

amenaza de sequía o que el río se va a desbordar. No niego que realmente no les suceda nada grave, pero, la manera de vivir el presente como frágil, precursor inminente de cambios dramáticos, concuerda con esa percepción del presente mediocre versus el pasado ideal, descrito a propósito de San Lorenzo de Quinti (el presente es mediocre, su ordenamiento, también).

El sentimiento y concepción del presente de los líderes vicosinos tiene una cierta similitud con lo que contaban los ancianos del lugar cuando les preguntaba sobre el origen y el fin del mundo. Ellos se placían en remarcar que este mundo era prestado, que estaba avanzando, que su tiempo se acababa, y que, entonces, habría el Día del Juicio, y que entonces, nuestro Dios y nosotros moriríamos, que otro mundo, otro Dios, vendrían, que tal vez sus gentes serían hechas a partir de nuestras almas. Aquel sería un mundo completamente distinto al nuestro. Los argumentos eran diferentes, el de los dirigentes y el de los ancianos, sus escalas también (para unos el drama era cósmico, para los otros, local), pero ambos pensaban que el presente presagia cambios bruscos.

Daré otro ejemplo sobre la base de una segunda experiencia personal. Los secoya eran para mí inquietantes, entre otras cosas porque, pronto me percaté, tenían una disposición hacia el cambio, un tono vital frente al tiempo, actitudes y sentimientos bastante distintos a los míos. Luego supe de hechos y teorías indígenas que, rememorados ahora, sugieren una cierta consistencia. Para exponerlos, me permitirá el lector que narre ese encuentro y la manera secoya de pasar el tiempo.

7.3. Ser uno mismo o diluirse en el otro: una manera dilemática de vivir el tiempo

Fuimos financiados por un extraño personaje. Era un suizo obsesivo con el tiempo, los cronogramas, los pasos estrictos y perentorios a seguir, aun en la jungla tropical amazónica. Esa persona propuso financiarme un viaje y estadía «donde los secoya, unos tucano que no tenían mayor contacto con el mundo exterior», y que estableciera una cabecera de puente para la investigación científica y el poste-

rior desarrollo «racional» de aquella pobre gente. Accedió a que fuese con el entonces estudiante, y hoy distinguido antropólogo, Jorge Casanova. Sería tedioso dar cuenta de aquel complicado viaje. Baste decir que el cronograma del mecenas no fue posible de cumplir: el horario de los vuelos nacionales dependía de tantas voluntades como del clima y sus constantes sorpresas. En lugar de pasar una noche en la ciudad de Iquitos, a la rivera del Amazonas, permanecemos ocho días, pues el vuelo quincenal al río Putumayo fue pospuesto a la semana siguiente por mal tiempo.

Llegamos a un pequeño puesto fronterizo, entre el Putumayo y la desembocadura de uno de sus afluentes, el Yubineto. Allí esperamos varios días que unos secoyas, que habían venido a ver acuatizar nuestro avión, decidieran retornar y llevarnos a su pueblo, aguas arriba del Yubineto.

El puesto fronterizo se componía de dos policías y sus respectivos hogares y casas. Uno era de San Martín, de la montaña, o selva alta, un cetrino y muy sociable señor. El otro era de Iquitos, un joven oficial, blanco, de natural bondadoso y afable, recuerdo su nombre, Gerardo Braizat. El jefe del puesto, Braizat, nos designó una cabaña. Allí pasamos unos días hasta que un secoya partió con nosotros.

Éramos el objeto de la constante y curiosa observación de los hombres secoyas. Dos o tres entraban a nuestra cabaña, y sin protocolo, colgaban sus hamacas, se extendían sobre ellas, y a escuchar las cumbias de nuestro transistor, a reírse de nuestras conversaciones, a abrir y fisgonear nuestras maletas. Uno de ellos, Leoncito, exigía que le enseñáramos a jugar ajedrez. Pero nunca quiso tener las negras, pues nos decía en broma, que eran colombianos, mientras que las blancas eran peruanos. Nos comunicábamos en un popurrí de castellano, quechua, secoya y con ademanes y risas. Pero, antes que hablar, se puede decir que el primer medio que utilizaban para acercarse a nosotros fue el contacto corporal: palpaban admirados los vellos de mi pecho, lo áspero de mi barba, encontraban poco musculoso a mi alumno. De ese modo pasábamos todo el día, sólo interrumpido por los baños mancomunados en el río, y por las dos esperadas como frugales comidas que nos ofrecía la joven mujer del oficial.

A veces, la mujer del policía de San Martín nos invitaba a cenar. Allí se alojaban los visitantes secoyas. Las mujeres de los secoyas cocinaban cada cual para su marido y sus hijos; al parecer no tenían curiosidad ni cuando acuatizó el avión, ni hacia nosotros o los policías; ellas hacían su vida a parte, se reunían con sus familiares a la hora de la comida y para dormir. Así se les veía al anochecer cuando comían, en un rincón de la casa del policía de San Martín, cada familia secoya formando un estrecho círculo de hamacas.

Los secoyas, mientras sus mujeres cocinaban, entraban de repente a la pieza central de uno de los policías, y sin preámbulos ni explicaciones, colgaban sus hamacas. Y a estirarse, bostezar, bromear y tocarse entre ellos, sonreír y preguntar por todo. Los policías no entendían bien sus maneras, pero las aceptaban con admirable tolerancia, «ellos son así» nos repetían a manera de convincente explicación.

Me impresionaba la gran capacidad para descansar y no hacer nada de los hombres secoyas. También me admiraba su jovialidad. Y que ambas cualidades contrastaran con la laboriosidad y discreción de sus mujeres. Más tarde, en otras ocasiones, pude apreciar esa holgazanería viril: un descanso de fieros cazadores, un dejar pasar el día sin inquietudes. Comprendí también que su buen talante para con nosotros era, en su aspecto formal, expresión de una etiqueta general: hablar sin sonreír y a la distancia como lo hacemos los ciudadanos, lo encuentran agresivo y poco amistoso. En principio, un secoya debe siempre estar risueño y conversar con la cara de frente y muy cerca a la de su interlocutor. Claro, con los desconocidos hay que acomodarse, pero, conmigo y Casanova, al poco tiempo hicieron una excepción y se comunicaron con nosotros sintiéndose, casi, dueños de casa; de una casa especial, como su apartada cabañita masculina, donde, bebiendo el *yajé*, recorren los numerosos mundos que alberga el árbol cósmico. Ahora, sin *yajé*, estaban como en aquella casa, visitando la orilla de ese otro mundo, el de los «nacionales».

Había algunas diferencias entre las cabañas de los dos gendarmes. Donde Braizat la comida era frugal y escasa. En cambio la

mesa del policía de San Martín se colmaba de buenos y variados potajes. Los secoyas iban poco a la del oficial. En la del otro, cada mujer secoya atizaba su fogón y preparaba sus alimentos, y los hombres, cuando llegaban del río con algunos peces, preferían esa casa para su dilatado reposo. El de San Martín hospedó, además, a una familia de nativos inga. Braizat nos explicó que había la consigna institucional de no «explotar a los indios». Al contrario, tenían que protegerlos, impidiendo que las barcasas de los negociantes colombianos surcaran los ríos secoyas, tampoco los colonos, ni extraño alguno, debía penetrar en su comarca. Interpretando esas órdenes, Braizat no recibía regalos de los nativos. Así, sin quererlo, cortaba toda posibilidad de trueque y aun de acercamiento con ellos. Él mismo intentaba pescar y cultivar su propia chacra; pero tenía poco éxito pues, como su esposa, era de Iquitos. El ser ciudadano, su honestidad e idealismo, su escrupuloso sentido del deber, hacían que los nativos frecuentaran poco su casa; pero ese relativo aislamiento y pobreza, se compensaba por aquellas virtudes morales y por la ternura que se tenían los jóvenes esposos. En cambio, el otro policía, tal vez por su mayor edad y su origen más popular, era un pragmático. No encontraba que el intercambio de dones con los nativos, estuviese reñido con la ética policial. Por eso su casa era más animada y su mesa mejor servida. Nosotros preferíamos la frugal comida de Braizat, donde, además, no faltaba una plácida tertulia. En cambio, para los secoyas no había dudas, las relaciones con el gendarme de San Martín eran más provechosas y cómodas.

Los secoyas empezaron a partir conforme su curiosidad decaía y el intercambio de bienes terminaba. Leoncito había aceptado llevarnos en su lancha. Era una suerte de canoa a motor, grande como para unas seis personas, los mestizos la llaman *peque-peque*. Un buen día cargó sus regalos, su mujer con el pequeño a cuestas se acomodó en un rincón, nos hizo abordar, encendió su motorcito y surcamos el Yubinetto, aguas arriba. La travesía y el retorno, como la corta residencia donde los secoyas, fue una larga e intensa aventura. Merecería una narración a parte; baste aquí mencionar aquello que interesa a nuestro tema, el dilema secoya.

Al cabo de una hora de remontar por los solitarios meandros del Yubineto, la barca llegó al primer poblado secoya. Eran unas cinco cabañas, tipo mestizo, sobre pilotes, unidas entre sí por unos palos a guisa de puentes. Se hallaban en medio de una explanada transformada por las lluvias en un lodazal de difícil tránsito, aun para los lugareños. Estos claros, «patios» los llaman los secoyas en su lengua, son ganados al bosque para la construcción de una «colonia», así califican los mestizos a todo villorrio indígena; pero en la colonia no había nadie. Meses después supe que habían huido de nosotros pues se había corrido el rumor que llegábamos para esclavizar a los hombres y tomar sus mujeres. El dueño de la lancha, Leoncito, me contó en otra ocasión, que también tuvo miedo de llevarnos, pero se dijo, «si no me matan, a mí, a mi mujer y mi hijo, no pasa nada, y si lo hacen, pues qué se va a hacer. Veremos».

Proseguimos viaje. Atravesamos una laguna de aguas tan solo agitadas por el juego de los delfines, remontamos varias curvas del río, Leoncito las iba contando. Al anochecer llegamos a un segundo poblado. Consistía en dos casas comunales.⁵ Una estaba aún en construcción. Qué contraste con la primera colonia: aquí todo estaba ordenado y limpio. El patio o explanada, era de arena casi blanca, muy agradable de transitar por ella. Las casa comunal tenía un aspecto nítido, majestuoso, en cambio las casas del otro poblado parecían mal construidas y dispuestas en desorden, en medio no de un patio sino de un lodazal. Aquí nos recibieron, compartimos su comida y nos ayudaron a tender nuestras hamacas, dentro de la casa comunal. Después supimos que en el primer poblado había un profesor de Iquitos que estaba organizando una escuela, que él y los que allá residían, habían resuelto vivir en

⁵ La casa comunal secoya alberga alrededor de doce familias nucleares. Están emparentadas entre sí por el lado paterno. A ese centro se pueden agregar parientes políticos (hermano casado con una mujer de la familia dominante, suegro de uno de esa familia). El jefe o coordinador de la casa y el chamán (cargos que a veces recaen sobre una misma persona), ocupa una posición central en el grupo patrilateral (por ejemplo, puede ser el hermano mayor de la mayoría de los hombres casados que ahí viven).

casas construidas sobre altos pilotes y aisladas, en principio unifamiliares, tipo «nacional» o «mestizo». El ensayo, por lo menos en cuanto a la disposición urbanista y a la actitud frente a los visitantes, no nos pareció logrado ni positivo.

Al amanecer proseguimos surcando las aguas del Yubineto. A la expedición se sumó un secoya del segundo poblado. A media mañana dispusimos la canoa en una playa. La selva que la rodeaba mostraba las huellas de una colonia abandonada: un follaje bajo en medio del cual había algunas matas de caña de azúcar, un limonero de cargadas frutas que nos sirvieron de refresco. Leoncito y su amigo especularon sobre quienes serían los secoyas que ocuparon el paraje y en donde habitaban en la actualidad. En otras ocasiones volvimos a encontrar poblados abandonados: los secoyas gustan cosechar allí algunos frutos olvidados entre la maleza, rememoran los tiempos en que estaba habitado; pero también temen esos lugares, una casa comunal se abandona cuando los muertos que se entierran en su corredor central «ya no caben». En un pueblo desierto, puede uno cruzarse con alguna de las sombras, alientos, luces de los muertos. Después del descanso, nos internamos en el bosque, era un atajo para llegar a un afluente del Yubineto. Íbamos en fila por un camino que tan solo los secoyas eran capaces de reconocer. En la tarde, en lo más profundo del bosque, nuestros colegas se detuvieron a escuchar, a escudriñar el majestuoso silencio; de pronto comentaron, alguien venía en sentido contrario, a darnos encuentro. Yo solo escuchaba mi propia respiración, pero al cabo de un rato, apareció un secoya. Venía de la colonia, a darnos el alcance. Nos ofreció una merienda que traía cuidadosamente envuelta en una manta: unos cuantos huevos cocidos (no recuerdo si eran de ave o de tortuga). Cuando terminamos de comer, nos hizo, con tono protocolar, una invitación a que fuésemos al poblado a pasar los días que quisiéramos. No está de más decir que estas embajadas son de uso corriente en los pueblos amazónico occidentales. La etiqueta recomienda que los invitados se hagan de rogar un tanto; pero no sé si los nuestros lo hicieron. En todo caso, todos continuamos aquel camino que para mí era invisible. Hacia el final de la tarde llegamos a la orilla del

afluente del Yubineto, al frente se erguía el poblado: una casa grande y nítida, y al lado, otra algo más pequeña y, al parecer, a medio construir. El grueso de los moradores estaba en la orilla del frente, de pie, mirándonos en silencio. Abordamos un par de canoas y atravesamos las aguas. El silencio era perturbado por el suave ritmo de los remos, también por algunos saludos a gritos —intercambiados con los parientes cercanos de los secoyas que con nosotros llegaban—. Mientras nosotros desembarcamos, rodeados a prudente distancia por algunos niños y adolescentes, los adultos se acomodaron en la explanada, delante de la entrada masculina de la casa principal. Así nos recibieron. El jefe de la casa principal, su hermano, el «médico» o chamán, cada cual con su mujer al lado, sentados en sus bancos ceremoniales, el resto de pie, la mayoría con su mujer al lado. Los hombres bien vestidos, con sus espléndidas coronas de plumas y sus primorosas pinturas faciales; las mujeres también se habían arreglado para la ocasión, pero, como siempre, sus tocados eran más simples que los masculinos. Por Leoncito y el aspecto de la formación, supe a quienes debía dirigirme primero. Tomé un obsequio y se lo di al jefe, luego, otro a su mujer principal; hice lo mismo con el chamán y su mujer. Recibieron los regalos en silencio. Nadie habló. Fue un momento solemne, tenso. Después supe que ellos también tuvieron temor: ¿sería cierto que veníamos a esclavizarlos? Pero, no, no parecíamos tan fieros. Leoncito se encargó de hacer algunas bromas sobre nuestra torpeza en el viaje. Éramos tan solo dos inofensivos *ankebain*, gente lejana, o nacionales, que querían conocerlos, a ellos, *airobain*, gente cercana y verdadera. Si en esos momentos nos hubiese ganado el miedo, a ellos o a nosotros, no viviría para contar esta historia. Pasado el susto, pensamos en la extraña diferencia de actitud hacia nosotros que tuvieron los secoyas de las tres colonias. Después de tantos años, trataré luego de ensayar alguna explicación.

Nos alojaron en una cabaña que pertenecía al jefe. Estaba construida sobre una plataforma, a tres metros de altura. Se subía por una escalera puesta entre los pilotes. Era una barraca de estilo mestizo que servía para almacenar, justamente, productos

propios de los «nacionales». Allí tendimos nuestras hamacas, entre ollas nuevas de aluminio, sacos de azúcar, arroz, colgados de los maderos de la armadura. Sentí que nos depositaban en el lugar que nos correspondía, donde se guardan los trastos importados. La comida nos la llevaban a ese altillo. Por lo demás nuestro acceso a la casa comunal era restringido. Estábamos en una suerte de cuarentena con cierto sabor ceremonial, pero si los hombres no nos invitaban a participar en sus quehaceres, la pandilla infantil se daba cita en el altillo, para observarnos, escucharnos, revisar nuestras cosas. También nos llevaban al varadero a nadar entre las embarcaciones. En una minúscula canoa, participábamos en las entretenidas sesiones de pesca. Nos decían quién era hijo de quién, y de dónde la madre de uno⁶ y muchas otras sabrosas noticias. Los pequeños secoyas son excelentes informantes: los mayores son permisivos con ellos, los dejan libres, en su banda forman un mundo a parte, paralelo y parodia del adulto. Salvo cuando ayudan a los padres, siempre estaban bien dispuestos a jugar y comunicarse con ese otro que se les parecía por lo marginal, el etnógrafo.

Cierta vez un hombre trajo un venado. Siendo una caza mayor, organizaron un banquete comunal. Como hacen siempre luego de la caza, después de bañarse, peinarse sus largas cabelleras, pintarse el rostro, los brazos, de haberse colocado sus coronas de plumas, puesto sus hojas perfumadas en sus brazos, luego de todo ese largo acicalarse mientras las mujeres asaban la carne y cocinaban las tortas de mandioca, los hombres se sentaron de cuclillas, en torno a la carne asada y las tortas. Estaban en el patio, en la parte prestigiosa, la masculina, dando frente al río, pero cerca de la línea donde empieza el ámbito femenino del patio, lugar doméstico, medio desordenado, vulgar, pero más íntimo que el masculino. Formaban un círculo estrecho, comían como se debe, sin mostrar apetito, con sobria dignidad, haciendo algunos pocos y graciosos comentarios. Las mujeres, cada una detrás de su marido, y los hijos

⁶ Los secoyas son patrilocales. Así, por lo general, los hijos viven en el pueblo del padre.

detrás de sus madres, formaban unos círculos concéntricos en torno a los regios cazadores. Sin tornar, casi de manera disimulada, entregaba una presa a su mujer, ella, luego de probarla, mostrando algo más de apetito que el parco marido, la pasaba atrás, donde estaban sus hijos. Los antropólogos fuimos invitados a participar de aquella ceremonia. Nos colocaron en el círculo de los niños y comimos lo que una de las esposas secundarias del jefe nos alcanzaba. Devoramos la carne sin disimular nuestro deleite, después de todo éramos niños. Los círculos tenían diferente compostura y ánimo: del centro a la periferia, se pasaba de lo formal y parco a la suelta alegría infantil.

Un día amaneció el pueblo con un trajín inusitado. Las mujeres preparaban *masato* —chicha de mandioca amarga—; y, cosa curiosa, los hombres también participaban. Uno de ellos nos invitó a observar y recibir las explicaciones del caso.⁷ Fueron unos aprestos cordiales. De ordinario las tareas están bien divididas por sexo. El trabajo femenino es el más tedioso y sostenido. La mujer cultiva la chacra que antes su marido, con la ayuda de algunos otros hombres, ganó al bosque, y si aún es soltera, su hermano «preferido». Ella se encarga de todo el proceso de la cocina diaria. A los hombres les corresponde trabajos más intensos pero de mayor prestigio, más gratos y esporádicos: la caza, el acto mismo de pescar, la edificación de la casa, la construcción de las canoas, la cestería, la elaboración del alucinógeno sagrado, el *yajé* o *ayahuasca*. Pero esa vez, cuando las mujeres comenzaron a preparar el *masato*, los hombres, el que nos había invitado y otros, las rodearon para observar su trabajo. Luego, y con un buen humor

⁷ El término peruano de la bebida es *masato* y del tubérculo, yuca. Como otros pueblos indígenas de la región, la chicha de mandioca se bebe en dos contextos: uno más íntimo y casero y otro abierto y ceremonial. El primero se realiza para las pequeñas ocasiones: un convite restringido a los de la casa comunal, para la llegada de un visitante habitual o poco importante. El segundo es para las grandes ocasiones, cuando se invitan a miembros de las comunidades secoyas vecinas o de la misma rivera: al concluirse la edificación de la casa, durante los ritos de iniciación masculina, a veces, de la femenina, en los funerales, para una reunión interclánica de adultos.

creciente, las asistieron. Dos tomaron sus cuchillos y se pusieron a pelar mandiocas al lado de las mujeres; hubo un momento en que pelaban imitando gestos femeninos. Esta y otras bromas, la proximidad y buen humor de los hombres, hicieron más llevadera la tarea de las mujeres, y ellas terminaron contagiadas por las risas masculinas. Algunos hombres también rayaron con las mujeres el tubérculo pelado; presumían lo imposible, que lo hacían mejor y más rápido que ellas. Al momento de amasar y de expulsar así parte del veneno (ácido prúsico), solo de vez en cuando se ofreció un voluntario, quizá fue porque esa es una fase particularmente monótona. Para exprimir la masa mediante el *tipiti* (un exprimidor tubular de mimbre) los hombres tuvieron un rol central, porque, dijeron ellos, la manipulación del *tipiti* requiere de un esfuerzo mayor. Luego de la amasada y de pasar por el exprimidor, se procedió, como es de rigor, a masticar la masa. Las mujeres se sentaron alrededor de un gran plato de cerámica. De un recipiente que estaba al lado de este, cada una tomaba un poco de la masa y se preparaba un bollo, lo mascaba, y sin tragarlo, agregaba otro; así se colmaban la boca, con los dos carrillos muy hinchados y los labios entreabiertos, dejando ver en medio la masa blanca de mandioca. Luego arrojaban lo mascado al plato central. Algunos hombres también se sentaron para lo mismo. Era tan gracioso verlos con la boca repleta, que todos, hombres y mujeres, reían. Uno que mascaba se atragantó con la risa, cosa que fue celebrada por todos, salvo por su mujer, que le aplicó a modo de terapia de emergencia, unos puñetes en la espalda, luego ella abandonó la reunión para buscar algo suyo en el varadero y disimular así el disgusto (los secoyas encuentran que es incivil mostrarse enfadado).

