina. Es un lugar partido, dividido, donde se encuentra la planta de la dispersión. También es un sitio silvestre, cuadro de los amores primeros, salvajes, pastoriles; en oposición a los logrados, a los matrimonios que transcurren y están asociados al soto de los valles, a los campos labrados.

Arguedas explica el regocijo del helecho, porque sin conocer el sentido evocador de la planta, no se entiende esa estrofa; a no ser que uno sea un campesino andino, un quechua hablante.

En la tercera estrofa, el enamorado pide al pato de la alta laguna que no llore, pues lo hiere al hacerle así recordar a su amada. El texto quechua emplea el término castellano, *patu*. Con lo cual el que escucha podrá asociar el canto con el pato en general o con uno que se acomode mejor a sus sentimientos. Porque el quechua distingue distintos tipos de palmípedos; y utiliza el de pato, en castellano, para no precisar. Como en la flor del primer párrafo, solo puedo señalar, entonces, algunas generalidades sobre las cualidades atribuidas a los patos silvestres.

Los andinos afirman que los patos silvestres viven en sociedad. En bandadas emigran, de laguna en laguna. Cada adulto tiene su pareja y son muy unidos. Son buenos padres y mejores madres. Así, la *wallata*, un ánsar de plumaje blanco en el abdomen y negro en el dorso, pasa toda su vida adulta con la misma pareja. Si cazan al macho, la hembra se queda en el lugar hasta morir de inanición; si es a la hembra, el macho se suicida estrellándose contra las rocas. Sobre un denominador común, cada palmípedo de las lagunas andinas tiene, entonces, unas cualidades particulares.

En la tercera estrofa, el llanto del pato silvestre es como el del mozo abandonado. No se dice qué tipo de palmípedo es, pero por el solo hecho de serlo entendemos que puede haber un lazo que una a un pato y a un hombre que, solitarios, se quejan de amor. En la versión de Arguedas, el llanto del ave en su nido es la voz misma de la amada. El que sea desde su nido muestra bien el carácter femenino de la persona amada: en la literatura, y puedo decir que también en la fantasía de los jóvenes enamorados, la cortejada está en su casa y el pretendiente torna alrededor del nido. Por eso el pato que solloza en su nido es hembra como lo es su amada; y ambas tienen la misma voz.

El lamento del ánsar hiere el corazón del amante solitario. Se traduce *sonqo* por *corazón*. Pero en quechua puede tener ese significado preciso, como señalar toda la interioridad de uno; es decir, también quiere decir *entrañas*. El abandonado, al escuchar el llanto de ave, escucha la voz de su amada distante, y le sangra el corazón, las entrañas, las profundidades de su cuerpo. Su dolor es vivo y corporal.

El tema del canto *raki-raki* es la separación. Pero también la soledad. En la época de las aventuras furtivas, la soledad es una situación y un sentimiento que se vive con intenso dolor. En la pasión, el enamorado ha perdido a sus padres, está lejos de su pueblo y la persona amada está ausente. Pues esos amores primeros transcurren al margen de la sociedad, son furtivos, aun salvajes. Es el tema de otra endecha del cancionero de Arguedas, *Mana piynillayok'*; acompañamos al texto quechua una versión literal nuestra, y luego, la traducción libre del autor:

Mana piynillayok'

Sin nadie

Sapay rikukuni
mana piynillayok'
puna wayta jina
llaki llantullayok'

Solo me veo
sin nadie
como una flor de la puna
con mi triste sombra.

Tek'o pinkulluy pas
chakañas rikukun

Mi pincullo de nervios amarrado
ronco lo escucho

nunaypa kirinta

(mi alma herida) de tanto que
se lamenta

k'apark'achask'ampi.

(de tanto que grita) mi alma herida.

Imatak' kausayniy

¡Qué vida la mía!

maytatak' ripusak'

sin saber adónde ir

maytak' tayta mamay

sin padre ni madre

¡lliysi tukukapun!

Así todo termina.

Qué solo me vio,
sin nadie sin nadie.
como flor de la puna,
mi sombra no más tengo.
como flor de puna.

Mi pincullo también está ronco,
con nervios de toro estaba apretado
¡pero tanto ha llorado
el dolor de mi alma!
Ahora está ronco.

¡Qué es, pues, esta vida!
Sin padre, sin madre,
sin pueblo donde ir.
¡Todo se ha acabado!
Como un ojo ciego
ya no sirvo.
Por gusto sigo en el mundo
como un ojo ciego.

El tiempo de los amores furtivos entraña una amenaza, la soledad. Emocionalmente el joven está lejos de sus padres y de su pueblo. La única compañía es la amada, que es como una flor o un animalito, también solitaria. En esas circunstancias, la pérdida de la pareja acarrea un profundo abandono: el mozo se queda solo, sin padres, pueblo, ni amada. El sentimiento es más vivo en el joven, pues la muchacha suele quedarse bajo la protección de los padres luego de un fracaso. Así lo dicen las endechas, pero

también la observación de la vida juvenil. La muerte simbólica de los padres y la vida salvaje del mozo suelen ser más radicales, y por ello más dramático el fracaso. El desengañado puede huir a una ciudad, internarse en la selva o enrolarse en la milicia. Mientras tanto, la niña dejará que otro la arrebate de los brazos de sus padres, de su pueblo. Será robada para la vida salvaje. Pero si la relación prospera, la «cocción», la domesticación de ese amor, es más dura para la joven mujer: deberá dejar a los suyos, vivir en casa ajena, donde los padres de su «raptor», será una intrusa no siempre bien acogida.³⁸

El pincullo, la quena, una flauta es la fiel compañera del pastor errante, del joven de los amores salvajes. Desde lejos, con una melodía, convoca a su amiga a escaparse al monte. Ella escucha y reconoce, entre otras, la música de su enamorado, se escapa de casa, acude a la cita furtiva. La flauta expresa los sentimientos de esos amores iniciales. Su melodía reproduce la endecha popular, pero que el enamorado la hace suya y personal. Por lo demás la flauta es, para los andinos, una manifestación o una representación fálica de su dueño. Cuando el enamorado empieza una nueva vida, la del amor domesticado, cambiará la flauta y la melodía.

En el canto que nos ocupa, el pincullo del enamorado solitario está ronco por las quejas de su dueño. Las pitas de nervio de toro que la ajustan y afinan se aflojan por eso. «Tener la flauta desatada», es decir, desafinada, es una expresión que los muchachos emplean para indicar que algo está fallando en la esfera sexual (deseos insatisfechos, desordenados, «desajustados»). Porque los amores furtivos incluyen las relaciones carnales.

Pero la soledad del amante abandonado no suele ser total. El sol, la luna, el río, son sus confidentes. Es el caso de este canto (que acompañamos de una traducción libre de Arguedas y otra, más literal nuestra):

³⁸ La residencia suele empezar siendo patrilocal y termina como neolocal, pero del lado de los familiares del padre. Cuando se dan otros casos, la dura prueba por la que pasa la muchacha en la casa del novio no ocurrirá. Pero, en cualquiera de los tipos de residencia, la joven mujer tendrá que conocer la maternidad y los rigores de la vida hogareña.

Cilili wayta

Intillay, killalllay
ama sak'ewaychu,
karurak'mi rinay

Sumak' siwar k'enti,
ama jarkawaychu,
mamallaysi maskawan
uñan chinkachik' urpi jina.

Cilili, cilili wayta,
k'awachkankim kay vidayta
mayu jina wak'ask'ayta
wayra jina k'aparispa

Cilili, hermosa flor...

¡Oh Sol, oh luna, alumbrad mi camino!
No bajas tan temprano Sol, alumbra
todavía.
Tarda un poco, Luna,
es lejos mi destino, tengo miedo a la
sombra.

Picaflor siwar, oculta tus alas doradas,
no me atajes, picaflor siwar,
es largo mi camino.
Como paloma que ha perdido a su
polluelo
está llorando mi madre;
no me atajes picaflor siwar.

Flor de cilili, hermosa flor,
ya ves cómo lloro,
gritando
como el río, como el viento,
cilili, hermosa flor.

La traducción de Arguedas, aunque libre, explora los sentidos tácitos de este lamento. Esto se aprecia cotejándola con una versión más literal y pobre, pues no tiene en cuenta los sobrentendidos:

Cilili flor

¡Oh, mi Sol, oh Luna mía!
no me abandones
en esta mi noche
de recóndito camino.

Bello *siwar* picaflor,
no te lamentes
como la paloma
que a su pequeño ha perdido.

Cilili, cilili flor, adorno,
mira mi destino
como el río llora
como el viento grita.

El sol y la luna, el picaflor *siwar*, la flor *cilili*, son convocados en la desesperación del abandono. Los astros iluminan su largo caminar. Este camino es su destino amoroso, cargado de incertidumbre y de sombras. El picaflor no debe lamentarse como la paloma que ha perdido al pichón. Y la flor *cilili* es testigo de un lamento que es como el río, que es como el viento.

El sol y la luna, presentes en la endecha de un muchacho de incierto camino, su prestancia, lo que evocan, el día y la noche, dan una conmovedora solemnidad a su lamento: su pena es cósmica, rotunda, como lo son la luz y las tinieblas.

El *siwar* es uno de los tantos picaflores andinos. No hemos podido identificarlo, pero en otro canto, Arguedas lo define en su traducción:

chaynallatak' mi wak'an ninki

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,
catachayta apupaway
yanachallayman entregaykuy.

Wak'ank'achus
manañachus,
llakink'achus
manañachus.
Wak'aykunk'a chaypachak'a,
chaynallatak' mi wak'aan ninki,
chaynallatak' mi llakin ninki.

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti
cartachayta apupaway
yanachallayman entregaykuy.

Dile que he llorado...

Picaflor *siwar*
el que vuela más alto
el de las plumas doradas.
Picaflor *siwar*
que brilla en el sol,
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Quiero darte un encargo:
mi amada está lejos,
picaflor *siwar*,
llévale esta carta.

No sé si llorará todavía
cuando lea mi nombre,
o me habrá olvidado
y ya no llorará.
Pero si se pone triste,
dile que he llorado,
dile que también lloro
recordando a la amada.

Picaflor *siwar*
el que vuela más alto,
el de las plumas doradas.

En general, el picaflor de los cantos es asociado al joven aventurero que va de flor en flor, de amor en amor, absorbiendo con su agudo pico el néctar de las flores, los dulzores de los amores primeros. Es un amante ligero, inconsecuente, que aún no sabe lo que es el amor permanente. Si se fija, lo hace en el aire y por un instante, para luego lanzarse sobre la flor que se le ofrece. Es una avecilla diurna, juvenil y masculina. El picaflor *siwar*, según los dos últimos cantos que he transcrito, es el ave de los caminos de esos afanes (se le pide que lleve una misiva de amor). Su carácter diurno es resaltado: «el que vuela más alto»; cuyas alas doradas

brillan al sol y de esa manera, su masculinidad (que en este caso, es solar. Pues quien canta es un mozo, y lo diurno está ligado a la mismidad; mientras que el tú es nocturno, sin importar el sexo).³⁹

En el canto «*Cilili flor*» el joven que tiene lejos «su flor» pide al *siwar* que no se queje como la paloma que ha perdido su pichón; pero él mismo parece ser ese picaflor que está en su camino, en su andar de pasión. Le pide que no lo ataje en su marcha. ¿Y qué puede entretenerlo si no es lo mismo que al picaflor, es decir, revolotear, perder la ruta por una nueva flor?

Tampoco hemos podido identificar la flor del canto, *cilili*. Según el diccionario de Jorge A. Lira, *silli* es «cierta flor campestre». Para Jesús Lara, *sillkiwa* es una «(*Ageratum* L). Planta de la familia de las compuestas. Su raíz es laxante». A partir de un verbo, *siriy*, *sirina*, echarse, derribar a otro, se desprenden términos como pugilato (que consiste en hacer caer al contendor), luchador (que hace caer a otro), el que pierde. Jesús Lara consigna un término, *sirichi*: «Arco grande engalanado de flores y chafalonía. Debajo de numerosos arcos de estos transitaba el Inka en las fiestas». A partir de *siri* o *sili* tenemos, entonces, sentidos como lucha entre dos hombres, flor, adorno y fiesta; todos, por eso, ligados. Los juegos bélicos, las luchas entre mozos, se dan precisamente como preámbulo de los noviazgos. Los ganadores tomarán como trofeo a las hermanas de los vencidos. Los luchadores son como esa flor que evoca el derribar o ser derribado. El mozo de la canción, al lamentarse de su abandono, pareciera sugerir esa «su caída» amorosa, su derrota. O él mismo sería como esa flor de las fiestas del triunfo y de la derrota.

El camino es un tema central en «*Cilili flor*». El camino y lo que entraña, viaje, ausencia y separación, también encuentros. El camino es el *destino*, según la traducción de Arguedas. En este tipo de endecha, el camino, el viaje, están relacionados con el vagabundeo juvenil, con el «destino» azaroso que corren entonces los muchachos, con sus sorpresas, soledades, «caídas», «cartas»,

³⁹ A propósito del carácter diurno de uno frente a su pareja, véase el capítulo III.

también «mensajeros» como el picaflor *siwar* o testigos como la flor de *cilili*. Tal es el destino, o la senda, de los jóvenes en busca de amores (la primera traducción es nuestra; la segunda, de Arguedas):

Amaya tarillachunchu

Que no encuentre

Ork'opi wikuña, k'asapi taruka

Vicuña de la montaña,
venado del abra

tapurikullask'ayki:

de gracia, decidme:

kainintachus pasallark'a

¿no ha pasado

yanallan sak'erik' urpi.

la que se marchó, la amante paloma?

Kayk'aya sak'erk'ullawan,

Ella me abandonó,

kayk'aya dejark'ullawan

así me dejó

ñawillay junta wek'entinta

con mis ojos llenos de lágrimas

sonk'ollay junta llakintinta.

con mi corazón pleno de tristeza.

Yanan sak'erik' urpi

La amada paloma ausente

¡amaya tarillachunchu!

que el rocío de la yerba icho

wayllay ischupa sullantapas

y el agua de beber

yakunayaptin suk'uykunampak'. no encuentre, no.

En la versión castellana de Arguedas la idea de camino como metáfora de los trajines y de la suerte de los amores iniciales es más explícita; también la relación de estos con los animales silvestres:

Que no encuentre ni el rocío...

Vicuña de los cerros, venado de los montes:

decidme si pasó por aquí la ingrata paloma,

la paloma que dejó su nido, que dejó a su amado,

decidme si pasó la paloma que olvidó a su amado.

Vicuña de los cerros, *taruka* de los montes,

venid a ver cómo lloran mis ojos;

así me dejó, con los ojos llorando,

así me dejó, con el corazón herido.

¡Oh, que tenga sed en el camino!
y que no encuentre ni la escarcha en los pajonales,
que no encuentre ni el rocío en las yerbas.
¡Que tenga sed en todos los caminos
la paloma que olvidó a su amado!

En este canto los animales silvestres —la vicuña y el venado— en vez de mensajeros son testigos del sufrimiento del abandonado y del deseo de que ella tenga sed en el camino. «Una muchacha que está mayor y no tiene enamorado dicen que está de sed. Todo depende de cómo se cante. La gente es maliciosa», nos comentó doña Basilia cuando le leímos el canto y le preguntamos sobre por qué el despechado le desea que no encuentre agua. Y a nuestra pregunta sobre el camino nos respondió que cada muchacho tiene su camino que nadie conoce, salvo sus amigos y la novia. «Una muchacha se mete en el camino de él. Pero ellas también saben andar solas». A veces el agua es asociada a la presencia fértil del hombre. Existe la creencia de que si una mujer se acuesta y duerme con sed, su cabeza puede desprenderse y vagar por la noche. Este descabezamiento está relacionado con otra idea: cuando la mujer duerme con un amante incestuoso también su cabeza vaga solitaria mientras ella duerme. La sed es, pues, reveladora de un desarreglo sexual. La sed del canto podría evocar, entonces, el deseo de que la infiel no encuentre compañero en su camino y que por ello sufra de sed.

El agua de lluvia suele relacionarse con la fertilidad masculina; el aguacero, con la turbulencia juvenil; el rocío, con la ternura de la adolescencia (pero otras veces, como en el canto *El fuego que he prendido...*, el rocío es como la pureza de las niñas que despiertan al amor). El agua de las fuentes y de los canales de regadío tienen asociaciones más complejas: tal presa es la manifestación de un hombre mítico, que la construyó para su pretendida; pero ahora tiene una dueña misteriosa, y esa acequia tiene una pareja de «dueños». Los ríos de la época de lluvias están revueltos y desbordantes como los amores de esa estación; el río exánime del estío es como el anciano. La laguna encierra una sirena que ata a un toro negro; suele representar el poder seductor de las mujeres.

Así, cada manifestación de las aguas puede ser relacionada con la sexualidad humana. Pero esos valores no son estables, tampoco unívocos: unas veces se narra que ese lago fue originado por tal héroe mítico; otras, que es propiedad de tal dueña fabulosa. Y los ríos cargados no solo ni siempre evocan el desborde de los mozos.

El ambiente pastoril de estas endechas quechuas, y en este canto la pregunta a los animales por la persona amada, recuerdan el *Cantar de los cantares* y San Juan de la Cruz. Se puede tratar de un préstamo o, más bien, de una coincidencia. Porque el joven pastor solo con su redil, añorando la persona amada, son figuras propias de una actividad ancestral de España y de los Andes centrales: la ganadería. Sin embargo, no es esta base lo único en común entre ambas tradiciones.

Las versiones castellanas de estos cantos quechuas, parecen cargadas, de manera un tanto extraña para el lector hispano, de un mundo de animales, plantas, flores, que expresan sentimientos y valores múltiples, polisémicos. Pero la figura central, el pastor, la pastora, solo con su dolor y aislado, si no enfrentado a la sociedad, pero dialogando con la naturaleza, no es insólita. Es en esas circunstancias, en los amores pastoriles, que el andino del campo se muestra más individuo, con un perfil singular y una rica vida interior. Tal atisbo de individualidad haría que la bucólica andina sea afín a la bucólica, y en general, a la poesía hispana que revelan la fuerza singular de la persona. Tal vez por estas razones —el ambiente pastoril y la soledad del joven enamorado— es que Arguedas habría escogido este género andino para realizar una de sus primeras tentativas de traducción, de aproximación, entre el mundo quechua y español.

5.3. Resumen y comentarios

Los amores primeros se expresan mediante metáforas ligadas a una actividad: el pastoreo; unos paisajes: la puna, el monte; unos animales silvestres, entre los que destacan los de puna, en especial la vicuña, el venado; una posición marginal frente a la sociedad. Estas imágenes se sustentan en un conjunto de oposiciones generales: la ganadería es marginal y silvestre frente a la agricultura;

el valle agrícola está asociado a lo central, adulto, sedentario, culto frente a la puna del pastoreo, y esta a lo periférico, adolescente, inestable, forastero, silvestre.