Los tres días que siguieron también fueron agradables. La camaradería entre géneros, manifestada primero con timidez, luego de manera más franca, en la primera fase de la elaboración, se mantuvo durante la maduración de la bebida. El que menos, en especial los hombres jóvenes, ensayaba nuevas y osadas pinturas faciales, lucían sus bíceps con hojas perfumadas. Algunas mocitas se daban tiempo para pintarse mutuamente los rostros, las

pantorrillas, para peinarse la una a la otra. Las bromas eran frecuentes. Y se hacían comentarios sobre la naturaleza de la fiesta. El jefe no invitaría a nadie de otras comunidades. En ese sentido era solo una «masatada» interna, un «sencillo» agasajo a nosotros, «gente lejana», y a los secoyas que nos trajeron y a otros que llegaron para conocernos. Así transcurrieron las vísperas, en un ambiente de risueña camaradería, como si renaciera en ellos el espíritu de la pandilla infantil, cuando se confundían sabrosamente los roles y las diferencias.

El comienzo de la fiesta fue como debe ser, discreto. A demás ese día, que sepa, no hubo arribo ceremonial de invitados. Durante la maduración del *masato* llegó una que otra pareja con sus pequeños. Aquella mañana transcurrió tranquila. Los hombres no fueron a cazar; a pescar, ni ellos ni los infantes. No habría pues nada sabroso que comer, pero, sí, mucho de beber y tantas emociones. Había grupos de muchachos que se bañaban y luego en la playa peinaban sus largas cabelleras. Otros se pintaban, ensayaban sus collares de grano, sus coronas de plumas de guacamayo. Las jovencitas formaban pequeños y discretos círculos; la hermana mayor, pintando el rostro de la menor; una jovencita, de cuclillas a los pies de una impasible muchacha le trazaba dibujos geométricos y negros en sus pantorrillas. Las mujeres, de costumbre atareadas, ahora se colocaban collares y, como el resto, se pintaban la cara con un color de fondo, oscuro y discreto, las pinceladas, trazos y círculos eran de colores encendidos y a la vez delicados; los labios, de negro o rojo. Los hombres preferían pintarse los labios de negro, llevaban menos collares que las mujeres, pero su pintura facial me pareció más cuidada como osada. Antes, en la madrugada, que para ellos empieza poco después de la medianoche, hombres y mujeres se habían depilado las cejas y pestañas. Además, las mujeres, en especial las jóvenes, se habían depilado los vellos pubianos. La depilación es un hábito, pero para las ocasiones especiales, ponen más empeño. Lo mismo ocurre con la pintura corporal. Al final de la mañana, todos estaban bien acicalados. Pero había una diferencia notable, los hombres estaban más adornados y parecían más conscientes y preocupados de sus

gracias. En cambio, las mujeres tenían una elegancia sencilla que discretamente hacía resaltar la natural belleza del cuerpo. Siempre es así, los hombres secoyas tienden a cuidar más su aspecto personal. Es curioso el contraste entre el elegante, casi delicado, padre de familia, que bien peinado, pintado, coronado, perfumado, come con los suyos, y él mismo, cuando, fiero y desaliñado, retorna de la caza; pero lo es tanto o más, la diferencia de aspecto que tienen en el poblado hombres y mujeres: ellos, acicalándose para comer; ellas, atareadas con la cocina. Ellos, paseando en gentil conversación; ellas, preocupadas en sus labores. Los hombres, apenas regresan del bosque o del río, se bañan y se ponen una impecable túnica, o *cushma*, como por allá se dice. Las mujeres tienen poco tiempo para tales refinamientos, aunque su corta pollera (tipo serrano) siempre se la mudan, pronto se ensucia por las tareas domésticas.

A nosotros nos pidieron que también nos arregláramos. Puesto que no éramos como ellos, no teníamos túnica, menos corona; pero, por lo menos que nos depiláramos y que nos dejáramos pintar. Yo accedí a lo último, pero no a depilarme; eso sí, me afeité bien la barba. Nos dijeron: «Ahora sí podrán beber *masato*, estar en la fiesta. Antes ustedes no comían en la casa comunal. Sin pintarse, sin depilarse uno es muy feo, y viéndolo así, a los demás se les quita el apetito. Después de esta fiesta comerán en la casa con cualquiera». Y así fue. Solo que a menudo había interdicciones, no podíamos acercarnos ni comer en el hogar familiar de una madre que acababa tener un hijo, tampoco en el de un enfermo. Pero, de todas maneras, la fiesta marcó el fin de nuestra cuarentena y el inicio de unas relaciones más francas y cordiales.

Hacia el medio día empezamos a beber. El masato estaba en una gran tinaja de cerámica. Cada cual se servía con una calabaza. Mientras unos bebían, otros sacaron las grandes flautas, y se quedaron en el patio, en el límite entre la parte femenina y masculina, mirando este lado. Uno me contó que antiguamente esas flautas no podían ser vistas por las mujeres, los niños, ni los extranjeros. Otros, se acercaron a los tres flautistas, formando una fila, mirando hacia el río y el lado masculino. Comenzó la música.

Y los hombres empezaron a bailar, cada cual pasando el brazo por las espaldas del vecino derecho y tomando su hombro. Era un baile solemne, lento, como un paseo algo desganado en torno a la casa. Las mujeres los observaban, al parecer sin prestarles atención; lo mismo algunos grupos de hombres que bebían o charlaban. Entre ellos habían algunas parejas. Cuando pregunté si eran novios, sonrieron: no, eran hermanos, ella regresaba al pueblo y al encontrarse con su hermano, pues no querían separarse durante la fiesta. Los novios no andan así, en público, entrelazados; esa es cosa de hermanos y de amigos (después supe que se trataba de un patrón frecuente en la selva occidental: discreción en las manifestaciones públicas de amor de pareja, ostentación juvenil de la fraternidad y de la amistad).

Conforme aumentaba la embriaguez, los hombres perdían la formalidad y el monopolio de la fiesta. Las mujeres fueron ganando la fila de danzantes, una para acompañar a su hermano, otra, a su cuñado. Los hombres bailaron de manera más viril y provocativa. Entre tanto percibí un hecho que me llamó la atención. Para tomar un respiro, me alejé del patio. Por los jardines y las chacras, entre la copa verde de las cañas, percibí una mancha multicolor. Era la corona de uno que se paseaba solitario. Cuando di con él, estaba sentado, parecía fingir un descanso. Por discreción, no le hablé y me fui en el acto. Cuando otro día comenté el incidente, Leoncito dijo que, sin duda, se trataba de ese por el cual en la noche, al final de la fiesta, había estallado una serie de pleitos. Porque un secoya nunca toma la iniciativa en una aventura amorosa: bien vestido, espera pacientemente, que aquella que desea, pase delante suyo y se fije en él, en su elegancia y buen porte. Entonces, ella lo agrade, le quita su corona y la lanza lejos, o le desbarata su collar. El agraviado, corre y se inclina a recoger lo suyo; ahí la mujer ataca y lo obliga a hacer lo que ambos quieren. Así, son las mujeres, siempre con deseos, causando odios y rencores. En efecto, algo de eso aprecié en la fiesta. A medida que llegaba a su apogeo, las mujeres tomaban un rol más activo, bailaban más, y se dirigían a los hombres de manera directa, a veces atrevida. Las de más edad parecían las más agresivas e interesadas por los hombres. Pero,

según me dijeron después, son las jóvenes casadas las que buscan en la fiesta un amante de ocasión, si es posible, uno maduro (pues piensan que sus jóvenes maridos, y los muchachos en general, son inexpertos para esos menesteres). Es por eso que las muchachas causan más pleitos; mientras que los asuntos de las señoras mayores, pueden hasta aliviar a un marido fatigado. Al final de la tarde estaba ebrio, fui a nuestra cabañita a tenderme en la hamaca. Sentí un ruido cercano. Cuando abrí los ojos, me vi rodeado de dos señoras de cierta edad que mecían mi hamaca, me miraban y parecían arrullarme. Estaban ebrias, la pintura de sus rostros empezaba a desdibujarse. Se habían quitado sus polleras, me mostraron su vello pubiano. Era abundante (se piensa, que aumenta y crece con los años y los deseos. Por eso las jóvenes se lo depilan, y las viejas olvidan de hacerlo). Querían ver el mío, y saber así cuán grande era mi deseo. Fue una farsa y no pasó de eso; pero ilustra la manera de ser de la fiesta y de sus mujeres. Al anochecer desperté con unos gritos. Eran de los pleitos, frecuentes al final de las reuniones de *masato*. Se insultaban dando grandes voces, y cosa que me llamó la atención, lo hacían tanto en quechua y castellano como en su propio idioma, como si los insultos en otras lenguas fuesen más brutales. Son disputas masculinas en que las mujeres suelen ser la causa. Pero la violencia solo es verbal, termina con la noche y se olvida; al menos, así se espera que sea.

Después de la fiesta nuestras relaciones mejoraron. Tuve algunas buenas conversaciones con el hijo del jefe y futuro sucesor suyo. A mi me intrigaba las diferencias entre las colonias secoyas del Yubinetó. Él, a cambio, me pidió que le explicase como hacía el Presidente para comunicarse con sus ministros y darles órdenes desde su casa; quería conocer como funcionaba el poder político de los nacionales. Me hacía preguntas precisas: ¿cómo era eso que se puede hablar a la distancia? ¿lo hacía el Presidente con los ministros? Yo trataba de explicarle, y él, dibujaba en la arena lo que le decía. ¿los ministros son parientes del Presidente?, si no, ¿por qué lo ayudan?, si ganan ¿cuánto ganan? Para sintetizar lo aprendido hizo otros esbozos sobre la arena. Esa imagen se parecía a la que ellos tienen del mundo: un árbol con mundos superpuestos,

paralelos, en sus ramas y raíces; el todo, conectado por un tronco por el cual transita el chamán gracias al alucinógeno *yajé*. La analogía me pareció evidente, el Presidente era como un chamán, y el teléfono, nuestro *yajé*.⁸ Lo que él me dijo no me hizo pensar en un árbol.

Según el hijo del jefe, cuando ellos construyeron la actual colonia, decidieron llevar una vida como la de sus padres. No pretendían, como otros secoyas, establecerse en el Putumayo o en una rivera cercana, tratando de organizarse como nacionales. Es decir, sin chamán, sin fiestas propias, de ser posible, con escuela y maestro, como los evangélicos. Querían mantener sus costumbres, también rezar como los padres de la radio, en quechua y de rodillas, y sobre todo, contar siempre con un buen chamán, como es el suyo, el hermano de su padre. Las diferencias entre las comunidades por las que pasamos se explicaban por esa diferencia en las opciones: los de río abajo, trataban de ser como nacionales y evangélicos; los de arriba, continuar siendo lo que habían sido; y los de en medio, dudaban. Por eso los de arriba fueron tan escrupulosos en el proceso de aceptarnos, en contraste con el simple rechazo y fuga de los de abajo. Estas dudas y elecciones eran graves y recientes. No era cuestión de que cada cual tomase el camino que quisiera: cada grupo quería demostrar a los demás que su decisión era la correcta y que debía ser imitada. Entonces creímos que ese dilema era una cuestión de identidad cultural reaccionando frente a la influencia exterior. Ahora sigo creyendo que era así, pero, me parece que responde también a una cierta manera secoya de percibir el tiempo.

Nuestra estadía duró unas pocas semanas. Felizmente, Jorge Casanova retornó varias veces y ha continuado estudiando esa y otras poblaciones amazónicas. En un artículo Casanova realiza

⁸ No está demás recordar que tanto los andinos como amazónico occidentales, creen en una multiplicidad de mundos, y les place establecer entre los mismos paralelos y analogías. Hay la tribu de los gorriones, de los venados, como los hay de los secoyas, de los aguaruna. La gente chiquita y amarilla de uno de los pueblos de las raíces del mundo vive un poco como nosotros que estamos en la superficie, al lado del tronco cósmico.

un recuento histórico de los secoyas.⁹ Es el relato de unos grupos clánicos, patrilineales, que su seminomadismo los lleva a una vida errante por los ríos Napo, Putumayo y sus afluentes, por el Ecuador y el Perú. Cambian cada cinco o más años de residencia debido a la tecnología del cultivo de roza. Y también por una relación ora de atracción ora de rechazo hacia el mundo nacional. Los jesuitas y los franciscanos, luego los caucheros y los conflictos fronterizos, después los «patrones» (unos mestizos que los obligan o invitan a trabajar en condiciones de explotación, como clientes), por último la escuela, los comerciantes y los evangélicos. Hace siglos que están entre dos mundos, no es de ahora su dilema. Podemos afirmar que esa disyuntiva es parte de su manera de vivir, una constante duda entre continuar siendo o ser como otro. El suyo es un presente que presagia cambios inminentes y dramáticos.

La exposición de los casos de San Lorenzo de Quinti, Vicos y de los secoyas, sugiere una comprensión que recoja la visión y sentimientos internos de los actores sociales y de su propia cultura. Las interpretaciones académicas más frecuentes sobre los acontecimientos de las sociedades indígenas se centran en factores relacionados con el exterior: el colonialismo, el influjo del capitalismo, la aculturación. Lo indígena se reduciría a una cuestión de aceptación, acomodo o rechazo a la presión de afuera. Así, en San Lorenzo de Quinti sería el capitalismo o mercantilismo que provoca un proceso de aculturación, en general aceptado por los de Quinti; el anécdota de Vicos mostraría una reacción contraria a las propuestas de cambio; los secoyas estarían divididos entre aceptar o no la dependencia y la aculturación. Sin descartar la importancia de los agentes externos, ni desdeñar la interpretación histórica, hay que tener en cuenta la base cultural: al parecer, en los casos citados, habría una concepción del tiempo —el mito de la Edad Dorada y la fragilidad del presente— que daría un estilo y una orientación a las actitudes de los indígenas frente a los

⁹ CASANOVA, Jorge. «Migraciones Aido-Pai (Secoya, Piojé)». *Amazonía peruana*. Vol. III, n.º 5. Lima.

cambios, vengan de donde fuere. Donde el académico ve un proceso histórico, el del colonialismo, el actor social percibe una tensión permanente, un juego de oposiciones, un antes perfecto y un presente mediocre, un dilema existencial siempre a punto de ser resuelto.

La manera dramática de vivir el tiempo, sus diferentes concreciones que hemos explorado a través de los casos anteriores, no anula otro sentimiento fundamental, que el tiempo se repite.

7.4. No hay nada nuevo bajo el sol

En el relato del soldado, expuesto en el capítulo seis, el héroe cambia según las circunstancias por las que pasa. Tal actitud podría ser calificada de agudo sentido de la adaptación pero también de oportunismo. Relacioné esa cualidad con lo que parece perfilar la noción de individuo andino: uno está más que es; o uno es sus circunstancias, más, o tanto, que una esencia que las trasciende. Uno es, entonces, hijo del momento. Y el tiempo está pautado, las etapas de la vida de cada cual, y las actividades del año. Todo tiene su tiempo y su lugar. El soldado tenía el sentimiento que su vida era una sola, que transcurría inexorable, que el suyo era un presente dramático, que anunciaba un futuro propio e inquietante. Pero, sobre todo, vivía cada momento por el que pasaba identificándose con él intensamente; para individuo andino, este sería el sentimiento dominante y más recurrente frente al tiempo. No solo las etapas del ciclo vital, el año mismo tiene unos ritmos que caracterizan el transcurrir del individuo y lo relacionan con el clima, el trabajo, los sentimientos, los animales y las plantas. El año marcha marcando relaciones entre esos órdenes distintos. El que todo se repita, el que no haya nada nuevo bajo el sol, no es un sentimiento ajeno al andino.¹⁰ Intentaré presentar uno de los

¹⁰ El sentimiento de las eternas repeticiones es probablemente universal, como lo son las anteriores ideas sobre el tiempo que hemos analizado —el presente dramático, el pasado perfecto, lo irreversible que es el tiempo—. Solo que estamos encontrando los estilos y las vivencias andinos de esas concepciones y sentimientos universales.

aspectos de esa idea y temperamento, el ciclo anual. Con tal fin, tomaré datos actuales y comunes de la región. No partiré de un caso concreto, sino de lo conocido por los andinistas y por mi propia experiencia.¹¹

Los campesinos de la sierra peruana dividen el año en dos períodos: de septiembre a marzo, el de lluvias, en que se siembra, y de abril a agosto, el seco, en que se cosecha y se desarrollan las más numerosas como vistosas fiestas. El uno es tiempo de labores y el otro, de recreo, aunque, se puede decir que trabajan todo el año. Invirtiendo los términos estacionales de nuestro hemisferio, a la época de lluvias llaman «invierno», y a la seca, «verano»; tal vez sea porque en la seca el sol brilla en limpio cielo y de día la sensación de calor es mayor, mientras que en la de lluvias hay pocos días soleados; sin embargo, las noches de «verano» son netamente más frías que las de «invierno». Los labradores asocian cada una de esas estaciones a diversos y conexos valores.¹²

Recuerdo que mi ama, una campesina de la sierra de Lima (de Santa Rosa de Rapaz, Cajatambo), me contaba que cuando en la costa estamos en invierno, en la sierra es verano. «Todo es al revés», decía para mi gran asombro. Y no solo eso, pensaba que el clima de verano es mejor para la salud. Por eso, cuando allá se enferman más, acá uno está mejor. Que esa era la razón por la que hay ricos que van a pasear a la sierra entre abril y agosto, y que toman vacaciones en las playas de la costa entre enero y marzo; que así se reponen los débiles y se tratan los enfermos. Años después me di cuenta que las ideas de mi ama eran similares a las de muchos. En efecto, en mi infancia era costumbre de burgueses acomodados el pasar vacaciones de invierno en la sierra cercana y baja, en Chaclacayo y Chosica, y las de verano, en la playa de algún balneario. Es posible que el asunto de la salud no fuese extraño a tal alternancia. Hasta hoy día no se recomienda ir de paseo a la

¹¹ Entre los recientes estudios sobre el ciclo anual andino, destaca el estudio etnohistórico e iconográfico de Anne Marie Hocquenghem, «Iconografía mochica», 1987.

¹² La ganadería tiene su propio ciclo y valores. Solo examinaré el agrícola.

sierra entre enero y marzo, porque llueve y las carreteras se estropean. Cierta vez quise ir de vacaciones en la época de lluvias. Ante mi insistencia, me dieron otra razón, que podría enfermarme, que la sierra «en invierno» (verano para el hemisferio sur) no era sana para los niños. Me quedé con la frustración y con el misterio de la salud estacional y de las inversiones climáticas. Ahora sé que los campesinos relacionan la enfermedad con las lluvias y las vísperas de la cosecha principal. Aseguran que entre abril y agosto suelen sentirse mejor, que hay pocas enfermedades. En cambio, a partir de septiembre y hasta marzo, desde que se esperan las lluvias hasta que desaparecen, piensan que el mal ánimo, las enfermedades y la muerte son frecuentes. Según su parecer, los males proliferan con las lluvias, en setiembre, y sendos se acrecientan hasta alcanzar el ápice en marzo. Asimismo, el bienestar y la salud seguirían la evolución de la estación seca: mejoran desde abril y llegan a su punto óptimo en julio. El fin de la estación seca y el principio de la de lluvias, es decir, entre agosto y septiembre, constituye un tiempo crítico: en agosto hay abundancia de alimentos y bienestar, pero la Madre Tierra está sedienta y puede tragarse al pastorcillo descuidado, al caminante solitario. En septiembre debe llover, el hombre espera las lluvias, buenas para la siembra pero que también acarrean las enfermedades y la muerte. Así, la teoría de la enfermedad estacional de mi ama, como la costumbre burguesa de tomar vacaciones alternas en la sierra y la costa era solidaria con la concepción campesina que seguiré exponiendo.

La siembra empieza con las suaves lluvias primeras. Si hay canales, cuando, luego de haber sido limpiados, traen las aguas de los manantiales y de las pequeñas presas comarcanas. El inicio se adelanta o atrasa según el clima. Lo más frecuente, y considerado normal, es en septiembre. Las primeras lluvias son esperadas con interés. Entre tanto se preparan los campos. Luego de haber seleccionado las semillas y fertilizado la tierra, se abren los surcos y entierran las semillas. Como todo momento importante de las actividades agrícolas, estas tareas tienen algo de ceremonia y de fiesta. Así, durante la siembra las nueras manifiestan una agre-

sividad estereotipada hacia sus suegros cuando trabajan los campos de estos. Tal animadversión pareciera ser una revancha teatral de las pruebas y conflictos propios del *servinakuy*, cuando la joven esposa residía en casa de su familia política y debía soportar los rigores y las exigencias de la suegra. Hay pueblos donde los dueños de la chacra acostumbran arrastrar a una joven —la nuera o la hija que ya convive con su novio— por donde se siembra. Lo hacen entre bromas y con una cierta intención mágica, la de propiciar la fertilidad del campo. Antes y después de la faena, los jóvenes labradores, hombres y mujeres, recorren las calles del villorrio y los senderos de las chacras. Tomados de la mano forman largas cadenas, es la antigua *qhachua*, danza que propicia la fertilidad, en este caso de los campos cultivados. Aun en las noches, los mozos danzan la *qhachua* y se aman al borde de los campos por ellos surcados. Es una danza viva, marcada; el hombre que encabeza la cadena y la conduce, los que le siguen, muestran su vigor y decidido paso varonil; atrás, las mozas agitan sus polleras, quiebran sus cinturas, haciendo gala de sus gracias femeninas. Por entonces, si alguien ha cometido alguna grave falta moral (por ejemplo, si ha tenido una relación incestuosa, o ha sido avaro, si alguien maltrató una planta de maíz...), entonces Dios o el santo del pueblo, la Madre Maíz, podrán tomar represalias contra los del pueblo del pecador. Pues a inicios de la estación de lluvias, durante la siembra, los espíritus suelen mostrar mayor celo; y las iras divinas pueden manifestarse a través de alteraciones pluviales, de malas cosechas, de pestes y enfermedades.

En noviembre, a la par que germinan los campos, los muertos también emergen de las entrañas de la tierra, o bajan del cielo. En noviembre hay que recibir las ánimas de los familiares, ofrecerles un banquete, colmarlos con los potajes y golosinas que gustaban cuando estaban vivos. Una vez satisfechos, los muertos retornan a su mundo. Cuan mejor haya sido la recepción, más ayudarán a que las semillas se logren; y el próximo año, regresarán mejor dispuestos hacia sus deudos y con ellos, la nueva siembra.

En diciembre y enero, cuando los campos cultivados se cubren de verdes plantas y de flores, los mozos, al menos en numerosas

regiones, van a la «guerra». Son unas batallas campales entre pueblos vecinos en que los trofeos son las hermanas de los vencidos (luego, la «presa» podrá aceptar o no ser novia del campeón, si es que no lo era antes de la contienda). Son, pues, unas ceremonias bélicas entre potenciales parientes políticos. Los amores que se inician en esas circunstancias, si bien no son considerados como ideales, pueden seguir un curso positivo y terminar por formar fructíferos hogares. La sangre de los muchachos heridos y muertos alimenta la tierra preñada y agrada a los espíritus tutelares de la comarca.

Entre febrero y marzo es el tiempo de Carnaval. Este período festivo puede ser visto como una continuación o una variante de las batallas rituales. Los jóvenes, aun los casados y forasteros en busca de diversión y de aventuras amorosas, forman bandas por sexo, por barrios. Bailando y cantando, entre pandillas se vocean y agreden. Si uno sorprende a una muchacha sola de otra pandilla, puede ser que intente violentarla y así empezar, si la agredida acepta, una relación sentimental más o menos prolongada. En esta época los amores suelen tomar un carácter inesperado y turbulento, como las lluvias de fin de temporada, como los «ríos de sangre» o *yawar mayo* que, cargados de oscuras aguas, arrasan y se desbordan como la sangre de los jóvenes apasionados. En tiempos de Carnaval, las mujeres mayores atacan al caminante solitario, al forastero, le golpean las espaldas con membrillos o manzanas. Se dice que es un juego, pero tiene también un propósito mágico: esas frutas que han recogido la vitalidad del hombre, son luego colocadas entre los florecientes cultivos para que así la tierra de buenos frutos.

La cosecha puede empezar antes; pero la campaña grande, la del producto más importante, la que moviliza más labradores y está marcada por ceremonias, se realiza hacia abril, al inicio de la estación seca. Así, el fin de las lluvias y el inicio de la sequía, es marcado por el momento más solemne, la cosecha grande. Durante la cosecha todo es armonía: los hombres en fila remueven la tierra al son de la música y siguiendo su ritmo. Las mujeres arrancan los frutos y gritan en coro los cantos de la alegría triunfal,

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

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

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

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

¹³ A parte de las actividades del ciclo agrario, se llevan a cabo las actividades ganaderas. En la estación seca se realiza el rodeo, cómputo y marcación del ganado; es la ocasión de unas solemnes ceremonias y fiestas que se les conoce con el nombre genérico de Santiago o Herranza. Según la importancia que tenga la ganadería en la comarca, puede haber una Herranza para cada tipo de animal, a veces se desdoblán, 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 benévolo, 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 pependencias, de luchas rituales, de aventuras sin futuro. La Tierra, los espíritus tutelares, los santos patronos, 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	Autoconía más que cosmopolitismo (como ideal) Autoconía 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	Autoconía 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, encostos. 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 descalabros y desconcierto: se lee apenas y se escribe menos; se vulgarizan unas letras superficiales; el castellano peruano gana en extensión pero nada más. Basta visitar un kiosco: los periódicos son magros en páginas y gruesos en titulares, sus mensajes emplean y fomentan el habla rudimentaria de los recién

² En 1940, la población era de 5'228,352. El 46 % hablaba castellano; 16.61%, castellano y una lengua aborígen; 34% solo una lengua aborígen (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 «pareja». Y el ciclo de la pareja, sus alegrías y tribulaciones, van de par con el cosmos. Las parejas míticas acarrearán los cataclismos y los grandes cambios del mundo. El clima, el cultivo y la ganadería no son indiferentes con lo que sucede a las parejas del lugar. El marido maltrata a su mujer: la cosecha de maíz resultará magra. Un par de hermanos hacen a escondidas lo que no deben: cae una granizada sobre toda la comarca. Lo más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja estable, socialmente reconocida. Pero, entonces, ¿cómo es percibido el individuo? Es por entonces que leímos el artículo de Souffez y retomamos el ensayo de Mauss, además de otros autores como Maurice Lenhardt, Ignace Meyerson y Dumont. El individuo andino *es* según su posición hogareña; se diría que su ser *es estar*. Aparte de tal definición por vínculo, ¿cuál es la configuración imaginativa del individuo? ¿Cuáles son sus proyectos más entrañables? ¿Cómo percibe su cuerpo, su vida interior, su tiempo y destino? ¿Cuán importante es su identidad narrativa (en comparación a la que tiene para los individuos de las sociedades modernas)? Volviendo a la identidad por vínculo, ¿cómo se imagina uno los distintos otros y cómo es el estilo de esos lazos? Estas preguntas fueron surgiendo en el curso de la indagación: unas respuestas provocaron otras de esas preguntas. El método fue, y sigue siendo, errático; y sus objetos, heterogéneos. Desde la romántica «antropología participante» hasta el análisis formal de textos míticos, de canciones, de narraciones de vida. Rememoramos la vida y la palabra de amigos de la casa o del bar, de nuestras empleadas domésticas; seguimos otras; alentamos confidencias, remembranzas, anécdotas personales, aspiraciones y proyectos. Un encargo de estudio sobre la educación no escolarizada, otros sobre la educación bilingüe, la infantil, sobre los grupos autónomos de niños, el seguir unas lecciones de lengua quechua; todo, y de distinta manera, nos llevaba a la cuestión de la configuración del individuo. Pero señalemos algunos de los rasgos de ese individuo, aquellos que tienen interés para el objetivo de este capítulo que es mostrar una de las investigaciones, «la identificación los patrones de modernidad y de tradicionalismo andino».

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

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

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

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

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

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

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

8.3. La formulación del modelo de las combinaciones culturales.

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

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

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

- 1) *La orientación frente al cambio.* Señala la relación básica de cada horizonte cultural con el cambio, definido este a partir de la oposición entre lo propio y lo extraño. En el caso rural andino, repetimos, la autoctonía es considerada superior al cosmopolitismo desde el punto de vista ético e ideal; pero el cosmopolitismo es una práctica igual o mayor que su opuesto. En el amazónico rural, la autoctonía tiende a ser percibida como superior al cosmopolitismo, tanto en el ideal y como en la práctica. En el urbano progresista hay una actitud dominante de apertura y de renovación; en el urbano tradicionalista, lo contrario. En el urbano individualista positivo, el sujeto se percibe como distinto al mundo pero participando en él; hay espíritu de renovación; en el individualista negativo, como fuera o contra el mundo; puede haber una tendencia a la subversión.
- 2) *Los aspectos grupales.* El rubro anterior se da en el plano global de la cultura frente al cambio; en este se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad. Hemos dividido estos aspectos en dos: la orientación individual, que se refiere a la actitud y práctica del individuo frente al cambio; y el individuo y el grupo, que señala las relaciones genéricas entre individuo y su entorno social. En el ámbito rural andino el individuo fluctúa entre el ideal de autonomía y la práctica cosmopolita (la práctica se idealiza y la idealización se puede volver práctica); por otro lado, el individuo es definido por el lugar y función que ocupa, está sometido al grupo y la pareja tiene una relativa autonomía. En los contextos tradicionales, acepta la jerarquía social. En el amazónico rural el individuo siente una fascinación por lo extraño pero termina por elegir lo propio; el individuo está sometido al grupo, pero el hogar es autónomo. Hay una ausencia o rechazo a la estratificación social. En el urbano progresista el individuo y el hogar tienden a ser autónomos frente al grupo; en el tradicionalista, lo contrario; en el individualista positivo hay un debilitamiento de las redes de parentesco; el individuo triunfa o se realiza en la sociedad; en el negativo también hay un debilitamiento de las redes del parentesco; el hogar no existe o está en crisis; el individuo se rebela o se excluye de la sociedad.

- 3) *Aspectos económicos*. Señalamos los tipos de actividad y las relaciones sociales respectivas; esto, desde el punto de vista individual. En el *primer horizonte*, la actividad dominante es la agropecuaria complementada al comercio (trueque, ferias, a escala nacional). Se trata de una economía de subsistencia, también de una acumulación (frágil, que rara vez pasa la barrera de dos generaciones). Supone un predominio de las relaciones personales y de la solidaridad mecánica (basada en los vínculos de parientes y de conocidos personalmente). La *segunda* es de subsistencia. Las actividades características: agricultura (o bien horticultura), caza, pesca, recolección. Supone relaciones similares al horizonte cultural anterior. El horizonte *urbano progresista* se distingue por la diversificación y la especialización; también por la inversión en los estudios. Las relaciones de trabajo se tornan impersonales y suponen una solidaridad orgánica (se es solidario por «contrato social»). La versión *tradicionalista*, tiende a tener procedimientos económicos y valores laborales inversos al anterior. El *individualismo positivo* es un desarrollo y profundización del horizonte urbano progresista; hay una mayor diversificación (y una tendencia al oportunismo) laboral e inversión en los estudios que desembocan en una mayor autonomía del individuo frente al grupo. La solidaridad orgánica toma una mayor importancia que en el urbano progresista. En la versión *negativa* las actividades también son oportunistas pero suelen ser inconstantes o hay ausencia de trabajo (socialmente reconocido). Las relaciones laborales pueden ser personales o impersonales; la solidaridad orgánica suele ser débil o inexistente.
- 4) *Aspectos axiológicos*. Son los valores éticos cruciales para cada una de las culturas, considerados en función del actor social. Distinguimos tres rubros: *responsabilidad, valor de máxima jerarquía y modelos*. 1) *La responsabilidad*. Para las *andina* y *amazónica* las responsabilidades son compartidas por el grupo y aceptadas por cada uno de sus miembros (se piensa y actúa en concordancia con la colectividad; no hay duraderos puntos de vista individuales discrepantes). En la *progresista*, y más aún, en la

individualista *positiva*, la responsabilidad es internalizada por el individuo («Hago esto porque pienso que es bueno para mí, los míos, mi sociedad»); y lo que decide hacer suele estar, aunque no por fuerza, en concordancia con los valores establecidos. En la *urbano tradicional* el individuo trata de hacer lo que él cree que el grupo espera de él (su lema podría ser «Orden, patria y familia»). Sus opiniones y ética concuerdan con los de su medio. En el *individualismo negativo*, el individuo tiende a no asumir una responsabilidad sostenida, ni individual ni compartida. 2) *El valor de máxima jerarquía*. En este rubro se señalan cuál es la instancia o el valor al que el individuo le tiene mayor lealtad o adhesión. En los casos *andino* y *amazónico* la máxima lealtad del individuo es para con su grupo inmediato (primero a la pareja e hijos, luego a los parientes); para el *urbano tradicional* también, pero además para con instituciones más globales (Iglesia, Patria, Trabajo). En la corriente *urbano progresista* los valores cruciales son el conocimiento y el éxito personales y de los inmediatamente suyos (en especial, los hijos). En el *individualismo positivo* es como el anterior, pero el éxito y la realización personal tienden a ser más importantes; tiene además un rasgo que no es tan notorio en la corriente anterior: el individualista positivo, al mismo tiempo que se quiere realizar, trata de servir a los demás y lo puede hacer críticamente. En el *negativo*, la máxima expectativa del individuo es también la propia realización, con o contra el mundo; o su éxito es para su entorno inmediato (que no es, por fuerza, su familia). Su lema podría ser: «Con dinero o sin dinero, con la ley o en contra, siempre hago lo que quiero, o lo que mis íntimos quieren; porque yo soy el rey»). 3) *Los modelos*. Se indica el tipo de héroe o modelo de individuo. Para la *andina* y *amazónica* es el personaje legendario (el Inca, la Pareja Fundadora del clan, un antepasado poderoso); también son un padre o una madre ejemplares. Para un *progresista*, sería un Einstein, un Ford. Para un *conservador urbano* bien podría ser El Cid (un héroe leal, que se somete a la Ley aunque le sea adversa). Un niño de un hogar que cultiva un *individualismo positivo* podría ser (además de un

Eistein o Ford) el Llanero Solitario (es decir, un personaje que sirve a los demás sin tener familia conocida; él es solo, como Rambo y otros por el estilo que propone la televisión como paradigmas). Para un pequeño de un ambiente *individual negativo*, más bien serían Bonnie y Clyde, «héroes» (o antihéroes) contra el mundo y que, básicamente, se sirven a sí mismos.

- 5) *La orientación ritual*. El ritualismo supone el compartir símbolos que refuerzan la cohesión y comunicación grupal. El antiritualismo, por lo contrario, manifiesta un debilitamiento de tales símbolos. En este caso, el individuo tiene una cierta dificultad en participar en ese tipo de comunicación porque esos símbolos han perdido sentido para él, o porque su sociedad no es ritualista y no propicia el manejo de los mismos. Ambas orientaciones propugnan o manifiestan dos estilos de sujeto: uno más dependiente y otro más autónomo con respecto a su grupo. Así, el antiritualismo alienta el individualismo y lo opuesto, a lo gregario. El antiritualismo propicia un «ritualismo difuminado», disperso, una suerte de polvillo ritual y formas de etiqueta improvisadas, inestables.
- 6) *La religiosidad*. Indica las formas y actitudes religiosas más arraigadas de cada horizonte cultural. Las clasificamos en: manifestaciones religiosas aborígenes, catolicismo tradicional (amazónico, andino y popular), inquietud religiosa (que va de un catolicismo culto, de renovación, a la conversión a otras iglesias) y la indiferencia o rechazo hacia la religión. La inquietud religiosa está asociada a la cultura progresista y al individualismo positivo. La indiferencia también a ambas, pero sobre todo al individualismo positivo. El individualismo negativo oscila entre los diferentes tipos de catolicismo tradicional y la indiferencia o rechazo a la religión.

Elaboramos este modelo luego de una lectura: *Los símbolos naturales*, de Mary Douglas. La autora relaciona el antiritualismo con la disociación del individuo con el grupo. También, gracias a un artículo de Honorio M. Velasco, «El ritual en las sociedades modernas»; es una reflexión sobre el ritual, en particular sobre el

ritualismo difuminado, propio de las sociedades modernas. Nuestra motivación fue tratar de visualizar en un cuadro la diversidad de culturas en juego y que orientan de distinta manera una sociedad múltiple como la peruana.

Cuando cotejamos el cuadro con los casos concretos, no hallamos que los individuos y los grupos sean fieles a un solo horizonte cultural. La mixtura es norma. La madre de un hogar chipibo (amazónico) manifiesta que es «evangélica», pero acude al chamán para curar al hijo enfermo (combina así un rasgo progresista —la inquietud religiosa— con uno amazónico rural —un recurso a la medicina propia de la religiosidad amazónica—). Un aya-cuchano rural participa de las fiestas y costumbres de su pueblo, pero es un firme creyente en el progreso (manda a sus hijos a la escuela); tiene fe en que el futuro será mejor, pero a veces le asalta el sentimiento y la visión catastrófica del tiempo cósmico (alternando así optimismo católico con tremendismo amerindio); pertenece y es fiel a su círculo comunal y familiar, pero en el comercio puede ser tan individualista como cualquier mercader. Un individualista positivo tiene rasgos negativos, también urbano tradicionalista: tiene preocupaciones éticas, critica a su sociedad, se rebela contra ella, es ladrón o guerrillero, pero es un celoso guardián de los valores familiares. Un militar es un urbano tradicionalista (cree en su grupo, en la jerarquía, en Dios, Patria y Familia y piensa que las ceremonias —o ritos— castrenses son eficaces) pero premia en el cuartel el esfuerzo individual, los logros de quien destaca; y es un firme creyente de la ideología progresista. Claro que hay acentos: un pastor de la sierra tiene más rasgos culturales andinos que la aymara de la tienda de la plaza. Y un estudiante de filosofía de la Católica es más individualista positivo que un joven que ha desertado de la escuela y es un fanático del fútbol. Y debe de haber más progresistas en la Facultad de Ciencias que en Humanidades. También hay diferencias por espacios: en la sierra y el campo de la costa hay mayor presencia de rasgos andino rurales; en los barrios marginales de Lima, más rasgos de individualismo negativo. No se trata de exclusividades. El individuo transita por esos espacios. Combina, deja y toma

rasgos de distintos horizontes. El Perú, tal vez más que ayer, es un campo que ofrece múltiples elecciones; propicia así la profundización de la mixtura —el mestizaje, como se decía antes— y la emergencia del individuo positivo; que acostumbrado a la convivencia de lo dispar, es tolerante y ejerce sus decisiones y preferencias personales. No es un panorama propicio para el desarrollo de los nacionalismos, de la intolerancia ni del racismo, pero abierto a las importaciones.

8.4. Una muestra piloto sobre los patrones tradicionales y modernos

En la investigación llegamos a unas conclusiones que coinciden con unas generalizaciones vulgares: que los jóvenes son más abiertos al cambio que los mayores; y los hombres más que la mujeres. Si con ellas nos contentáramos, no aportaríamos nada. Pero este trabajo, como los que lo preceden, nos permiten sugerir, además de estos y otros lugares comunes (que las comunidades andinas se tornan modernas, que los cambios son acelerados):

- 1) Si bien esos cambios son promovidos de fuera, hay en la propia cultura rural andina tradicional unas condiciones que le son propias y que permiten y alientan las ideas y las cosas importadas. El andino tiene una voluntad y un gusto por el cambio; no es un mero paciente del mismo.
- 2) Los cambios no son lineales, ni totales. Las mixturas son complejas. Un cambio moderno es apoyado por una motivación tradicional. Las combinaciones y equilibrios entre valores de distinto tenor son la norma. Tales equilibrios no pueden ser permanentes; por lo tanto, propician nuevas combinaciones y transformaciones. Y no lo son porque esas edificaciones combinan valores y materiales heterogéneos, y sus constructores tienen una fascinación por lo nuevo y por las mixturas; a la par que idealizan lo propio, se hacen de lo ajeno.
- 3) Las aspiraciones muestran la presencia de una idiosincrasia individual. Se es más o menos progresista, se aspira a esto o aquello, con bastante independencia de la condición social

(sexo, edad). Este fenómeno sugiere la emergencia de un individualismo. Sin embargo, una cierta homogeneidad de las expectativas manifiesta una limitación a ese mismo individualismo.

- 4) Un joven sin sombrero está con ello señalando un deseo de ser moderno, pero eso no quiere decir que ya lo sea y por completo. Y una mujer con polleras tradicionales puede tener prácticas y metas más modernas que su marido que luce un sombrero de béisbol. Planes y vestimentas, techo de paja o de calamina, ganadería o comercio, son banderas, señales, no responden a una ideología tomada como un todo, menos como un dogma excluyente. Porque el andino está en la mixtura; teje con una urdimbre que no cambia y con una trama de muchos ovillos, ahora, y de preferencia, de la madeja de la modernidad. No hay dilema sino la elaboración lúdica de un texto.

CAPÍTULO 9

EN TORNO AL INDIVIDUO ANDINO

Identificaciones, prejuicios yseudoracismo

9.1. Imágenes e identificaciones

En el Perú utilizamos cada vez menos el término *indio*. A veces lo empleamos en el lenguaje coloquial, también puede aparecer en un contexto literario y político. Su significado no es unívoco ni simple. El término nunca fue popular entre los que recibían ese apelativo, ni siquiera entre los que lo aplicaban. Hasta los años treinta aparecía sobre todo en el lenguaje oficial y literario, esencialmente criollo, externo al indio. Pero no trataré de esa palabra de poco uso, de sus significados y de las posibles razones de su declinación. Me interesa lo que llena ese silencio, quiénes lo llenan y cómo lo llenan. Es decir, quién es el individuo que desde un punto de vista académico podría ser calificado de *indio* (quechua, aymara, del campo y de la ciudad), cuál es la percepción que tiene de sí mismo, cuáles son sus actitudes frente a lo propio y lo ajeno.

Los campesinos peruanos, relacionados de distinta manera con una lengua amerindia, los urbanos con vínculos personales de diverso grado y calidad con una cultura rural, *no suelen calificarse así mismos de indios*. En principio, no asumen ninguno de los sentidos negativos que la voz entraña, ni tampoco los positivos. En ciertos casos, puede que a uno le convenga declarar que es indio. O emplearlo para insultar. A veces lo aceptan si en un discurso determinado entraña una mayor autenticidad peruana, o una

ventaja circunstancial. Lo común es que se digan peruanos, que es el rótulo genérico más popular; pero también les gusta afirmar que son «mestizos», que ya no son como los incas, que están mezclados con españoles, o que son simplemente «peruanos humildes que quieren progresar».

En su lengua, llaman «hombre», «mujer», a uno de la misma comarca, de la misma clase sociocultural «hombre» y si tiene pareja e hijos. Los demás son hombres, pero por extensión e influencia del castellano y de su cultura. Si en quechua se pregunta a alguien quién es, seguramente responderá «Soy Andahuaylas», esto es, uno se define ante un extraño identificándose con su pueblo. Si uno es del lugar, ante la misma pregunta dará su nombre, seguido de una referencia al lugar que ocupa en una red de parentesco («Soy fulano hijo de zutano, sobrino de tal»). Solo en ciertos contextos contestará que es peruano, serrano, incluso, si estudia antropología o es congresista, quizá le plazca o convenza afirmar que es de «la nación quechua»; o si está frente a un quechua, para diferenciarse, se declare o se sienta «aymará». Pero lo actuante, lo cotidiano, en la identificación personal es la familia y el pueblo de uno, y no las etiquetas generales. Incluso los nombres como *quechua*, *aymará*, *aguaruna*, y ahora, el *andino*, son de uso y, en parte, creación de los nacionales, de los académicos y políticos, no de esos que raras veces llamamos *indios*.

Entre esas calificaciones, en que pocas veces aparece la palabra indio, y el sentimiento de ser tal, es decir, no blanco, no hispano, no mestizo, la relación es, qué duda cabe, compleja, pero no del todo escindida. Es posible que en el fuero interno el sentimiento de ser indio se parezca al empleo del término. Rara vez uno se siente indio, tanto como es extraordinario que «se escape el indio» que todo peruano lleva dentro (junto a otras imágenes de distinto uso y valor: ser mestizo, blanco, huancavelicano, limeño, marido de tal mujer, madre de aquel hijo..., que se superponen, desplazan y conviven en una misma persona).