El ganado y ciertos animales salvajes tienen un medio común: la puna. Los cantos, los ritos, los relatos, señalan una clara relación entre ambos: son paralelos y equivalentes; así, los venados y las vicuñas constituyen el ganado de los espíritus de las montañas. Pero los cantos de amor no toman como equivalentes estas dos clases de animales, solo los silvestres son comparados con los amores primeros. Esta discriminación parece sustentarse en la idea de que los animales silvestres son libres, su actividad sexual no está controlada por el hombre; mientras que el ganado no es libre, sus impulsos sexuales, siendo desmedidos, están regidos por el hombre.

Entre los ritos ganaderos y los amores primeros se puede notar una cierta analogía. En las fiestas del Santiago el ganado pasa de una esfera silvestre y sagrada a una marcada por el hombre. Antes de ser señalado el ganado es silvestre y, por eso, del Wamani, de Santiago. Es en ese período que idealmente surgen los primeros amores pastoriles. El cambio se opera mediante una humanización del ganado y una identificación de los hombres con el ganado: en los cantos el ganado es tratado como una persona; el animal es herrado, encintado, dándole así una ubicación en el concierto social humano; los animales se casan y hacen el amor como humanos; y los humanos juegan y miman las relaciones de los animales, lo hacen entre humanos o con los mismos animales (el pastor muge a su novia; ella lo encinta como si fuese un novillo; la dueña de casa y de la fiesta —doña Gertrudis, esposa de Santiago— se acuesta en un lecho nupcial con un corderito). Los pastores en el Santiago hacen de operadores del cambio: ellos acarrean de las alturas «salvajes» las recuas de animales; entregan al pueblo congregado, a los dueños y a las autoridades, los animales que serán contados, encintados, marcados por los hombres. Los pastores mismos experimentan unos cambios que pueden ser calificados de rituales: fueron ellos que marcharon en alegres y ruidosos grupos de ambos sexos a las alturas para traer las flores

del Santiago; en el camino hubo cantos y juegos amorosos; los enamorados hicieron el amor. Luego, los mozos dejan a las pastorcillas y van a las alturas para bajar al ganado. Descienden haciendo gala de una desordenada, ruidosa y salvaje virilidad: hacen chasquear sus látigos, lanzan gritos de triunfo, hacen estallar camaretazos, danzan entre ellos el *quillo*, miman así a ese patillo de las lagunas de las punas, cuando los machos cortejan a las hembras. Parecen querer amedrentar a la sociedad adulta: a las mujeres que ayudan a los dueños de los animales, a las mozas que han tendido y adornado los largos manteles para la comida ceremonial y que se tienen a la expectativa, en orden, al parecer tranquilas y hasta indiferentes ante el ruido de los mozos. Los adultos, los señores Santiago y las damas Gertrudis, están en medio adornados con todos sus aparejos y símbolos de su autoridad y rango. Los acompañan los hombres que ayudan y otros invitados. Al final de la fiesta los mozos tendrán un comportamiento más bien moderado y sumiso ante los adultos y las ancianas desempeñan entonces un rol destacado. Luego del Santiago se dice que los amores de los pastores cambian: sus relaciones furtivas serán menos cambiantes y más prolongadas, serenas, la joven pareja se hará promesas y trazará proyectos comunes; es posible que la moza ya está embarazada. Los conflictos de la pareja en este período tienden a ser más raros pero también pueden ser más dramáticos y peligrosos. El tránsito del ganado salvaje y sin marcar a uno marcado y domesticado es, pues, paralelo al de los pastorcillos, que empiezan conjuegos y amores silvestres, continúan con un amor salvaje más serio y estable para terminar formando una pareja socialmente «marcada»; el ganado y los pastorcillos pasan entonces, y por la misma época —la estación seca y la fiesta del Santiago, por una similar marcha hacia lo domesticado.

Si los primeros amores están ligados a una estación del año, a una actividad y a un medio, otras circunstancias de la pareja lo están a otros. Los primeros amores nacieron en la época seca, en la puna, durante el pastoreo; y la fiesta del ganado fue también un poco la suya. Así, mientras empezaba a germinar su amor, los campos eran sembrados y también empezaban a germinar con las primeras y tiernas lluvias. Luego las lluvias se tornan tormento-

sas y los ríos demasiado turbulentos y cargados presagian cambios radicales; es la época de los carnavales. Los mozos, los iniciados en los misterios del sexo, se identifican con ese tiempo exuberante: sus amores, esas lluvias y ríos amenazantes son demasiado intensos, están de más, acarrear enfrentamientos, luchas y muerte. Y así viven los carnavales y así son los cantos de carnaval. Los mozos se tornan agresivos con las personas de sexo opuesto. Se organizan bandas por sexo, por barrio. Bailan y cantan entre ellos; luego lo hacen en competencia, frente a las otras pandillas. De la danza y cantos de reto y provocación pasan con facilidad a la lucha física entre bandas: hombres contra mujeres; los del barrio de arriba contra los de abajo. En estos enfrentamientos muestran su fuerza a la sociedad adulta. Después el tiempo se torna suave, cesan las lluvias, la tierra se encuentra plena de frutos, es el tiempo de la cosecha, de las fiestas patronales, de las ceremonias matrimoniales; se construyen las casas de las parejas luego que han pasado por la penosa prueba de la convivencia en casa de los padres del novio; es el tiempo de la riqueza de la tierra, de la sociedad adulta, de la agricultura, de la nueva familia, del matrimonio. Cada uno de estos y otros períodos del año merecen ser estudiados detenidamente; por ahora tan solo hemos empezado con los primeros amores, los bucólicos.

El lector habrá advertido una cierta familiaridad entre la bucólica andina y la europea. Tal vez se deba a que en ambas sociedades la ganadería es definida con relación a la agricultura en términos básicamente similares: la primera tiende a ser periférica con respecto a la segunda; los pastores suelen ser jóvenes y sus cantos expresar también nuevos sentimientos. Tal similitud puede deberse asimismo a la orientación de este trabajo: hemos buscado establecer los rasgos más elementales y generales y no tanto lo singular y extraño frente a la cultura occidental. Para poder establecer paralelos y matices habría que realizar unos estudios comparativos entre los cantos y los amores pastoriles en diferentes sociedades de economía mixta.

Finalmente el trabajo que hemos resumido en este capítulo encontró algunas dificultades en cuanto a las fuentes de información:

— Partimos de un acopio y revisión de cantos y descripciones etnográficas. Estos trabajos suelen presentar los datos con precisiones insuficientes; así se transcriben unos cantos de amor pero sin dar suficientes precisiones: cuándo es que se cantan, en qué circunstancias, quiénes lo cantan, cuál es el ritmo. O describiendo un Santiago se consigna tal actividad de las mujeres mas no se dice cual es el grado de parentesco, el tipo de relación social que tienen con los dueños de casa y de la fiesta; o los jóvenes «salen al campo a divertirse», pero no se precisa en qué consiste esa diversión. Así, las más de las veces hemos tenido que arriesgarnos a deducir que tales y cuales cantos eran de pastores y que trataban de tales aspectos de sus aventuras amorosas. Hemos intentado atenuar esas faltas de precisión realizando comparaciones entre cantos y etnografías distintas. Por eso nuestras conclusiones no siempre son firmes y confiables.

— También examinamos la documentación con nuestras propias observaciones y recuerdos sobre los pastores, sus cuitas y fiestas. Pero esas experiencias no fueron llevadas a cabo con un control metodológico; constituyen una versión vivida de los hechos, un testimonio y no un conjunto de datos recogidos con las garantías del método.

— Los informantes que luego hemos entrevistado, los actores que hemos observado con cierto espíritu crítico, son individuos cuya orientación cultural es la de privilegiar el discurso con dobles y múltiples sentidos, la de establecer tácitas correspondencias entre diferentes órdenes; y no la de obviar, ni aislar las observaciones, ni desprenderlas de sus relaciones con el hablante, con el que escucha y con las circunstancias en que se da el discurso. Los individuos describen, definen, actúan de manera muy distinta, según las circunstancias; en cierto sentido, nunca uno es el mismo. Sus opiniones y datos están profundamente marcados por el lugar que hicimos la entrevista y por la manera como en ese momento nos percibían a nosotros: no dicen lo mismo si se encuentran en Lima durante los carnavales o en un Santiago de su pueblo, si ellos son los pastores y están en el campo; si sienten que el etnógrafo gusta de lo exótico, de las costumbres secretas, de los sentidos

tácitos, o si prefiere lo obvio, lo cuantitativo, si tiene una especial preocupación religiosa o política. Y muy distintas y hasta divergentes serán las opiniones de los informantes según la edad y sexo del etnógrafo y según los suyos propios. Nuestra versión y la de los demás etnógrafos es, pues, forzosamente sesgada; requiere, además, de un examen crítico que pueda discernir los posibles sentidos y nexos sugeridos en un mismo discurso, aparte, claro está, del cotejo sistemático entre versiones diferentes. Estas peculiaridades y limitaciones las hemos tenido en cuenta en nuestro trabajo, pero sin por ello tener la certeza de llegar al núcleo de los problemas planteados, pues los individuos andinos dan apreciaciones circunstanciales, no buscan tanto el ser de las cosas como el estar de las mismas; ellos se perciben y se definen en las circunstancias, están en las cosas, no son ellos frente a las cosas.

CAPÍTULO 6

AMORES BÉLICOS¹

6.1. Un cierto maniqueísmo

Los indigenistas idealizaron al indio —al individuo y su manera comunitaria de organizarse—. Era una reacción contra una visión negativa que había contra el indio. En general, los etnógrafos continuaron, de manera más o menos matizada, con esa labor de reivindicación; pero otros trataron en sus estudios de contrarrestar esa leyenda dorada del indio. El resultado es una literatura sobre la personalidad quechua-aymara proclive al maniqueísmo. El hombre andino es un dechado de virtudes o bien un idílico campesino, un sabio ecologista, un comunero solidario y generoso. Daremos algunos ejemplos de la vertiente negativa; porque esa literatura es menos conocida por los no especialistas (aunque dicho discurso prejuicioso tenga aún cierta vigencia en la opinión popular, tanto de los «blancos» como de los exindios).²

¹ Este capítulo, ahora mejorado, fue publicado como artículo en 1994 (ORTÍZ: 1994).

² Joseph W. Bastien, en un comentario bibliográfico sobre los estudios aymaristas, nota un contraste entre ciertas apreciaciones negativas sobre los aymaras por parte de diferentes antropólogos y otras, como la suya propia, que son

6.1.1. Quechuas delincuentes

Carmen Escalante y Ricardo Valderrama acaban de publicar *Nosotros los humanos* (1992). La obra consta de una introducción y dos testimonios autobiográficos, transcritos en quechua y traducidos al castellano por los autores. Trata de la vida de unos cuatreritos quechuas. Son relatos que conmueven por la constante alusión a la violencia que se provocan a sí mismos y que la sufren sus propios familiares. El trabajo es confiable, no solo por la seriedad y calidad de los autores, sino también porque quienes hablan son los mismos protagonistas. Escalante y Valderrama no dicen que son violentos, ni siquiera el narrador; es el lector quien lo siente así: menudean los hombres que golpean a sus hijos y mujeres, que los abandonan; los insultos son moneda corriente, también las infidelidades.

El trabajo de Escalante y Valderrama distingue, de manera tácita pero clara, diferentes tipos de discurso y de percepción: el de los investigadores, que discretamente introduce al lector en la materia, selecciona y ordena los textos, realiza la difícil, y no siempre lograda, traducción al castellano y que cede la palabra a los protagonistas de las dos historias. Luego viene el relato central, el de los dos cuatreritos; en ella, al parecer, no tratan de presentarse como brutales delincuentes, sino que narran pasajes de su vida que, por lo terrible y cruda, puede impresionar al lector, pero el tono y el estilo parecen no buscar asombrar ni exagerar las situaciones, se diría que se afirman en un «somos así» y nada más. No obstante, nos queda una duda: ese «somos así» podría ser fruto de un recorte y ajuste por parte tanto de los autores como de los narradores en función a los supuestos gustos del lector; pues este, al leer unas historias de abigeos, se sentiría predispuesto a encontrar coherencia y veracidad en una historia contada por bandidos donde la delincuencia y la violencia familiar concuerdan y se explican mutuamente. Es decir, los narradores, como los autores,

opuestas: para unos son rudos, violentos, pesimistas, para el autor y otros son sensibles y amistosos («Los aymara. Notas bibliográficas». En *Revista Andina*, t. I, vol. 2. Cuzco, 1983).

hallarán normal y lógico que un delincuente sea también un hombre violento con los suyos, y que el lector esté conmovido y de acuerdo con esa simple pero fuerte ecuación. Queda el tercer componente de la historia, el lector. El trabajo está dirigido al medio académico, a los estudiosos, y por lo mismo, a alguien que ve o lee de fuera, como observador moderno de un mundo tradicional. Y un lector de tal clase puede sentirse conforme cuando un relato le confirma alguno de sus más íntimos como viejos mitos: el otro, en este caso el tradicional (por no decir, primitivo), no puede tener sentimientos como uno, matizados; de suerte que se tiende a reducirlo a un esquema: o es un indio brutal o es un bucólico natural. Tal enfoque le parecerá más admisible y convincente si tiene las garantías del estudio en cuestión: hecho por buenos etnógrafos que cedieron, aunque seleccionaron, la palabra a los protagonistas. Pero habrá otros lectores que no se conformen con nuevas versiones de sus propios mitos.

Tal vez las dos historias de los cuatrerros no respondan solo a un requerimiento mítico del lector. La distinción entre el discurso del testigo y la distancia de los autores, nos induce a pensar que son relatos desprovistos de una intención consciente; además, los cuatrerros dijeron sus historias sin glosas moralistas y los autores las registraron y seleccionaron sin mayores comentarios. Sin embargo, son historias con poco matices, y la experiencia nos enseña que la vida no es tan simple; al contrario, está plena de claroscuros. Los relatos de nuestro pasado personal, como las historias que de sí cuentan los pueblos, son verdades paradigmáticas, es decir, lecciones didácticas, justificaciones antes que reproducciones fieles del pasado. De la densidad vivida se elaboran una memoria y unos relatos con acontecimientos y personajes de nítido perfil, que poco tienen que ver con los originales. Las historias de los dos ladrones de ganado habría que entenderlas y estudiarlas como selecciones idealizadas de sucesos vividos. Y también como versiones confirmatorias de los propios mitos del lector. No rechazamos, entonces, la selección de los aludidos autores, tampoco la valía de los relatos, pero queremos advertir a quien se inicia en la lectura de las etnografías, que si no discierne los diferentes discursos en juego,

puede confundir la compleja dinámica de la actuación social con lo que unos y otros afirman, esperan o entienden de ella.

Decíamos que una etnografía está en principio dirigida a un lector moderno y ajeno o distante frente a la cultura estudiada, que es «otra» y tradicional. Y la etnografía de Valderrama y Escalante nos habla de la violencia, familiar y cotidiana, como algo normal, que se justifica tanto por el oficio de los actores como por una cosmovisión y una ética locales. Recientemente, en el Seminario de Sistemas Simbólicos (de la Escuela de Graduados de la Universidad Católica), pedimos leer y exponer dicho trabajo a un estudiante de cultura y lengua materna quechuas. Dicho estudiante, Máximo Cama, fue maestro en la región donde se desarrollaron los hechos narrados por los informantes de Valderrama y Escalante, y ahora ha empezado a estudiar antropología. No le adelantamos nuestras propias impresiones sobre dicho libro. La exposición de Cama nos sorprendió: describió y comentó las creencias religiosas de la gente, sus argucias para escapar de la justicia, para engañar a la víctima y maltratar a la mujer; todo esto lo dijo resaltando el ingenio y la gracia de los pícaros delincuentes. Aquello que nos había conmovido, las golpizas y torturas, los insultos y abandonos, quebrantos y prisiones, lo presentó no como el hilo conductor de las dos narraciones, sino como las verídicas anécdotas que probaban el buen sentido del humor, la astucia de los actores y la estrecha relación entre sus creencias religiosas y su comportamiento. Tres de los otros participantes del seminario son también jóvenes quechuas que recién se inician en la antropología; ellos coincidieron con la lectura de Cama. Ante la narración de los hechos, los quechuas reían y festejaban las tretas y creencias de los cuatreros, mientras que los otros miembros del seminario —que eran de cultura urbana e hispánica— se escandalizaban de la violencia y de la crueldad descritas en esas mismas historias. Hubo, pues, dos lecturas opuestas: la de los tradicionales y cercanos a la realidad contada y la de los modernos y lejanos a la misma. Lo que era principal para una era accesorio para la otra. Lo que a unos horrorizaba, en otros, divertía. El sentido de cada una de las lecturas fue construido sobre la base de los mismos discursos: el

de los narradores y el de los etnógrafos. Ambas lecturas son válidas, pues se constituyeron en función del otro y como reacción del yo cultural de los dos tipos de lectores. Pero entonces, los andinos del relato, ¿son violentos o graciosos? Sería fácil concluir que son ambas cosas. También se puede pensar que la divergencia proviene no tanto de los actores sino más bien del observador: estos serían, o parecerían ser, según el cristal con que se les vea. Sin descartar la primera posición, nos inclinamos por la segunda. Pues las cosas sociales significan gracias al discurso de los actores y del espectador. Como no tenemos hechos sino discursos, y como el sentido de lo que leemos y observamos se construye en la comparación entre mi cultura y la otra, nuestra tarea de antropólogos consiste en atenernos a los discursos ajenos acerca de sus actuaciones; y al discurso que uno elabora en el cotejo con el otro.

6.1.2. Los collas agresivos

Ralph y Charlene Bolton en *Conflicto en la familia andina* (1975) retoman la visión negativa sobre el carácter del andino. El propósito que los llevó a realizar ese estudio fue el de compensar una ausencia y de matizar la tendencia a la idealización del campesino andino: los Bolton afirman que las etnografías recientes sobre la reciprocidad andina soslayan los conflictos en la comunidad en general y los familiares en particular, y tratan, de manera preferente, las relaciones recíprocas como formando un sistema armónico. Según los Bolton, tal visión parcial tiende a idealizar la realidad («Al no investigar la reciprocidad “negativa” [es decir, las relaciones conflictivas] corremos el riesgo de romantizar [sic] la realidad andina»). Con tal propósito y una orientación teórica funcionalista, los autores emprendieron un estudio sobre los conflictos al interior de la familia andina; lo hicieron en Incawata, una comunidad campesina del Collao peruano. Fue un trabajo de campo de dos años, 1968 y 1970. La labor principal consistió en una recopilación de expedientes judiciales, de la policía y de las autoridades comunales sobre conflictos. A la par que seleccionaron y analizaron los documentos, llevaron a cabo observaciones,

entrevistas, conversaciones. Los expedientes reunidos constituyeron un archivo de ochocientos casos de querellas en las que personas de dicha comunidad estaban involucradas, y corresponden a los diez años que precedieron el trabajo de campo. De ese total, ciento cincuenta corresponden a conflictos domésticos (la población total de Incawata era de mil doscientos en el momento de la investigación).