Un «indio» habla quechua en la intimidad del hogar, con su mujer, con los pequeños, en el campo. Pero en la calle, en ciudad, se «transforma» en hispano hablante. Tiene espacios idiomáti-

cos más que identificaciones personales idiomáticas. Dudo que exista la idea «mi lengua es mi patria» (a no ser que sea en el espíritu de algunos intelectuales y políticos indianistas).

La dificultad en asumir una expresión que rotule la realidad «india» tiene que ver, me parece, con la predilección de la cultura amerindia por lo específico y lo concreto. Ligado a esa inclinación, está el hecho que los vínculos sociales se tejen en términos personales. El *indio* rehuye y desconfía de las relaciones impersonales.

Como no hay un nombre general, aceptado por todos y de una manera más o menos unívoca, emplearé el usado por los antropólogos, *andino* (y sus derivados, *andino rural* y *urbano*); es algo vago pero no está cargado de la vieja historia y de los matices complejos de la palabra *indio*. Con *andino* nos referimos a los grupos e individuos de origen campesino y que conservan una cierta cultura rural. Podríamos recurrir también a la clasificación de los especialistas locales en encuestas y mercado: los del segmento D son los más pobres, habitan en los barrios urbano marginales o en las regiones rurales más tradicionales, tienen modestos hábitos de consumo «moderno». Los C son los D ascendidos. Los B son los C ascendidos o los A descendidos. Los A son los más ricos y modernos, hispanizados y norteamericanizados. Los andinos serían D y constituirían un porcentaje importante, sino la mayoría de los C. Cuanto más se sube en las letras, más se pierde el carácter étnico. Sin embargo, un nuevo A o B puede conservar algunos rasgos étnicos, por ejemplo, participar en las actividades religiosas de su pueblo ancestral.

Si el andino tiende a no asumir una identidad genérica, ¿con qué grupos y cómo se identifica? ¿Cuál es su autoimagen? Me parece que son dos las instancias fundamentales para el individuo andino: su pueblo de origen y su familia. Ambas esferas están estrechamente vinculadas. Son la referencia sentimental, social, moral, religiosa, inclusive económica, central en la vida del individuo de raigambre quechua-aymará, yunga. Fuera del pueblo y de la parentela, a medida que uno se aleja de ambos, todo tiende a devenir fascinante, atractivo; pero a veces también, incierto, peligroso, ilegítimo, o sin mayor interés. Un campesino, un urbano

de prosapia campesina, del segmento C o D, orienta su vida en función de su familia nuclear, luego de la parentela, luego de su pueblo. El barrio urbano donde vive, le interesa si encuentra familiares, amigos que devienen en parientes y aliados para el trabajo, para las diversiones y las aventuras amorosas. El barrio de la ciudad es importante en la medida que suple el pueblo ancestral. Más allá de la familia y del pueblo, del barrio sustituto, todo es posible y todo vale. Y al mismo tiempo le encantan las cosas de la A, sus rostros y estilo de vida, sus conocimientos y bienes materiales.

Se diría que cada individuo se identifica con unas islas por las que transita. En cada isla está, reside por un periodo, por un instante y tiende a hacerlo como si ese espacio fuese el único y el definitivo. Así, según las circunstancias, cambia de lealtad: por ejemplo, un adolescente, en una de esas enormes salas de baile con música electrónica de un barrio popular de Lima, puede sentirse y actuar como un solitario conquistador: él, solo frente al mundo. Pero a la salida del baile se encuentra con su pandilla de barrio, entonces él es ese grupo. Llega a casa; y su madre, el tío, los hermanos son ahora y siempre lo más importante que tiene. Cuando logra tener novia, no es un individuo, es una pareja; entonces empezará el proceso emocional de alejamiento de su familia original. Reside en Lima y es limeño. Emigra a los Estados Unidos, a veces se afirma peruano y otras, como un gringo que apenas habla castellano.

Los cambios más importantes de espacio emocional, de familia y de pueblo, suelen vivirse con intensidad. La literatura quechua así lo ilustra: el muchacho que se marcha del pueblo es despedido con unas canciones y danzas, los cacharparis, que combinando la algarabía y la tristeza, logran un efecto muy emotivo. Los jóvenes amantes viven su amor como una traición que mata a sus padres; así, el enamorado canta que está solo en el mundo pues su amiga se ha marchado y sus padres han muerto. El escondite donde tienen sus encuentros amorosos es en la endecha «el pueblo de piedra», y ella es una taruga que él, vicuña de las altas punas, pudo arrebatarla del redil de sus padres. Si ahora ella no viene, si lo

abandona, se quedará solo en la aldea de piedra, lejos del pueblo de los hombres y del dulce redil familiar. Y no hay cosa más triste que no tener familia y estar lejos del pago. Entonces uno es un *huaccha*, un huérfano, un pobre, «un cholo de Dios sabe donde». Para un joven en busca de amiga, ser «un sin padre ni madre» puede constituir una ventaja amorosa, un atractivo conmovedor. No es así para el adulto; el que enviuda prematuramente se siente vulnerable, el que de repente se encuentra solo en una ciudad desconocida y sin parientes, tiene dificultad para encontrar trabajo. También la literatura quechua ilustra la orfandad adulta. Es el caso, de *Iqmacha*, un desgarrado lamento de una viuda, «que ha perdido a su paloma» y que ahora «sola, torna, vuela errante por los páramos salvajes».

El amor primero, la pasión, entraña rupturas que se expresan en las metáforas de las endechas: una muerte de los padres, un abandono del pueblo de los hombres. Después de esos dramas juveniles, viene la nueva familia, los parientes por el matrimonio redefinidos. El pueblo mismo adquiere entonces un rostro que es múltiple: son dos o más, el natal de uno y el de su cónyuge, el lugar donde levantan el hogar. Y hay alianzas que afianzar y obligaciones nuevas. La familia y el pueblo así ganados, serán las sólidas islas del adulto.

Quien ha logrado una nueva familia, redefinir su parentela, que ha servido y hecho suyo el pueblo, está poco dispuesto a dejar, a desdeñar tales plazas con tanto ahínco conquistadas o transformadas. Sin embargo, saldrá a menudo de ellas para curiosear, para una aventura, para ganar dinero, prestigio, tesoros que enriquecerán sus islas más queridas. Entre estas y las playas más lejanas, hay contactos, alianzas pasajeras o sorprendentes.

No todo cambio de posición es percibido y sentido de manera dramática. Los desplazamientos, el trueque de papeles y las sustituciones, suelen manejarse con soltura y desenfado. A veces, tales mudanzas suponen un cierto espíritu lúdico: nada más gracioso que el serrano que regresa al pueblo luego de pasar unos años en Lima o en los Estados Unidos; los paisanos se burlan de sus novísimas maneras de caminar y de hablar como limeño o como gringo.

Uno se define en primera instancia por su familia y su pueblo. Pero, escucha historias, va a la escuela, a la feria, al ejército, ve televisión y se siente más peruano que cualquiera. Emigra a la ciudad, trabaja en ella; entonces el barrio, el club del distrito, reemplazan o son una prolongación de su querencia. Se hace de la ciudad, la transforma. En los Estados Unidos estará orgulloso de ser hijo adoptivo de esa nación. Así, un mismo adulto se sentirá y afirmará, según la ocasión, como un «neto», un «descendiente de los incas», un hijo de Chipiupata, o «mestizo», de tal provincia, limeño, peruano, norteamericano. Y todos esos rótulos los asumirá con sinceridad y cariño; pero claro, el pueblo natal y la familia nuclear son los primeros y más entrañables espacios identificadores. Tal vez, ese espíritu cambiante, esa fascinación por las ínsulas extrañas haya matizado la tendencia endogámica andina y contribuido a que el Perú sea una nación.

En efecto, el Perú no es un mosaico desarticulado, es una nación, funciona como tal. Es decir, tiene una tradición de relaciones internas sociales y culturales básicamente pacíficas y abiertas al mundo. Lima siempre fue una ciudad populosa y múltiple. En la calle, en el mercado, en el trabajo, se cruzan y conviven todas las razas y colores, los A, los B, los C, los D (y otras letras que unos sabios han agregado). Y nunca un motín racial, nunca una prédica clasista, etnicista, de enfrentamiento, ha echado raíces. Me parece que la inclinación por las relaciones personales, el definirse a partir de la familia y del pueblo de uno, contrariamente a lo que podría pensarse, ha contribuido a la formación de una sociedad nacional tolerante, basada en las diferencias, incluso abismales diferencias económicas, pero también en los lazos íntimos, las complicidades mutuas entre sus miembros.

En el Perú las relaciones sociales son sumamente complejas. Se manejan con unos códigos en gran parte implícitos, tácitos, inconscientes. Son muchos y sutiles los criterios que se conjugan en la discriminación. Se dice una cosa y se actúa de otra manera. No basta tener la piel clara para ser blanco; un mismo individuo es cholo para uno y blanco para otro; la riqueza, los estudios, el éxito social, aclaran; la pobreza y la falta de instrucción oscurecen,

aindian. Hay cholos que se sienten blancos y al revés. Uno mismo actúa como «blanco» en ciertas circunstancias y como «oscuro» en otras. Es un arte de vivir oscilando entre la ignorancia mutua y la convivencia íntima, en relativa paz, manteniendo distintos niveles de divorcio y de entendimiento. Me parece que esa complejidad tiene relación con la manera andina de concebirse así mismo y al otro.

Al otro lo ignoro, lo acepto con indiferencia o es fascinante; o bien lo hago mi compadre, o le doy un hijo y formo un hogar con él. Si es fascinante, lo imito, trato de ser como él, consumir y hablar como él. El otro es aquel que no es de mi aldea ni de mi familia. El de otro pueblo, cuya familia y comarca desconozco, es un otro, casi tanto como uno del segmento A o B. A veces, un D se confunde y cree que los vecinos del barrio de tipo A son extranjeros. De todas maneras, aun siendo «cholo de Dios sabe donde», un desconocido D se parece más a uno que un A. Pero un A puede ser mi compadre, mi patrón o cliente, entonces es menos ajeno que un D como yo pero que no conozco. Los encuentros y desencuentros son pues cotidianos, intensos o discretos, pero esa intrincada convivencia ha terminado por dar a los peruanos un sentimiento de colectividad y un rostro múltiple pero de nítida personalidad.

Esa fluctuación entre lo propio, en principio percibido como superior, y lo extraño, ora fascinante, ora repulsivo o indiferente, parece ser antigua. Respondería a una tendencia general y no a un mero accidente o producto colonial. Bien podría ser un dilema de la cultura andina: entre un ideal y una orientación endogámica, pero que se atempera con una práctica exogámica. El matrimonio que la tradición recomienda es el restringido a una o a unas pocas comunidades vecinas. Pero los matrimonios que contradicen esa predilección son frecuentes. Las cosas, los usos y costumbres del pueblo de uno son, en principio, lo máspreciado. Pero ¡cuánta atracción ejerce el extraño, la palabra y las cosas del otro! Me parece que ambas tendencias, el ideal dominante, la endogamia, y el secundario, pero profusamente practicado, la exogamia, constituyen dos polos de esta cultura. El equilibrio es tenso, cambiante, marca la dinámica de la sociedad, de la historia del

Perú y de sus pueblos. Se refleja en los individuos, en sus lealtades y elecciones.

El dilema mencionado parece guardar una relación con el carácter competitivo de la sociedad andina. También con la definición de los contornos de las islas identificadoras. Los vínculos interfamiliares, entre mi familia de origen y la de mi cónyuge, provocan en mí tensiones, cambios de apego y de relación. En principio, quiero más a mi hermano, pero el hermano de mi mujer es un buen socio comercial y puede desplazar a mi hermano de sangre. Mi relación amorosa definitiva, la fundación de mi propio hogar, fueron vividas por mí y mis padres como una traición. Y mi madre no siempre está dispuesta a aceptar su derrota. Soy empresario provinciano. A parte de mi parentela, es bueno tener empleados de mi pueblo, de mi comarca, pero si encuentro a un desconocido, que resulta ser un buen operario, es posible que me caiga simpático y lo termine por contratar. Otro tanto puede ocurrir con un vecino de barrio, con uno que pertenece al mismo club de fútbol que yo, con un «cholo de Dios sabe donde». Un domingo voy a mi club provincial. Ahí, me encuentro con los míos. Admiro las danzas y las ceremonias de la fiesta patronal. Me emborracho, hablo en quechua a gritos. Doy hurras a mi pueblo, el mejor del mundo. Al salir del club y encender mi camioneta, pienso que debo de cambiarla por una de mejor modelo. Me sacrifico mandando a dos hijos a estudiar inglés en una academia. El próximo año iré con mi mujer a Miami para ver si podemos hacer algún negocio.

En la plaza de una aldea se celebra la llegada de los Reyes Magos. Es el 3 de enero. Toda la comarca está reunida. Hay grupos de *mistis* (o «mestizos», de costumbres medio urbanas, son los notables), asimismo están los hijos de tal *huiracocha* (los señores importantes de la comarca, de tradición familiar más hispana), hay *warmis* y *runas* (hombres y mujeres casados, campesinos del lugar, de lengua materna quechua), y por supuesto, los *maqta*s y *sipas* (los solteros, hijos de los «netos») y los mozos que han venido del Cuzco, de Lima, para asistir a la fiesta. Las pandillas de niños revolotean, venden golosinas y en bandadas juegan por la plaza.

Todos se divierten y pasean en grupos que se ignoran mutuamente aunque no mucho ni siempre. En la plaza tocan y bailan los diablillos, al frente desfilan los incas coronados y las princesas veladas; hay números de acrobacia: sobre dos caballos se levanta una torre humana, y por unas cuerdas y escaleras de diez metros de altura, unos atletas hacen piruetas y forman una pirámide en cuya cima se yergue un niño vestido de niña. Un equipo electrónico difunde un enérgico *tekno*. Las señoras hablan en castellano y quechua; los *mistis*, en castellano, los jóvenes, también. Las voces, los ritmos, la música de cada conjunto, se entremezclan produciendo un gran estruendo. Los grupos de jóvenes disfrutan de cada espectáculo y de la algarabía general. Les gustan las costumbres «netas» de su provincia, también la música electrónica. En la tarde participan en una competencia general: escalar el palo ensebado. Por cada uno de los múltiples palos los muchachos tratan de llegar a la copa y coger los regalos que allá cuelgan: serán para la madre, la hermana, la amiga de los ganadores. Al día siguiente, en la noche, los jóvenes que han conservado algún dinero en el bolsillo, se marcharán a la villa comarcana; asistirán al «baile social», donde disfrutarán del ritmo chicha y del *tekno*, tratarán de entonar las canciones en inglés y en castellano. El baile termina con unos huaynos que los borrachos o los más enamorados, danzarán y cantarán en quechua y español. Estos mozos son *mistis*, hijos de *huiracochas*, o de «gente» (quechuas netos), lo importante para asistir es tener algún tiempo y dinero disponibles. Si en la fiesta le pregunto a uno que de dónde o quién es, no me dirá que es «misti», «huiracocha» o «maqta»; me dará su nombre y agregará que es el amigo de esos que están allá al frente, bebiendo, o que es de tal colegio. Si le pregunto en quechua le parecerá una broma de mal gusto, sin duda no obtendré respuesta, porque en un lugar público de la ciudad y con un desconocido se habla castellano. Así, transitamos entre las islas con cierto desenfado. Las lealtades son permutables pero, en cada isla se vive con intensidad, como si fuese la única que se posee y como si fuese la única que define a la persona.

La decisión con que uno se identifica con unas islas, que sin embargo suelen ser territorios de paso, supone una cierta apre-

ciación del tiempo. Se diría que el momento es vivido por el individuo como si fuese lo único cierto, lo único firme. La cultura andina privilegia el presente en desmedro del pasado y sobre todo, del borroso futuro. Los sucesos pretéritos importan en la medida que ahora nos sirven e instruyen. Estudian y cultivan la tierra para asegurar el futuro pero también porque les procura, ahora, placer en cumplir con la ética del trabajo y del progreso.

Una de las maneras de ser que más llama la atención al observador es la tendencia del andino al incumplimiento: el ahora, el mañana o el pasado mañana, su palabra, todo parece relativo, prorrogable. Como si tuviese unos presentes que se dilatan y mañanas que no llegan, que se pliegan a sus deseos más íntimos. Al parecer, la inmediatez tiene un imperio mayor que entre la gente de tradición más urbana. El yo se reconoce a sí, ante todo, en ese ahora dominante; la palabra que empené ayer, hoy puedo no reconocerla. Estas actitudes manifiestan una relación particular con el tiempo: un ahora cargado, denso; un mañana dudoso, más impersonal que el ahora. También, una relación especial con la veracidad: como las islas, las cosas, los hechos, las aseveraciones, las voluntades, son mutantes; y la mentira puede ser una argucia, un juego retórico, antes que una falta. Tales vivencias concuerdan con una cosmovisión aún vigente.

Hay cuentos que sugieren que la marca inicial del mundo presente y de los hombres es la mentira. Así, por ejemplo, repetidas veces Dios mandó al gorrión a decir a los hombres que tendrían diferentes perfecciones; pero el gorrión engañó a todos, al comunicarles que Dios había dispuesto que tendrían los defectos que tenemos. El engaño es entonces nuestra marca inicial.

Los mitos actuales, pero de tradición más antigua, tienen una concepción catastrófica del mundo. Un dios destruye una divinidad y mundo precedentes y crea el suyo propio. A la par que nuestro dios envejece, nuestro orden se degrada y marcha a su aniquilamiento. El mesianismo, sus relatos y movimientos de esperanza, han sido también incorporados, pero no han desplazado por completo tal manera de ver el tiempo. Un cierto progresismo andino se acomoda con la esperanza de raíz cristiana, pero otras actitudes y discursos contradicen esa práctica y esa espera positiva.

La antigua cosmovisión deja al individuo con un solo tiempo fiable, el ahora y su circunstancia. A él se aferra y con él se identifica. La cultura rural no alienta la vida interior pero cada momento y circunstancia tiende a ser vivido con particular intensidad.

Tal vez por eso, el andino que se vuelve gringo, cuando está en esa isla, pues juega su papel a fondo, como si él se redujese al personaje y a esa isla. Y cuando, al año siguiente vaya con los suyos a la aldea natal, entonces hablará quechua, será «neto». Aunque para mostrar su nuevo rostro prestigioso, por momentos hará gala de sus gustos y de su lengua de adopción.

Las manifestaciones cotidianas de afectos son parcas y controladas. Pero, cuando se liberan son muy efusivas. Nada más conmovedor que las manifestaciones de amistad del borracho andino; también lo es el amor eterno de la aventura. No es por un espíritu voluble, menos por falsedad: en el momento de la aventura, la pasión es impetuosa y eterna; porque el instante es la única tierra firme, el único espacio emocional que nos define. Y más tarde, todo se olvida, o tal vez se guarda con nostalgia, como un recuerdo lejano, casi irreal. Con los sentimientos negativos pareciera ocurrir algo semejante. Dos mozos aman a una misma muchacha. Se dicen amigos, pero un día los celos estallan, se insultan, se golpean. Luego, lloran de rencor. Unos días después, sobre todo si la causante del pleito terminó por elegir, el asunto parece olvidado. No solo es debido al autocontrol y a la parquedad andinas, sino también, porque realmente, por el momento, esa inquina profunda ha sido desplazada por otras preocupaciones.

La relativa frecuencia de cambios de lealtad, de identificaciones, expresan una cierta autonomía individual y de la familia nuclear. El individuo tiene como referencias primeras la familia y el pueblo natal. Y es persona en función a esas dos instancias. Pero el individuo, la pareja, los redefine, los troca con relativa facilidad. Su gusto por lo concreto e inmediato, un cierto desenfado, el sentido práctico, propician las permutas y las interpretaciones personales dictadas por sus propios gustos e intereses o los de su cónyuge. No es un individualista como un europeo pero tampoco es un sujeto fatalmente unido a un mismo grupo social y familiar.

En la ciudad, el hijo de provinciano, desde que puede caminar, sale de casa, ayuda a su madre, vagabundea por el barrio. A los diez años lo vemos reemplazando el puesto de comercio ambulatorio de la madre. Pronto tiene su propio negocio. A los quince años suele ser económicamente suficiente. A los diecisiete, pasa largos períodos fuera de casa, trabaja lejos, tiene amigos más allá del barrio, empieza la época de las amistades al paso y de las aventuras sentimentales. Si tiene un fracaso, o prefiere proseguir sus estudios, se quedará con sus padres, se apegará más a ellos. De su vida amorosa, incluso de sus proyectos, de sus actividades fuera de casa, poco o nada es lo que saben sus padres. Al respecto, no hay mayor diferencia con las muchachas. Solo que tienden a ser un poco más apegadas a la familia originaria, y que los padres ponen algo más de celo y vigilancia con ellas. Como los padres están en el pueblo, ella, a los dieciséis años trabaja en una casa particular. Los fines de semana visita a la hermana casada que vive en algún lejano barrio marginal. Durante los otros días, en las tardes asiste a la escuela; unos años después, a una academia. Participa en las fiestas de su familia, del club del pueblo. Ayuda en las labores de la casa de la hermana, contribuye con parte de su sueldo. Recibe noticias de sus padres, de los demás familiares que están en la provincia. Pero en la escuela se hace de un grupo de amigas. Regresan juntas, organizan fiestas para juntar fondos para mejorar una de las instalaciones del colegio. Un sábado, en lugar de ir a la casa del familiar, se reúnen en la casa de la patrona de una de ellas y se marchan a divertirse, a «un baile social». Las amigas tienen parientes en distintos barrios de Lima, provienen de comarcas diferentes. Entre ellas conversan de sus familiares y un poco de sus respectivos pueblos. Pero, hablan más de lo que tienen en común: de sus asuntos laborales, de los estudios, de sus amistades, de sus intereses y proyectos. Una recomienda la amiga a la pariente de la patrona que necesita doméstica. Suelen ser relaciones afectivas y pragmáticas importantes. En cuanto a los amores, hay también varios círculos: el del trabajo, la escuela y las amigas; el de la familia y el barrio donde vive y la sociedad de los hijos del pueblo natal. La chica es dueña de sus preferencias. Si termina por decidirse por uno de su provincia, incluso de la ve-

cindad donde mora la hermana, pues, en principio, será mejor aceptado por los familiares de ambos. Pero, si finalmente elige a un hermano de la amiga, a uno que encontró en el baile o la salida del colegio, es decir, a «un cholo de Dios sabe donde», puede tener algunas dificultades al momento de dar a conocer a los suyos de su situación de novia. Aunque toda nueva pareja ha de abrirse camino como si estuviese enfrentada a la familia y al resto de la sociedad, en el caso de una pareja de personas de pueblos extraños, tendrá, en principio mayores obstáculos que vencer, y los parientes de ambos no estarán especialmente bien dispuestos a asistirlos. Pero en compensación, la pareja «mixta» puede lograr una mayor autonomía frente a los parientes y a los respectivos pueblos natales. Si la joven tiene a los padres en la ciudad, las posibilidades de hacerse de un grupo de amigas más autónomo de la familia y del pueblo serán menores. Es posible que no trabaje como doméstica. El colegio estará entonces cerca de su casa, en el barrio de sus padres. Pero entre sus compañeras de estudio, en el mercado o la calle en que tiene el puesto su madre, puede encontrar amigas que no sean próximas al entorno familiar o barrial. Como fuere, la muchacha como el muchacho de los barrios marginales, provincianos, hijos de provincianos, tienen, como individuos, un cierto abanico de elección de amistades y de trabajo. Están acostumbrados desde pequeños a tener un desempeño económico, a manejar una economía personal, a tener un círculo de amigos, a tener aventuras, novio, novia, bastante al margen de la voluntad y del conocimiento de los padres. En todo caso, parecieran tener mayor autonomía que los jóvenes burgueses de Lima, aunque tal vez no tanto como los muchachos parisenses, o tanto como ellos, pero de otra manera, con otro estilo. Esta relativa independencia se prolonga en la familia nuclear. Por lo demás, el bilateralismo y la importancia de la parentela política, dan amplias posibilidades para que los miembros de la familia nuclear escojan entre diferentes parientes y aun se aficionen más por el pueblo del cónyuge que por el propio.¹

¹ Estas descripciones tratan de unos patrones, es decir del comportamiento corriente y típico. Pero las excepciones, los acomodos singulares, son numerosos. En la ciudad, pero también en el campo, hay padres controladores

La situación de los jóvenes del campo es similar en cuanto a la autonomía y a la temprana y constante oscilación entre la familia y el pueblo o barrio de uno y «los otros» que puede hacer suyos o hacerse parte de ellos. Quizá, sí, la ciudad ofrezca mayores posibilidades que el campo para que la autonomía juvenil y de la pareja. Pero, no creo que esa propensión por la autonomía se explique solo por el influjo externo y de la ciudad, pues, como he señalado, concuerda con otros aspectos de la cultura andina.

Quizá más que la familia y el pueblo natal, el individuo se siente ligado a sus circunstancias (podríamos agregar, es sus circunstancias en comparación del europeo que se siente más identificado con sus proyectos, con su proyección en el tiempo, que vive más en función de su futuro o recordando su pasado). Pero, si es casi solo el instante, ¿cómo es que se reconoce en la marcha por el tiempo, por la vida? ¿Dónde siente que reside su unidad, su continuidad? Me parece que es en su cuerpo.

El individuo andino tiene gustos gregarios, quiere a su familia y su pueblo, tiene amigos y compañeros. Pero elige, redefine, familia y pueblo. Su ahora tiene gran importancia; lo adorna lo mejor que puede, de un trabajo que le procure bienes materiales y que pueda realizarlo con el carácter lúdico y teatral que tanto le agrada, también de amistades, de aventuras amorosas, de una familia que él, ella, suelen escoger. Es un ahora cuyo decorado él modela. Si aun lo más entrañable e identificatorio, la familia y el pueblo, pueden transformarse, cambiar, si su ayer tiende a ser brumoso y su mañana incierto, lo que sí tiene de concreto, es el cuerpo. Es un tesoro que cada cual cuida con celo. Pues el cuerpo es concebido como si fuese frágil y disperso (si se le compara con la idea de cuerpo europeo, que es percibido como una clara y sólida unidad).

de sus hijos, sobre todo entre los mestizos y los más «progresistas». Y en general, los grados de autonomía infantil cambian de una familia a otra. La ocupación, las necesidades, la instrucción escolar, la orientación cultural, inciden en el grado de control paterno; pero también la historia familiar, la sensibilidad y manera de ser de los padres. Esta observación es válida para el resto de la caracterización del individuo que intentamos en este trabajo.

Muchos son los males que a uno le acechan. El pequeño puede ser atacado por las miradas duras y malévolas de los extraños. Si se queda solo un instante en casa, es dañado por el espíritu de la casa, que está celoso de que la madre haya tenido un hijo de un hombre (en lugar de tenerlo con él). Al pastorcito lo «coge» la pradera donde cuida su rebaño, pues a ese espíritu le apeteció «comerse» al niño. La sirena se enamora del joven que vagabundea solitario por las orillas del lago, lo seduce y «se lo traga». Un caminante se encuentra con una montaña, esta lo asusta; un muchacho es avergonzado por sus compañeros en una reunión: enferma *chucaque*, el mal de la vergüenza. Así, uno se encuentra constantemente amenazado por las envidias de los vecinos, por los celos y las pasiones de los numerosos espíritus que esconde el mundo. Alguien es despertado bruscamente mientras soñaba: su alma vagabunda se queda donde estaba soñando, y el soñador desalmado, enferma gravemente. La vergüenza, el susto, los sentimientos súbitos y provocados, pueden enfermar, hasta matar. Por esos males se pierde alguna de las partes visibles e invisibles que animan el cuerpo o son parte de él: la sombra, el doble, el ánima, el aliento, la tierra, el Santiago, el alma, la ropa y otras pertenencias... cada uno de esos elementos pueden extraviarse, ser raptados, maltratados por las fuentes, los abismos, los envidiosos. La voluntad y el carácter de uno pueden ser transformados por la acción de otras personas. Una muchacha cambia de parecer porque el pretendiente, hasta entonces por ella rechazado, le administró disimuladamente un filtro de amor. A un marido celoso de la selva se le da una yerba que calma ese mal. Hay brebajes para modificar el apetito sexual, la sociabilidad, para combatir el ocio... Y con frecuencia esos remedios son administrados sin que el paciente lo sepa. El cuerpo de uno es tan precioso que los gringos codician los ojos, el corazón, la grasa; ellos organizan negocios secretos para cazar y matar cholos y exportar sus ricas entrañas. Hay que cuidar el cuerpo de uno de tantas y constantes amenazas, cuidar sus múltiples y un tanto dispersas partes. Pues el cuerpo andino, tan querido por su propietario, puede estallar, disgregarse, a cada instante. Por eso, y porque el ahora es casi lo único que se tiene, hay que complacer el cuerpo mientras esté sano e íntegro.

El privilegiar lo inmediato, la sensualidad, la curiosidad por el otro, el gusto por lo concreto y por la improvisación, el sentido práctico de los andinos les facilita su participación en el mundo moderno, en el consumo de bienes, pero también en la producción de bienes. Así, los andinos han revitalizado la economía, la política, la sociedad en su conjunto. En concordancia con su carácter, nunca fueron unos entusiastas seguidores de las ideologías que pregaban un futuro de utopía igualitaria. Cada cual prefiere trabajar, con su propio esfuerzo, para sí, para su familia. Y lo hace con marcado empeño, pues el trabajo es la demostración de la valía del individuo, de la familia, del pueblo natal.

La concepción del trabajo andino es otro factor que facilita su inserción en el mundo moderno. Valoriza al individuo, a la familia, al pueblo, ante los otros. Toda persona capaz ha de trabajar; la ociosidad es una vergüenza. La parquedad y la frugalidad andinas (que atemperan la sensualidad individual) se traducen en un trabajo persistente y hasta rudo. Pero en él se ha de poner ingenio, gracia y competencia, pues el trabajo ideal nunca pierde su carácter lúdico.

El trabajo, los estudios, suelen justificarlos con una ideología que ellos llaman «progresista». Se busca por esos medios un ascenso económico y social, en especial para los hijos, para que logren «un futuro mejor» (esto es, que tengan casa en la ciudad, bienes materiales, que hablen castellano y aprendan inglés, que ganen prestigio entre los suyos, que así ayuden al resto de los familiares y al pueblo natal). Es una ideología popular y generalizada entre los andinos. Y lo es aunque contradice su más antigua prosapia (una cierta cosmovisión catastrófica). No en vano el mensaje de la esperanza es repetido desde hace siglos por la Iglesia, y no en vano, su versión laica, el progreso, fue difundido por los afrancesados criollos que lideraron la Independencia, luego por el ejército, la escuela, el mercado. Esta ideología sirve de justificación a otros rasgos de la personalidad andina: el gusto por lo concreto y lo inmediato, la sensualidad y la inclinación por la autonomía individual y de la familia nuclear. Así, la voluntad de progreso combinado con estas tendencias, puede desplazar a

valores más comunitarios y generosos: «Todo vale con tal que uno, que los de la familia nuclear de uno, progrese».

El individuo actual se perfila y orienta por esas dos vertientes, la más antigua que privilegia la inmediatez y un cuerpo precioso pero que es frágil y se puede dispersar, y la esperanza, el progreso, esos valores medulares que le ofrece el contacto varias veces secular con el mundo exterior. Pero esos valores no son percibidos como irreconciliables. La misma cosmovisión catastrófica puede servir al ideal progresista: «Yo, mi familia, tenemos que aprovechar en progresar, mientras este mundo aún no termine de envejecer y morir». Y el momento ha de vivirse en función del progreso, pero sin perder el disfrute, el sentido lúdico del instante.

Quisiera terminar esta primera parte de la exposición con unos comentarios:

1. Los rasgos de la personalidad del individuo andino son solidarios con los de su cultura. Los acomodados y énfasis debidos a su relación con el mundo moderno, urbano, son también respuestas desde esa cultura y personalidad (que también son, sin duda, frutos de la historia, pero de una historia más antigua).
2. Los principales componentes del individuo son: 1. Sus referencias más íntimas: la familia, el pueblo natal. 2. El individuo tiene una cierta autonomía: asume, define, transfiere, su familia y su pueblo natal. 3. Ante todo él existe en su ahora y se reconoce en su cuerpo. 4. Tales identificaciones y vivencias están relacionadas con otros rasgos de la cultura: inclinación por lo concreto y lo personal; tensión dinámica entre un ideal endogámico, autoctonista, y un albedrío cosmopolita; una cierta concepción fluida, intercambiable del ser de las cosas; una cosmovisión catastrófica; introducción de la esperanza: mesianismo, justicialismo, progresismo. Por lo general, esos valores son implícitos, no conscientes.
3. No me parece que dichos componentes puedan ser explicados solo en términos de colonialismo y alienación.
4. Sin embargo, hay un influjo de la historia colonial, republicana, de la Iglesia, del capitalismo. Unos ejemplos: la ideología progresista alienta el culto andino al trabajo. El comunitarismo

católico y luego político, refuerzan el valor del pueblo natal. Las dificultades económicas del país estimulan la inventiva andina. La ciudad, el capitalismo, favorecen la autonomía individual andina. La nación, las comunicaciones, la ciudad, las ideologías políticas, la escuela, las iglesias, apoyan las identificaciones generales y no la tendencia endogámica.

5. Los distintos valores, a veces contrapuestos, los mismos rasgos, se plasman de modo singular en cada individuo. Su relativa personalidad, da un sello particular a cada cual. Aunque, tal vez de manera menos marcada que en el individuo europeo.
6. El Perú funciona como sociedad y nación gracias en parte a la participación e influencia de la manera de ser andina.
7. La clasificación sociocultural tomada de los encuestadores de mercado podría ser matizada. Si reparamos en la fluidez de las identificaciones andinas, mal podríamos clasificarlos en bloque como pertenecientes a la «d» o la «c». En verdad, habría que agregar una letra que ocuparía lugares diferentes en el edificio social peruano: una letra india, que aparece, desaparece, se olvida o se le escapa a cualquiera, sea cual fuere la letra en que uno se encuentre. Por lo demás, el individuo andino, como los otros nacionales, difícilmente aceptará ser clasificado en un «paquete» sociocultural, salvo que sea el del parentesco y el del villorrio. Solo que el más urbano e hispanizado tiende a tener menos apego por el pueblo natal y más por la nación y el departamento de procedencia. Esta observación puede ser también mediatizada: pues uno mismo a veces se percibe como andino, otras como hispano; así, a los criollos o acriollados se nos puede «escapar el indio», en determinadas circunstancias un andino se comporta y se afirma «tan superado como el más gringo». Todos llevamos consigo una movable letra india más otras que son bien latinas. Esta percepción da una marcada movilidad al ordenamiento sociocultural peruano. En el Perú nadie se siente condenado para siempre a pertenecer a una misma letra... y actúa en consecuencia.
8. He intentado una visión global, con la superficialidad y falta de precisión que tal propósito entraña. Tampoco llegué a incluir en esta panorámica a los indígenas amazónicos. El estudio se

basa en la literatura etnográfica andinista y en nuestra experiencia personal. Otras investigaciones debieran llenar ese vacío, también comprobar y profundizar los asuntos aquí expuestos.

9.2. Mitos

Los antropólogos abusamos de los mitos. A muchas cosas, demasiadas tal vez, las calificamos de mito. Es un relato que explica un cambio y un orden actual, a veces, con una proyección al futuro. Es mito en la medida que una cierta sociedad cree en él, y otra, la del que lo estudia, lo toma como una fábula. Tomado de la tradición helénica, se le emplea para calificar las tradiciones orales de pueblos extraños o antiguos.

El mito es la verdad, en relato, de un otro que uno analiza. Por extensión, a veces metafórica, se le aplica a las ideologías, incluso a historias y obsesiones individuales (en el sentido que movilizan, pero que entraña aspectos oscuros para el analista). Cuando esas ideologías y fantasías personales, no son las propias del que las califica. Lo contrario, no deja de ser un recurso retórico, «mis propios mitos».

Una noción, un objeto y unos actores dicotómicos: sin creencia no hay mito, pero sin oscuridad y extrañeza no hay mito para el mitólogo. El uno cree y el otro analiza la creencia.

La noción de mito tiende a expandirse. Ensayemos seguir esta corriente. Relacionando otras realidades con ese término, sin olvidar las paradojas.

Las nociones que nos brinda la lengua, responden, a diferentes visiones de las cosas, a opiniones y creencias sobre lo que designa, y forman o formaron parte de ideologías, de creencias (pasadas o presentes, a la manera de restos arqueológicos, más o menos respetados o desdibujados por el uso y el tiempo). Para que sean mitos, habría que tomar distancia, examinarlas como cosas ajenas a uno. Y no creer verdaderamente en ellas. Es decir, dudar o extrañarse del vínculo que aseguran tener con las cosas. Entre el amor y eso que vivo en este momento y califico así, por ejemplo, ¿es verdaderamente amor? ¿de qué manera lo es? Denis de

Rougemont ha mostrado que, detrás de ese término y de esa vivencia, se esconde una larga y compleja historia. El lazo entre la palabra y el sentimiento no es simple. La palabra fue definida y redefinida por distintos herejes, por la ortodoxia, por los artistas y los jóvenes amantes; y la vivieron de mil maneras a través de los siglos. Todo eso se agolpa en mis términos de amante y da palabras, cauce, a mis sentimientos. Visto así, y de lejos, podríamos decir que el amor y el sentimiento a que se refiere, es un mito: una vieja historia, oscura, que da pauta y sentido a la vida del que en ella cree. Historia que el mitólogo ha de desentrañar. Historia ajena, porque, siendo mía o tuya, no es mito sino vida, experiencia real.

Con los motes y prejuicios son como las nociones que nos ofrece la lengua, dan una versión problemática de las cosas —pueblos y personas—. En la medida que creemos en ellos, influyen en nosotros. Están dirigidas a los otros, pero, nos definen en negativo. Así, participan de la naturaleza de los mitos. Siempre que haya un observador que tome distancia, que no crea realmente en ellos. En ese descreído se reconoce el antropólogo.

Ciertas actitudes y términos de la ciencia, al menos en antropología, parecieran tener una relación *mítica* con las cosas que explica. El antropólogo cultiva «una mirada lejana» de las sociedades que estudia. Posibilita una cierta objetividad, decimos. Extrañeza y distancia que no existen para los observados. Es una dicotomía similar a la mítica, entre un yo incrédulo y un otro que se cree su propia historia. El uno escruta y el otro actúa. Los libros de etnografía dejan una sensación de mito (tal vez por esa actitud metodológica del etnógrafo, porque tratan de historias presentadas como ajenas). Por cierto, la antropología supone un ecumenismo. Que la sustenta y justifica que contrapesa su exotismo. Pero no anula esa primera mirada lejana. El universalismo suele ser dominante en las explicaciones *a posteriori*, en la reflexión más teórica sobre la cultura; pero en el campo, la extrañeza y lejanía son indispensables.

El ecumenismo hace que converjan las distancias y así desdice al mito. Pero algunos de los términos claves de las teorías antropológicas y universalistas, recuerdan lo mítico.

Según la teoría de la evolución, los cambios de la vida tienen un sentido: los organismos vivos se perfeccionan. Este movimiento está impulsado por la necesidad de supervivencia y de adaptación de los seres vivos. Unas especies compiten con otras por un mismo espacio; vence la más evolucionada. La teoría es sencilla y convincente; ha llegado a formar parte de nuestro sentido común. Pero la experiencia también nos dice que la vida es compleja. Que no es una simple marcha hacia la perfección, que no siempre sobrevive el mejor. La evolución explica un aspecto de las cosas, pero no a toda la realidad. O los organismos vivos cambian pero su sentido rebasa la explicación evolucionista. Si es que hay un sentido (esperemos que lo haya). El ecumenismo de la teoría la aleja del mito. Pero su relación con las cosas recuerda el mito. La teoría evolucionista informa nuestra apreciación de los hechos; entonces condiciona nuestra acción. No resiste a la crítica científica moderna, tampoco a una cierta experiencia íntima y vital. Sin embargo orienta la marcha de los pueblos contemporáneos. ¿Qué nos haríamos sin el mito del progreso? ¿Con qué impulso estudiaríamos? ¿cómo se organizarían los estados, y los libros de historia? ¿Cómo enfrentar el mañana sino pensamos que será mejor? El evolucionismo responde a viejas aspiraciones. Es una versión profana del universalismo cristiano; y es una versión científica de un mito antiguo como el hombre y su esperanza. Con la simplicidad, son las llaves de su éxito.

El funcionalismo es una corriente explicativa de la antropología. Ha sido criticada y pasó de moda; pero, en verdad, pervive popularizada, también disimulada en la literatura antropológica actual. Se desprende del evolucionismo; y está relacionada con una metáfora biológica. Los distintos órganos sociales cumplen funciones específicas que hacen posible que la sociedad tenga la vida, el vigor y la coherencia, de un cuerpo biológico. Todo lo que no contribuye a la salud del cuerpo social es una anomalía, una enfermedad que hay que combatir. Sin duda que todo tiene una finalidad; que los hombres nos relacionamos en comunidades más o menos estables; que todo lo que atente contra ellas nos parece un mal. Es posible que todo eso corresponda con los hechos sociales.

Que estemos organizados como las células de un alga o de un toro. Pero dudamos que así sea toda la realidad social. Los odios, las ambiciones personales, las inconsistencias, inconsecuencias, el azar, las sorpresas, el misterio y las oscuridades del hombre en sociedad, nos indican que no son tan solo anomalías, sino que forman parte del ser social. El cuerpo social no tiene un claro perfil, sino es en el tintero del sociólogo. Un cuerpo se funde y convive con otros; un órgano sirve a varios cuerpos y a muchos fines. Sin embargo, el funcionalismo se nos impone a nuestras conciencias, ha llegado a formar parte de nuestro sentido común. Porque se apoya, como el evolucionismo, en una vieja idea y sentimiento, la esperanza que vivimos en un mundo cuya naturaleza es el orden; y que lo desordenado es lo anómalo. Esperamos que así sea y actuamos en consecuencia. Es un enunciado científico simple, reedición de una vieja historia, que la propia ciencia y la experiencia desmienten. Creencia popular y dudas del observador; antiguas historias que orientan la acción del presente: un panorama mítico.

Las teorías fundadoras de la antropología se hacen eco de antiguas historias, las repite, les da un aval científico, estimula su poder de movilizar. Se hace mítica y refuerza el mito. Cuando la ciencia representa una lucha y una alternativa de la razón contra el mito. En cuanto al procedimiento de la antropología —explicar historias que otros creen pero el observador no— si bien es similar al mítico, su propósito no por fuerza también lo es. En principio, utiliza el arma del mito para combatirlo. Con los prejuicios y sobrenombres ocurre algo similar. Un ejemplo, lo andino y el antropólogo andinista.

Los antropólogos abandonaron el término *indio*, y un eufemismo de este, *indígena*, para tomar distancia frente a las viejas acepciones y matices del término. Lo reemplazaron por el de *andino*. Su contenido debe ser una construcción de la ciencia, libre de epítetos, mitos y prejuicios. Pero el divorcio no fue total, aún persisten ecos del antiguo indio, y hasta lo tomamos como una simple cosa dada. Demasiado rápido «se comprobó» lo ya conocido, el andino era un poco como el indio: pobre, miserable, lastre colonial, traba para el progreso republicano; solo que se usaron nuevos términos

—marginación, analfabetismo, deserción escolar, discriminación, estructuras pre-capitalistas—, con justificaciones más académicas y modernas. Los antropólogos hemos tendido a probar experimentalmente lo que era *vox populi* —mito y prejuicio—. También comprobamos el contrapeso de tales ideas: la estructura social peruana, su ordenamiento era injusto, las clases dominantes eran las responsables del drama andino (o *campesino*, pues a veces se le toma como eufemismo de aquel). Y agregamos un ingrediente ideológico, consecuencia de los dos discursos anteriores, el nacionalismo andino. Si el indio fue una desgracia y el blanco un vil explotador, el andino es una suerte de nuevo indio, que conserva lo más bello de la Colonia y cultiva el espíritu democrático de la República. Conserva además de este un marcado acento anti-hispano. Los antropólogos describimos con primor los aspectos más autóctonos de los andinos en detrimento de los componentes hispanos y más recientes. Recogimos los ritos más marginales y menos católicos y les dimos una preeminencia que no por fuerza, en verdad, tienen. Nos regocijamos con las tradiciones orales de raigambre amerindia, y desdeñamos aquellas que tratan de la aparición de tal santo, del origen de aquella procesión. La Madre Tierra nos pareció más importante que la Virgen del lugar; el Espíritu de la Montaña, más que Santiago. Y buscamos correspondencias entre unos y otros; de tal suerte que las costumbres católicas parecieran simples rótulos de la religiosidad más antigua y actuante. Así, el andino, el de nuestros escritos, es más autóctono de lo que en verdad podría ser el campesino peruano. En suma, hemos tendido a recrear nuestra ideología (que se nutre de los prejuicios y mitos de siempre) y comprobarla en los hechos, antes que dudar y apartarnos de las viejas ideas, e interrogar una realidad, que sin esos parámetros, se nos revela plena de intriga y misterio.