Los autores analizaron estos ciento cincuenta casos siguiendo diferentes criterios: 1) Por la posición familiar de las partes en conflicto (la mayoría responde a querellas entre esposos, y unos pocos, de padres con hijos). 2) Por sus resultados. De los ciento cincuenta casos, sesentisiete disputas entre esposos terminaron con el vínculo matrimonial. 3) Clasificaron los casos por el tipo de comportamiento agresivo de las partes involucradas (agresiones verbales, físicas, frustración de expectativas; la mayoría de los casos comprendía una combinación de esos comportamientos negativos). Aparte de estos análisis, realizaron un examen en profundidad de algunos de los casos, complementados con seguimientos de los involucrados en conflicto. También estudiaron a las personas que intervinieron para avivar las desavenencias, o por el contrario, para intentar la reconciliación o sancionar los resultados.

Según los Bolton, los factores que motivan las disputas son: el que el individuo colla encuentre legítimo e indispensable estar sexualmente satisfecho; la libertad sexual pre-matrimonial (un pasado de disfrute corporal y de relaciones libres que pueden ser añoradas y hasta reactualizadas, sobre todo si, al respecto, la vida conyugal se torna frustrante); la separación temporal y frecuente por viajes de uno de los cónyuges, lo que propicia el adulterio; las tribulaciones sociales y económicas. Además de estos factores, se añaden otros que condicionan o estimulan la discordia hogareña: el hecho frecuente de que los matrimonios sean el resultado de un acuerdo entre los padres y no tanto de la libre elección de los hijos (uniendo así a parejas que no siempre se tienen afinidad y simpatía); el que otros miembros de la parentela participen y hasta provoquen las querellas entre esposos (aunque también

intervienen para conciliar); el hecho de que la familia sea el ámbito casi exclusivo en el cual el individuo se realiza, provoca con frecuencia tensiones, frustraciones, pleitos. Los Bolton mencionan, aunque no desarrollan, otros posibles condicionantes: la hipoglicemia, el alcoholismo y la psicología de los collas, al parecer proclive a la violencia.

El estudio publicado por los Bolton tiene notorias cualidades. Es el fruto de un ordenado y largo trabajo de campo. Formaron un voluminoso archivo de expedientes sobre querellas de los últimos diez años. Fue la base y el punto de partida de clasificaciones, análisis, seguimientos y observaciones. Tal como se lo propusieron, lograron llamar la atención sobre las relaciones conflictivas entre individuos (que los Bolton llaman «reciprocidad negativa»). Este aspecto ha sido poco examinado, pues los andinistas contemporáneos tienden a describir el intercambio entre individuos como respondiendo a un sistema armónico y a una moral solidaria. No obstante estas cualidades, señalemos algunas de sus limitaciones.

Los Bolton manejan cifras sin referentes comparativos. Los ochocientos casos de conflictos generales interpersonales, los ciento cincuenta de estos que se constriñen a disputas domésticas y los sesentisiete de los mismos que terminaron en divorcio, no son comparados con equivalentes de alguna otra comunidad andina o de otras regiones. No podemos entonces saber si los collas estudiados son más o menos violentos, pues no hay referentes comparativos. Los autores, sin duda conscientes de tal vacío, dejan esa tarea al lector: «Nosotros dejaremos que el lector sea el que decida si los porcentajes de divorcios para Incawatana son altos o no» (p. 31). Mientras el lector no realice sus propias averiguaciones, solo sabrá que los collas de Incawatana tienen una manera determinada de ser violenta, pero no cuán violenta. Dada la orientación cuantitativa del estudio, esta falla es fundamental.

Los autores encontraron que sesentisiete querellas matrimoniales terminaron en divorcio o separación definitiva. Ese conjunto está formado por las parejas en *servinakuy* (o matrimonio de prueba, que es una convivencia previa a su completa autonomía y reconocimiento social y formal). No obstante admitir que el

matrimonio andino se realiza en un proceso largo y por etapas, afirman que las parejas en *servinakuy* son, desde el punto de vista formal, tan casados como las que han logrado formar su propia unidad doméstica, pues cuentan con una aceptación social como entes constituidos; los autores afirman que si los collas dan un nombre propio a cada una de esas dos etapas —*servinakuy* y *kasadu*— y a sus respectivas rupturas —separación y divorcio— lo hacen por influencia del sistema legal nacional. De esta manera los autores no disciernen lo que los propios usuarios disciernen. Si bien ambas etapas cuentan con un reconocimiento social y autonomía, en verdad, los grados de los mismos son notablemente distintos: el *servinakuy* representa una primera aceptación de la existencia de la nueva familia, pero su autonomía es mínima (conviven en casa de uno de los padres, no disfrutan de todas las propiedades que les fueron prometidas durante las tratativas del pedido de mano o *rimanakuy*, están bajo la tutela de los padres y suegros). En cambio, el estado de *kasadu* constituye una conquista plena de la autonomía y del reconocimiento social y religioso. Dos novios en *servinakuy* se pueden «divorciar» sin causar, en principio, mayores problemas ni dramas: habrá, sí, que arreglar los gastos que hicieron unos y otros familiares durante el pedido de mano y en la instalación de la pareja; si hay algún hijo, el caso será algo más problemático. Un matrimonio *kasadu* es diferente: la pareja ha logrado ese estado gracias a que pudieron salir airoso de las etapas anteriores. Primero, sus relaciones fueron furtivas, riesgosas, «salvajes» y no contaban con ningún reconocimiento social; luego, durante el pedido de mano, los padres tomaron conocimiento de las relaciones, fueron convencidos para aceptarlas y hubo unas discusiones y tratativas sobre el futuro económico y social de los novios; en el *servinakuy*, los novios son puestos a dura prueba pero se reconoce su vínculo de pareja. Superada la prueba del *servinakuy* empieza la de «casados». Los *kasadu* tienen su propia unidad doméstica y constituyen una entidad social, religiosa y económica nítida, a tal punto que es la instancia más importante para los individuos. Una ruptura en la etapa consolidada, en la de *kasadu*, es vivida por los esposos como un severo revés. Poner en el mismo

grupo de fracasos matrimoniales a parejas en *servinakuy* y *kasadu*, como hacen los Bolton, es no tener en cuenta estas claras diferencias, que son establecidas por la sociedad indígena y no responden a un mera influencia del derecho peruano. Y es dejar sin explicar las propias cifras presentadas por los Bolton. En efecto, no se entiende de otra manera que de los sesentisiete «divorciados» solo cuatro casos sean de esposos en el estadio *kasadu*, y el resto pertenezcan a parejas en *servinakuy*. Los factores que motivan los conflictos no son desarrollados y probados por los autores. Por lo demás, los hijos y los intereses económicos comunes pueden ser condicionamientos, y no causas únicas y suficientes de la permanencia o ruptura de las familias. La explicación de los autores reduce a una enumeración de causas directas y simples todo un complejo social, personal, afectivo, moral, económico, religioso, complejo que condiciona la permanencia o el desequilibrio de estas y de cualquier familia del mundo.

Si los que están *kasadu* se divorcian menos que los jóvenes en *servinakuy*, en cambio se disputan más que estos. Es lo que concluyen los Bolton al analizar su archivo de querellas. Las explicaciones que dan los dos autores es que las parejas con unidad doméstica propia, si tienen menos posibilidades de divorciarse, guardan los motivos de tensión mutua, pues, con frecuencia, se disputan. Esta es otra manera simplista de dar cuenta de hechos en verdad tan intrincados como son las motivaciones de las desavenencias hogareñas de los collas o de cualquier otro pueblo.

El estudio de los casos sugiere a los autores la existencia de motivaciones generales de tensión y discordia en el seno familiar: la libertad sexual prematrimonial, el derecho y expectativa de satisfacción sexual. Estos patrones encontrados por los Bolton son interesantes, pues aunque no lo señalan, responden, en verdad, a ideales culturales bien establecidos: como los animales y los dioses, el hombre ha de tener pareja y disfrutar con ella; la infidelidad, cuando se origina por una insatisfacción sexual, es comprensible, hasta tolerada. Son aspiraciones que sin duda ponen a prueba la solidez de los vínculos matrimoniales; pero no son ninguna clave para entender el problema, pues todo adulto vive esos patrones, tenga o no una relación conflictiva de pareja.

Los Bolton señalan otras fuentes de conflicto, las que están relacionadas con los padres y la parentela en general: entre los collas es común que los padres escojan y decidan la unión y el matrimonio de los suyos; además, ellos y los otros parientes suelen entrometerse y avivar las disputas entre cónyuges. En efecto, la preselección realizada por los padres es una práctica conocida en todos los Andes, pero no excluye otros criterios de selección, inclusive se combinan entre sí; el parentesco andino es de la clase que los antropólogos llaman complejo: son múltiples y diferentes los criterios que se siguen para elegir pareja. Pero, además, los Bolton no demuestran que haya un correlato claro entre disputas, divorcio y matrimonio concertado por los padres. En lo que respecta a nuestra experiencia en el medio andino, hemos conocido familias bien establecidas que se originaron por un arreglo entre los padres, y otras, fruto de la libre elección, que terminaron en la querrela; pero nadie nos ha dicho que su matrimonio se condujera mal porque sus padres fueron los que acordaron la unión. Cuando la elección de los padres no es del agrado de los novios, estos no tardarán en separarse, no pasarán del *servinakuy*. Quienes llegan al estado de *kasadu* es porque así lo quisieron y lucharon para ello. En cuanto a los conflictos estimulados por terceros, en efecto, la parentela interviene en la vida de los cónyuges, pero como los Bolton lo remarcan y demuestran, es tanto para avivar disputas como para reconciliar.

Los Bolton también señalan algunas motivaciones generales de las tensiones familiares: el alcoholismo, la hipoglucemia. Finalmente, reconocen que faltaría un examen sobre la personalidad del colla como factor de la discordia familiar. Estos, como los demás elementos encontrados y presentados por los autores, pueden contribuir a las tensiones familiares; por lo demás, los propios actores sociales admiten algunos como causa importante de sus querellas familiares. Los Bolton no pretenden que una sola de esas condiciones sea suficiente para comprender las desavenencias familiares; pero tampoco nos explican cómo se combinan y, menos, cuál podría ser la lógica de tal combinación. Puestos así estos factores, en una relación inmediata de causa y efecto, y sin mostrar

su necesaria contraparte —todos aquellos elementos que hacen que una familia sea unida y sólida— el lector queda con una visión parcializada y simplista de los matrimonios collas (familias inestables porque sus padres escogen los matrimonios de sus hijos, porque son alcohólicas, etcétera), que era justamente lo que querían evitar los Bolton; por tratar de contrarrestar las idealizaciones de los andinos, los describieron con simple perfil: belicosos e inestables. Los Bolton siguieron así la inclinación maniquea de la literatura andinista. Se guiaron por criterios psicológicos toscos y extrapolados de lo individual a lo social, produjeron cifras para un análisis superficial. El resultado desmereció su paciente trabajo de campo, fue una explicación caricatural de los conflictos domésticos de los collas.

6.1.3. Magia y depresión aymara

Magia en Chucuito de Harry Tschopik es una de las más completas etnografías sobre la materia. Es fruto de un trabajo de campo realizado entre los años de 1940 y 1942. El método empleado comprendió la observación simple y ciento trece entrevistas, realizadas mediante un traductor, pues el autor no conocía la lengua nativa. La población del distrito de Chucuito tenía por entonces un total de quince mil habitantes. El libro es una versión de la tesis doctoral del autor presentada en la Universidad de Harvard. Tschopik fue a Chucuito para probar que la magia se explica en gran medida porque sirve para paliar la ansiedad y la hostilidad de los usuarios, contribuyendo así al equilibrio de la sociedad. La teoría que orienta el trabajo es, pues, funcionalista y, más precisamente, de la corriente denominada «cultura y personalidad».

Con el fin de mostrar el nexo entre la magia y las tensiones, Tschopik presenta un cuadro de la personalidad aymara, a partir del caso de Chucuito; dada su tesis, la descripción incide en los aspectos negativos de esa personalidad cultural. El villorrio de Chucuito se yergue sobre las ruinas de un pasado turbulento, lo que aunado a la pobreza y a la desesperanza de sus pobladores, le

da «un aspecto agonizante». El paisaje es de una «opresora monotonía», la altitud, el clima, toda la naturaleza no ofrecen al hombre sino una economía de incierta y dura subsistencia. Y, desde luego, como la suerte del campesino es incierta, no es de extrañar que él mismo sea ansioso e inseguro, además de enfermizo, alcohólico y coquero. Sus casas son «extremadamente sucias y antihigiénicas». El traje aymara es inadecuado para el clima; sus técnicas y artesanías, primitivas y toscas. Entre tanta desolación, el autor admite que la música «es de gran interés», pero «muy estereotipada y prácticamente se desconoce la composición de nuevas tonadas». Tschopik sostiene que la familia extensa ha sido «por siglos» la base de la sociedad aymara, pero, como secuela de la historia de la dominación colonial y luego nacional, se halla seriamente quebrantada; por lo tanto, la solidaridad que la caracteriza también es cuestionada, y por la misma razón, la propiedad para los indios se ha reducido. Todas esas condiciones «son fuente de gran incomodidad, ansiedad y de inseguridad personal en la cultura aymara». Describe las etapas de la vida del individuo aymara, sus rasgos más notorios, sus funciones, controles, y sobre todo, la formación de su personalidad. El cuadro descrito es también desolador. Así, el niño crece sin tenerse una especial estima, acepta sumiso la autoridad de los mayores, y estos la ejercen sin explicaciones. Temprano el aymara aprende a adular a los fuertes y a ser áspero con los débiles. Luego el autor se detiene sobre seis rasgos de la personalidad aymara: la ansiedad, la hostilidad, la irresponsabilidad, la sumisión, el desorden y el utilitarismo.

Aunque negativas, las apreciaciones de Tschopik suelen ser agudas y, a veces, hasta justas. Pero la explicación central es poco convincente: la personalidad aymara estaría condicionada y sería respuesta a la dureza del paisaje, a su triste historia, a la pobreza actual. Tal como el autor define y presenta estos términos y los supuestos rasgos de la personalidad aymara, resultan no ser, como veremos, claros ni evidentes.

La áspera naturaleza del Collao. El paisaje puede ser monótono y deprimente para un profesor angloamericano, mas no por

fuerza para un lugareño. La altura puede causar daño a cualquiera pero más al forastero. El medio es difícil para la economía, pero eso no ha impedido, y quizá hasta ha sido un estímulo, para que el «agreste» aymara, con una tecnología «primitiva» e «inadecuada» (como la califica Tschopik sin mayores explicaciones), haya desarrollado la única ganadería autóctona de América y una agricultura cuyos variados frutos han salvado del hambre al mundo (papa, olluco, quinua.). Tal vez tenga razón en decir el autor que las técnicas de conservación de alimentos son deficientes, pero eso no impide que sus carnes secas, sus tubérculos deshidratados, tengan fama y aprecio en todo el Perú y Bolivia. Del «pobre ganado aymara» indígena, domesticado y desarrollado «de manera primitiva» desde hace tres mil años en los Andes, se obtienen dos grandes tipos de lana (de llama y de alpaca) y múltiples variedades en colores y consistencia, además de carne, huesos que son transformados en utensilios, cuero, bosta que es utilizada como combustible. Hay alpacas que se crían especialmente para tales tipos de lana, otras, para la carne. En fin, en ese medio «deprimiente» viven y prosperan en Bolivia y el Perú algunos millones de personas, entre aymaras, quechuas, criollos y mestizos, y no creemos que todos se sientan tan mal como Tschopik.

La historia tumultuosa es el sumario de Tschopik. Como en el caso del paisaje, solo le impresiona y retiene lo negativo, es un resumen sin matices. En verdad, el pasado aymara y de Chucuito es tan tumultuoso como el de cualquier pueblo. Y nos ha legado algunas lecciones: el haber sabido sacar provecho de un medio hostil, y, siendo los aymaras una minoría frente a los quechuas, el haber logrado establecer con ellos intercambios necesarios y básicamente pacíficos, convivencia que ha perdurado por siglos hasta hoy. Esa flexibilidad también la tuvieron para acomodarse con los estados inca, colonial y republicano, negociando fueros, incorporando cosas e ideas de los otros, pero conservado su autonomía y su rostro cultural.

La personalidad aymara es descrita por Tschopik siguiendo la misma tónica negativa que acerca del paisaje y de la historia. Las nociones principales que utiliza, ansiedad y hostilidad, son toma-

das de la psicología, adoptadas por la antropología funcionalista a principios del siglo XX, y son empleadas para calificar, no individuos neuróticos, sino sociedades y culturas donde esas nociones son extrañas. A pesar de las entrevistas y de las «observaciones simples», las calificaciones son subjetivas y poco científicas: Tschopik dice que su estudio demuestra que son así, cuando en verdad es él, y con relación a sus propios parámetros culturales y situación personal de antropólogo no bien admitido en la comunidad que estudia, quien los encuentra así. Por lo demás, establece unas conexiones psicológicas y relaciones de este tenor: el niño aymara recibe una educación autoritaria, obedece órdenes que no se le explican, esto produce individuos sometidos y aduladores de los adultos, con poca autoestima, y luego, adultos similares; el medio duro e incierto condiciona la personalidad ansiosa y medrosa; una historia «tumultuosa», hombres sin esperanza. Habría sido más provechoso que juzgar mal a los aymaras con parámetros occidentales, estudiar las categorías y las valoraciones aymaras sobre las conductas que ellos mismos califican como negativas.

Para abonar una tesis funcionalista, «la magia libera agresividad y tensiones», Tschopik subraya los aspectos ansiosos y reprimidos de los aymara, a tal punto que, como los Bolton con la familia, termina describiendo una personalidad torva hasta la caricatura. Que la familia colla sea conflictiva, así, sin más, que los aymaras sean mágicos porque son tensos, constituyen aseveraciones simplistas que poco informan sobre lo que pretenden explicar: el alma aymara, sus dificultades conyugales, su recurso a la magia.