El andinismo de los antropólogos alienta un cierto nacionalismo andino. Este sentimiento consiste en resaltar de la cultura y sociedad campesina lo que parezca más autóctono en detrimento de sus componentes de origen hispano y moderno. Esa suerte de nacionalismo es popular en el medio universitario, en especial,

entre los estudiantes de ciencias sociales, educación, arte. También entre algunos políticos provincianos y radicales. Pero no es popular entre los propios campesinos y peruanos en general. Tal vez porque contradice dos ideologías básicas de la sociedad peruana: la unidad nacional y el cristianismo (es decir, la tolerancia, la esperanza de unidad); y porque niega una parte de nosotros mismos, nuestro acervo de origen hispano. Sin un claro propósito, de manera indirecta, los antropólogos hemos desalentado esas ideologías capitales y hemos alimentado las menores (el anti-hispanismo republicano, el indio como rémora colonial, también el indio como buen salvaje y modelo para una utopía nacional). Esta es una tendencia; no siempre ni toda la obra de los andinistas se aparejaba con las ideologías menores, ni hoy no es dominante entre los antropólogos. Citaré dos conocidos ejemplos, José Matos Mar y José María Arguedas.

9.2.1. José Matos Mar y José María Arguedas

No se tenían gran simpatía. Sus estilos de enseñanza, la manera como enfocaban las mismas cuestiones eran divergentes. Para nosotros el contraste era difícil pero estimulante. Eran nuestros profesores, Matos y Arguedas cuando a principios de los sesenta estudiábamos en el Instituto de Etnología y Arqueología.² Ambos se preocupaban por lo que entonces se calificaba como «el acelerado proceso de cambio». El Perú, la sociedad nacional y la rural, afirmaban, pasaban por un rápido proceso de modernización, de inserción en la economía nacional e internacional. Las comunidades indígenas estaban perdiendo autonomía, sus tierras comunales las privatizaban en provecho propio; la cohesión interna, el espíritu comunitario, las costumbres, la lengua indígena, todo retrocedía ante el capitalismo y la modernidad. Pero Matos y Arguedas dieron interpretaciones y avizoraron las consecuencias de dicho proceso de manera distinta, con un procedimiento y estilo propios.

² El Instituto de Etnología y Arqueología pertenecía a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Para José Matos Mar el proceso de cambio conducía al aniquilamiento de la cultura rural. Pero también significaba un «desborde» de la sociedad nacional. Era esto último que le preocupaba realmente. De lo primero, se limitaba a realizar e impulsar estudios que comprobaran, midieran, la liquidación de la sociedad y cultura comunitarias. Sobre la sociedad nacional publicó un célebre diagnóstico «Desborde popular y crisis del estado»;³ y propuso una salida política, un socialismo que recogiera la experiencia, la vitalidad de dicho «desborde» que estaba transformando una sociedad vertical y rígida y su Estado conservador. Hoy día no estamos seguros que sea el capitalismo el que haya sido el único impulsor de dicho proceso. Pero que hubo y hay un desborde, es decir, un cambio vertiginoso, popular y espontáneo, que transforma el país en muchos y diferentes niveles, nos parece evidente. Matos estuvo acertado en señalar la importancia creciente del desborde popular. Y por eso, le debemos el haber tomado tempranamente conciencia de ese fenómeno. En cuanto a su predicción del colapso de la comunidad indígena, de la cultura rural, hoy nos parece que continúan en crisis a la vez que siguen siendo bastante vigorosas. Es más, el desborde popular ha llegado a significar una «andinización» de la ciudad, del conjunto de la sociedad peruana. La comunidad rural se moderniza y transforma, se castellaniza, las carreteras, la escuela, la radio, la televisión, están presentes en las más remotas comunidades rurales. Pero su organización política, religiosa, parental, se acomoda a la par que se afirma. Matos no idealizaba la cultura rural; en ese sentido, estaba lejos de los prejuicios indigenistas. Tampoco estigmatizaba la sociedad urbano criolla, ni la responsabilizaba de las supuestas desdichas indias. Encontraba marginación, pobreza campesinas pero no culpaba a los «blancos». En cambio, proponía un Estado más moderno y democrático para resolver esos problemas y para atenuar el impacto salvaje del capitalismo en el campo.

³ Publicado en 1984; pero sus reflexiones y algunos de los ensayos datan de veinte años antes.

Arguedas transmitía en el aula emoción y entusiasmo por lo indígena. Pero la sociedad campesina que nos mostraba, su cultura, no se confundía con lo autóctono. Le interesaba un mito de raigambre prehispánica como le emocionaba un canto quechua católico. Gustaba llamar a los villorrios andinos, «pueblos hispano-indios». Para él lo indio no excluía en su raíz el componente hispánico. Le preocupaba «el proceso de cambio»; temía que terminara por aniquilar la cultura campesina, su originalidad, sus valores comunales, generosos y que movilizan. Le sublevaban los diagnósticos negativos sobre las comunidades campesinas, que avalaban la vieja idea de «indio, lastre colonial» y que propiciaban una antropología aplicada que orientara la transformación del indio en un campesino moderno y sin «ré mora». Sobre el asunto escribió un bello poema, «Llamado a algunos doctores». Sin duda, Arguedas idealizaba el indio, pero no en detrimento de los otros componentes de la cultura nacional. En sus obras, sin embargo, se nota una cierta evolución y unos matices sobre estas cuestiones.

A Arguedas le preocupaba hasta la angustia el cambio precipitado y desquiciador de las comunidades indígenas. Se puede decir que es el tema constante de su obra. Aceptaba los diagnósticos descarnados de los científicos sociales. Porque respetaba y admiraba el mundo académico. En sus escritos, la percepción del cambio acelerado es a veces admitido y confirmado (como es el caso de su ensayo etnológico «Puquio, una cultura en proceso de cambio»), en otros es rechazado violentamente («Llamado a algunos doctores»). En la mayoría del resto de su obra el cambio es tratado con énfasis y dramatismo distintos.

En sus primeros cuentos y en «Los ríos profundos», las mutaciones de la sociedad y las del héroe, con el que se funde el autor, forman una unidad. El niño sufre el fin de su infancia como los pueblos, la escuela, donde vive padecen mutaciones. En «Yawar Fiesta» y «Todas las sangres» los cambios sociales son descritos con una cierta distancia de antropólogo. El drama lo viven los personajes de la novela pero no hay esa fusión íntima entre el autor y los personajes de los primeros. En su novela póstuma, «El zorro...», nuevamente se conjugan los cambios: el autor lucha

contra la muerte como un orden social, el del zorro de arriba, también lo hace. Para que un mundo nazca otro ha de morir. El Pueblo natal se debate y declina como el autor; para que Chimbote y otros escritores nazcan.

Arguedas no sigue los estereotipos de siempre: no todos los indios son sufridos, pobres y buenos; y los de «arriba», al revés. En su universo literario también hay indios repulsivos (como el Kuto de sus primeros cuentos); «mistis» magníficos (como el violinista de «Todas las sangres»); «señores» aliados de los indios, identificados con sus costumbres y sentimientos (como Bruno de «Todas las sangres»); hijos de indios escolarizados y amestizados que desprecian los valores de la cultura indígena, y que el autor no trata siempre con simpatía; indios altaneros y orgullosos como los comuneros de Puquio en «Todas las sangres». El reducir la sociedad a unas valoraciones simplistas y trilladas, nada más ajeno a la obra y persona de Arguedas. Lo que no le impide tener simpatías fundamentales y generales sobre lo indio. Pero lo indio de Arguedas es parte de un mundo abigarrado, donde se relacionan individuos singulares, grupos sociales. Donde también hay mitos, nacionales y andinos, mas no meras repeticiones. Pues expresan búsquedas, obsesiones que tienen el sello personal y el misterio del arte.

Resumiendo, si bien los prejuicios sobre blancos e indios, se reflejan en los estudios andinistas, solo se trata de una tendencia y un aspecto de los mismos. Matos desconfía de «los blancos» («los grupos de poder», «la oligarquía») pero no se puede decir que sea un anti-hispano. Y Arguedas simpatiza con los indios, pero eso no le impide describir un mundo social denso, imposible de reducir a simples oposiciones. Esperemos que la antropología siga las lecciones de Matos y Arguedas, que se depure de los prejuicios y los denuncie.

9.2.2. Algo más

Pero algo más sobre ese otro, el «indio». En principio, solo así, con un rótulo genérico, somos nosotros que los clasificamos de tal suerte. En la vida cotidiana, *ellos*, cada cual de ellos, se define por

su nombre, su familia, por su pueblo, por su comarca. Si se califica a sí mismo de indio, quechua, andino, lo hará asumiendo una cierta retórica «blanca». Y el *nosotros* blanco tiene también vigencia para establecer contrastes genéricos y retóricos. Pero lo más corriente es definirse por nombre y familia, región, ciudad, por la profesión y hacienda. El individuo, uno mismo, no siempre tiene un mismo y definitivo color: para unos soy «blanco», para otros «oscuro», cambio de color según la ocasión, posición y fortuna.

El Perú tiene múltiples rostros. Los negros, los chinos y japoneses y sus diferentes tonos son también objeto de prejuicios negativos y positivos. Y como en los otros, los platillos de la balanza tienden a equilibrarse. Equilibrio que es el de la sociedad peruana, que no conoce los motines raciales, sí una mixtura biológica, es decir, íntima, familiar, de amor, entre los unos y los otros. El negro es ocioso, bandolero, sucio. Pero es gracioso, sensual, deportista y bailarín. Del asiático hay que desconfiar. Pero es trabajador, honesto y elegimos a uno de ellos presidente del Perú. Una cosa es la retórica y otra el amor, sino, no se entiende cómo se convive en paz y cómo se confunden las razas y, al mismo tiempo, no cesamos de hablar mal los unos de los otros. Unos y otros, «blancos», «indios», «negros», que son en las palabras más que en piel. A tal punto, que podríamos hablar de raza peruana: una infinita gama de todos los colores y de todos los rasgos; a partir de una fuente principal, la amerindia, un arco iris.

En la televisión se muestran unos negritos danzarines haciendo propaganda de café. Para vender un coche, un rubio serio, osado; para un camión, un mestizo gordo. Unas cholitas ingenuas, para el jabón. Trabajo, raza, dinero, todo repartido prejuiciosamente. Es verdad. Pero esos son unos discursos, no son toda la actuación social, no refleja todo lo que transcurre, densa, fuera de la pantalla. Sería un grave error tomar a los peruanos al pie de la letra. De creer nuestros discursos «racistas», seríamos una nación de compartimentos estancos de cobrizos, blancos y unos cuantos negros, amarillos y muchos mestizos. Como en una película norteamericana sobre un país sudamericano; imaginado, mas no real. Los prejuicios, aun los apodos, pueden ser buena base para la literatura y el

cine; pero no para el observador desconfiado, que toma la palabra del otro, del observado, como mito, es decir, como expresión problemática, a descifrar, jamás a tomarla literalmente.

9.3. Palabras prejuiciosas

En el trato personal, en la vida privada más que pública, el peruano se place en expresar prejuicios sociales y culturales sobre el otro. Son decires más que acciones, y no coinciden siempre con los hechos, hasta los contradicen. De estas palabras voy a dar unos ejemplos.

Los de la costa resumen sus prejuicios hacia los serranos en unos proverbios: «serrano, paloma y gato, no hay animal más ingrato», «si quieres morir sin saber de qué, átate un serrano al pie». Los serranos serían ingratos, traicioneros, taimados, bestiales, también sucios, ignorantes. Tal vez por la masiva emigración de serranos a la costa, en especial a Lima, su presencia activa, el rápido ascenso social de los mismos, está haciendo olvidar esos dichos y atenuar los prejuicios. Aunque, me consta, los limeños viejos guardan con discreción tales ideas; si no hacen gala de ellas, es porque ese otro está cada vez más cerca y es más como uno mismo. La cercanía del otro parece desalentar los prejuicios y ceder la plaza a juicios más complejos y diversos. No la cercanía de siempre —el país vecino, el pueblo de la otra banda— sino un proceso nuevo de acercamiento, un reencuentro con el otro, que confunde y cuestiona nuestras ideas simples sobre ellos y nosotros mismos (porque toda descripción del otro, es una figuración en negativo de nosotros mismos).

Los reencuentros de hogaño, ni aun los prejuicios de antaño, se dan simplemente solos. Hay prejuicios a contracorriente, viejas y nuevas ideas que conviven en un mismo *nosotros*. El «serrano, paloma y gato..» nunca tuvo un imperio absoluto, tampoco ha sido totalmente olvidado.

Antes no decíamos serrano, sino, más bien indio. Por indio nos referíamos a los campesinos quechuas y aymarás (los que dejaban el campo por la ciudad, eran llamados «mestizos»). Los

otros, los selváticos, ocupaban un lugar secundario en nuestras preocupaciones prejuiciosas. Pues eran pocos y lejanos. El vocablo *indio* fue desplazado por el de *serrano* conforme la sociedad peruana se tornaba más urbana que rural. El cambio de vocablo significó una serie de sutiles modificaciones semánticas; sin embargo, gran parte de los discursos prejuiciosos sobre el indio se transfirieron al serrano, pero con valores menos dramáticos.

Los discursos sobre el indio, sus temas y variantes, son múltiples. Ocupan gran parte de la literatura peruana. El habla popular los recoge, modifica, les da un colorido personal, según la época y las circunstancias. Y los devuelve a la escritura. El intentar un inventario de los principales temas, seguir algunos de sus derroteros en los libros y en las voces del pueblo, es una tarea demasiado grande para esta corta exposición. No obstante, trataré de señalar algunos de esos temas, prejuicios que acompañan, contradicen, comentan, lo de «serrano, paloma y gato...».

El indio fue una demostración del atraso que significó la Colonia. La joven República encarnaba el progreso, a diferencia del régimen pasado. El indio actual era un lastre colonial, un ser degradado por el colonialismo. La República se propuso redimir al indio. La noble tarea parecía grande pero simple, pues suponía que el indio era un ser sencillo, por lo mismo que era pobre. El indio, un espectro del brillante incario (pues, a medida que se fortalecía el discurso del «indio, rémora colonial», se agigantaba y doraba el incario). Gran parte de la educación peruana ha sido orientada por tal percepción del indio. También se nutrieron de él los estudios científicos, antropológicos y hasta médicos. Los políticos y antropólogos encontraban en el campo andino, atraso, miseria, marginación, explotación. Las frustraciones nacionales se explicaban por la pervivencia de esa lacra colonial. Pocos vieron más allá de estas republicanas anteojeras. No es, entonces, extraño que la palabra misma fuese, en determinadas circunstancias, un insulto, cuya significación encerraba todos esos valores negativos. Este discurso prejuicioso es aún vigoroso, aunque cada vez más contradicho por otros. Pues el desborde andino en la ciudad alienta apreciaciones más positivas y matizadas «de lo serrano».

Por ejemplo, aquella que percibe que el lastre, el marginal, no es «el serrano», sino «nosotros» (los urbanos viejos, los letrados de cuño izquierdo). Porque los discursos sobre el otro son como los platillos de la balanza: si una imagen sube, la otra baja.

El tema de la miseria india, de la brutalidad serrana, tiene entonces una explicación prejuiciada: el colonialismo. También, una relación con nosotros mismos. Si el indio, el serrano, está mal, es porque nosotros (criollos, urbanos, clase media, políticos, letrados, industriales...) hemos heredado una posición dominante y colonial. Si *ellos* están así es porque *somos* unos explotadores. El «blanco» (en el Perú, casi no los hay) es ocioso, hedonista, cruel, egoísta, codicioso, además de racista, pendenciero y extranjerizante. Ese blanco representa el *nosotros*, autor de la tragedia india y del drama serrano.

La tragedia y el drama fueron escritos por un nosotros letrado, generoso pero con sentimiento de culpa. Como en toda historia, no dudo que haya habido algo de eso, de drama y de tragedia. Pero los calificativos son definitivamente nuestros y no de ellos. Son nuestros decires sobre el otro que, queremos creer, dominamos.

En la intensa mixtura de la nueva ciudad, se confunden los libretos, los autores y los personajes. El indio, el serrano, el blanco, sus historias, se fragmentan, estallan en mil historias singulares. Que esperan ser dichas y explicadas a través de nuevos prejuicios.

Los motes y prejuicios intercambian temas y se alimentan mutuamente. Sin embargo, alguna base material tendrán. Los sucesos del pasado, los ordenamientos sucesivos de la sociedad y sus desordenes, van forjando unos perfiles del hombre de estas tierras, los que se reflejan también en sus decires, en sus prejuicios de sí y del otro. Pero esos perfiles y sus bases materiales, los conocemos a través de las palabras usuales, los juicios prefijados por el pueblo. La observación se guía por esas definiciones. La ciencia local las avala antes que dudar de ellas. Los indigenistas repetían que éramos los culpables de la orfandad india; los antropólogos, de la marginación andina; los sociólogos, que somos racistas; y todos, que el indio, serrano o andino, fuese un marginal, oprimido, pobre, ignorante, racialmente segregado. Viejos

prejuicios con palabras académicas. Sin embargo, alguna base material han de tener. Pero no creo que sean simples los lazos que unen las palabras con los hechos.

Tales son algunos de los prejuicios que tenemos contra ese otro llamado «indio», y ahora, andino, serrano. Veamos los prejuicios más frecuentes que ellos tienen hacia los «blancos».

El «blanco», aquel que no pertenece al entorno y orden social de uno, es un tonto. El «gringo» es un despistado, ignorante de las cosas de uno, cree todo lo que uno le dice, se le engaña fácilmente, pues es un ingenuo. Y es bueno engañarlo y burlarse de él: hay que aprovechar; además, no conocemos su pueblo ni su familia, es un «pobre gringo de Dios sabe dónde». Unas bases de esta idea podrían ser: el desconcierto al que es propenso el forastero ante un medio extraño y complejo como es el andino (desconcierto y hasta mal de altura); el hecho que la cultura rural andina valora como tretas y finezas de la inteligencia, el engaño y la disimulación;⁴ y el que la cultura rural tienda a considerar al individuo sin una ubicación social conocida, como un pobre inofensivo, que puede ser objeto de burla (o de compasión).

Pero el «blanco» desconocido también puede ser percibido como peligroso. Es un saca-manteca, un caníbal, codicioso de lo nuestro, de nuestros cuerpos y pertenencias. Es el *pishtaco*, un mercader de nuestra grasa; trafica con nuestros ojos y otros órganos. Hay que desconfiar del «gringo de sabe Dios dónde». Pero se puede advertir un matiz: el «gringuito, de sabe Dios dónde» es menos peligroso si se presenta con sencillez y a la luz del día; en cambio, el forastero, «blanco, mestizo o extranjero» que aparece de sorpresa, protegido por la oscuridad, puede ser un *pishtaco*. Y al revés. El «blanco» puede ser fascinante; sobre todo cuando forma parte de nuestro horizonte social, o está a las márgenes del mismo. Entonces es bello, rico, atractivo, poderoso. No hay mujer más seductora que la rubia. Así son las sirenas de

⁴ Esta valoración más bien positiva del engaño y de la simulación, puede ser un elemento objetivo que avala el prejuicio «blanco» que consiste en percibir al andino como mentiroso y traicionero.

los lagos. Y el barbado y velludo está provisto de una gran virilidad. Los santos, vírgenes, Jesús, de los villorrios andinos son casi siempre blancos. Así se presentan en sueños, de esa manera se aparecen; el Niño Jesús, como un señorito rubio y travieso, el Joven Jesús, como un turista extraviado. El «blanco» tiene poder político, social, conocimientos, cosas y objetos, todo lo cual hay que alcanzar; para lo cual se acude a la escuela, se aprende castellano, se radica en Lima, se viste como ellos; hay que tener su saber y su poder, ser como ellos.

Estas ideas sobre el otro «blanco» —peligroso, fascinante— se sustentan, sin duda en la historia colonial y en el ordenamiento tradicional peruano. Pero, me resisto a pensar que la morfología y los acontecimientos sociales sean la única fuente explicativa de tales ideas. Hay orientaciones culturales que definen al otro y que pueden presidir esa historia y configuraciones: así como los españoles llegaron con una concepción del otro, los quechuas tenían sin duda la suya. Ambas visiones inauguran las relaciones y, por lo tanto, marcan y definen lo que ha sucedido después.