Resumamos la crítica a los tres trabajos, intentando algunas provisionales conclusiones:

— Los comentarios que hemos esbozado muestran las complejidades de un estudio intercultural sobre nociones y hechos en torno a la violencia. Habría que explicitar los términos de la comparación (de alguna manera toda etnografía es una comparación): las valoraciones y sentidos que para nosotros tiene la categoría de violencia, para luego tratar de encontrar campos

equiparables en otra cultura; y no simplemente tomar como del otro lo que en realidad es nuestro propio juicio y proyección.

— Las categorías que designan estados de ánimo y rasgos de la personalidad, están ancladas en la subjetividad, del que observa y del observado. Para evitar proyecciones que distorsionen la descripción, y para propiciar el cotejo intercultural, habría que distinguir planos discursivos: el del etnógrafo (por ejemplo, «yo los encuentro violento»), el del estudiado (por ejemplo, «a este le digo lo que creo que le va a gustar»), el de la posterior reacción del lector (que, en principio es culto, ajeno a los descritos y parecido al etnógrafo).

— Nuestra noción de violencia se refiere a un aspecto de los hechos que son propios de la condición humana. Pero, la noción misma es occidental, tiene una historia cultural y está cargada de sentimientos, fantasías, valoraciones, acepciones, matices ligados y producidos por nuestra historia. Digamos que hay violencia en todas partes pero sus contornos semánticos y vivencias no son los mismos en todas partes. Habría, pues, que investigar qué hechos son calificados con nociones próximas a la de nuestra violencia por los indígenas, en contraste a sus propios ideales y moral.

— La revisión de los relatos y del parentesco (en especial, los capítulos 3 y 4), nos sugiere que el quechua y el aymara, sus lenguas y sociedades, no tienen una predilección por lo abstracto y genérico, sus valoraciones sobre lo que es ideal, y sin duda también sobre lo que es violento, se aplican a situaciones concretas y particulares. Tampoco su relación con la verdad es exactamente igual a la nuestra: les interesa más las circunstancias y las relaciones que la esencia de las cosas y tienen una inclinación por la metáfora, por los discursos con múltiples sentidos. Por todas estas características, las investigaciones sobre el tema tendrían que prestar especial atención a las circunstancias y los discursos sobre situaciones específicas y no tanto a las apreciaciones genéricas de los informantes; y habría que analizar los posibles sentidos y valores simbólicos del discurso sobre un hecho concreto.

— Entre los ideales, las normas y la práctica cotidiana hay contradicciones, como en cualquier sociedad. Y tal podría ser un

punto de partida y una definición a priori y provisoria de violencia: la gravedad de la inconsistencia entre determinados ideales, normas y prácticas.

— Las descripciones de las tres obras comentadas —los conflictos domésticos y cotidianos, la ansiedad aymara— contrastan con los ideales y las normas mejor aceptados que hemos rastreado en los capítulos de este libro. Mediante investigaciones de campo y análisis de textos habría que indagar el sentido de tales divergencias.

6.2. Mito y acción

Aunque vinculados, una cosa son los mitos y otra la acción. Los mitos que hemos presentado en los capítulos anteriores ilustran ciertas vocaciones, inclinaciones del individuo andino; así, de esa manera indirecta, lo describen los mitos son discursos grupales sobre asuntos que a la colectividad interesan. Expresan unas orientaciones fundamentales para el individuo que los cuenta y en ellos cree. Además del mito, hay otro tipo de mediación narrativa: la historia que uno tiene de sí mismo. Es una historia unitaria solo en potencia, en abstracto; lo que en verdad ocurre es que uno se cuenta un cuento de sí mismo para cada ocasión y según el ocasional escucha. Es, pues, una mitología personal más que un cuento el que uno tiene. Y sirve como el mito a la sociedad que la narra: para justificar la acción y reconocerse en el mundo. Los antropólogos nos interesamos por esos relatos personales en que el narrador es el héroe. Aunque menos que los mitos, somos aficionados a las autobiografías de los individuos de tradición oral. En la literatura etnográfica suelen llamarse «historias de vida». Y son útiles por varias razones: es un procedimiento para explorar la personalidad individual en el marco de unas circunstancias y de una cultura determinada. Compensan la tendencia de las etnografías a privilegiar lo genérico, lo comunal sobre lo particular e individual. Sin embargo, tenemos una duda: la «historia de vida» etnográfica puede ser una proyección de aquello que nuestra cultura privilegia, la persona y su palabra (pero no

sabemos ni podemos imaginarnos un individuo sin unos hechos narrados en los cuales se define; como tampoco concebimos un pueblo sin una narrativa que lo defina a sí mismo; si hubiese pueblos sin memoria, sin que del pasado hagan una ruta, sería para nosotros cosa extraordinaria; pero el hombre y la cultura, su diversidad e ingenio, siempre nos deparan sorpresas).

A pesar de esa duda, vamos a reproducir la historia de una vida. Es la de un joven casado, quechua, de origen campesino. Esta evocación tiene algo de excepcional y hasta de forzado: no es usual que un quechua o aymara de veinticuatro años se ponga a rememorar, y peor, para un extraño, anécdotas de su pasado. Para un andino estas son cosas más bien de ancianos: los jóvenes y los hombres vigorosos no gustan de la reflexión sin propósitos prácticos. El anciano cuenta, el joven actúa, trabaja. Fue, pues, necesario pagar a nuestro narrador, un simpático cuzqueño. Pero, más allá de la ganancia, llegó a tener un real interés en hablar de su pasado y deseos de complacer a su «casero». El texto lo elaboramos a partir de unas notas de un trabajo de campo realizado entre los años de 1972 y 75, en un barrio popular de Lima. El objetivo de ese largo estudio era conocer los modos de adaptación individual de los campesinos andinos a la ciudad, en condiciones de pobreza y de marginalidad. El texto fue, entonces, escrito con unos propósitos que no son los que ahora nos lleva a reproducirlo y examinarlo. La historia la contó un comerciante que conocimos en el mercado de La Parada. La recogimos en 1975.³ Al principio, nos habló de sus aventuras de soldado cuando iba a las chicherías de los alrededores del mercado, porque comprendió que también conocimos las chicherías que él frecuentó. Cuando en la segunda reunión le leímos las notas, pareció interesado en proseguir contado su pasado. Pidió que no pusiéramos nombre alguno, pues había decidido hablar de cuestiones que podrían ofender a sus familiares. El texto lo compusimos con notas que luego el narrador revisaba. Él aceptó, e incluso insistió, para que corrigiéramos las fallas de redacción, de orden, más notables, en fin, para que el texto fuese

³ Esta fecha es aproximada, pues ahora no poseemos el fechado de estas notas.

«más decente» que su propio discurso. Sin embargo, hemos tratado de lograr que el escrito sea lo más fiel posible a su peculiar manera de relatar: suelta, casi atropellada, popular, ruda pero graciosa y, sobre todo, amena. Tal era su habla, elemental e imperfecta como la de muchos andinos, pero expresiva como la de pocos. Nuestros arreglos y recortes fueron motivados por el deseo de producir un texto castellano claro, fácil de leer y que revelara aspectos de la adaptación del hombre del campo a la ciudad.

Historia de un soldado enamorado

Yo te voy a contar todo. Porque me recuerdas a ese capitán que me recibía en su casa. Cuando estaba de franco me iba a su casa. No me obligaban a trabajar. Y el padre de mi capitán era buena gente: me llamaba: «Ven campeón, ¿quieres jugar ajedrez, quieres que te enseñe?». Sí, desde esa vez, hasta ahora soy bueno en ajedrez. Con ese señor nos pasábamos las tardes del domingo, enteras, en partidas de ajedrez. La señora, que era esposa del capitán, me sentaba a la cocina y me daba de comer bastante. Buena casa, buena gente. Por eso te voy a contar todo. Ya sé que quieres ordenado, una cosa después de la otra, por eso voy a comenzar por el principio. Antes de ser soldado, vivía en mi pueblo.

Yo soy de P., del Cuzco. Me metí de soldado (en el Servicio Militar Obligatorio) por fastidiar a una paisana. No a la que ahora es mi esposa, sino a una paisana que conocí cuando era chibolo (adolescente). En mi tierra, desde chiquillo trabajaba, ayudaba a mis viejos (padres). Andaba con el ganado por todas partes, me pasaba meses en la puna con los animales; acompañaba a mi viejo a vender a la feria de Písac, también íbamos al mercado del Cuzco por negocios. Siempre me ha gustado viajar, todo lo he hecho viajando. Trabajaba y tenía mis amigos: los de la escuela, yo acabé la primaria en mi pueblo. Pero cuando estaba terminando la primaria me empecé a volver malcriado, respondón: con mis compañeros parábamos jodiendo a las chicas, es decir, diciéndoles cosas, riéndonos de ellas. Una mañana que estaba en la puna por varios días, me encontré con una a la que siempre yo fastidiaba. Desde lejos ella me hizo señas para que juntáramos nuestro ganado. Yo, todo inocente, acepté. Cuando estuvimos cerca, conversamos normal, pero después me empezó a sacar en cara lo que

la molestaba a pesar de que nos conocíamos desde niños. Yo no sabía qué responderle, entonces me dijo que era un cobarde, que estando sin mis amigos no era capaz de decirle esas zonceras. Yo me levanté y le di un sopapo bien fuerte. Entonces ella agarró una piedra y me la tiró, felizmente que solo me cayó en el muslo, pues quien sabe ahí me mataba. Ahí me caí al suelo, retorciéndome de dolor. Entonces ella se asustó —o se hizo la asustada— y me cogió la pierna y me sobó para ver si no tenía nada roto y para calmarme el dolor. Así, sobándome la pierna, es que ella me despertó las ganas y quiso que hiciéramos lo que hicimos; así conocí el gusto que siempre me ha gustado. Sí, claro, hablábamos en quechua; para esas cosas no hay como el quechua. Pero si hasta ahora, cuando me encamo con mi mujer nos decimos cosas en quechua. Prácticamente, por una piedra conocí la vida.

También por esa época, en Písac, conocí a una que era de cerca de mi pueblo. No sé cómo, se dio cuenta que la estaba luqueando (observando), entonces, en la tarde, en lugar de regresarse con su gente, prefirió adelantarse sola. Yo la seguí de lejos, en el camino entró en una chacra para hacer sus necesidades. Yo la sorprendí cuando estaba de cucullas; ahí la ataqué: «Ay», se hizo la sorprendida. Como peleando, ¡qué rico que la revolqué! Después se fue corriendo a su casa. A ella la paraña revolcando; sí, es que le gustaba estar conmigo, porque yo soy muy bueno para eso, y su familia no la cuidaba. Pero, de todas maneras, preferí a la de la piedra.

Con la de la pedrada continúe. Apenas si nos hablábamos. Nos encontrábamos en un lugar apartado, y ya, nos gozábamos. Lo que más me gustó fue cuando tenía que dormir en mi chacra para cuidar la cosecha: en una chócita bien chiquita. Ahí ella llegaba, y, ¡zas!, lo hacíamos y pasábamos toda la noche, jugando, calentándonos. Eso duró varios meses. Pero todo terminó al poco tiempo. Sí, después de la chócita de la cosecha de maíz.

Ese buen tiempo terminó cuando llegó un licenciado. Un pata (un fulano) que acababa de terminar su servicio militar. Era un pata mayor, bien agarrado (fornido), tenía porte militar. Y mi piedrona ahí mismo comenzó a ponerse difícil conmigo, a rechazarme: claro, era porque se había fijado en ese. Yo me puse recontra amargo. Yo me dije: si a mi chibolita (a mi chiquilla) le gustan los cachacos (los militares), yo también seré cachaco. Por eso, un día sin decir nada a nadie, me escapé. Había vendido dos

carneros que eran míos. Con la plata me fui al Cuzco: había averiguado que estaban aceptando voluntarios y me metí al cuartel. Ya era soldado.

Jodían mucho, «Cholo bruto, haz esto, lo otro», los clases me paraban pegando por cualquier motivo. Sí, a los demás morocos (los nuevos), a todos los nuevos nos daban puro golpe, ranas, nos quitaban la comida. Un sargento, bien buena gente, me dio confianza; él me decía que en Lima era bien diferente, que nadie te ponía la mano, y esto y lo otro. Como yo estaba recontra aburrido, la primera vez que nos dieron salida, todo el sábado, no regresé al cuartel, me deserté. Como en el cuartel me habían robado la plata de mis animales, bueno yo ese día me tiré (robé) la ropa civil de un clase, la que yo traje, sabe Dios quién la tendría. Pero no tenía plata para el pasaje. Yo me decía: como sea, tienes que largarte; además a los desertores, si los chapan, los muelen a palos. No, tienes que servir en Lima, ser soldado en Lima. Me fui a una picantería de Limacpampa. Tenía miedo que llegara la PM (la Policía Militar) y me cogieran, aunque estaba de civil, se habrían dado cuenta por mi pelo corto. Por eso me fui al fondo. Me senté en una mesa donde habían unos camioneros y la mujer del chofer, una señora que resultó ser una buena gente, una santa. Conversando, me invitaron a comer, diciendo que a los que sirven a la patria siempre hay que invitarles. Eso, seguro porque yo era un soldado simpático y gracioso, por eso me ayudaron; ahora ya no los veo, ahora he seguido mi camino. Terminé contándoles todo y lo que quería hacer. Ellos estaban de paso, venían de Calca y estaban comiendo para partir al anochecer para Lima. Me propusieron llevarme y yo les dije que podía ayudar a cargar y descargar los bultos, porque el ayudante era un pedías, a la vista estaba que no tenía fuerza. Así que me largué esa misma noche con ellos. En Lima era mejor.

En Lima el chofer vivía en Tahuantinsuyo. Ellos me alojaron, me trataron bien: se preocuparon por mí; y llegaron a saber que en el cuartel de Paracaidistas estaban recibiendo voluntarios. En la Escuela, como me vieron sano, decidido y como traía mi partida y mi certificado de educación primaria completa, pues me recibieron. Así devine en pata roja. Porque así nos apodan a los paracas, «patas rojas», y a mí me gusta ese apodo.

Ahora no te voy a contar mi vida en el cuartel. Te voy a contar cuando salía a la calle. A veces nos daban permiso hasta las doce de la noche del mismo día; otras, teníamos pernóctada, es decir,

permiso hasta el día siguiente. Nos daban poca propina; la mayor parte de la plata se iba en pagar el detergente, el jaboncillo, la cantina; entonces, cuando salíamos parábamos misios (sin o con poco dinero). Así que nos pasábamos el día caminando, paseando por las calles. Pero teníamos nuestros entretenimientos, nuestra manera de pasar el tiempo. Nos juntábamos en la Plaza Unión, en el Parque Universitario. Ahí conversábamos entre nosotros, mirábamos y sireábamos a las costillas (las muchachas). A partir de la tarde, llegaban los charlatanes y a ellos escuchábamos. Así matábamos el tiempo. Pero, todo eso nos gustaba, yo no me aburría nunca. Los sábados en las tardes estaba verde de cachacos. No faltaba uno de la promoción que tenía una fiesta donde un familiar, donde algún paisa (paisano), y nos invitaba. Nos íbamos en mancha (en grupo) y había cerveza, germas (muchachas), bailábamos, nos daban comida. Otra manera era juntarnos entre varios e irnos a uno de esos bares y picanterías conocidos por la tropa. Era cuando teníamos para pagarnos algo; o cuando alguno de nosotros traía billete. A veces, algún civil nos ofrecía una chela (cerveza) por estar con nosotros, para recordar sus tiempos, «porque nosotros defendemos la Patria, hacemos la Revolución» y esas cosas bestiales (buenas).

Por el mercado de la Parada había, o hay, unas picanterías. Yo conocía dos: «El Coricancha» y «La fortaleza». Los sábados se llenaban de cachacos de todas partes, de Chorrillos, de Barranco, del Rímac. Había unas mesas largas. En una, nos sentábamos los pata rojas, en otra los azules, que son los avioneros, en otra, los pasteles verdes, que son los artilleros y tanqueros, y así, por arma. Como nunca había mucha plata, bailábamos cumbia, ¡qué polvareda alzábamos con nuestros borceguíes, al pisar fuerte el piso terroso! Salíamos sucios de sudor y tierra. Bailábamos entre nosotros. Cuando éramos bastantes, bailábamos por grupos, en competencia: una arma contra otra. Unos cuantos sí bailaban con germas, esas que llaman forrajas, porque son forajidas. Las forrajas son una chibolas que se van a convivir con un tipo, están con él un tiempo, y luego se van con otro, y después con otro. Así pasan la vida. Son muy independientes. Llegan a una picantería; se sientan solas o se juntan entre ellas —dos o tres— comen algo, si quieren bailar, entonces, si tienen hijo a las espaldas, lo ponen sobre la mesa como si fuese un paquete, y se te acercan de frente: «Oye, pata roja, te invito una chicha», la chicha es lo más barato; si la

forraja puede y le caes bien, te invita cerveza; luego, ahí no más, te invita a bailar. «Vamos, quiero moverme» te dice despacito, para que tus promociones (los compañeros de la misma promoción) no piensen que eres candidato para saco largo, es decir dominado por tu ñorsa (tu mujer). Esa situación es complicada: tus promociones pueden hablar que eres un saco largo, además tú tienes que mostrar clase (un comportamiento alturado). Fue pero a la vez sin ser sobrado, bruto, con la germa con quien bebes y bailas. A veces lo de la picantería termina cuando llega la P.M. y nos carga a todos en camiones, como ganado, borracho, pero ganado. También te ibas cuando algún promoción te invitaba a jatear (dormir) en casa de su familia. O cuando cualquier civil te invitaba a dormir en su jato (casa). Por último, nos íbamos a dormir en grupo a un parque o nos regresábamos al cuartel. Era divertido pero teníamos nuestros problemas; te voy a decir.

Tu sabes que un hombre no puede estar solo. Si es chibolo (adolescente), tiene su pincullo (un flautín) que chilla, grita, llora. Como yo era soldado tenía una quena que se quejaba y quería tocarle a alguien la música que sabe. Yo nunca estaba tranquilo, siempre pensando, paraba arrecho, aguantadazo. Es el sufrimiento del soldado. Cuando una vez me invitó una forraja a bailar, creí que después haríamos todo; pero no, solo dejó que la chapara un poco sus pechitos cuando fuimos al baño: «Tú no tienes plata, no tienes cuarto, deja, contigo no hago nada, aunque estás bien rico», así me dijo; y me quedé bien excitado. Toda esa semana, en las noches, de guardia, o en la cuadra, pensaba en lo que la había agarrado, en lo que no llegué hacer, y mi nervio se acordaba, se ponía rebelde y lloraba, me insultaba: «Nadie puede querer a un soldado, a un verde de mierda». Y era verdad, o casi. A veces pensaba en la chibola de la piedra, también en la que me buscaba en la chacra, era para que al final mi nervio se calmara, se durmiera. Los francos, las salidas con mis promociones eran solo consuelo, distracción. Ay, mi nervio tenía hambre. Y le decía: «Sí, un soldado necesita tener una compañía, alguien que lllore por uno. Sí, seguro que mi madre, mis hermanitos me han olvidado, ya no se acuerdan de mí, seguro que ya no me lloran». Y en cada franco, buscaba, me fijaba, trataba de hablar a las forrajas, a las costillas de alguna fiesta familiar. Al fin una sí me hizo caso.

Fue la vecina de un promoción. En una fiesta en la casa de un familiar de ese mi «cuñado»; a ella palabrié bonito. Me llevó a otra

casa, donde no había fiesta ni nadie, hicimos todo completito. Ella me dijo lo que pensaba: «Un soldado necesita de su compañía, cada cual debe andar con su cada cual» y después: «Y necesitas que alguien te lave tu ropa. Pobrecito, yo seré tu amiga, claro, si me lo pides». Y bien que se lo pedí, que se lo rogué, que se lo lloré.

Así pasamos un buen tiempo. Cuando iba a su casa, me presentaba bien limpio, hacía bastantes ejercicios, siempre quería ir de campaña, todo para tener buen porte militar. Sus viejos (familiares mayores) parecían aceptarme bien, no nos decían nada cuando regresábamos tarde después de haber estado solos. Cuando tenía franco (día libre del soldado) desde temprano, me la pasaba toda la mañana ayudando a su viejo a hacer las compras para su negocio. Y todo lo que me quedaba de la propina me lo gastaba comprando cualquier cosa para su casa. Pero ella terminó aburriéndose: en el cuartel te castigan por cualquier cosa, y entonces te suprimen el franco. Así, a veces dejaba de verla dos semanas, a veces, más. Un día me salí a la calle de comisión, un día particular. Entonces, en lugar de ir primero a cumplir con lo que mis superiores me habían pedido, me fui directo al barrio donde estaba mi germa. En el camino a su casa, un pata que me conocía me avisó, me dijo que mejor no fuese donde ella, que esto y lo otro. Yo, peor, caminé rápido; en la esquina la vi: estaba caminando con un tipo, seguro que venía del mercado, seguro que ese la había acompañado. Parecían entenderse muy bien, conversando de lo más bien, y ella caminaba gracioso. Me acerqué y bien serio le pedí que me devolviera mi ropa. El tipo, le dijo que la esperaría en la esquina. Fuimos a su casa y me devolvió la ropa, mi uniforme de campaña, mis polos verdes, mis medias verdes. Me fui con la ropa sucia, pues todavía no la había lavado. Y nada más. No la volví a ver. Pero, ahora peor, no quería estar solo.

Por esa época, yo me había ganado la confianza de mi capitán. Cómo estaría yo, que parece que se dio cuenta por lo que estaba pasando y como le conté que ya no tenía donde ir ni a quien ver, me dijo que cuando saliera podía ir a su casa. Y así fue que conocí a esa buena gente. Era gente decente, culta. Me trataban de «campeón», y mi capitán, por mi nombre. La señora de mi jefe decía que no hiciera nada, pero yo cogía un trapo y trapeaba, cogía la manguera y lavaba el carro del capitán y el de su padre. Tenían una televisión, en el cuartel no había, y cuando hubo el mundial en que jugó el Perú, con el cholo Sotil, me invitaron a que viese el partido

con ellos. Y cuando esa tarde ganó el Perú, el papá del capitán sacó una botella de whisky, y esa fue la primera vez que tomé trago corto. El viejo del capitán me enseñó a jugar ajedrez, y me sigue gustando jugar ajedrez, soy bastante bueno. Ahora, a veces visito a esa familia que me ayudó tanto. Les llevo cualquier cosita de mi tierra; por ejemplo, una vez les llevé maíz. Ya los tengo conversados para que el capitán (que ahora es mayor) y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija. Pero, a pesar que me trataban bien, yo me sentía inquieto, no quería estar solo, todo soldado necesita una trinchera, de su trinchera, ese tu cuerpo te pide, te exige a cada rato. Es pensando en eso y para no molestar tanto a la familia de mi capitán, que me fui donde un tío.

Este, que yo le decía «tío», lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa. Vivía en un edificio viejo, cerca del cuartel; tenía un piso con un cuarto, su baño y su cocina. Él fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y cuando yo estaba de pernoctada, me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa. Así pasé, más o menos, mis últimos meses de servicio militar. Cuando terminé mi servicio, mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él. Después de eso, nos fuimos a comprar mis cosas para mi viaje, pues yo había decidido regresar al Cuzco, a ver a mis viejos. Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí. Ese tío, ¿qué será de él? Fue mi familia.

Cuando llegué a mi sitio (a mi pueblo) me puse a ayudar a mis viejos. Había mucho trabajo en las chacras: teníamos que cuidar los cultivos de maíz y de papa para que la cosecha que ya iba a empezar saliera buena. Así pasó un mes, trabajando, hablando poco; solo cuando recién llegué visité uno por uno a todos mis familiares y vecinos, pero nada más. Los días que no trabajábamos o cuando habíamos terminado, me juntaba con varios patas (amistades) que también habían vivido en Lima, en el Cuzco. Con ellos paraba. Entonces nos metimos en un grupo para participar en unas costumbres de Carnaval. Porque se estaban preparando los Carnavales; ya sé que a ti te interesan las costumbres, pero ahora te voy a contar, de como entonces es que encontré a mi fiorsa (esposa), a la definitiva. Porque esas costumbres son para toparse con alguien con quien estar. Y en eso no más pensaba, la fiesta es para eso, para pasar la vida. Pero no llegué a la fiesta.

con ellos. Y cuando esa tarde ganó el Perú, el papá del capitán sacó una botella de whisky, y esa fue la primera vez que tomé trago corto. El viejo del capitán me enseñó a jugar ajedrez, y me sigue gustando jugar ajedrez, soy bastante bueno. Ahora, a veces visito a esa familia que me ayudó tanto. Les llevo cualquier cosita de mi tierra; por ejemplo, una vez les llevé maíz. Ya los tengo conversados para que el capitán (que ahora es mayor) y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija. Pero, a pesar que me trataban bien, yo me sentía inquieto, no quería estar solo, todo soldado necesita una trinchera, de su trinchera, ese tu cuerpo te pide, te exige a cada rato. Es pensando en eso y para no molestar tanto a la familia de mi capitán, que me fui donde un tío.

Este, que yo le decía «tío», lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa. Vivía en un edificio viejo, cerca del cuartel; tenía un piso con un cuarto, su baño y su cocina. Él fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y cuando yo estaba de pernoctada, me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa. Así pasé, más o menos, mis últimos meses de servicio militar. Cuando terminé mi servicio, mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él. Después de eso, nos fuimos a comprar mis cosas para mi viaje, pues yo había decidido regresar al Cuzco, a ver a mis viejos. Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí. Ese tío, ¿qué será de él? Fue mi familia.

Cuando llegué a mi sitio (a mi pueblo) me puse a ayudar a mis viejos. Había mucho trabajo en las chacras: teníamos que cuidar los cultivos de maíz y de papa para que la cosecha que ya iba a empezar saliera buena. Así pasó un mes, trabajando, hablando poco; solo cuando recién llegué visité uno por uno a todos mis familiares y vecinos, pero nada más. Los días que no trabajábamos o cuando habíamos terminado, me juntaba con varios patas (amistades) que también habían vivido en Lima, en el Cuzco. Con ellos paraba. Entonces nos metimos en un grupo para participar en unas costumbres de Carnaval. Porque se estaban preparando los Carnavales; ya sé que a ti te interesan las costumbres, pero ahora te voy a contar, de como entonces es que encontré a mi ñorsa (esposa), a la definitiva. Porque esas costumbres son para toparse con alguien con quien estar. Y en eso no más pensaba, la fiesta es para eso, para pasar la vida. Pero no llegué a la fiesta.

En esos días, cuando estaba de regreso de trabajar una chacra de papas que mi viejo me había dado, yo iba retrasado, mi familia estaba adelante. Ahí vi a una chiquilla bien legal. Yo me hice el malo, como que la iba a corretear, ella sí que partió a toda velocidad. Era graciosa. Desde esa vez, no sé cómo, pero siempre lograba cruzarme con ella, y de lejos, le decía cualquier broma y ella partía a la carrera y parecía que lo que le decía le caía gracioso. Así, hasta que a las pocas semanas la pude chapar. Desde entonces, nos encontrábamos todas las tardes después de trabajar. ¡Al fin mi corazón se sentía bien! Ella me habló de su familia, eran de allá mismo. Esto duró como dos semanas. Hasta que una noche que estaba conversando con mis patas en la puerta de la iglesia, vino un hombre, de frente, mirándome con cólera, «Oye, tú —me dijo en castellano motoso (defectuoso y con fuerte acento quechua)— no te metas con mi familia que conmigo chocas». Había sido el hermano de mi ñorsa; yo lo conocía, pero nunca habíamos sido amigos de él ni de su familia; esos son ladrones, ladrones de ganado; ese hermano es alto y bien agarrado (robusto); ahí mismo me cogió por el cuello y me tumbó al suelo. Aunque el cholo era fuerte, yo me fajeé con él, de igual a igual; porque yo soy soldado y el soldado no tiene miedo. Cuando nos separaron, el cholo me dijo que yo era una basura, que me largara del pueblo, que me iba a matar. No sé cómo se enteró, pero cuando me volví a encontrar con mi ñorsa ella se puso a llorar, me contó que su padre y ese su hermano, que era el que le seguía en mayor a ella, habían dicho que la mandaban a Urubamba donde el hermano mayor de todos, para que ella se fuese a trabajar en el negocio del hermano y que allá él la cuidaría, porque ella anda con cualquiera, que «eres una sinvergüenza, que te has metido con un vagabundo, un ocioso», y dijeron que me iban a matar. Yo le dije que «nos escapamos», y ella, ahí mismo «sí, hay que escaparse, te quieren matar». Yo no avisé a mis padres, al mes ya había juntado plata y una madrugada me escapé, ella me esperaba a la salida del pueblo, nos fuimos sin despedirnos. Estábamos tan preocupados, que ni siquiera lloramos. Que si me chapaba en el camino, me mataba ese su hermano, el cholo ese. Nos escapamos en vísperas de la fiesta de compadres, cuando empiezan los carnavales.

Como teníamos planeado, fuimos al Cuzco, y de allá, tomamos un camión a Tambopata. Tambopata eran cuatro calles, una porquería pero con oro en el barro. Ahí mismo, al ratito, ella en el suelo

se puso a vender la chalona (cecina) y otras cositas que compró en el Cuzco. A los pocos días hice para nosotros una enramada a las afueras del pueblo, en un lugar que ocupaban los que llegaban del Cuzco. Mientras estaba encinta, mi ñorsa vendía lo que podía. Y yo preparé y sembré café. Cuando nació nuestra hija, al poco tiempo mi mujer me dijo: «He llorado por mis padres, los he soñado. Con la plata que tenemos, compra cacao y llévalo de regalo a mi hermano, así tal vez quiera perdonarme y a tí te pierda el rencor». Con el capital que teníamos compré cuatro arrobas de cacao. Ella se quedó con casi nada para vender. Para no gastar más, arrendé unas llamas que estaban de regreso a Puno. Tomamos el antiguo camino. Éramos varios negociantes, arrieros, al llegar la tarde encontrábamos un tambo, al pie del camino; «todo esto es de los incas» decíamos cuando los viajeros nos juntábamos en el tambo; intercambiábamos nuestro fiambre y conversábamos. Cómo eran los incas, todo lo calculaban: saliendo de un tambo, si caminas firme desde el lucero del alba, llegas con el lucero de la tarde a otro tambo, que es una casita de piedra para el viajero. Así hicimos toda la subida hasta llegar a las alturas de Puno. De ahí fui en camión al Cuzco.

Cuando llegué a la casa de ese mi cuñado que me quería matar, muy humilde entré a su patio. Puse las cosas en el suelo y le dije despacito, que ella le mandaba estas sus cositas. Después le dije que soñaba con ellos y que pedía que la perdonaran. Y ahí yo me arrodillé y me puse a llorar pidiéndole perdón por lo que había hecho y por lo que le había alzado la mano. Él ya se había conseguido mujer y estaba viviendo en casa de sus padres, que ahora son mis suegros. Mis suegros no estaban, se habían ido a la puna por varios días. La señora, calladita, empezó a abrir y a ordenar los sacos de cacao. Además del cacao, di a mi cuñado una arroba de coca. El no dijo nada, pero al poco rato se puso a llorar, pensando en su hermana, «ay, ay...», qué bonito empezó a llorar y cantar hablando de su hermana. El cholo no me mató, me hizo quedarme varios días, hasta que llegaron mis suegros. Ellos no me dijeron nada, solo me preguntaron, por ella, pero nada más. No parecían tenerme cólera pero no me daban ninguna confianza. El cholo me dio ocho sacos de maíz, para su hermana, debía ser toda su cosecha. Mis suegros no le enviaron nada, pero su mamá me dio para ella una manta bien bonita, que era de la señora. Así regresé. En Puno vendí la mitad del maíz y compré chalona, queso y chuño.

Al poco tiempo, mi mujer volvió a pedirme que fuese donde su hermano para llevarle otra encomienda. Así, he empezado a progresar, llevando y trayendo regalos, llevando cosas de la montaña y trayendo productos de la sierra.

Ahora tengo una chancleta (una hija). Mi señora está en estado (embarazada). Maneja un puesto de abarrotes en Tambopata. Y yo siempre subiendo y bajando, trayendo y llevando productos. A veces vengo a Lima por negocios. Y por eso ahora te he encontrado y te he hablado de mi vida, de mi vida de soldado.

No sabemos en qué medida nuestro exsoldado ha recreado voluntaria o inadvertidamente su propia historia. Los recuerdos, omisiones, olvidos e ideales, también las probables mentiras y exageraciones, produjeron el relato. Pero no obstante su carácter personal, íntimo, la semblanza es banal, como la de tantos otros peruanos populares: un muchacho, primero campesino, luego en la milicia, tratando de pasarla bien, y ahora joven esposo y ambicioso comerciante. Esas tribulaciones y lances de soldado son vulgares en Lima como en tantas otras ciudades donde el servicio militar era, hasta hace poco, obligatorio. Mas, detrás de lo vivido, y por lo tanto, único, además de lo trillado, podemos advertir unos detalles, unos acentos y un colorido, que muestran ciertos patrones y el estilo del mundo rural andino. En verdad, el relato en su conjunto, y hasta en los detalles, puede ser mejor comprendido a la luz de esa orientación cultural, que es la del evocador de su pasado, el exsoldado cuzqueño.

Hemos dividido el texto en tres secuencias. La primera trata de los inicios amorosos; la segunda, y más larga, de la búsqueda amorosa del soldado, y la última, del encuentro con una compañera estable y la consecuente formación de la nueva familia. Detengámonos en cada uno de estos segmentos.

6.2.1. Los primeros amores

El marco de los primeros encuentros del protagonista corresponde a los amores bucólicos, propios de los Andes rurales:⁴

⁴ Sobre los amores bucólicos veáse el capítulo 5.

ocurren durante el pastoreo, en la comarca natal, pero al margen de los adultos, su carácter y manera es furtivo y «salvaje», pues no son reconocidos por la sociedad. Y como todo lazo amoroso, empiezan con las relaciones carnales. Tal es también, como veremos en los párrafos que siguen, el estilo global de los dos encuentros iniciales de nuestro héroe.

La primera aventura, según nuestro personaje, fue con «la de la piedra» (así la evoca en alusión al primer incidente amoroso, aunque a veces utilizaba su nombre propio). Esta relación empezó con unos juegos agresivos: él se burlaba de ella; esto transcurría en la escuela y se daba en una dinámica de grupo: unos corros de chicos contra otros de muchachas. Al parecer, los juegos verbales de nuestro pequeño héroe no tenían un propósito amoroso; se trataba solo de una cierta agresividad adolescente, dirigida de manera colectiva a las del sexo opuesto. Mas la niña de la piedra lo entendió de otra manera; individualizó los insultos, —lo encará a solas, con unos insultos dirigidos a él—; luego vino una respuesta: una cachetada, y la réplica: una fuerte pedrada que dejó maltrecho al de los insultos. En fin, la iniciativa de la muchacha tuvo un corolario que era en el fondo lo que ambos deseaban, tal vez ella de manera más clara que él.

Estos juegos rudos, como los que estamos examinando, son comunes en los preámbulos amorosos campesinos. En general, el mozo toma la iniciativa y la manera que ella responda será la señal: una persecución a campo traviesa, una sensual golpiza, un simulacro de violación, culminan, si ella quiere, en la unión de sus cuerpos, que a su vez suele ser el inicio de una relación más duradera y compleja.

No siempre el preámbulo es violento. Aparte de ese patrón, hay otros y también, variantes regionales, circunstanciales y singularidades individuales. Un par de niños de una pandilla pueden poco a poco pasar de un juego inocente y grupal, a uno también pacífico pero amoroso y de pareja que excluye a terceros. Las aventuras licenciosas tienden a no seguir el patrón agresivo. Los campesinos hombres gustan decir que son las mujeres tanto como los hombres los de la iniciativa.

En la sierra y en la costa peruanas los hombres son considerados más impetuosos que las mujeres; sin embargo, se piensa que las mujeres son «cálidas» y los hombres «fríos». Estos valores sirven para calificar ciertos rasgos de cada género. Así, se dice que lo cálido tiene la virtud de absorber y conservar lo ajeno que, a la sazón, es frío y masculino; y lo frío, de buscar el calor, que para el caso es femenino y propio; el dinero es frío; por eso el hombre, siendo frío, no sabe conservarlo, por eso es aconsejable que sea la mujer quien guarde y cuide el dinero de la casa. Un hombre en extremo frío es proclive a las pendencias y a no tener amigos; en cambio, suele ser un ferviente amante, un obediente marido. Las enfermedades frías y masculinas son curadas con medicinas cálidas y femeninas. En la selva amazónica, colindante con los Andes centrales, se piensa que la mujer es más ardiente: que es ella la que suele tomar las iniciativas amorosas, que su apetencia y pericia se acrecienta con los años; mas el carácter violento del hombre forma parte importante de esos juegos preliminares. Las amazónicas, pero también las andinas, recurren mucho más que los hombres a la magia para lograr sus propósitos sentimentales; los hombres lo hacen sobre todo cuando son mozos, para buscar cómo conservar a la novia; entonces usan principalmente amuletos. En cambio, las mujeres, además de amuletos para lo mismo, emplean filtros, encantamientos y hasta brujería para conservar o dañar a quien codician o rechazan (todo esto, claro está, lo dicen los hombres). A la par que la mujer selvática tiene más deseos y es más vehemente que el hombre, este, con los años, si bien gana en pericia, teme perder su frío vigor, para ello utiliza póquinas tonificantes.

La agresión inicial forma parte solidaria con el estilo general de las relaciones de pareja andinas: aunque los esposos sean unidos y se amen, parecen pelear a menudo, entre ellos son competitivos hasta el antagonismo.

Hemos calificado de lúdicas las bravatas y rudezas preliminares a las relaciones amorosas porque en ellas advertimos una dinámica de contrapunto, de antagonismo que recrea y enamora, y porque su recurso central es el engaño: de manera más o me-

nos deliberada se esconden los verdaderos propósitos, se finge desprecio, brutalidad, cuando lo que hay es curiosidad por el otro y deseos de recibir y dar afecto. Este juego, que es señal de una posible nueva relación de pareja y luego familiar, sus rasgos generales pueden advertirse en otros aspectos de la cultura rural: en el carácter antagónico, competitivo y lúdico de las relaciones interpersonales, en el estilo velado, indirecto del comportamiento y habla de sus gentes, en la inclinación de la propia lengua por las metáforas, por el juego de imágenes y de sentidos. La disputa lúdica de nuestra historia concuerda y expresa esas concepciones y prácticas consecuentes: el futuro soldado tomó la iniciativa, hizo bromas injuriosas contra el grupo donde estaba la muchacha, luego, al responder con una bofetada; pero ella completó el pleito de forma más contundente y le dio el curso y el fin que tales maneras tienen.

No obstante la preferencia de nuestro protagonista por la muchacha de la pedrada, tuvo un episodio con otra «chiquilla». A pesar de lo poco que habló del asunto, podemos notar algunos detalles: la relación ocurre expresamente a espaldas del resto de los familiares. La treta preliminar es notable: ella se aparta de los suyos y va a un lugar solitario, una chacra, a orinar, justo cuando ella se habría sentido observada por el posible pretendiente. Ambos rasgos, marginalidad furtiva y preámbulo con engaño, son, como hemos señalado, dos características de los enamoramientos andinos. El hecho mismo de pasar con facilidad de una aventura a otra es propio de esta etapa de la formación de la pareja. Un detalle más, la chica orinando, sensual, quizá sabiéndose requerida, tiene un claro y vivo sentido erótico: por ejemplo, se dice que hay quienes dan a sus enamorados, y sin que estos sepan, una bebida cualquiera a la que se ha mezclado un poco de su orina para que los muchachos las deseen más intensamente. Pero volvamos con el primer amor del héroe de esta historia.

La relación duró un tiempo no precisado; sin duda, no muchos meses, no los necesarios como para que se enriqueciera lo suficiente y poder así perdurar. Se daban cita y tenían sus escondites. Citas y escondites, encuentros furtivos, son propios de los amores

el *harawi* de las cosechas: son loas a sus hombres que hacen parir la tierra; ellos responden cantando su agradecimiento, su admiración por sus mujeres, por la Tierra cuya fertilidad alimentó los frutos. Hay cantos y danzas, pero también plegarias y honras a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus protectores del lugar.

Luego viene el almacenamiento de la cosecha. No suele ser una tarea solemne, pero transcurre en un ambiente festivo y de intimidad familiar. Con los frutos nuevos, preparan los deliciosos potajes propios del «verano». El resto es almacenado por cada cual: los granos y tubérculos, al lado de los quesos y carnes secas; son reservas para la estación seca y para el comercio. En los meses siguientes la tierra descansa. Entonces limpian los canales, seleccionan las semillas. Al término del período seco se preparan los campos y se siembra. Si los canales y las presas son importantes para la agricultura del lugar, es posible que su limpieza y dragado sea la ocasión de una gran ceremonia y fiesta del conjunto de la comunidad.¹³

La estación seca es propicia para los amores iniciales. Las nuevas parejas revelan a los adultos sus relaciones e intenciones. Los pedidos de mano, los matrimonios, el techado para la casa de los novios, son entonces más frecuentes. En general, es la época del buen entendimiento: durante la fiesta patronal se aprovecha la llegada del cura para los bautismos. Los nuevos amigos se juran en la iglesia eterna amistad. Los novios, los compadres, los amigos adolescentes, el nuevo cristiano en las espaldas de la madre, recorren la iglesia, andan juntos en la plaza, se lucen en los festejos del «verano».

En el «verano» serrano vienen los que residen en las ciudades, en los centros mineros, en la costa. Lo hacen para participar en las labores de la cosecha y saborear los potajes que entonces se

¹³ A parte de las actividades del ciclo agrario, se llevan a cabo las actividades ganaderas. En la estación seca se realiza el rodeo, cómputo y marcación del ganado; es la ocasión de unas solemnes ceremonias y fiestas que se les conoce con el nombre genérico de Santiago o Herranza. Según la importancia que tenga la ganadería en la comarca, puede haber una Herranza para cada tipo de animal, a veces se desdoblan, una en la estación seca, otra en la de lluvias.

ofrecen a los labradores, para asistir a los parientes que tienen un cargo en la fiesta patronal, para ser pastores y bailar en el rodeo, para dragar y correr tras el agua nueva en la limpieza de los canales, también aprovechar las vacaciones escolares, andar en pandilla y buscar amiga.

Durante la estación seca se celebra la fiesta nacional, y a menudo, las patronales. Si bien el santoral impone una dispersión en el año, me parece que las fiestas patronales son más frecuentes en la estación seca. En los cultos al santo patrón, se agradece la buena cosecha, el ganado acrecentado, se exalta la unidad y la prosperidad de la comarca, se sellan los nuevos compadrazgos, las amistades y los matrimonios.

La actitud religiosa tiende a ser diferente en cada estación. En «verano» la Tierra descansa después de la cosecha. Los espíritus tutelares, los santos, las imágenes sagradas se muestran benévolos, pues han permitido que los hombres disfruten de los bienes logrados. Y los hombres les agradecen y festejan. A fines de la estación seca, a partir de agosto, hay que rogar a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus para que consientan y se logre la siembra, para reiniciar el pastoreo y la labor cotidiana. Luego será para que llueva; más tarde, para que cese.

No es de extrañar que el «verano» serrano sea considerado saludable. Todo contribuye: los días soleados, la cosecha grande, el descanso de la Tierra, la benevolencia divina, la marcación del ganado, la fiesta patronal y la nacional, la limpieza comunal de los canales, la sabrosa y abundante comida, las nuevas amistades y la revelación de los amores. Y que el «invierno» sea malsano: los alimentos no son abundantes, se depende de lo almacenado, de las pequeñas cosechas. De manera marginal, se recurre a las algas y plantas acuáticas de las lagunas (creen que frescos son indigestos). Es tiempo de pendencias, de luchas rituales, de aventuras sin futuro. La Tierra, los espíritus tutelares, los santos patrones, tienen entonces el humor cambiante. La Tierra puede mandar a sus hijos el Granizo y la Helada para que se coman las chacras de quienes la ofenden; o enferma, apoderándose de la Tierra que cada cual lleva en su cuerpo. El Manantial aprovecha que una señora lava

sola y está distraída, la asusta, le roba su sombra y así la enferma. Hay los vientos de San Andrés, que en noviembre se llevan a los débiles y ancianos. También en noviembre, los muertos exigen que se les reciba bien, so pena de no contribuir al crecimiento de la siembra.

Los vínculos entre los distintos órdenes expuestos del ciclo anual pueden ser simplificados en un esquema:

EL CICLO ANUAL:

ESTACIÓN SECA («verano»)		ESTACIÓN LLUVIOSA («invierno»)	
abril	agosto	septiembre	marzo
1. El agrícola:			
cosecha		siembra	
2. El de la salud:			
salud		enfermedad	
3. El afectivo:			
Amores bucólicos, bodas, pedidos de mano, amistad.		Amores bélicos, aventuras, pendencias.	
4. Actitud religiosa:			
Potencias benevolentes (se les festeja)		Potencias amenazantes (se les calma, se les hace propicias)	

Las relaciones expuestas no son todas las que entran en juego en el ciclo anual. Los órdenes y sus interrelaciones mutuas presentadas son en verdad mucha más intrincadas; los términos tomados en cuenta son tan solo los más evidentes y frecuentes. He dejado de lado importantes particularismos regionales. Aun los mismos términos considerados rotulan ricos y variados hechos. Por ejemplo, en general las enfermedades están asociadas a toda la estación de lluvias; pero se cree que conforme avanza la esta-

ción, aumentan en intensidad; y ciertos momentos del año serían más favorables a determinados males. Otro tanto ocurre con las actitudes amorosas y religiosas. No todas las actividades indicadas son exclusivas de una estación: hay pueblos cuyo santo patrón se celebra en la estación de lluvias y las enemistades estallan en cualquier época del año. No he tenido en cuenta otros órdenes que, sin duda, guardan estrechos vínculos con los presentados. Es el caso del ciclo anual ganadero, del comercial. Por otro lado, cada período puede desdoblarse: la patata, el maíz, tienen fechas y ritmos que no coinciden plenamente entre sí. Las simplificaciones se justifican en la medida que así se vislumbran ciertas regularidades y relaciones generales entre los cambios estacionales, la salud y la enfermedad, la pasión y el amor, el trabajo y el agradecimiento a lo divino.

El cuadro no da cuenta de una realidad rastreada a partir de datos estadísticos. Trata, sí, de señalar el ritmo anual en sus aspectos más elementales. Es un ritmo que se puede observar, pero que también está en los ideales de los actores sociales. No es que los adolescentes andinos descubran con más frecuencia el buen amor en la estación seca; y el mozo, las pasiones en la de lluvia; lo que he mostrado son unas relaciones ideales entre esos sentimientos y una época del año. Como nosotros asociamos la primavera con el amor y la juventud; el verano con los viajes y el ocio; el otoño y el invierno con la ciudad y el trabajo; relaciones que son ideales antes que hechos. Solo que los campesinos andinos quizá viven esos vínculos con una intensidad que hemos perdido en la ciudad moderna. Cada momento, el final de las lluvias, la faena mancomunada de la cosecha grande, es sentido, actuado por el individuo, como si fuese el único medio que tiene de existir, como si el individuo fuese su circunstancia. Al menos tal es la impresión que tengo. Esa intensidad es vivida como única pero, bien lo sabe el andino, volverá, habrá una nueva cosecha, otros pastores conocerán el amor, la sirena del lago perderá de pasión a otro joven, ese eterno retorno lo conocen tanto como nosotros, y lo aplican en sus previsiones y trabajos. Lo que no tienen al parecer es una aplicación cósmica del sentimiento del eterno retorno. A no ser por un

cierto influjo cristiano, no esperan el regreso de un antes ideal, la llegada de un Mesías restaurador y justiciero. Las cosas se repiten en los días, en los años, nada más. O sí, se repiten, pero también el mundo avanza así a su decrepitud y muerte. Solo el cristianismo —y sus distintas formas seculares— trata de neutralizar esa cosmovisión sin esperanza.

El tiempo se repite, pero el campesino sabe también que nada vuelve a ser igual, que las cosas discurren para siempre. Mas tampoco tienen una elaboración cósmica basada en ese sentido común. No hay una comprensión histórica de los acontecimientos. Lo que se rememora en la escuela, son cosas de la escuela. Que la tierra sea redonda está bien saberlo para sacarse una buena nota, es una manera de hablar, pero que realmente lo sea, eso no. Recuerdo que una empleada me escuchó hablar por teléfono entre Lima y París; le asombraba que allá fuese seis horas más tarde; le expliqué que era porque la tierra era redonda, que giraba, etcétera; respondió que eso ya lo sabía, pero que creía que esa era lo que se aprendía en la escuela y que ahí, en sus aulas debía quedar. Luego he indagado más sobre el asunto: Colón, Pizarro, los incas, representan paradigmas antes que acontecimientos realmente acaecidos. No sé si tal comprensión ahistórica también exista entre los escolares de las ciudades, pero entre los andinos que van al colegio, sí está presente y actúa dando sentido a la información que reciben. Y tengo dudas que el escolar cuando llega a ser adulto abandone su ahistoricidad.

Los «antes» y «ahora» de los de San Lorenzo de Quinti, el «mañana será todo distinto» de los de Vicos, el dilema del presente secoya, la repetición anual del tiempo, no pueden ser tomados como base para explicaciones de tipo histórico. El colonialismo, la dependencia, los procesos de cambio son lecturas ajenas a la cultura rural andina. Esos «antes» no son los del historiador, ni tampoco ese presente. El eterno retorno de los quechuas no entraña un Mesías. A no ser que la escuela, la iglesia, los partidos políticos, les hagan cambiar de opinión y sentimiento.

Quisiera terminar esta reflexión matizando algunas de las aseveraciones sobre la percepción indígena del tiempo. Las preo-

cupaciones que revelan ansiedad, sentimientos de inminencia, gravedad del presente, del futuro, afloran en circunstancias determinadas. Sino, lo que uno ve es a unos apacibles labriegos, tan solo preocupados por sus afanes y tareas cotidianos. Lo cotidiano, lo inmediato, ocupan un gran espacio en sus sentimientos. Y dudo que lo vivan siempre como un «ahora todo es mediocre» o «el mañana será grave». Simplemente, el campesino parece querer satisfacerse con lo que está haciendo o va a hacer, y estar contento con la persona por quien trabaja y se afana. Vive el momento lo mejor que puede (aunque cada momento puede estar más o menos influido o enmarcado por la ideología del ahora mediocre o del mañana grave, del momento del ciclo anual por el que la sociedad pasa).

RASGOS CULTURALES

HORIZONTE CULTURAL	ORIENTACIÓN AL CAMBIO	ASPECTOS GRUPALES		ASPECTOS ECONÓMICOS	
		orientación	el individuo y el grupo	actividades económicas	relaciones económicas
ANDINO RURAL	Autoclonía más que cosmopolitismo (como ideal) Autoclonía igual o menos que cosmopolitismo (como práctica).	Constante elección entre el ideal de autonomía y la práctica Cosmopolita.	El individuo definido por sus funciones, sometido al grupo. Relativa autonomía de la pareja.	Agropecuarias, comercio, de subsistencia, también de acumulación.	Personales y solidaridad mecánica
AMAZÓNICO RURAL	Autoclonía más que cosmopolitismo (como ideal y práctica).	Una fascinación por lo externo pero una elección final por lo propio.		Agrícolas (u horticultura), caza, pesca, extracción. De subsistencia.	Personales y solidaridad mecánica
URBANO PROGRESISTA	Apertura, renovación	Preferencia por lo nuevo y "mejor"	Individuo y hogar autónomos frente al grupo.	Diversificación. Especialización. Inversión en estudios.	Impersonales y solidaridad orgánica
URBANO TRADICIONALISTA	(Tendencia a lo contrario de lo anterior).	Más vale malo conocido que bueno por conocer.	Individuo sometido al grupo.	(Más bien lo contrario de lo anterior)	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica.
URBANO INDIVIDUALISTA +	El individuo frente y con el mundo.	Autonomía y servicio a la colectividad.	Debilitamiento de las redes de parentesco (reducción de la familia al hogar). El individuo triunfa o se realiza en la sociedad.	Inversión en estudios y trabajos para sí (y los inmediatamente suyos) Actividades económicas oportunistas y por vocación, buscando una autonomía frente a su medio.	Personales e impersonales. Solidaridad orgánica.
URBANO INDIVIDUALISTA -	El individuo fuera o contra el mundo.	Autonomía, rebelión, marginación.	Debilitamiento de las redes de parentesco. Hogar en crisis o inexistente. El individuo se revala, ataca, se excluye de la sociedad.	Actividades económicas, oportunistas, inconstantes o ausencia de ellas.	Personales e impersonales. Solidaridad mecánica o falta de ella.

HORIZONTE CULTURAL	ASPECTOS AXIOLÓGICOS			ORIENTACIÓN RITUAL	RELIGIOSIDAD
	responsabilidad	valor de máxima jerarquía	modelos		
ANDINO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, históricos, familiares "logrados" (en especial el padre, la madre).	Ritualista	Católica andina y otras prácticas tradicionales
AMAZÓNICO RURAL	Valores compartidos por el grupo y aceptado por el ind.	Servir a los suyos (inmediatos)	Míticos, ancestros. El padre, la madre.	Ritualista	Católica y religiosidad como prácticas tradicionales amazónicas.
URBANO PROGRESISTA	Internalización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	El conocimiento y el éxito personales (y de los suyos inmediatos)	Eistein, Ford.	Antiritualista Ritualismo difuminado. Preferencia por urbanidad que a la etiqueta.	Indiferencia o inquietud religiosa. Renovación.
URBANO TRADICIONALISTA	Responsabilidad ind. compartida con el grupo. "Orden, Patria y familia"	Servir a los suyos (parientes y otros próximos)	El Cid (Se somete a la ley, aunque le sea adversa).	Ritualista Ritualismo difuminado. Preferencia por etiqueta antes que por la urbanidad.	Catolicismo popular
URBANO INDIVIDUALISTA +	Interiorización de la responsabilidad individual. Preocupaciones éticas personales frente a la sociedad.	Realizarse. Servir a los suyos y a la comunidad, críticamente.	El Llanero solitario (sirve a cualquiera, sin tener familia propia).	Antiritualista	Indiferencia, rechazo o inquietud religiosa. Renovación. Interiorización de la experiencia religiosa.
URBANO INDIVIDUALISTA -	En principio, no se asume una que haya una responsabilidad individual compartida ni internalizada.	Realizarse a sí mismo, con o contra el mundo.	Bonny y Clayd (contra el mundo, se sirven a sí mismos)	Antiritualista Ritualismo difuminado Rechazo a la etiqueta pero sobre todo, a la urbanidad.	Indiferencia o apego a la religiosidad popular o tradicional.

CAPÍTULO 8

MIXTURAS¹

En el capítulo 7 examinamos una autobiografía a la luz de la cultura rural del narrador. Fue una aproximación válida porque aclaraba el texto, pero da la impresión de que el personaje era un andino casi puro. Ahora queremos enmendar esa impresión y matizar. Esa autobiografía puede ser comprendida como un producto andino, pero también urbano, moderno, como una ilustración de la emergencia de un cierto individualismo. Porque no toda una historia individual se reduce y responde a una sola cultura. Al menos no en el Perú de hoy. Múltiples son las orientaciones culturales en juego; la cultura rural misma es un compromiso varias veces secular entre diferentes momentos de influencia exterior y las raíces más antiguas. El cristianismo, la escuela, la modernidad, diferentes formas de individualismo compiten y forman el entramado cambiante y complejo de la sociedad rural y peruana en general. A manera de los capítulos anteriores vamos a tratar de esas mixturas con que juega el individuo andino y su pareja.

¹ Este capítulo recoge las perspectivas y las conclusiones de una investigación realizada con Jorge Yamamoto Suda. Él nos ayudó en el ordenamiento de los datos sobre la combinación de orientaciones culturales. Los resultados fueron publicados a nombre nuestro y de Yamamoto en la revista *Anthropologica*, número 17, PUCP, Lima, 1999.

La sociedad rural se debate entre lo moderno y lo tradicional. Así se afirma en esta década que termina. Y en los sesenta, cuando las culturas andinas estaban en un proceso acelerado de cambio, de lo peculiar a lo universal —capitalista o socialista—. Ninguna de las dos percepciones entraña un dilema, pues el resultado estaba anunciado: lo moderno, y según los sesenta, el universal capitalista o el socialismo, terminarán por imponerse a lo tradicional, a las formas locales, a los estilos peculiares de la vida rural. Estos fueron, y son, planteamientos académicos con trasfondo político; es decir, reflejan los deseos, las voluntades y éticas de los estudiosos. A su vez, tienen una influencia en la política nacional. Es un caso patente de los vínculos entre lo que se dice en el claustro y lo que se hace en el campo.

Las dos sucesivas posiciones académicas se parecen. En parte, se superponen o se suponen; sin embargo, tienen algunas diferencias; de época, de tono, pero también de fondo. Ambas se basan en la percepción de un doble movimiento: como se dice hoy, el mundo se convierte en una aldea; y el Perú, con sus comarcas rurales, participa en su edificación. El otro movimiento es interno; durante esta segunda mitad de siglo el Perú se ha transformado: de cinco millones de habitantes a veintitrés. De una mayoría rural a una urbana. Un cuarentiséis por ciento de hablantes castellanos se ha convertido en un noventa.² El analfabetismo masivo ha sido reemplazado por una gran mayoría que lee poco y ve mucha televisión. Son cambios cuantitativos que entrañan algunos descabros y desconcierto: se lee apenas y se escribe menos; se vulgarizan unas letras superficiales; el castellano peruano gana en extensión pero nada más. Basta visitar un kiosco: los periódicos son magros en páginas y gruesos en titulares, sus mensajes emplean y fomentan el habla rudimentaria de los recién

² En 1940, la población era de 5'228,352. El 46 % hablaba castellano; 16.61%, castellano y una lengua aborigen; 34% solo una lengua aborigen (según el *Censo Nacional de Población y Ocupación. 1940*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, vol. I, pp. 159 y 163). En 1993, la población era de 19'308 millones y el castellano era el idioma materno de 15' 405 millones (*Censos*

incorporados. Mas no vamos a atormentar al lector tratando de todos esos numerosos y complejos hechos. Atengámonos a las dos tesis.

La tesis del proceso de cambio tuvo distintos desarrollos. Los rótulos mismos lo sugieren: aculturación, centro y periferia, dependencia. Acentos académicos pero también orientaciones políticas diferentes: la tesis del proceso de cambio alertaba sobre el nacimiento de un limbo cultural, o proponía los mecanismos científico-políticos (una antropología aplicada) que hiciera más rápido y holgado el que la periferia fuese como el centro, o bien, que el tránsito inevitable al socialismo fuese más acelerado y menos sangriento; un socialismo con o sin sabor nacional. Porque el cambio tenía una dirección y una meta profetizada: fin de las culturas rurales (por ser resabios coloniales, precapitalistas, pre-socialistas) y un porvenir capitalista o socialista. Era un proceso: una serie de factores que llevaban a un fin determinado —un limbo o un paraíso—.

Entre el punto de partida —inferior, atrasado, particular— y el de llegada no se concebían intermedios duraderos. No había mixtura viable, ni matices. Un cuadro desalentador para un país como el nuestro, amigo de las mañas y de las tintas.

Hoy nos parece la tesis del proceso de cambio más ideológica que basada en el examen de los acontecimientos. Los datos que por entonces se recogían eran mostrados como piezas probatorias de lo justo del énfasis académico-político del investigador. Tal vez esté ocurriendo algo similar con la tesis de la oposición entre tradicionalismo y modernidad.

El tradicionalismo y la modernidad son presentados como valores irreconciliables; el uno terminará por anular el otro. Las investigaciones lo confirman, en el Perú y en el mundo. Mas hay hechos inquietantes para la teoría: viejos fantasmas recorren los pueblos: rivalidades tribales, guerras de religión, herejías resu-

Nacionales. 1993. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática, 1994, tomo 1, p. 620). Veintitrés millones es una proyección en general aceptada para la población peruana en 1999.

citadas. En el Perú no encontramos esos enemigos de la modernidad. Quizá porque la modernidad y lo tradicional no son para el pueblo artículos de fe de religiones ortodoxas y excluyentes. Y porque es amigo de los compromisos; después de todo, es un pueblo mestizo (al menos, así se autodefine y afirma, mestizo).

Estas breves reflexiones no son el fruto de un partido teórico o de un entusiasmo ideológico personal. Son el resultado de una investigación de largo aliento sobre la noción de persona andina, y complementada con dos más precisas y recientes: una sobre los patrones de crianza y otra sobre la presencia de la modernidad y del tradicionalismo en una comunidad rural de lengua quechua. Daremos unos adelantos sobre la que trata de los patrones de modernidad y tradicionalismo. Pero, a modo de marco de referencia y complemento, irán primero unas anotaciones sobre las otras dos.³

8.1. La noción de persona y de pareja andinas

En un comienzo, hace de esto más de diez años, nos interesaba la noción de persona entre los andinos. Nuestro punto de partida: el ensayo sobre la persona de Marcel Mauss. Fue una relectura motivada por un artículo de Marie-France Souffez, «La persona».⁴ Tiempo atrás, notamos en el examen de los mitos andinos y, más tarde, amazónicos, que la pareja —el marido y su mujer— era presentada como un valor que humaniza, como el símbolo central de la vida social. Un mozo es un «precasado» y una suerte de

³ La investigación sobre modernidad y tradicionalismo la realizamos los que suscribimos este artículo (*gracias al apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de la PUCP*). La de patrones de crianza fue encargada a Ortiz y forma parte de un amplio *Estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial* pedido por el Ministerio de Educación peruano a la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). La que trata de la noción de persona es del profesor Ortiz y cuenta con el apoyo del Departamento de Ciencias Sociales y de la Dirección Académica de Investigación de dicha universidad.

⁴ SOUFFEZ, Marie-France. «La persona». *Anthropologica* 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

«protohombre»; igualmente la joven. Una hermana soltera y su hermano más querido son como una «prepareja». Y el ciclo de la pareja, sus alegrías y tribulaciones, van de par con el cosmos. Las parejas míticas acarrear los cataclismos y los grandes cambios del mundo. El clima, el cultivo y la ganadería no son indiferentes con lo que sucede a las parejas del lugar. El marido maltrata a su mujer: la cosecha de maíz resultará magra. Un par de hermanos hacen a escondidas lo que no deben: cae una granizada sobre toda la comarca. Lo más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja estable, socialmente reconocida. Pero, entonces, ¿cómo es percibido el individuo? Es por entonces que leímos el artículo de Souffez y retomamos el ensayo de Mauss, además de otros autores como Maurice Lenhardt, Ignace Meyerson y Dumont. El individuo andino *es* según su posición hogareña; se diría que su ser es *estar*. Aparte de tal definición por vínculo, ¿cuál es la configuración imaginativa del individuo? ¿Cuáles son sus proyectos más entrañables? ¿Cómo percibe su cuerpo, su vida interior, su tiempo y destino? ¿Cuán importante es su identidad narrativa (en comparación a la que tiene para los individuos de las sociedades modernas)? Volviendo a la identidad por vínculo, ¿cómo se imagina uno los distintos otros y cómo es el estilo de esos lazos? Estas preguntas fueron surgiendo en el curso de la indagación: unas respuestas provocaron otras de esas preguntas. El método fue, y sigue siendo, errático; y sus objetos, heterogéneos. Desde la romántica «antropología participante» hasta el análisis formal de textos míticos, de canciones, de narraciones de vida. Rememoramos la vida y la palabra de amigos de la casa o del bar, de nuestras empleadas domésticas; seguimos otras, alentamos confidencias, remembranzas, anécdotas personales, aspiraciones y proyectos. Un encargo de estudio sobre la educación no escolarizada, otros sobre la educación bilingüe, la infantil, sobre los grupos autónomos de niños, el seguir unas lecciones de lengua quechua; todo, y de distinta manera, nos llevaba a la cuestión de la configuración del individuo. Pero señalemos algunos de los rasgos de ese individuo, aquellos que tienen interés para el objetivo de este capítulo que es mostrar una de las investigaciones, «la identificación los patrones de modernidad y de tradicionalismo andino».

El individuo parece fluctuar entre dos orientaciones contrapuestas: lo propio y local —sea su pareja, comunidad de origen— es percibido como ideal, éticamente superior frente a lo ajeno. Lo propio —la autosuficiencia económica, la comunidad que produce todos los bienes para su sustento, el hogar autónomo— son aspiraciones marcadas de los individuos y de sus colectivos. Mas lo ajeno —el saber del otro, la persona extraña, sus cosas y poder— ejercen una seducción irresistible. La consecuencia de este contraste es una intensa práctica, digamos, exogámica frente a una endogamia, ideal pero a menudo desplazada, o supeditada, a ese quehacer cosmopolita. Como se define en un estar más que el ser, sus propias definiciones son cambiantes: hoy y aquí es ingeniero, esto es, «blanco», allá es norteamericano y no sabe castellano, mañana bebe con sus paisanos, habla quechua y se afirma como «neto». Pasa con relativa holgura de la afirmación de lo autóctono a la imitación admirada y a la recreación de las cosas del otro, a identificarse y hasta ser aquel otro. Convertirse en gringo, como antes en español, es una profunda vocación andina y no una fruslería, tampoco un subproducto colonial. Es algo más antiguo y arraigado. Un par de indicios. El Inca tenía como esposa principal a su propia hermana, pero como mujeres secundarias a las hijas de los señores de las comarcas más lejanas del mundo entonces conocido. Respetaba y honoraba a la hermana pero no sabemos si la amaba igual que a las extranjeras. Por lo demás, no se entiende la conquista española si no tenemos en cuenta la intensa curiosidad de los indios por las cosas de los españoles y la complacencia de las indias por aquellos barbudos venidos del mar. Mas pudo todo esto que la defensa de lo propio. Hacerse del misterio, ser él, por un momento, para luego retornar a la fuente. Porque nada es definitivo: ese es su programa, el casi no tenerlo.

Esa fluctuación hace que haya muchas realizaciones y maneras de ser individuales. Y que el rostro de uno no siempre sea el mismo. Un campo propicio para el individualismo. Un mundo de posibilidades: desde indio comunal hasta gringo solitario. Un andino así, maleable, además con una alta tasa de natalidad, no podía quedarse en sus reductos rurales. El Perú entero, de la

ciudad y del campo, la sociedad nacional, tiene presencia andina: física, también espiritual —mimetismo, adaptación y filiaciones al paso—.

Una expresión ideológica de esa manera de ser es el progreso. El andino, el peruano popular, es progresista. Su nuevo templo es la escuela. Consumo, televisión, carreteras y viajes, comercio, diplomas. Casa en Lima y en el pueblo. Tienda en el barrio, chacra en la provincia. Aprender castellano y luego, inglés. Pero el negocio, con la familia; el comercio, con los paisanos; las fiestas patronales, con la gente como uno. El progreso no es, pues, al menos para los peruanos populares, una ideología excluyente. Ideologías, valores culturales, todo se combina y sale un producto, un ensamblado particular, muchos tipos distintos de individuo. La aldea autárquica y el ser cosmopolita, el cosmopolitismo y las tendencias individualistas, no se excluyen en una misma persona y pareja; al contrario, se entrecruzan, un *colage* cultural; espontáneo, pues no hay una ideología que aliente tales cócteles, al menos oficial y debidamente formulada. Es verdad que el mestizaje es un credo oficial y bien anclado en el imaginario popular; pero no da directivas precisas, salvo una cierta licencia para abolir, siempre que se quiera, las fronteras. Y se han quebrado, al punto que los límites son sinuosos, líneas imaginarias que los antropólogos se deleitan en plasmar o revivir. Por nuestro lado, hemos intentado elaborar un modelo de las combinaciones más frecuentes, que representa el *colage*; no las fronteras y sus espacios, pero la materia prima de esa obra múltiple, hecha de materiales heterogéneos. Es lo que hicimos y ahora lo estamos probando con distintos materiales.

8.2. Los patrones de crianza de los niños menores de cuatro años

Teníamos como meta aplicar el cuadro o modelo sobre las combinaciones culturales (sugerido y formulado por algunos de los resultados de la investigación sobre «la noción de persona y de pareja andinas»). Con ese fin, pensamos realizar una investigación que tuviese, además, un valor práctico, que sirviera de base para una política educativa. Lo centramos en un estudio de valores;

luego de un examen preliminar, escogimos Yauyos, y lo presentamos al Ministerio de Educación.⁵ El proyecto fue rechazado. Pero uno de nosotros fue incluido en otra investigación, convenida entre el Ministerio de Educación y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Departamento de Educación). Nos encomendaron «establecer una línea de base relativa a los patrones de crianza en la atención y la formación de los hijos menores de cuatro años». Es en este proyecto que utilizamos el cuadro de las combinaciones de elementos culturales. El material que recogimos pudo ser mejor organizado gracias al modelo.⁶ (véase cuadro «Rasgos culturales»)

8.3. La formulación del modelo de las combinaciones culturales.

Redujimos las principales culturas vigentes en el Perú a tres corrientes: la andino rural, la amazónico rural y la urbana. Dentro de esta última distinguimos cuatro importantes variantes: la urbano progresista, la urbano tradicionalista y dos tipos de individualismo, uno positivo y otro negativo. Este total de seis horizontes culturales los caracterizamos: 1) por su orientación al cambio; 2) por los aspectos grupales (la orientación individual y la relación entre el individuo y el grupo); 3) por los aspectos económicos (actividades económicas y relaciones económicas); 4) por los aspectos axiológicos (responsabilidad, valor de máxima jerarquía, modelos); 5) orientación ritual; y 6) religiosidad. Procedimos luego a una clasificación estereotipada, que definiera cada horizonte cultural, según el aspecto más típico y persistente, en cada uno de los rasgos mencionados:

⁵ Sobre la metodología empleada en esta investigación, véase el artículo «Mixture», citado al comienzo de este capítulo.

⁶ En este capítulo no utilizaremos los resultados de esta investigación (que forma parte del «estudio de alternativas no escolarizadas de educación inicial» encargado por el Ministerio de Educación a la PUCP); solo expone-mos esa herramienta nuestra que entonces empleamos, el modelo de combinaciones culturales.

ciones interpersonales anónimas, extraparentales, brinda crecientes posibilidades de elección individual entre diferentes opciones religiosas, políticas, económicas, espaciales, de gustos y de calidades, presta creciente atención a sus inclinaciones y deseos más íntimos. Todo eso, con una mayor independencia económica (el citadino es más autónomo que el campesino gracias a su salario, su inventiva, su dinero), no puede sino alentar el reforzamiento de la autonomía individual y la supremacía de la familia nuclear sobre el resto de la parentela. El soldado, como los campesinos que se establecen en la ciudad, están viviendo ese proceso en que el individuo crece y la parentela se reduce. Algunos de los valores de la cultura materna parecen estar al servicio de esa vocación: nunca el andino es más individuo, libre y cambiante que cuando es soltero, y a esos fueros juveniles recurrió el soldado en su empeño de lograrse fuera del pueblo natal. El inmigrante refuerza el lugar central que ocupa el grupo doméstico en el sistema del parentesco tradicional; y, claro da rienda suelta a la fascinación por lo nuevo y lo extraño, que también es propia de su cultura.

La historia del soldado tal vez no sea fiel con los hechos pasados, ni sirva como indicio de un drama personal y realmente ocurrido. Pero, es discurso sobre las normas y las esperanzas del narrador, que en sus rasgos generales, son, banales, porque responden a unas orientaciones culturales.

La narración del soldado no es más fidedigna que los testimonios y observaciones de Bolton, que las aseveraciones de Tschopik, que los relatos de los Valderrama, pues todos constituyen unos discursos sobre los valores de quien cuenta, de quien observa y recoge los relatos. Porque en el discurso del otro está su cultura y la nuestra también. Explicitar las fuentes en juego de cada discurso, el entrecruzamiento de las diferentes inteligencias que producen el texto, puede darnos un mejor conocimiento del otro y de nosotros mismos, así como de la naturaleza del lazo que nos une.

CAPÍTULO 7

UNAS IMAGÉNES DEL TIEMPO¹

7.1. San Lorenzo de Quinti: un antes ideal y un ahora cambiante

Cuando recién empezaba a estudiar antropología, allá por 1962, todo tendía a ser explicado como transformaciones en el tiempo. No era Heráclito, ni directamente Marx. Se trataba más bien de una convergencia de ideas. Había la antropología norteamericana que, plena de urgencia de posguerra y simplismo funcionalista, planteaba modernizar las poblaciones indias del Perú rural. Esta propuesta se daba en un medio académico fuertemente marcado por el indigenismo de aliento mariateguista, esto es, de nacionalismo, autoctonismo antihispano y de crítica social de filiación

¹ Las reflexiones que aquí presento tuvieron como punto de partida un trabajo de campo realizado en San Lorenzo de Quinti y Huarochirí en el mes de febrero de 1995. El viaje y la estadía en esos lugares de la sierra de Lima fueron financiados con los fondos de una beca de la Weneer-Gren Foudation obtenida por Juan Ossio para realizar investigaciones antropológicas en la provincia de Huarochirí. Fui al campo con la idea de verificar los cambios estructurales detectados por Julio Cotler en San Lorenzo de Quinti en los años cincuenta. El contraste entre su estudio y lo que encontré, me sugirió un estudio sobre las imágenes y vivencias indígenas del tiempo. Así, he tenido en cuenta otros trabajos de campo que he realizado en distintos lugares y mis propias experiencias y relaciones con andinos de la ciudad y del campo. Este trabajo fue publicado como artículo en la revista *Anthropologica*, número 13, PUCP, Lima, 1995.

marxista. La combinación era emocionante, y nuestros profesores, apasionados. Ellos percibían el mundo campesino, y por extensión, el Perú entero, presa de una vertiginosa metamorfosis.² Hoy día, años noventa, encuentro que tenían razón, pero no toda la razón. En efecto, el Perú de ahora es profundamente distinto al de entonces. Pero algunas de las viejas raíces continúan nutriendo este árbol de agitadas ramas y de nuevos frutos. De esas y otras concepciones del cambio quisiera tratar.

Había una lectura obligada, «Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti» de Julio Cotler. Era sobre una investigación considerada un modelo en su género. El autor sostiene que el cambio del sentido de la propiedad acarrea transformaciones en la organización de la comunidad local y en la composición de la familia. Tal relación de causa y efecto la encontró en la comarca de San Lorenzo de Quinti, en Huarochirí, sierra de Lima. La dinámica del capitalismo nacional habría roto el relativo aislamiento del lugar, su tradicionalismo y estimulado así la cadena de cambios internos que empieza con la propiedad.

Según Cotler, desde antiguo, la propiedad de la tierra en San Lorenzo de Quinti fue comunal. A pesar de algunos casos de propiedad privada, introducidos a partir de la presencia española, la institución comunal conservó en propiedad común extensos territorios agropecuarios. Cotler describe el complejo proceso por el cual las tierras fueron pasando a la posesión particular de los

² Esta caracterización es, a no dudarlo, simplista. Cada profesor tenía una orientación propia. Por lo demás, había dos instituciones importantes: El Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos y el Proyecto Perú-Cornell. Este último, fruto de un acuerdo entre las universidades de Cornell y San Marcos, propugnaba una modernización dirigida por el Estado y asesorada por la antropología. El Instituto de Etnología era un centro donde colaboraban estudiosos peruanos y extranjeros, arqueólogos y antropólogos, de diferentes inclinaciones. Pero ahí el indigenismo, y las demás corrientes de ideas que mencionamos, eran ampliamente dominantes. A diferencia del Proyecto Perú-Cornell, en el Instituto se comprobaba y describían las grandes transformaciones, pero no se proponía nada, a no ser un venidero socialismo, que los movimientos políticos y el pueblo, y no los estudiosos, liderarían y materializarían en un futuro, tal vez no muy lejano.

comuneros: de la entrega en usufructo individual y heredable, a la actual propiedad privada, de disponibilidad restringida y jurídicamente imperfecta. Las motivaciones fueron diversas, el tener que recompensar a quienes habían asumido el pago de cupos durante la guerra del Pacífico, la necesidad creciente de cuidar las dilatadas fronteras de la comunidad. Pero fue el capitalismo, que provenía de fuera, lo que precipitó el proceso.

La guerra con Chile, las vías de comunicación, los centros mineros, rompieron el relativo aislamiento de San Lorenzo de Quinti y posibilitaron su participación en la economía nacional y capitalista, o «mercantilista», como dice el autor. La propiedad comunal de la tierra se acomodaba mal a esa orientación modernizante. Por eso se abrió paso una actitud más favorable a la propiedad privada de los comuneros. Por la creciente demanda nacional de productos ganaderos, los pastizales fueron mejor valorados. Entonces fue mayor la necesidad de precisar los linderos con otras agrupaciones comunales. Y los comuneros particulares tendieron a explotar los campos de manera más permanente y eficaz.

La organización comunal se debilitó al ir perdiendo el control directo y jurisdiccional de sus territorios más importantes, los pastizales. Así se atenuó su función de cohesión social, hubo deserciones y se formaron agrupaciones al margen.

La familia también siguió la cadena de cambios. Antes, la unidad social y territorial de la comunidad estaba garantizada por una orientación endogámica del matrimonio, al interior de la comunidad. El matrimonio restringido a una comunidad aseguraba la retención y el control de las tierras comunes. Al ir ganando importancia la propiedad privada sobre la comunal, al debilitarse la organización comunal, el matrimonio empezó a inclinarse por la exogámica. Por lo mismo, la familia se hizo más nuclear que extensa (la familia extendida era expresión de una mayor solidaridad e interés económico compartido entre sus miembros). La residencia fue más neolocal que patrilocal; lo que a su vez debilitó otra manifestación del sistema comunal, la organización social por barrios.

El antiguo orden —la propiedad común, la comunidad dominante y replegada, la familia extensa, endogámica y patrilocal—

no ha sido completamente reemplazado por la propiedad privada, por la comunidad abierta y atenuada, por la familia nuclear, exogámica y neolocal. En los tiempos de la investigación de Cotler se había llegado a un frágil compromiso. La propiedad no lograba ser claramente privada, la comunidad defendía sus fueros, la familia dudaba entre modelos opuestos.

Que «antes» todo fuese comunal, argumento central del estudio, se contradice con el hecho que cuando se realizó el trabajo de campo, todo seguía siendo comunal desde el punto de vista jurídico e incluso, según el propio discurso de buena parte de los comuneros. Aún en la actualidad ocurre una situación similar en el conjunto de las comunidades serranas: en principio, para la ley y una cierta ideología nativa, la comunidad es la propietaria del territorio, pero sus hijos la ocupan de manera individual. Tal persistencia sugiere una interpretación alterna a la de Cotler: en lugar de un proceso de cambio de estructuras, estaríamos ante la manifestación de un sistema consistente en una tensión entre un principio comunal y una práctica individual. Este sistema no sería tanto el producto de un choque entre el capitalismo de corte individual con la comunidad de raíz hispanoindia, como la expresión de un estilo cultural. La penetración de la propiedad privada, el atractivo y la resistencia a la misma, se ordenarían no como un proceso irreversible, histórico, sino como una lucha permanente de contrarios. Esta percepción sincrónica no se desdice con una concepción indígena de una «antes» y un «ahora». Para los campesinos andinos, «al principio» todo era comunal, y «ahora» todo tiende a ser particular. Cotler se habría dejado ganar por esta visión local; pero traduciéndola a términos históricos, es decir, contradiciendo su sentido.

El autor da una explicación determinista al establecer una relación de causa y efecto entre la tendencia a la propiedad privada y el supuesto debilitamiento de la comunidad y de la familia. Afirma que fue el campo que le sugirió tal primacía. Sin embargo, no debió ser un puro fruto de la observación. Pues entonces, en el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos, como en el conjunto de los intelectuales peruanos llamados progresistas, se

daba por sentado que la economía era un aspecto dominante de los hechos sociales. Así, en el medio rural, quien poseía la tierra, tenía el poder e imponía sus ideas y su orden. La tierra en manos individuales traía individualismo y sistema capitalista; si se mantenía comunal pero en un contexto moderno, sería la antesala de un socialismo andino. Visto hoy, pareciera que Cotler confirmó en el campo lo que se creía en el aula.

El autor encuentra, entonces, una conexión causal entre los cambios en la propiedad, la organización política comunal y la familia. Define tal relación como un determinismo económico y como un proceso de transformación estructural. También en este caso es posible esbozar una explicación alternativa a la de Cotler: en vez de proceso y sucesión causal, se trataría de una tensión entre comunidad e individualismo, entre exogamia y endogamia, entre familia extensa y la nuclear. Lo que Cotler observó no sería el triunfo de una de las tendencias sino un estado de la relación entre ambas. Por lo demás, hoy día la situación es similar, la comunidad, su organización y espíritu persisten al lado de los proyectos y ambiciones personales de sus hijos.

Los estudios de parentesco andino posteriores a «Los cambios...» de Cotler, confirman nuestra sospecha.³ No hay entre los quechua-aymara un sistema matrimonial prescriptivo, ni existen indicios que alguna vez lo hubiera. El intercambio de mujeres es preferencial y restringido como recíproco al interior de dos familias y de una o varias comunidades. La preferencia se traduce por una mayor incidencia de matrimonios restringidos (o «endogámicos») y por un discurso nativo que afirma la preferencia y la antigüedad de esa práctica ideal. Pero si ese principio no hubiese sido atenuado por la vida cotidiana, la historia andina habría sido la de un

³ Algunos estudios sobre parentesco posteriores al estudio de San Lorenzo de Quinti, de Cotler: BOLTON, Ralph y Charlene, Enrique MAYER. «Andean Kinship and Marriage», 1977. ISBELL, B.J. «Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que se aman», en ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER, comps. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, 1975. OSSIO ACUÑA, Juan M. «Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca», 1992.

archipiélago de pequeñas sociedades sin mayor relación. El Inca es el arquetipo del sistema: su mujer principal era su propia hermana, y las secundarias eran extrañas a la familia, incluso extranjeras y provenientes de remotas comarcas. Los matrimonios restringidos e ideales conviven, entonces, con una práctica exogámica, abierta y de menor prestigio; el primero no es más antiguo que el segundo; este no tiende a sustituir a aquel; el uno no es fruto del capitalismo como el otro, del comunismo primigenio; son dos pilares de un mismo sistema.

La residencia tampoco se fija siguiendo reglas prescriptivas. La familia nuclear mora donde mejor le convenga. Tal pragmatismo estimula la variedad de soluciones. Una familia nuclear tiende a cambiar de residencia durante su vida, según las etapas de su formación e intereses. Es más frecuente que la nueva pareja empiece viviendo en casa de los padres de uno de los novios (con una frecuente preferencia por la casa de los padres del novio); luego, suele ser neolocal, pero cerca de la familia de los padres de uno de los esposos (también con una cierta inclinación por el lado masculino). Durante una estación tienden a permanecer en la residencia principal, y en otra, en la secundaria. No es pues el ideal que guía la residencia sino el pragmatismo. Solo que la patrilocalidad tiende a ser percibida como «mejor», es decir, ideal, entonces «más antigua», «anterior» a las otras soluciones, que por lo mismo parecen ser «actuales». Por lo mismo, no se puede hablar, como afirmaba Cotler, de una antigua y conservadora patrilocalidad versus una moderna neolocalidad.

La familia extensa siempre ha convivido con la nuclear. La una no excluye la otra. Aunque, desde el punto de vista individual y aun económico, la nuclear prima sobre la extensa. No hubo un dominio primero de la una sobre la otra, sino una convivencia a veces crítica, otras coordinada. Las necesidades del mercado nacional, al contrario de lo que pensaba Cotler, en ciertos casos puede llevar a los miembros de una parentela a combinar esfuerzos, es decir, a funcionar, a cierto nivel, como una familia extensa. La familia extensa no es una formación permanente, sino una concreción que surge para responder a determinadas necesidades.

Por lo demás, no está por fuerza asociada a un orden patriarcal: puede ser el padre, pero también uno de los hermanos casados, el que coordina o lidera a los hijos casados o al resto de la hermandad y lo hace para un fin concreto; cumplida la meta, se acaba el líder y se diluye la organización. La familia extensa no escapa a esta tendencia: los liderazgos andinos suelen ser pasajeros y difícilmente impositivos. Sin embargo, la autoridad paterna, la cooperación entre hermanos casados, entre cuñados, es percibida por los andinos como prestigiosa. Y lo mejor tienden a situarlo en una edad dorada, paternal y fraterna, donde no existía lo tuyo ni lo mío.

La visión del antiguo San Lorenzo de Quinti: una agrupación parental replegada en un territorio común, de familias extensas, patriarcales, patrilocales, concuerda con una concepción persistente peruana, culta pero también popular. El Antiguo Perú fue un Paititi. Según la época y el gusto de cada cual, es concebido como una suerte de conjunto de comunidades cristianas anterior a la evangelización, como una república natural, que se organizaba siguiendo los principios de la naturaleza y rindiéndole culto, o fue el incario un imperio socialista, y las comunidades indígenas actuales, el germen del venidero socialismo científico. Por el contrario, el presente, la edad fundada por los españoles, está marcado por el individualismo y lo privado, por lo cotidiano y sus penas. El pueblo peruano, los propios labradores quechuas y aymaras, creen en ese mito oficial y fundante de nuestra nación. Los antropólogos de los años cincuenta no se substraieron a esa tradición, tampoco los campesinos de San Lorenzo de Quinti. La ciencia de los unos no anuló el mito, el modernismo de los otros no lo debilitó. Al contrario, el trabajo de campo probó que el sueño fue realidad, y el campesino glorificó más el paraíso perdido cuanto más los retos del presente se hacían urgentes.

Resumiendo, Cotler da una explicación diacrónica de los cambios en San Lorenzo de Quinti. Pero, los propios hechos que describe la contradicen en vez de confirmarla. Por lo demás, advertimos una filtración de una cierta lectura indígena que habría confundido en vez de abonar la tesis (el autor habría tomado los «antes» y los «ahora» de los de Quinti por estadios históricos, lo

que serían dos paradigmas, en verdad ahistóricos, aunque los campesinos los rotulen con un «antes» y un «ahora»). Por esas dificultades, bosquejamos una hipótesis contraria: los cambios estructurales no serían tales, sino la manifestación en el tiempo de una tensión entre principios opuestos, los unos considerados superiores, ideales, pero lejanos (imperaban «antes»: la endogamia, la solidaridad...); y los otros, pedestres y actuales, pero moralmente inferiores a los de «antes», (la exogamia, lo privado...). Esta hipótesis concuerda con otros aspectos de la cultura quechua-aymara: la concepción y la dinámica de la pareja (un ego, percibido como diurno, que debe de dominar un tú, oscuro; relaciones de competencia); organización dual, asimétrica, de rivalidad y competencia entre parcelas sociales; relatos donde un dios o héroe del pasado, moralmente superior, es derrotado por un dios o héroe del presente, moralmente mediocre, pero triunfador.⁴

El mito de la Edad Dorada, el estilo social de oposición complementaria, no parecen ser los únicos elementos que organizan el tiempo indígena. Otros mitos y sentimientos también podrían intervenir: la inminencia de graves cambios, el eterno retorno, el discurso histórico.

7.2. Vicos, mañana todo será diferente

Cierta noche, era estudiante y hacía trabajo de campo, estábamos en casa de un líder de Vicos, a más de dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar, todos emponchados, discutían. Se venían cambios, graves. El líder me miró, hizo un alto, y me resumió en castellano lo que entendía a medias: hay que deshacerse de los gringos, sin ellos, estaremos entre nosotros, todo será mejor. Hay que avisar a la gente, para el domingo, asamblea. La comunidad es fuerte, viva Vicos. Fueron tiempos de ansiedad y de suspenso. Gracias al Proyecto Perú-Cornell, la universidad de Cornell había

⁴ Algunas obras que tratan sobre el asunto: BOLTON, Ralph y Charlene y Enrique MAYER, *Andean Kinship and Marriage*, 1975. PLATT, Tristán, «Espejos y maíz», 1976.

que serían dos paradigmas, en verdad ahistóricos, aunque los campesinos los rotulen con un «antes» y un «ahora»). Por esas dificultades, bosquejamos una hipótesis contraria: los cambios estructurales no serían tales, sino la manifestación en el tiempo de una tensión entre principios opuestos, los unos considerados superiores, ideales, pero lejanos (imperaban «antes»: la endogamia, la solidaridad...); y los otros, pedestres y actuales, pero moralmente inferiores a los de «antes», (la exogamia, lo privado...). Esta hipótesis concuerda con otros aspectos de la cultura quechua-aymara: la concepción y la dinámica de la pareja (un ego, percibido como diurno, que debe de dominar un tú, oscuro; relaciones de competencia); organización dual, asimétrica, de rivalidad y competencia entre parcelas sociales; relatos donde un dios o héroe del pasado, moralmente superior, es derrotado por un dios o héroe del presente, moralmente mediocre, pero triunfador.⁴

El mito de la Edad Dorada, el estilo social de oposición complementaria, no parecen ser los únicos elementos que organizan el tiempo indígena. Otros mitos y sentimientos también podrían intervenir: la inminencia de graves cambios, el eterno retorno, el discurso histórico.

7.2. Vicos, mañana todo será diferente

Cierta noche, era estudiante y hacía trabajo de campo, estábamos en casa de un líder de Vicos, a más de dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar, todos emponchados, discutían. Se venían cambios, graves. El líder me miró, hizo un alto, y me resumió en castellano lo que entendía a medias: hay que deshacerse de los gringos, sin ellos, estaremos entre nosotros, todo será mejor. Hay que avisar a la gente, para el domingo, asamblea. La comunidad es fuerte, viva Vicos. Fueron tiempos de ansiedad y de suspenso. Gracias al Proyecto Perú-Cornell, la universidad de Cornell había

⁴ Algunas obras que tratan sobre el asunto: BOLTON, Ralph y Charlene y Enrique MAYER, *Andean Kinship and Marriage*, 1975. PLATT, Tristán, «Espejos y maíz», 1976.

adquirido, años atrás, la antigua hacienda de Vicos. Era para realizar estudios antropológicos y ensayar planes de desarrollo. Por lo demás, Vicos contaba con la activa participación de una docena de estudiantes norteamericanos que formaban parte de la Alianza para el Progreso (la Alianza era un programa para el tercer mundo del gobierno de Kenedy). Los de Cornell y los de la Alianza hacían lo que podían, aprender el idioma, los jóvenes, ensayar los trajes del lugar, los unos, estudiar y proponer acciones, los otros, emprender una pequeña construcción, una acción educativa. Pero la convivencia, las buenas intensiones, hicieron crisis: los vicosinos se cansaron de los forasteros, al menos algunos de sus dirigentes. Después de las reuniones nocturnas y conciliábulos, hubo una asamblea general. Los hombres ocupaban la sala comunal, sus mujeres, sentadas afuera, en torno al atrio, atentas a lo que decían. Luego, en la explanada, los dirigentes anunciaron al pueblo reunido que habían decidido pedir que se marcharan los de la Alianza para el Progreso, y agregaron, lo que al parecer no estaba en la agenda, que hacían extensiva la invitación a los del Proyecto Perú-Cornell. Los norteamericanos escuchaban en silencio. Unos gendarmes llegaron del pueblo vecino. Algunos vicosinos avisaron de su venida, hasta se corrió el rumor que era para detener a los dirigentes, que recurrirían a la violencia. Nada de eso pasó. Al ver la reunión tan tensa como alarmada, uno de los policías se subió al estrado y apaciguó los ánimos. Los de la Alianza se fueron ese mismo día, no regresaron más. Al poco tiempo, el Proyecto Perú-Cornell se dio por concluido. Después de unas semanas regresé, me dijeron que ahora estaban tranquilos, sin nadie que se metiese con ellos. A los pocos meses me contaron que habían comenzado a reclamar la propiedad de las tierras de Chancos y la administración de sus baños termales. De nuevo había ansiedad en el ambiente. En cada uno de esos conflictos, más o menos graves, únicos o rutinarios, todo parecía jugarse, el destino y la tranquilidad futuras de los vicosinos. No he vuelto más a Vicos, pero tengo entendido que luego estuvieron en pleitos con el pueblo vecino de Marcará. Tengo la sospecha que a menudo sienten que algo grave está por sucederles. Si no son los extranjeros, son los vecinos, sino, es una