Los quechuas se figuran tiernos, ingeniosos, frente a los aymarás que serían rudos, ingenuos. Algunas pistas sobre el sustento de estos prejuicios. Los campesinos andinos atribuyen una serie de valores contrastados entre la puna o altiplanicie y los valles interandinos. La puna es percibida como agreste, silvestre, ganadera, pastoril; su clima es riguroso y el paisaje es menos ameno si se le compara con los valles. Los quechuas relacionan a los aymarás con la puna y a ellos mismos, con los valles interandinos. Y esto, a pesar que los unos y los otros ocupan ambos espacios. Tal vez dicha relación se base en que los aymarás tienen como centro demográfico, la meseta del Collao, la puna más grande y célebre de los Andes. Y que los quechuas tengan como lugar de origen el Cuzco, el Urubamba, valles famosos por su historia y cultura. *Quechua*, el vocablo mismo, designa el grupo étnico, su idioma y la altura intermedia de los valles andinos. Y en los tres casos, el término evoca dulzura y templanza: un pueblo amable, una lengua tierna, un paisaje ameno. Por excelencia, el valle es agrícola y la puna, ganadera. Los quechuas perciben la agricultura como un

arte más refinado que la ganadería. Asocian el pastoreo a la vida tumultuosa de los jóvenes solteros; y la agricultura, a la tranquila vida hogareña; aquel, a la trashumancia; esta, al sedentarismo; vinculan el primero a lo salvaje, el segundo, a lo civilizado. Y relacionan a los aymarás con la ganadería y a sí mismos, con la agricultura. Y cuando, ante la evidencia, aceptan que *los otros* son también labradores, afirman que sus cultivos son más toscos y silvestres que los propios. Así, consideran el maíz, producto de los valles templados, como más civilizado que la quinua y la papa, propias de las regiones más altas y de «aymarás» (aunque, en verdad, los quechuas también cultivan la papa y la quinua, cuando tienen tierras propicias para eso).⁵ Pero estas ideas tienen su contrapartida: el otro aymará sería recio, franco, laborioso; y nosotros los quechuas tendríamos esas cualidades en menor grado; seríamos más débiles, menos sinceros y más ociosos que ellos. Los del valle hemos dominado la puna, pero ella tiene la fuerza de la juventud, la intensidad y la magia del mundo silvestre.

9.4. El término raza como homonimia

Algunos sociólogos y antropólogos sostienen que en el Perú hay racismo. Según sus estudios, cosa que por lo demás la observación y la experiencia confirman, tal racismo, se manifiesta en el orden de los discursos y, en menor parte, en las actitudes, gestos de menosprecio y hasta en la discriminación por el color de piel. Calificar esos hechos y decires —que por lo demás, no tienen una expresión institucional, oficial ni pública— de racismo, mistifica más que esclarece la cuestión. Tal es mi hipótesis o sospecha.

Una nota inicial sobre la palabra raza. Cuando se le emplea en antropología es para señalar una serie de rasgos físicos (color de piel, forma de la cabeza...) que caracteriza un colectivo humano; sin embargo, los límites y, aún, el contenido, del conjunto no son

⁵ La ternura y la reciedumbre de los pueblos explicadas por el contraste de la geografía, es también vieja historia europea.

precisos. En castellano⁶ la expresión tiene un primer y más antiguo sentido, posiblemente del latín, de «índole, modalidad», a la que se le agregó el de «defecto de paño», «defecto, culpa». Por ejemplo, se lee en Corbacho, 1438: «assy lo verás de cada día en los logares do byvieres, que el bueno e de buena *raça* e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca retraerá synon a la viliza d'onde desçiende» (capítulo 18, ed. Pastor, p. 60.29). En el siglo XVI es de uso corriente. Servía, principalmente, para referirse a la falta de pureza de sangre cristiana: «Ningún cuerdo quiere muger con raza de judía ni de marrana» (Pineda, «Agricultura Cristiana», 1598); «alguna raza de confeso» (Cervantes, «Retablo de las Maravillas»). En otras lenguas romances ocurrió algo similar: en italiano tenía un valor positivo, «*Capitano di franca razza*» («Capitán de carácter franco») (Pucci, siglo XIV);⁷ en occitano significó «liga, componenda»: «*rassa vilana, tarufa*» (reunión de gente villana, raza de villanos, de campesinos) El sentido no es físico sino de grupo social y religioso, también indica un buen o mal carácter individual. La acepción de raza como variedad biológica (de plantas, animales y personas) se introduce al castellano a partir del siglo XIX. Y el derivado *racial*, del italiano *raziale* que, a su vez, lo tomó del inglés, *racial*, aparece en nuestro idioma en las primeras décadas del siglo XX.

Los antropólogos y sociólogos no toman en cuenta la variedad de sentidos de la voz *raza* en castellano (y en el habla popular peruana). Lo emplean con la acepción inglesa (que es la misma que se utiliza en la literatura antropológica). Este es un equívoco inicial, el suponer que todos hablamos igual y nos referimos a las mismas cosas. Es un imperialismo de las palabras, de las doctas sobre las populares. Retengamos esto y también, el que las voces derivadas, *racial*, *racismo*, *racista*, lo que significan, son, en castellano, unas recién llegadas.

⁶ La etimología de la voz *raza* y las citas que la ilustra las he tomado de Joan Corominas, «Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico», volumen IV, Editorial Gredos, Madrid, 1981.

⁷ Nuestra expresión «¡Qué tal raza!» tiene un sentido próximo al de ese verso italiano; pero, con una valoración negativa (el tener un carácter desenfadado y actuar en consecuencia).

Según estos colegas, el Perú fue y es una sociedad racista; que este es el adjetivo que califica mejor al conjunto de actitudes, prejuicios y prácticas de discriminación social que hay entre nosotros y en el conjunto de América Latina. Según ellos, el racismo a la peruana tendría los siguientes rasgos: 1. es un hecho evidente y persistente (en la práctica social y en el «imaginario»), 2. está dirigido por los blancos contra los demás colores de piel, 3. tiene componentes socioculturales y económicos, 4. las razas «discriminadas» han «internalizado» su supuesta inferioridad racial, 5. muchos peruanos, sobre todo, intelectuales, no admiten que haya racismo en el Perú. Para estos denunciantes, el mestizaje es una falsa alternativa; la raíz de nuestro racismo: la historia colonial. Yo pienso que en nuestros países hay distintas formas de discriminación social y cultural; y que el criterio de color de piel es uno entre otros. Me voy a permitir cuestionar los argumentos que componen su calificación y denuncia:

1. **«El racismo es un hecho en el Perú».** Utilizan la misma palabra para designar la discriminación que ocurre en Lousiana y en Lima. Un mismo rótulo homologa lo que rotula. Pero los denunciantes advierten el riesgo: el racismo anglosajón tiene una base material, «objetiva» (el blanco es blanco y es diferente al negro); mientras que en nuestra América no suele haber una distancia neta entre el objeto y el sujeto del racismo; entre nosotros, la «base material» sería «objetivamente» más endeble (pues los blancos no son tan blancos, ni los indios lo son por completo); y esta debilidad se compensaría con un frondoso «imaginario». Si es así, como también a mí me parece, nuestro «racismo» es un fenómeno discriminatorio muy distinto al anglosajón. En el Perú unos colectivos se imaginan blancos (porque, en verdad, en el Perú, más son los blancos que se creen, porque parecen, se tiñen el pelo, porque hablan como «gente educada»... que los blancos con cuatro abuelos o dieciséis bisabuelos europeos) y menosprecian, segregan, a unos que califican o imaginan «cholos» o «indios», «negros» (dudo que haya descendientes directos y totales de las ñustas del Sol o de un rey de Mandinga). Segregamos pues, según nuestra

imaginación. Es una percepción circunstancial y poco clara: no hay consenso para decir que estos o aquellos sujetos son cholos, blancos o mestizos. Lo que lleva a uno de los denunciantes a afirmar que el «racismo» en el Perú es «profundamente enrevesado». Un fenómeno tan distinto al anglosajón ¿merece el mismo calificativo? ¿Por qué llamar racismo a nuestra peculiar y «profundamente enrevesada» manera de discriminar en la práctica y en el «imaginario?» ¿Lo que pasa en Lima es lo mismo que en Lousiana, y por lo tanto, puede llamarse igual, racismo? Los homónimos confunden; que la pluma discierna.

Los denunciantes afirman que *el indio* es una noción, una construcción social, del «imaginario» popular y de la ideología de las «clases dominantes». Si no sabemos a ciencia cierta qué es un indio, ¿cómo puede haber racismo contra algo que no se sabe qué es? ¿Se puede ser racista contra un fantasma, contra un personaje forjado por el «imaginario» de la pluma y del pueblo? Tal vez sí. Pero, entonces, ¿qué lejos estamos del racismo de los blancos contra los negros en los EE.UU.! El negro en los EE.UU. nace y muere negro; nadie lo confunde, no es el producto de un discurso intelectual, ni un simple personaje de fábula. Aunque, claro, en torno a su piel, se escribe y se imagina mucho. En países como México y Perú, alguien puede nacer «indio», ser percibido o figurado por otros como indio, y morir «blanco», esto es, visto o supuesto por otros como tal. Lo mismo pasa con los negros. Para un alemán, muchos peruanos distinguidos, y entonces, blancos, son simplemente, negros. Para nosotros, no. ¿Quién piensa que Ricardo Palma era hijo de una negra? ¿Nos importa mucho? ¿Fue discriminado por la «Lima racista»? Por ser un escritor famoso, el pueblo lo supone «blanco»; igual, que a García Márquez y Miguel Ángel Asturias. ¿A quién de nosotros se le ocurre pensar que Vargas Llosa es mestizo y Arguedas también? Solo a un anglosajón. Para nosotros, son blancos. Porque nuestra blancura no es de la piel sino una categoría socio cultural (aunque, secundariamente, la piel pueda ayudar a confirmar o modificar la ubicación social de un individuo). Hay que desentrañar ese imaginario, las formas de

discriminación y de prejuicio social peruano; que es un complejo particular; ponerle la etiqueta de otros mundos sociales, no es suficiente. Al contrario, confunde en vez de esclarecer. Como cuando se decretaba que el Perú era una sociedad de clases sociales, con lucha de clases y «modos de producción»; y con eso se pensaba que el asunto estaba zanjado, era una ilusión que trajo otras ilusiones, menos académicas pero mortíferas.

Los denunciantes esgrimen recientes «evidencias» del racismo peruano: un consenso que sí lo hay (confirmado por unas encuestas) y el escándalo periodístico producido por un local de baile para jóvenes «exclusivo» cuyos porteros tomaron la mala costumbre de rechazar a los que les parecían cholos.

Las encuestas muestran síntomas, recogen lo que dijeron los sujetos; entre el dicho y el hecho suele haber mucho trecho (en especial, cuando estamos ante un fenómeno «muy enrevesado»). Los jóvenes peruanos afirman que hay racismo. ¿Hasta qué punto su opinión refleja lo que realmente ocurre y no lo que la prensa y la escuela repiten (lo que dicen los intelectuales)? ¿Cuánto de «imaginario» reflejan esas opiniones y cuánto de práctica social? ¿Es un rebote, el eco de la pluma?

Un bar del tipo de las películas norteamericanas en Lima, ¿por qué no? En la Habana de Batista se prohibía la entrada a los cubanos mulatos a los bares y clubes nocturnos para turistas norteamericanos (había que acomodarse a los usos y costumbres gringas); ahora lo prohíben a todo cubano común, blanco y de otros colores. Y por eso ¿la Cuba de todas las tonalidades que van del marfil al chivillo, es racista? Claro que la parodia de tan odiosas maneras puede llevarnos adoptarlas; el hábito puede hacer al monje. En eso sí, estoy de acuerdo con los denunciantes, hay que combatir esos malos remedos.

2. El «racismo peruano» está dirigido por los «blancos», que son la clase dominante. No sé a qué blancos se refieren los denunciantes. Que den un paseo por Miraflores, San Isidro, la Universidad Católica con un sudafricano; verán cómo reacciona si le dicen que son lugares donde «casi todos son blancos». No estamos en Laponia ni en la Sajonia. No. Los «blancos» peruanos *nos imaginamos, nos percibimos*, blancos, que es cosa bien distinta.

Entonces, unos, que se quieren blancos, «dominan» a otros que tildan de «indios». ¿Dominan? No estamos tan seguros que en el Perú de hoy un grupo de familias, con ilusión de blancura (con algo de esa tez y otro poco de maquillaje), dominen a la inmensa y heterogénea mayoría que ven como «de color humilde». El dominio supone un ordenamiento social, aceptado, reconocido, más o menos estable; no estoy seguro que eso ocurra entre nosotros (pero sí, en la literatura). Por lo demás, que haya grupos de poder, seguro que los hay, mas no conozco su composición genética. Y no sé cuán estable y cómo es su dominio. Para estudiar el tema del poder actual, habría que contar con el concurso de estudiosos de diferentes disciplinas y no contentarse con afirmar la existencia... blanca. Unos cuantos blancos dominando millones de indios: tal supuesto dejaría mal pintados a los indios, ¿les gusta el látigo? No lo creo. Las cosas son «más enrevesadas». Si en el Perú hay unos cuantos blancos (reales o supuestos) es porque los millones de oscuros lo permiten, lo aceptan por muchas razones, sentimientos, conveniencias, gustos... En todo caso, la única amenaza de racismo en el Perú sería de los «cholos» contra los «blancos» y contra otros colores minoritarios. Al revés, solo puede haber mucho de «imaginario», disimulo, disfraces.

3. El «racismo peruano» tiene componentes socioculturales y económicos. Es verdad que los vecinos de Monterrico tienden a ser más claros que los de Puente Piedra. Pero el color de la piel no es el criterio básico de la supuesta jerarquía social peruana. Los más ligados a la cultura europea tuvieron y tienen mayores ventajas sociales que los que llegan del campo con un pobre conocimiento del castellano. Pero no es la nariz roma lo que decide que un individuo deba contentarse con habitar para siempre en tal o cual barrio de Lima. Quien logra una educación y dinero, triunfa; y si, además, es bien parecido, de tez al gusto de las mayorías (a las peruanas les gustan los güeros), pues tendrá esas ventajas adicionales. Si el color de piel no es la pauta decisiva con que se define al individuo, no estamos ante el racismo, al menos, tal como se entiende en el mundo anglosajón.

4. Las razas «discriminadas» han «internalizado» una supuesta inferioridad racial. Es un argumento psicológico (socorrido por los sociólogos e historiadores del «racismo peruano»). Los «oscuros» somos acomplejados; por eso aceptamos a los «blancos»; porque creemos lo que ellos creen de nosotros, que somos menos que ellos. Triste apreciación del pueblo peruano. Los siglos de marginación y de abuso nos habrían convencido que los blancos son mejores que nosotros. Nos dejamos explotar por el cañón imperial, y si hay mestizaje, es porque las indias fueron el botín de los ganadores. ¿Millones de indios obedecieron porque había unos cañones en manos de unos cuantos miles de españoles en un territorio más grande que toda Europa? Habría que buscar otras razones, en la cultura de la América colonial y en las culturas y sociedades indígenas. Las explicaciones fáciles son peligrosas para la ciencia y la verdad, pues encubren en vez de propiciar la indagación y la curiosidad.

A mí me gusta Miami, me encantan las rubias ¿por lo del botín inaugural? ¿Por el cañón? ¿Por qué he «internalizado» mi inferioridad histórica? Es decir, ¿los latinoamericanos somos abiertos al mundo y mestizos porque somos acomplejados? ¿Es convincente un tal psicoanálisis sociológico?

5. Hay peruanos, sobre todo, intelectuales, que no admiten que haya racismo en el Perú. Que así niegan lo evidente en lugar de acusar el oprobio. Para denunciar hay que saber qué se denuncia (y ser fiscal antes que antropólogo). El antropólogo observa e investiga cómo son los fenómenos de discriminación social. En vez de apresurarse a homologar nuestros prejuicios y discriminaciones con el racismo mondo y lirondo, el anglosajón, ha de empezar a examinar lo dado en nuestras tierras.

A estos denunciantes no les cuadra lo del mestizaje. Sería un producto colonial, una traición a lo indio, negro, asiático. Y es que el mestizaje no se acomoda con el racismo (este rechaza lo que no es como uno; aquel es producto de lo contrario). A un oscuro le gusta lo claro: es un «acomplejado» y un «racista al revés». Un blanco que las prefiere blancas; un moreno, las morenas, no son, entonces, «acomplejados» ni «racistas al revés».

Que cada cual siga con lo suyo, es lo correcto; pues las combinaciones —y el mestizaje de todo pelambre y gusto— son un aborto abominable del colonialismo. La república de indios, sí, o el *apartheid*, o las nacionalidades indias, *ghettos*, reducciones; juntos pero no revueltos; tal pareciera ser la aspiración de estos intelectuales que, denunciando un supuesto racismo, se diría que caen en él.

9.5. Conclusiones

He presentado esta cuestión porque temo que el sentido físico de raza, que la idea de racismo, se estén popularizando entre nosotros los peruanos y latinoamericanos (y que los científicos sociales contribuyan a ello). Que pensemos más en las diferencias físicas que en las culturales. Que el color de la piel adquiera preeminencia sobre otros aspectos discriminatorios. Sería una triste importación: primero la etiqueta racista, luego, el producto. Unos intelectuales de fines del siglo XIX escribieron sobre la supuesta degeneración de la «raza india»; más tarde, unos científicos sociales, encuentran en nuestras sociedades formas dulcificadas, es decir, hipócritas, del pasado sistema racista sudafricano; ahora, en alguna taberna limeña unos porteros miman el racismo de otras partes. Entre la palabra, la imitación y el juego serio de la interacción social, cada frontera prefigura el terreno vecino; o para decirlo en términos vulgares, del dicho al hecho, pasando por la mascarada, hay un trecho que se puede alcanzar. Entre lo que se dice y se actúa puede haber un vínculo, pero suele ser tan complejo, que para rastrearlo, se necesita una observación atenta más que la denuncia prematura.

En América Latina, en países como el Perú, los criterios discriminatorios son numerosos. El color de piel es uno de otros tantos. Estudiar el supuesto racismo —biológico— en el Perú, implica aislar un elemento de los muchos que se juegan combinados; asilándolo, se confunde antes que rescatar lo específico de la discriminación social y cultural en nuestros países. Y tiende a mostrar, entonces, un espejismo o remedo disminuido del racismo de tradición anglosajona. En lugar de tomar lo ajeno como

propio, habría que empezar detectando las variables discriminatorias para luego conocer las reglas de ese juego, cuáles son sus aplicaciones, posibilidades, sus perversiones y virtudes.

CAPÍTULO 10

ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO¹

El peruano popular, de raíces campesinas, indígenas, sale constantemente de su comunidad, comercia, viaja, emigra, retorna. Está lejos de los suyos pero los vuelve a encontrar en la ciudad; o se hace de nuevos círculos, adopta nuevas lealtades. Es una persona inquieta, que está entre su comunidad de origen o de adopción, también enfrentándose sola y luego con su pareja a un mundo que transforma intensamente. Entre lo comunal y el individualismo, entre una tendencia conservadora y un cosmopolitismo, hace constantes elecciones como síntesis singulares. Me parece que este espíritu versátil responde a su acervo, a esos frutos de tiempos remotos, tanto o más que a los acontecimientos más recientes (es decir, las secuelas del colonialismo, las modificaciones demográficas y sociales de los últimos siglos). Trataré del acervo.

Un poco de historia. El cosmopolitismo andino es antiguo. Los intercambios entre micro mundos distintos (valles, pisos ecológicos, etnias, entre costa, sierra y selva) han sido intensos y suponen una abierta curiosidad por las diferencias. Curiosidad que oscila entre el rechazo y la atracción, entre la fascinación y el intercambio

¹ Este capítulo fue publicado como parte del libro: «Cultura y globalización», Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero, editores, RED, Lima, 1999.

práctico. Esa fue la actitud básica ante el nuevo mundo que empezó con la Conquista. En un territorio relativamente apretado, se suceden paisajes, grupos étnicos especializados en diferentes productos agrícolas, ganaderos, en técnicas textiles. Cada valle, pequeña o gran región, tiene sus dioses y huacas que atraen a peregrinos y permiten el intercambio de bienes y de ideas. En una jornada de camino se puede pasar de una caleta de pescadores a las orillas del mar hasta las altas praderas donde otros pueblos domesticaban los camélidos. Si se hace anatema a una comunidad, se pierden para todos algunas variedades únicas de patatas, algún truco textil, una historia que solo ellos conocen. Es un mundo sin pueblos prescindibles; donde hay que ser entre diferentes. Se hablan varios idiomas y un sinnúmero de dialectos que conviven con una lengua general empleada desde bien antes de los incas. Las prácticas chamánicas y sus ideas también permiten un juego como el de las lenguas: el chamanismo local, sus secretos y peculiaridades, es paralelo a las famas y a los viajes en pos del saber de un maestro lejano. Entre el chamán de la costa y el de la Amazonia Occidental hay nexos y diferencias que invitan a la curiosidad y al comercio mágico. Es una unidad que depende de una gran diversidad; un yo con muchos otros que le complementan y enriquecen. Tal es el sustento material, de la oscilación constante, y necesaria, entre el cosmopolitismo y el localismo, que caracteriza al andino y amazónico, y por extensión, a los peruanos.

La identidad. Esa noción supone el principio de identidad y el tercio excluido. Se pertenece a un colectivo o no se pertenece a él. Sin embargo, el ser o no ser no es un asunto tan dramático para los peruanos de tradición popular. Fue una moda el hablar de identidad; una preocupación que rebasó los círculos de los científicos sociales: *la identidad*. ¿Cómo se reconocen a sí mismos los miembros de un grupo étnico? ¿Qué los hace reconocerse entre ellos frente a los demás? ¿Qué quiere decir quechua para un quechua? Se trataba de conocer a los otros culturales con una noción nuestra. Y por serlo, nos refleja: en ella están implícitos los principios aristotélicos. Si me percibo como aymará es que, en definitiva, no me siento quechua. La experiencia nos muestra que

esa noción no concuerda plenamente con nuestra realidad social. La identificación es siempre múltiple y admite contradicciones: pertenezco o soy, sucesivamente, padre, esposo, miembro de diversos círculos que van de lo más íntimo y próximo a lo más lejano. El nosotros está compuesto de círculos concéntricos, no es una identidad fija ni constante. En ese sentido, no hay una otredad radical. Esto pasa en cualquier sociedad; entre nosotros se da con un estilo particular. Los andinos y amazónicos cuando están fuera de sus círculos más íntimos, pasan de un ámbito a otro, de una identificación a otra con un cierto desenfado y una facilidad que desconcierta al observador extraño: en el trabajo soy ingeniero (o sea blanco cultural), en mi club provincial pertenezco a la clase «mestiza», pero si allí me embriago con mis amigos, grito en quechua y soy un «neto» como el que más; esto no me impide residir en los EE.UU., rechazar el castellano y volver para la fiesta patronal de mi pueblo. La familia está siempre presente, la parentela. Pero recurro o me alejo de ella según mis intereses individuales o de pareja. Las identificaciones cambian, pues uno es su papel social: estamos más cerca del personaje que de la persona. En Europa uno es padre en su casa, obrero en su fábrica, ciudadano en la plaza; pero, en principio, el si mismo, la mismidad, no se confunden con los distintos papeles que se juegan; en el Perú, tal vez sí. En mi oficina yo soy ingeniero, mi ser es esa función; más allá soy quechua, y acá, marido de mi mujer. Paso de una identificación a otra con cierta holgura y en cada círculo mi ser es diferente y mis lealtades, también. No soy el mismo en los círculos ni en el transcurso del tiempo: hoy no soy el que ayer ofrecí esto; pues mi yo es frágil en el tiempo; solo el presente es denso; en este ahora verdaderamente soy; uno es el momento y el escenario. Me parece que esta manera de identificarse vitalmente con sus funciones y sus circunstancias hace de los peruanos populares gente abierta al cambio, dispuesta a apropiarse de los círculos ajenos, a trocarse en otro. Esto también explica su cosmopolitismo. También sus vaivenes entre lo propio que abandona y lo ajeno en que se funde. El ser o no ser es un dilema de muchos rostros; porque no solemos pretender ser siempre el mismo. El andino no

se place en la permanencia, gusta de las novedades y ponerse distintas máscaras. Quizá por eso una ciudad inmensa, múltiple y bullente como Lima, sea un medio hecho a su medida, para ese yo que se revela a través de representaciones sucesivas.

Entre la endogamia y la exogamia. El inca y los sistemas dravinianos. Este gusto por el cambio va de par con un opuesto. Si hay una inclinación y una práctica, digamos, exogámica, existe una contrapartida, un ideal endogámico. La familia, los parientes, el pueblo de uno tienen un valor moral superior al de aquellos extraños que uno se apropia o por los que se transita. Entre lo más íntimo, las máscaras más pegadas al rostro, y las más exteriores, las primeras son consideradas ideales, las segundas ora seductoras ora como un medio circunstancial. Esto, comparativamente y en principio, pues los valores pueden desplazarse según las necesidades. Pues todo puede sacrificarse en aras del pragmatismo. En general, el matrimonio con alguno de la misma comarca y clase socio cultural es el mejor. Pero, los matrimonios que no se ajustan a esa calificación son numerosos sino mayoritarios. El inca ilustra tal paradoja: su mujer principal, la *cápac coya*, era su hermana. Pero sus mujeres secundarias venían de las cuatro partes del mundo conocido; y poco se sabe de sus reales preferencias. El sistema de matrimonio de Amazonia Occidental dominante es el llamado draviniano. El matrimonio más frecuente y recomendado es con la prima cruzada. Pero el sistema permite acomodos más cercanos a la endogamia: con la hija de la hermana, con la nieta; también más alejados, entre primos que son hijos de primos cruzados de primer grado; o con afines ficticios (amigos que se convierten en parientes ceremoniales). Es decir, el matrimonio ideal está en un cierto punto medio; pero también son posibles otros, más cerrados o más abiertos. Existen otros, francamente peligrosos: los demasiado endogámicos o exogámicos; esto es, con el nieto, con la hermana, o bien con el enemigo, con la mujer robada al enemigo. Este ejemplo representa una variación con respecto a la actitud andina: los amazónicos tienen como ideal no tanto la endogamia frente a una práctica exogámica, sino un punto medio entre ambos. Esto sugiere una menor apertura del amazónico

hacia lo muy otro. No obstante, se puede decir que también tiene una cierta inclinación cosmopolita: el chamanismo posee un carácter ínter tribal, el amazónico es un infatigable navegante, el multilingüismo amazónico es corriente, también es proclive a la guerra y a robar la mujer del enemigo, una manera violenta y riesgosa de vincularse con el extremo diferente.²

Un espacio para el individuo y la pareja. La sociedad andina tiene los rasgos generales de las sociedades rurales tradicionales: fuertemente estructurada sobre la base de vínculos personalizados y jerárquicos, a símbolos grupales (ritos, fiestas, costumbres, un habla local y restringida), el individuo es definido con relación al lugar y a las funciones que ocupa en ese ordenamiento. Sin embargo, el sistema de parentesco andino es egocentrado y «conyugal centrado»: los parientes se determinan a partir de uno y de la pareja. Esa característica propicia, o manifiesta, una relativa autonomía del individuo y, sobre todo, de la pareja: los novios se independizan pronto y se constituyen en una unidad «frente al mundo», que establece y replantea sus alianzas y lealtades en función de sus inclinaciones e intereses particulares. Cambia de pueblo, hasta de parientes (dejo el negocio con mi hermano y me voy con mi cuñado; y un camarada de trabajo se convierte en mi hermano...). Cada miembro de la pareja tiende a tener su propia economía. A parte de la común, cada cual posee sus cabezas de ganado; las heredades no se confunden; aunque, funcionan coordinadamente. Lo mismo ocurre con los bienes de los hijos. Apenas puede andar, que el niño empieza a conquistar una autonomía de desplazamiento: se integra a una pandilla, que es un mundo aparte y paralelo al de los adultos; el niño también gusta vagabundear solo a la par que realiza alguna labor o gana un «cachuelo» (ganancia que no está, en principio, obligado a entregar a sus padres). Este espacio de reconocimiento de la autonomía individual y de pareja, es un aspecto de la cultura rural andina que coincide con una de las claves del mundo moderno y globalizado:

² Si bien la práctica de la guerra, según afirman, se abandona, en los relatos y en las fantasías continúan bien presentes. El robo de mujeres, también.

el papel protagónico de la persona. Esto explicaría la relativa facilidad y la acelerada inserción de los andinos al ámbito urbano. Inserción que solo es periférica en un principio, pues a penas llegados, su participación se torna activa y transformadora, de ellos mismos y de la ciudad, que hacen suya.

Las mujeres permanecen, los hombres rotan. O al revés. En los Andes se dan dos tipos de residencia inicial: matri o patrilocal. Su realización depende de las costumbres del lugar, y sobre todo, de las conveniencias de los interesados. Tengo la impresión, que la preferencia más general va por el lado de la patrilocalidad. Esto se expresa en los discursos y en las canciones. Pero en los mitos, en los relatos cosmogónicos, se presenta a la mujer como el principio que permanece: entre un padre que declina y un forastero que la requiere: ella es como Tierra y los hombres, como los dioses que se suceden y luchan por tenerla. En Amazonia encontramos una situación similar: pueblos matri o patrilocales; relatos y mitologías que siguen o contradicen tales prácticas y preferencias. Esta variedad y contraposición de valores, estimulan los acomodos, una plasticidad, frente a las dificultades de siempre y a los retos de los contactos interculturales. La pareja, al menos la andina, siendo unida, puede distanciarse: cosechan juntos, una vende los frutos en la ciudad, el otro se emplea en una fábrica; mañana se juntarán para la siembra. Uno habla de negocios y de fútbol en castellano; la otra, trata con sus comadres en quechua. (Claro está que estos son ejemplos; uno de estos papeles puede ser tomado por cualquier miembro de la pareja. Aunque, me parece, los hombres andinos son más inclinados a dejarse fascinar por lo ajeno; pues como afirman sus mitos, los hombres pasan, las mujeres quedan).

La humanidad restringida. El cosmopolitismo andino y amazónico, esta atracción e interés por lo diferente, se combina con un valor que parece contradecirlo: la concepción de humanidad restringida a los propios. En quechua se reservan los términos *runa* y *warmi* para aquellos que pertenecen a la categoría socio cultural *runa* y *warmi*, que es casado, con hijos y que pertenece a la misma comarca que uno. La calificación de otros grupos sociales con esos términos responde, probablemente, a la influencia de la cultura

europaea: por extensión, los demás también son humanos. En la Amazonia, el otro extranjero es concebido, al menos en los contextos chamánicos y míticos, como animal: seductor o enemigo; para matar o por él apasionarse. Se le mata o uno mismo se puede convertir en animal. Son pasiones mortíferas, sin una descendencia o con una peligrosa. Esto, en los relatos; la práctica puede sobreponerse a los mitos. Para los amazónicos, la humanidad es un círculo de pocos, pero que es ocasionalmente violado, transitado, por los deseos y las fantasías de la verdadera gente hacia los medio animales, los monstruos y los falsos hombres, y de éstos por aquellos. Los andinos son menos radicales. El *runa* y *warmi* privativos conviven con la noción cristiana de humanidad genérica. La exclusión no impide la atracción por los no *runa* y *warmi*, por las cosas y el saber de los extraños. Tal vez esa restricción conceptual no ha hecho sino avivar la curiosidad por un otro que no participa del mismo ser que uno. Ahí están esos cuentos amazónicos en que un humano cazador se enamora perdidamente de su presa; de los cuentos serranos sobre la sirena que conquista a un mancebo; de la niña que tiene un furtivo amante, entre serpiente y hombre; por lo general, son historias que terminan mal, pero no siempre. Solo que para los amazónicos si se está con un animal o falso humano, uno mismo enajena su humanidad; no es como el andino, que acostumbra apropiarse de otros mundos sin dejar de ser lo que es: un humano cuyo rostro son las máscaras, pues los otros le sirven para ser.³

No hay, entonces, un término quechua propio y original para designar la humanidad en su conjunto, que abarque a propios y extraños y que incluya a los dos sexos. Cada cónyuge posee sus tierras. Las hijas heredan unas cosas, los hijos, otras. El vocabulario, los términos de dirección y de referencia, en el parentesco, cambian, según el sexo del que habla y a quien o de quien habla. Como si el hombre y la mujer fuesen de especies y de lenguas diferentes. El

³ A este humanismo restringido el cristianismo ofrece al peruano popular una alternativa: el humanismo ecuménico, un ideal que compete con el primero, pues está interiorizado en cada individuo de diferentes maneras.

pequeño va a cuestras; poco es lo que le dicen, pero desde las espaldas maternas, donde está todo el día, puede escuchar las voces que se cruzan con las de su madre. Él es parte de ella; aunque también está solo. Después será de unos hermanos, de una pandilla, de una pareja, de un pueblo. Mas el juego entre la autonomía individual y el fundirse en el otro, permanece. Mundos encontrados, también complementarios, los escenarios para una sociedad global y diversa.

Dos cosmovisiones opuestas: la cataclísmica y el progreso. La percepción de que todo ha de acabar brutalmente; que el futuro nos repara una sima sin fondo, responde a una religiosidad amerindia. El correlato ideológico y práctico, sus elaboraciones o concreciones en la vida social, son múltiples y requieren un estudio atento. No obstante, valga esta conjetura: la visión catastrófica podría estar vinculada con un cierto inmediateismo y un espíritu práctico; el andino pareciera decir, «aprovechemos, que el mundo mañana se puede acabar», «lo que ocurra un mañana no me importa; lo de este momento, sí». El futuro es borroso, una entelequia apenas registrada en las formas verbales. En cambio, el pasado —el inmediato, el mediano, el antiguo, el primordial— sí que está registrado en el verbo y la memoria, es denso y cargado de lecciones y esperanzas. Un ahora cargado y una atenta mirada al ayer. Esa cosmovisión está profundamente interiorizada en el andino, amazónico y peruano popular. Pero hay otra, que también forma parte de él, y que es de signo contrario: el futuro es mejor; orienta el presente; su ideología laica y moderna, el progreso. El peruano popular cree y vive en función del progreso tanto como de la catástrofe posible. O mejor dicho, fluctúa entre uno y otro paradigma; se realiza entre ambos. Esto supone elecciones singulares, personales, rupturas y compromisos circunstanciales: un margen para el surgimiento del individuo como persona y para un devenir nacional pleno de sorpresas y de posibilidades.

El cosmopolitismo andino y amazónico, el principio de identidad laxa, la endogamia ideal y la práctica exogámica, el parentesco ego y «conyugal centrado», la humanidad restringida (y su competencia, el humanismo moderno), la visión catastrófica y

del progreso, es el acervo que hace factible y positiva la participación peruana a la llamada globalización. Pues tales orientaciones, por ser múltiples y de signos encontrados, permiten la apertura, el juego entre el remedo y la creación, también la conservación de sí mismo; un sí mismo que es ese cambio constante de máscaras, ese ser entre personaje y persona posible.

Unos comentarios finales o unas críticas a lo expuesto (a partir de las que tuvo a bien alcanzarnos nuestro colega Gonzalo Portocarrero). Hemos presentado una configuración genérica del individuo popular andino, de raigambre rural: la percepción de sí mismo y del otro, de lo propio y de lo ajeno. Son parámetros bastos. Habría que profundizar y matizar: las diferentes instancias y tipos de otro y su tratamiento discriminado (el hijo de uno y el del vecino; el respeto debido a la autoridad del pueblo y al padre carnal, el desconocido anónimo y el que tiene una ubicación social reconocida). El individuo no está simplemente frente a otros; hay reglas generales que rigen, en principio, esos lazos: la comunidad, el pueblo y la comarca de uno y de los otros, las ferias y las fiestas regionales, nacionales, las iglesias y el Estado. ¿Cómo percibe esas relaciones que se le imponen de fuera? ¿Cómo las acepta, manipula, burla? ¿Hasta qué punto las hace suyas y con ellas se identifica? ¿Cuáles son las tendencias al respecto? Son cuestiones que merecen unas reflexiones sustentadas en investigaciones y en una experiencia que no poseemos. Bajo beneficio de inventario, adelantemos, entonces, estas sospechas sueltas y parciales:

1. La lealtad personal es más sólida cuando más próxima es en el tiempo y en el espacio social de uno. Lealtad y afecto, claro está. El primer afecto, a mi madre; lealtad, a mi padre. Una mezcla de ambos, a mis hermanos (con las gradaciones y matices según la edad y el sexo). Una tendencia a preferir al cuñado presente que al hermano ausente. Y así, en orden decreciente, conforme las distancias son mayores.
2. Siguiendo esa lógica, los puntos más lejanos, el mundo de los muertos, la sociedad de los animales, la Iglesia, el Estado, no debieran despertar una viva adhesión, una lealtad ni mayor apego sentimental. Y no es así. El labrador quiere entrañable-

mente a la Virgen, patrona de su aldea; pero, buen cristiano, al fin y al cabo, respeta, teme y ama a ese su Padre distante. Estima a su alcalde, se emborracha con él; pero, ¿qué respeto y emoción, cuando escucha en el radio o ve en la televisión, a un extraño señor, que representa este mundo que se llama Perú! Es verdad que los dioses envejecen y mueren, que hablan de una manera y actúan de otra forma, que no pueden, o no quieren, librarnos de las pestes, de las sequías, del dolor, y que los adulamos y engañamos, que de sus órdenes nos olvidamos. Porque la sociedad de los muertos, la de los animales, las montañas, la Iglesia y el Estado, son religión, es decir, unas instancias distintas que mirándose en ellas, los hombres se reconocen y la vida adquiere, entonces, un sentido total: son los espejos en los cuales nos vemos como somos o quisiéramos ser.

3. Podemos plantear lo anterior de otra forma. Las instancias intermedias, aquellas que sirven de comunicación entre los propios y los ajenos (los actos y los organismos de la Iglesia, del Estado, también las normas de etiqueta, las fiestas, las relaciones comerciales...) sirven de símbolos y de ritos: son maneras compartidas para poder tolerarnos y hacer la vida llevadera. Creo que los andinos, aún los más tradicionales, lo piensan así (aunque no lo expresen en los términos que aquí tratamos el asunto).
4. Si la Iglesia, el Estado, las normas de relación entre grupos, no hubiesen cumplido una función religiosa y de símbolos de convivencia, esta nación, la peruana, con tantas y abismales diferencias, injusticias y miserias seculares, no habría sido viable. Los andinos, los que perdieron en la historia, se habrían deshecho hace tiempo de los pocos que descienden de los ganadores. Porque no se sienten perdedores y hay lazos que a todos nos unen: el Estado peruano, la Iglesia, las buenas costumbres, gustos, comidas, paisajes y recuerdos compartidos, nuestros propios defectos que sabemos reconocer y combatimos.
5. No creemos que la llamada globalización amenace romper esos espejos e instrumentos en que nos reconocemos y aceptamos, porque son antiguos, múltiples, plásticos y estéticos, simbóli-

cos y religiosos, frutos de una historia larga que es nuestra, la historia de nuestras vidas, que por lo sacro del relato, se hace una sola vida, un solo rostro en ella reflejado. Y porque también depende de nuestra voluntad de seguir siendo y de continuar construyendo esa historia sagrada, esas claves y espejos de la convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

- 1938 *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*, con dibujos de Alicia Bustamante. Lima: Ediciones «Club del libro peruano».
- 1949 *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán.

ARGUEDAS, José María y Alejandro ORTIZ RESCANIERE

- 1965 «La posesión de la tierra, los mitos poshipánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua». En *Les problèmes agraires des Amériques Latines*. París.

AVILA, Francisco de

- 1966 [1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Versión de José María Arguedas. Estudio de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos.
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión de G. Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette

1984 «A propósito de la mitología shipibo». *Anthropologica* 2: 209-232.

BOLTON, Ralph y Charlene

1975 *Conflictos en la familia andina*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.

CABELLO DE VALBOA, Miguel

1955 [1586] *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca

1959 *La religión en el antiguo Perú*. Lima: Tipología Peruana.

CAVERO CARRASCO, Ranulfo

1990 *Incesto en los Andes*. Lima: Concytec.

CIEZA DE LEON, Pedro

1984, 1985, 1987 [1553] *La crónica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

COBO, Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

D'HARCOURT, Raoul y Marguerite

1990 [1925] *La música de los incas y sus supervivencias*. Lima: OXY.

DOUGLAS, Mary

1978 *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

DUMONT, Louis

1975 *La civilisation indienne et nous*. París: L. Armand Colin.

DUVIOLS, Pierre

- 1976 «"Punchao", ídolo mayor del Coricancha». *Antropología Andina* 1-2. Cuzco.
- 1973 «Huari y llacuaz, agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de la oposición y de la complementariedad». *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX. Lima.

FRANCO INOJOSA, Mario

- 1975 *Fábulas orales aymaras*. Lima: Tipografía y Offset Peruana.

GARCÍA-REDUELES, Manuel

- 1979 «Duik múun...» *Universo mítico aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca

- 1943 [1601] *Comentarios Reales*. Lima: Emecé Editores.

GOLDMAN, Irving

- 1968 *Los Cubeo*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1980 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. Transcripción y prólogo de Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel

- 1984 «Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina». *Anthropologica* 2.

HINOSTROZA GARCÍA, L.

- 1985 «Breve informe sobre la coca». *Anthropologica* 3.

JORDANA, José Luis

1974 *Mitos e historias aguarunas*. Lima: INIDE.

LEVI-STRAUSS, Claude

1964 *Le cru et le cuit*. París: Plon.

1985 *La potière jalouse*. París: Plon.

MEYERSON, Ignace (compilador)

1973 *Problèmes de la personne*. París: Mouton.

MURRA, John

1972 «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En *Visita de la Provincia de León de Huánuco*. Tomo 2. Hecha por Iñigo Ortiz de Zúñiga. Huánuco.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ORELLANA VALERIANO, Simeón

1972 «La huaconada de Mito». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 1. Lima.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Retablo de Papel Ediciones. Lima.

1985 «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica». *Anthropologica* 3.

1987 «El Inca y el chamán». *Anthropologica* 5.

1994 «Amores bélicos». *Anthropologica* 12.

1997 «La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas». *Anthropologica* 15.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro y Jorge YAMAMOTO SUDA

1999 «Mixturas». *Anthropologica* 17.

QUIJADA JARA, Sergio

1985 [1944] *Estampas huancavelicanas*. Lima: Dugrafis.

1985 *Canciones del ganado y pastores*. Lima: Villanueva.

QUISPE, Ulpiano

1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Serie Monográfica, n.º 20.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1978 *El Chamán y el Jaguar*. México: Siglo Veintiuno Ediciones.

ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio

1966 «El sapo, la culebra y la rana en el folklore actual de la pampa de Anta». *Folklore, revista de cultura tradicional*, n.º 1, Cuzco.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SOTO, Hernando de

1986 *El otro sendero*. Lima: Editorial El Barranco.

SOUFFEZ, Marie-France

1987 «La persona». *Anthropologica* 5.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo

1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Ed. Horizonte.

TORRE, Ana de la

1986 *Los dos lados del mundo y del tiempo*. Centro de Investigación Educación y desarrollo. Cajamarca. Perú.

TSCHOPIC, Harry

- 1968 *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ

- 1992 *Nosotros los humanos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos.

VELASCO, Honorio

- 1996 «La difuminación del ritual en las sociedades modernas». *Revista de Occidente*, 184. Madrid.

VILLAR CÓRDOBA, Pedro E.

- 1933 «Folklore de la Provincia de Canta». *Revista del Museo Nacional*, tomo II, n.º 2. Lima.

ZUIDEMA, R. T.

- 1964 *The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden.

- 1974-76 «"Punchao", ídolo mayor del Coricancha». *Antropología Andina* 1-2. Cuzco.

Este libro es una indagación sobre los ideales y concepciones que orientan las relaciones de pareja entre la gente de campo de los Andes centrales de Ecuador, Perú y Bolivia. Estos ideales nunca son expresados directa y conscientemente por los andinos; el antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere los rastrea a través de diferentes tentativas y procedimientos. Así, analiza los valores de la autarquía y de lo foráneo, de lo propio y de lo ajeno, revisando las tradiciones orales sobre el Inca. El estudio de otras sagas, creencias, instituciones, costumbres, actitudes y su confrontación con la práctica social lo lleva a formular lo que serían los lineamientos generales de la pareja ideal para el individuo y la sociedad. El estudio de estos paradigmas lo conduce a vislumbrar los rasgos elementales de la concepción del individuo, de lo propio, del yo frente al otro. El libro es un constante cotejo entre diferentes esferas de la cultura: las tradiciones orales, las creencias, los usos y prácticas de la pareja andina promedio, las instituciones como son el matrimonio, la familia y el parentesco, las actividades económicas y sus ceremonias, tal como el pastoreo y sus afanes, fiestas y amores. Este libro es el resultado de una revisión de diferentes etnografías, de ensayos de otros estudios, de retomar de anteriores trabajos de campo, de sus propias observaciones, fruto de una larga y fraterna relación con pueblos y personas de la tradición andina.

Alejandro Ortiz Rescaniere es doctor en antropología y profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú.