

Verdad y engaño en mitos ayacuchanos

Juan Ansión

EL DISCURSO MITICO andino tiene una lógica interna que es preciso apreciar y conocer. Tiene la coherencia de un lenguaje que expresa una realidad vivida. La reciprocidad es uno de los principios rectores de la vida económica y social del campesino: también es un elemento central de los relatos míticos andinos. Si la vida social, particularmente en los Andes, supone el respeto de las reglas de reciprocidad, la ruptura con éstas conduce a la separación de la sociedad, reduce al estado animal y al mundo de la noche y de la anticultura.

En un trabajo anterior¹ habíamos visto que la mentira era una de las expresiones de la ruptura de reciprocidad. En esta oportunidad, trataré de precisar este análisis a partir de algunos textos que nos hablan del engaño y de la verdad. Esto nos llevará a algunas reflexiones sobre los malentendidos y problemas que pueden surgir entre el científico social y sus informantes, como resultante del encuentro entre las normas que rigen el quehacer científico, y aquellas que prevalecen en el mundo andino.

Cabezas voladoras: el antisocial engañado

Empezaré por presentar algunos textos que nos hablan de un mismo personaje, la *uma* o *cabeza*.

El primero de ellos² fue presentado en 1981 por *Eloida Allcca Chocña*, estudiante de la Escuela Normal Superior de Ayacucho. Ella lo escuchó de su padre, Modesto Allcca Roca, quien ubicó los hechos relatados, en el distrito de Apongo, en Víctor Fajardo.

Uman Taqtaq

“Esto acontece en Sucahuaycco. Son nombres peculiares de algunos lugares. Cuenta que un día, muy de madrugada, una ‘cabeza voladora’ encontró en su trayecto a un viajero y se posó sobre su hombro. El hombre parecía conocer la psicología de estos sujetos. Siguió su camino y formaban dos cabezas. Avanzaban . . . La cabeza era de una mujer. Pasado un buen trecho llegaron a un lugar cultivado de higueras, y de ellas colgaban unos higos que decían: ¡Comedme! Entonces el hombre le dijo al uman taqtaq: ‘Oh, ¡qué ricos higos! . . . Voy a cogerlos para comer. Esperáme, recojo y vuelvo’.

La cabeza consintió, se desprendió y sobre las ropas del viajero se sentó al pie del árbol esperando. Por tanto el sujeto cogía y cogía. Entonces, aparece un venado y tomó posición, y el inocente de lo asustado, más se sorprendió y emprendió veloz carrera. Mientras ella gritaba ¡buuu! ¡huac . . . huac!, tomando rumbo hacia el monte. Y el viajero bajó rápido del árbol y también emprendió velozmente a buscar refugio para no toparse más con viajeros misteriosos”.

La cabeza voladora es uno de estos seres temibles y misteriosos que atacan a los viajeros aislados durante la noche (“muy de madrugada”). El texto nos dice que la cabeza pertenece a una mujer, y que su nombre quechua es *uman taqtaq*. Según Clodoaldo Soto³, el verbo *taqtay* significa *vaciar, echar, verter; botar cosas no líquidas de un recipiente*. El *uman taqtaq* sería entonces la persona que “bota” su propia cabeza, que se quita la cabeza. Es pues una cabeza que ha dejado su cuerpo en algún sitio.

El objetivo de la *uma* es posarse sobre el hombro de su víctima. De manera similar, “toma posición” en el venado. Aunque no se diga aquí explícitamente, está claro que resulta así una carga para quien ha sido agarrado. Probablemente, al posarse sobre el hombro no sólo toma *posición* sino también *posesión*. El castellano de la zona, según mi experiencia, no distingue claramente entre ambas palabras, ni verbalmente, ni tampoco por escrito, pues se escribe muchas veces una palabra por otra. Esto quizá nos indique que *posicionarse en* es también *posesionarse de*, y vice-versa. Esta interpretación nos permitiría entender por qué la *uma* se sienta sobre las ropas del viajero: de esa manera sigue siendo dueña del hombre (recordemos que para hacer daño a una persona, al brujo le basta tener una prenda de la víctima).

El grito de la cabeza nos recuerda la bulla que hacen los gentiles en noches sin luna, según uno de los textos de nuestro artículo anterior (1982). Como también actúa de noche, es posible que el *uman taqtaq* tenga rasgos comunes con estos abuelos.

Veamos ahora el asunto del engaño mismo. Existe sin duda premeditación, pues “el hombre parecía conocer la psicología de estos sujetos”. El texto no explica por qué la cabeza accede tan fácilmente a soltar al hombre.

La única explicación posible es que ella sacará alguna ventaja de esta situación, es decir que el hombre coge los higos para ella, sea para dárselos directamente, sea porque le conviene que el hombre se alimente bien, pues ella vivirá de él como un parásito. Lo que es más curioso, es que se deje engañar por el venado. En otras versiones reproducidas abajo, el venado aparece corriendo y ésta sería la razón de la confusión. Pero en verdad, ninguna persona normal confundiría a un hombre con un venado, aún corriendo. Hay otra explicación: la cabeza confunde a los hombres con los animales, del mismo modo como lo hace Vivucha (véase nuestro artículo anterior - 1982), aquel niño ladrón y ocioso que se había ido a vivir en una cueva en la montaña, desde donde asaltaba y mataba a los caminantes, y que “ponía *distintas cabezas de animales en el cuerpo humano*”.

Al igual que Vivucha, la cabeza voladora ha roto con la sociedad, como lo indica también la huida hacia el monte; y al pertenecer al mundo de la naturaleza no es capaz de reconocer a los verdaderos seres sociales. Quiza, olvidándose del cuerpo y medrando de los demás, no tiene lugar en la sociedad. Para vivir en ella, el hombre no puede reducirse al intelecto. ¿Qué haría pues en el campo alguien que no sepa trabajar con sus manos, ni use su corazón para compartir y colaborar con los demás?.

Enfrentado a un ser de esta naturaleza, el viajero tiene derecho a engañarle para lograr su libertad. Y la manera de hacerlo es utilizando la contradicción de la *uma*: al aservir al hombre, ésta necesita hacerlo trabajar, pero para cumplir con su dueña el hombre tiene que ser provisionalmente soltado.

Queda una pregunta pendiente: ¿por qué la cabeza no puede subir con su esclavo el árbol? La respuesta es posiblemente obvia para el destinatario de la zona que conoce bien las características de las cabezas voladoras, pero prefiero dejar la pregunta pendiente y presentar de inmediato el segundo texto que nos aclarará al respecto.

El siguiente texto fue presentado en 1981 por *Víctor Santa Cruz Miranda*, en el marco de un curso de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, como producto de una entrevista a Albino Morales, natural de San Miguel, de 48 años.

El Aya Uma

“Esta versión se refiere al aya uma que significa en nuestros medios, la cabeza de un ser humano desprendida del cuerpo. Esto está relacionado con la bruja.

— ¿Usted podría contarnos algo del aya uma?

— Te diré que sé por referencia algunas cosas, y he escuchado hablar hace años. Di-

cen que el aya uma o uma se desprende del cuerpo de una mujer, en este caso de la bruja, y dicen que la cabeza se desprende los días señalados (martes y viernes) a las doce de la noche. Un día dice que la bruja se había desprendido de su cuerpo y para esto la parte contraria de esta bruja a la parte del cuello que se desprendió, lo pusieron cenizas y lo dejaron así. La ceniza solían poner para que el uma o aya uma no pudiera pegarse a su cuerpo de la bruja; ya que la bruja salía a dar vueltas lanzando quejidos extraños.

Y dicen también que cuando el aya uma no encuentra agua y ve algunas personas en su camino la persigue hasta darle alcance; y luego de un salto se le pega en el cuerpo y queda como si la cabeza fuera parte del cuerpo de esa persona.

Tal es así, dicen, que en el camino de San Miguel hacia la Selva un hombre viajaba con su equipaje, en esos momentos se le prendió el aya uma o uma de tal manera quedando el hombre asombrado y vergonzoso de tener dos cabezas. Ya eran más o menos las 4 de la mañana y era noche de luna, al hombre se le ocurre descansar y en esos sitios había plantaciones de manzanos, y en eso se le viene una gran idea en la que le ruega al uma a que se baje para que suba a la manzana y así cogerla y darle al uma. Así el uma acepta. El hombrecito subió a la manzana, en esos momentos se presentó un venado a gran velocidad, el uma pensando que era el hombre que se estaba fugando se prendió al venado y se fueron descarriados hacia el monte. De esta manera quedando el hombrecito libre.

— ¿Podría Usted contarme algo más del aya uma?

— También dicen que es costumbre en esos lugares de agarrar la cabeza de bruja o el aya uma, lo agarran con la punta del cuchillo navaja o en otro caso con espinas. Y le cortan el pelo para que al día siguiente le puedan conocer fácilmente. El uma para esto le ruega a la persona que haya hecho esto para que no le avisen a nadie, y así ofreciéndole muchas riquezas”.

El presente texto confirma nuestro análisis anterior.

En el episodio similar aparece claramente que el hombre sube al árbol para cogerle fruta a la *uma*. Los higos han sido reemplazados por manzanas, lo que indica que la naturaleza de la fruta no es significativa. También aparece el venado corriendo (“a gran velocidad”), como se adelantó anteriormente.

El texto es interesante porque aporta elementos nuevos de explicación. La cabeza de mujer pertenece a una bruja, cosa que no es extraña por todo lo que ya sabíamos de ella. *Aya uma* significa literalmente cabeza de cadáver. Sin embargo se sabe que la bruja no es una persona muerta, no es un condenado. ¿Por qué entonces tal denominación? Es posible que el narrador quiera expresar así que la bruja, ente de la noche y del maleficio, pertenece al mundo de la muerte, aún en vida. Sería como un cadáver viviente, desde el punto de vista de la sociedad. Así como para los seres antisociales se borra la distinción entre cultura y naturaleza, también se confundiría para ellos la vida y la muerte, por haber muerto socialmente. Otra explicación, no contradictoria con la primera, es que el *aya* designe al cuerpo inanimado de la bruja que queda como cadáver mientras su cabeza vuela.

El texto nos enseña que no sólo se engaña a la *uma* en una situación defensiva: también se puede tomar la iniciativa.

Una primera forma consiste en echarle ceniza “a la parte del cuello que se desprendió”. Esto me trae a la memoria una observación recogida en Tantaqocha (La Mar) por el Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas: “Dicen que para secar puquiales hay que echar sal y ceniza” (20.10.80). La sangre del cuello de la bruja sería así comparable al agua del puquial, lo que señala nuevamente la asociación de la bruja con la naturaleza (y en este caso, seguramente, con un lugar dañino de la naturaleza, como lo son muchos puquiales).

Otra forma de agarrar a la bruja, es utilizando un cuchillo o espinas. El cuchillo, y todo objeto de acero en general, es considerado normalmente como un instrumento de protección contra los poderes maléficos: algunos curanderos lo usan para “limpiar” a las personas, y sirve también para —haciendo con él una cruz en el suelo— evitar que la *pacha* agarre al viajero (¿la bruja es asociada con la *pacha* mala?).

La explicación de las espinas no queda del todo clara en este relato, pero comparado con otras versiones se entiende perfectamente: por tener una larga cabellera, la cabeza se enreda en las espinas y queda prisionera, sin posibilidad de volver hacia su cuerpo, y por tanto condenada a morir, a menos que alguien la libere luego de un trato en el que ofrezca muchas riquezas (que posee al igual que la naturaleza, y particularmente la tierra). En otras versiones, algo similar sucede cuando la bruja suplica se le limpie la ceniza del cuello. Entendemos ahora por qué la cabeza no podía acompañar al viajero en el árbol: se enredaría en sus ramas.

La bruja representa así los peligros que corre quien se aventura fuera de su ambiente cultural. Pero el cuento nos indica que por su astucia el hombre no sólo se puede liberar, sino también puede sacar provecho de su lucha contra las fuerzas desconocidas y maléficas de la naturaleza. La relación con la naturaleza se muestra así similar a la relación con los demás hombres: cuando ella es propicia, se la debe respetar, pero cuando se muestra hostil, se la puede y se la debe engañar, obligándola a entregar sus tesoros.

El texto que viene a continuación forma parte de la autobiografía de María Magdalena Beingolea Guevara, presentada en 1981 por Víctor Solier Ochoa en el marco de un curso de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. La informante es natural de Ongoy (Andahuaylas) y tiene 93 años. Llegó a vivir a Ayacucho a la edad de 50 años.

Qarqacha

“Nosotros regábamos la huerta con el agua de una acequia. Cuando mi padre se fue a soltar el agua, yo me quedé en la parte baja de la acéquia, ya era de noche, en eso se presentaron los qarqachas. Yo agarré ankukichka y les tiré y se quedaron ahí atrapados, al amanecer vi que era gente conocida, era un señor que vivía con su hija. Llorando nos decía que lo soltáramos pero no lo hicimos y al medio día murió.

Los qarqachas salen solamente de noche, y es su cabeza el que anda, no así su cuerpo, y si no vuelve a unirse esa cabeza con su cuerpo hasta el medio día muere el qarqacha. En Chingaray al frente de Pampas, hay muchos pacaes. Mi tío Guevara dice que agarró a un qarqacha ya que la cabeza del qarqacha se había pegado a su hombro, él regresó con dos cabezas y mi tía al verlo se asustó, dice que lloraban las dos cabezas. Mi tío para separarse de la cabeza le dijo que quería coger los pacaes que estaban ricos y maduros a Mariacha (la cabeza del qarqacha). no le gustó la idea pero a tanta insistencia de mi tío la cabeza se bajó de su hombro y se sentó en un poncho, en eso apareció un venado y la Mariacha pensando que era mi tío, al venado se pegó en su lomo. Al ver esto mi tío bajó del árbol y escapó corriendo de miedo por temor que se le pegara de nuevo la cabeza”.

La segunda parte del relato es similar a la dos versiones ya analizadas y confirma lo que ya se ha dicho. Sin embargo, en la primera parte nos enteramos que la cabeza voladora no es de una bruja, sino de un *qarqacha*, persona incestuosa. El comportamiento de la cabeza es a pesar de ello el mismo que en el caso de la bruja; se le puede agarrar de la misma manera, tirándole espinas (*ankukichka*), y se le engaña subiendo al árbol frutero.

Según las versiones más comunes, los *qarqachas* son personas que mantienen relaciones sexuales prohibidas, y que salen de noche a recorrer el campo bajo la forma de llamas, lo que parece significar que su conducta los reduce al rango de los animales. Comparando estas versiones, no habría mucha diferencia entre convertirse en puro espíritu, en mero intelecto, y rebajarse al nivel de la bestia. En ambos casos se rompe con la sociedad para asimilarse a la naturaleza.

Comparemos ahora las versiones presentadas con el texto de *Pani Paula* que presentamos en nuestro artículo anterior. Para mayor facilidad del lector, recordemos rápidamente los elementos del relato:

Un hermano y una hermana se escapan de un padre rico para vivir en una cueva. El hermano regresa periódicamente a su casa para conseguir comida. Una noche que robaba así, es agarrado y golpeado, pero se escapa sin ser reconocido. Vuelve herido donde su hermana y le miente contándole que ha sido perseguido por una *uma*. En otra incursión a la casa de su padre, el hermano es matado por éste que recién lo reconoce ya muerto. El hermano regresa donde su hermana quien se escapa cuando se da cuenta que él se ha convertido en condenado, y con ayuda de la Virgen, se salva refugiándose en

un convento de la ciudad.

El relato de la *uma* (la mentira del hermano) decía lo siguiente:

“Su hermana le preguntó qué le había pasado y él dijo que cuando estaba volviendo, una *uma* le había comenzado a seguir y tenía que escaparse por huacos y caminar por donde había árboles y espinas para que no se le pegue, y la *uma* le cuidaba y estaba alegre porque más adelante ya no había nada, era pampa, pero en eso saltó un venado y la *uma* pensando que era él, se pegó al venado que se escapó a toda velocidad hacia el monte”. (p. 200).

En el análisis del texto, habíamos visto que algunos estudiantes asociaban al hermano de Paula con el *qarqacha*, y esto reforzaba en ellos la idea de la existencia de una relación de incesto entre hermanos. Otra versión recogida desde entonces me confirma esta interpretación. Esto nos permite precisar el sentido de la mentira del hermano. Habíamos dicho que “al mentir, el hermano dice la verdad sobre su propio futuro: el huayco, las espinas y el venado que lo defienden de la *uma* según su mentira son análogos al ichu, las espinas, la laguna, y el cura, que defenderán a su hermana de él mismo con su cabeza cortada”. (p. 203). Si algunos asocian la *uma* con el *qarqacha*, entonces el hermano-*qarqacha* y la *uma* tienen en este contexto un similar significado simbólico, y la mentira del hermano anticipa efectivamente su propio futuro.

Comparando las demás versiones con el relato sobre la *uma* inserto dentro de *Pani Paula*, observamos una diferencia importante: en este caso, la *uma* no logra pegarse al hombro de la persona perseguida, del mismo modo como el hermano no logrará alcanzar a Paula. Los demás elementos del relato son similares a las otras versiones, y seguimos observando de paso la función protectora de los árboles y las espinas.

La modificación del relato nos hace ver que el discurso mítico es un lenguaje vivo que se transforma para adaptarse al objetivo del narrador: en este caso, utilizarlo como elemento que anuncia el desenlace de la narración global.

Para concluir con las *cabezas voladoras*, vemos en todas las versiones el engaño aparece moralmente justificado, como una forma de defensa contra quien ha roto las reglas de reciprocidad con la sociedad. Se engaña exitosamente utilizando la contradicción en que se encuentra el sujeto parasitario y explotador: para poder recibir el alimento de parte de su siervo, la *uma* tiene que concederle suba al árbol, y para esto tiene que despegarse. Si el engaño es exitoso, se rompió la relación de servidumbre: el hombre vuelve a conquistar su libertad, y en algunos casos puede obtener muchas riquezas extorsionando al extorsionador.

El cerro castiga al mentiroso

A la inversa del engaño moral y socialmente justificado, en *Pani Paula* la mentira con seres que se encuentran en relación de reciprocidad era parte de todo un proceso de ruptura con la sociedad, que conducía al castigo y a la muerte y condenación. Esta misma idea, la encontramos nuevamente en el texto siguiente, que fue presentado por *Guido Tineo Luján*, estudiante de la Escuela Normal Superior de Ayacucho, durante el año 1981. El lo escuchó de su padre, Juan José Tineo Munarriz.

El Milagro del Cerro

“Esta es la historia de un hombre pobre que se dedicaba a cuidar mulas de un hombre rico y avaro que vivía en Carmen Alto. Resulta que cierto día recibió como de costumbre una cantidad de mulas para pastear; pero a la hora de devolver se dio cuenta de que le faltaba unas mulas, de lo cual informa al dueño quien lo amenaza con matarlo y después de golpearlo lo arrea y le dice que vaya a buscar; hecho esto, el hombre pobre sale llorando y desesperado. Se dirige al sitio donde pasteó durante el día; sin lograr localizar al perdido, se pone a deambular y sin darse cuenta llega cerca de unas cuevas que se encuentran en la parte este del cerro Acuchimay, que según la creencia de la gente antigua era la puerta del cerro. Ahí se quedó sentado, pero al rato ve con asombro que la puerta se abría, luego salió un hombre alto y blanco, quien le pregunta qué es lo que hace en ese lugar y a tan altas horas de la noche. A lo que el hombrecito le responde contándole todo lo sucedido.

El hombre salido del cerro le invita pasar adentro del cerro, que era un mundo maravilloso, lleno de jardines y flores bellas. Ya adentro le dice que espere, porque para poder ayudarlo necesitaba la ayuda de los demás cerros. Así es que se entabla la siguiente llamada:

Acuchimay le llama primero al cerro Rasuhuilca y le dice:

— Rasuhuilca. . . aquí hay un hombre que necesita de nuestra ayuda, tú ¿qué le envías?, a lo que Rasuhuilca le responde:

— Yo sólo le mandaré un saco de manzanas, que a continuación llegará a esa.

Luego llamó al cerro Apacheta y le dijo:

— Apacheta. . . aquí hay un hombre que necesita nuestra ayuda, tú ¿qué le das? A lo que le respondió: yo le enviaré un saco de maíz morocho.

Y por fin él se quedó satisfecho, y al final le dice: yo sólo te daré un saco de maíz blanco, pues entonces esperemos un rato.

Después llegaron los dos encargos de los cerros, que venían cargados en una vicuña y la otra en un toro negro. Ya después el cerro Acuchimay se encargó de entregarle al hombrecito quien agradecido se fue llevando consigo los obsequios. En su casa, éste le cuenta a su esposa, y le hace ver todo lo que había llevado, pero su asombro fue grande cuando se dio cuenta eran bolas de oro y plata.

Ya de madrugada, el dueño de la mula fue a su casa, a preguntar si había encontrado o no; donde el hombrecito le salió al paso y le dijo de que no había encontrado, pero sí le podría pagar el precio de su mula; a lo que el hombre le dijo el valor, este

hombre entró a su casa y trajo una bola de oro y le dio. El dueño de la mula se quedó asombrado y le pidió explicaciones de la procedencia de dicho metal; a lo que el hombrecito le informa el cómo lo había obtenido.

Como este hombre era un avaro y ambicioso, planeó también obtener. Así es que se alistó para ir, y por la noche se fue al lugar indicado y esperó a que se abriera.

Ya llegada la hora la puerta se abre, sale el hombre del cerro y le pregunta el motivo; éste finge llorar y le dice que su mula se perdió y por eso él está buscando. A lo que el hombre le hace pasar dentro del cerro y pide que espere un rato, puesto que él va a llamar a sus colegas. El llamado empieza:

— Rasuhuilca. . . aquí hay un hombre que pide tu ayuda; a lo que éste le contesta y dice enviarle unos hermosos cuernos de toro.

El hombre escucha y piensa que serán cuernos de oro.
Luego llama a Apacheta.

— Apacheta. . . hay un hombre que pide tu ayuda; éste le contesta y le dice enviar una cola de caballo.

El hombre piensa que será cola de plata.

Y al final el cerro Acuchimay le dice: yo te daré un hermoso pellejo de borrego.

El hombre piensa que será de pura plata.

Luego esperan la llegada. Una vez recibidos los encargos, le entrega y le dice: Mira, para que no te dificultes, yo te los voy a poner, y así te irás tranquilo; y dicho esto, le pone los cuernos en la cabeza, el pellejo en la espalda y la cola atrás. Ya puesto, el hombre se va contento hasta su casa; pero al llegar se sorprende, porque ni el cuerno, ni la cola, ni el pellejo quieren desprenderse, y desde ese día vivía avergonzado y escondido, hasta que murió desesperado, pagando de esa manera su ambición”.

Este relato trae muchos elementos que ayudan a comprender mejor los textos sobre *Wamanis* analizados en nuestro artículo anterior.

Como en muchos otros relatos, el *Wamani* (espíritu del cerro) aparece como un hombre alto y blanco. Sale por una cueva, que es la puerta del cerro. Dentro del cerro se encuentra “un mundo maravilloso, lleno de jardines y flores bellas”. Como ya lo vimos en otro relato (1982, pp. 197, 198), los cerros se ayudan entre sí y actúan de noche, mandándose riquezas unos a otros. Nuevamente aquí, la vicuña aparece como un animal del *Wamani*, que carga sus riquezas. Vemos ahora que el toro negro también puede cumplir este trabajo. Esto podría estar ligado al hecho que el *Wamani* es quien vela por la reproducción del ganado. Quizá pertenezca al Rasuhuilca, que es el cerro más importante de la zona, y que sin duda por ello es invocado en primer lugar.

El hombre pobre recibe agradecido los regalos de los cerros, que son frutos de la tierra. Los *Wamanis* en efecto no sólo son dueños del ganado, sino también de la agricultura. Pero estos frutos son en realidad bolas de oro y de plata, los tesoros minerales que pertenecen al *Wamani*. Se deja entender que los frutos de la tierra son regalos del cerro, y que son un tesoro inestimable

que es otorgado a quienes se muestran respetuosos de las reglas con los Wamanis y con la sociedad.

El avaro en cambio, que no respeta las normas sociales de intercambio y se ha convertido en explotador, se acerca al cerro para engañarlo: "finge llorar y le dice que su mula se le perdió y por eso él está buscando". Los cerros van mandando entonces los distintos atributos de animales, en tanto son dueños de ellos. Se confirmaría aquí que el Rasuhuilca es dueño del toro (envía cuerno de toro) y además que por su importancia se espera que su regalo se convierta en oro (como posiblemente, aunque no se diga explícitamente, fueron las manzanas las que se convirtieron en bolas de oro).

Como consecuencia de su intento de engañar al cerro, el avaro se ve convertido en una mezcla de hombre y animal. De nuevo encontramos la representación simbólica y real para el narrador de lo que es el avaro: un hombre que se ha puesto al lado de la anticultura, convertido en un ser en quien se confunde el animal con el hombre. Este es su castigo, que lo aparta definitivamente de la sociedad, lo que conduce a su muerte.

Engañar a un ser antisocial y parasitario (la *uma*) resulta un acto positivo y moralmente bueno. Es la única forma de salvar la vida, y en algunos casos incluso se pueden obtener riquezas.

En cambio, engañar a un ser que es protector de la comunidad, como es el Wamani, es un acto despreciable que ocasiona la pérdida de la vida social y con ella de las riquezas, y que lleva a la muerte.

Cuando el engaño no resulta

El siguiente texto nos fue proporcionado en 1981 por *Edgar Jorge Vivanco Huamani*, alumno de la Escuela Normal Superior de Ayacucho. Le fue contado por su abuelo Julio Vivanco T., procedente de la provincia de La Mar.

Los qalañuñus

"Cuentan que en tiempos de nuestros antepasados hacían su aparición con frecuencia estos qalañuñus que causaban cierto terror a las personas, que consistía en dos personas, varón y mujer, completamente desnudos.

Y cuentan que había un hombre que era propietario de grandes extensiones de tierra en las que cultivaba en gran cantidad el tubérculo que es la papa. Y éste hacía cuidar estos cultivos con un guardián que se ubicaba en un lugar estratégico para poder divisar toda la extensión del cultivo y así sucedió una noche a las doce de la noche hacen su aparición estos personajes extraños (qalañuñus), al ver esto el guardián de miedo se escapa y le cuenta a su patrón, y éste no le cree. Al día siguiente hacían

la inspección de los cultivos y encontraban que los cultivos habían sido robados.

Al ver esto el dueño se queda a cuidar personalmente y como de costumbre a media noche hacen su aparición estos personajes desnudos, y el dueño que no creía se enfrenta con su honda y logra su objetivo en que a uno de ellos lo hace agarrar y se cae. Entonces al capturarlo se da cuenta que todo era un juego, que estos qalañuñus distraían al guardián mientras sus demás cómplices robaban”.

El presente relato se sitúa en un nivel distinto a los anteriores, pues es una visión crítica sobre la utilización social que se puede hacer de los cuentos.

Llama la atención que estas “dos personas, varón y mujer, completamente desnudos” puedan causar terror. Sin duda son considerados seres de la anticultura, pues andan de noche y sin ropa, mientras el runa debe andar vestido y de día. Quizá se trate de personas que tienen relaciones incestuosas, al igual que los *qarqachas*. Lo seguro es que estos *qalañuñus*⁴ ponen en peligro las normas sociales.

La Mar es zona antigua de haciendas. Este relato nos cuenta como un gran propietario es engañado para poder robarle. Desde el punto de vista de los ladrones (quizá los propios peones de la hacienda, o comuneros vecinos) debe ser justificada su acción frente a un hombre rico, es una forma de obtener riquezas de un hombre “malo”. Actúan pues como lo harían con una *uma*.

Pero el engaño sólo funciona con el guardián, campesino como los ladrones. El patrón en cambio no cree el cuento. Si cultiva grandes extensiones de papa, es porque está ya fuertemente ligado al mercado y al mundo moderno por lo que debe tener cierta prevención contra las “supersticiones”. Pero se debe también recordar que cuentos de este tipo fueron muchas veces inventados por los hacendados para proteger sus cosechas y asustar a los campesinos. De cualquier modo, el engaño es descubierto porque la víctima no comparte la creencia campesina.

El engaño frustrado nos muestra que los ladrones se equivocaron en la forma de engañar, pero queda intacta su intención de burlar al dueño. Lo malo no es haber querido engañar, sino haberse dejado agarrar.

La ética andina no pone pues la sinceridad por encima de todo como si fuera siempre una virtud. Decir la verdad es una exigencia entre amigos, entre quienes mantienen vínculos de reciprocidad, y es entonces una necesidad práctica que permite la cohesión social. Con los demás, con los que están fuera de estos vínculos de solidaridad, la mentira, la burla, la hipocresía, son normas reconocidas.

El problema de la verdad

La autenticidad en los relatos andinos

Los mitos andinos hablan por medio de símbolos, pero una condición de su eficacia es que sean creídos: la *uma* representa la anticultura y fortalece por oposición los vínculos sociales sólo en la medida que es un ser que es visto como realmente existente.

Por ello, muchos narradores precisan el lugar donde suceden los acontecimientos ("en Sucahuaycco", "en el camino de San Miguel a la Selva", etc.). Se aclara también si el hecho ha sido vivido por el propio narrador, si lo ha sido por un pariente o por otra persona conocida, o si se trata simplemente de algo que la gente cuenta.

El quechua distingue claramente el nivel de confianza que tiene el narrador en cuanto a la seguridad de lo que afirma. Con el sufijo *-mi* (o *-m*), "el hablante expresa que su enunciado es de primera mano; que el juicio que emite se basa en su experiencia y, por ello, asume responsabilidad por él" (Soto, 1976, p. 123). En cambio, el sufijo *-si* (o *-s*) "indica que el hablante refiere algo basado en la autoridad de otras personas; que no es de su experiencia personal" (Soto, 1976, p. 124). La transposición al castellano aya-cuchano de la idea expresada por el sufijo *-si* explica la repetición constante de la palabra *dice* (*n*), no acompañada de sujeto.

De ese modo, la autenticidad de los hechos relatados descansa en el testimonio personal, y el destinatario podrá evaluar la veracidad de lo que escucha de acuerdo al grado de confianza que le merece el narrador, y a nivel de confianza que tiene éste mismo en la autenticidad de los hechos que cuenta.

En este contexto, el mito, que puede tener una estructura común básica, varía según las circunstancias (por ejemplo cambia el tipo de árbol en los relatos de *uma*), y también según el mensaje que se quiera transmitir y las características del narrador. A la vez que insiste en la realidad de los hechos contados (o en su duda sobre esta realidad), el narrador reinterpreta el mito de acuerdo a su propia experiencia personal, porque los hechos no le interesan sino por lo que significan.

En estas circunstancias, es totalmente inexistente la preocupación por la autenticidad del relato como tal, en tanto que *texto*, a la manera que un historiador se preocupa por la autenticidad de un documento. No es pues solamente por su carácter de relatos orales que los mitos andinos desconocen por completo en su difusión, lo que entenderíamos por autoría individual de un texto.

El quehacer científico

La lógica del trabajo científico en cambio incluye una crítica de la autenticidad de las fuentes. Pero hay más. Según los estudios de la sociología de la ciencia, uno de los mayores incentivos psicológicos que tiene el investigador es la búsqueda del reconocimiento de los demás científicos⁵. Este prestigio se consigue centralmente mediante la publicación de trabajos originales. La fuerte competencia entre científicos hace que todos cuiden muy celosamente su información y sus avances, por temor a que otros les “roben” sus trabajos. Los plagios y pleitos por cuestiones de prioridad son por ello muy frecuentes.

Merton, uno de los primeros en estudiar el fenómeno en Estados Unidos, señala lo siguiente:

“Los litigios, los reclamos de autoaseveración, el secreto por miedo a ser ganado, indicándose solamente los datos referidos a la hipótesis, los falsos cargos de plagio, inclusive el robo ocasional de ideas —todo eso se ha dado en la historia de la ciencia y se puede pensar como comportamientos desviantes que responden a un contraste entre el énfasis enorme que pone la cultura de la ciencia en la originalidad del descubrimiento, y la dificultad que experimentan actualmente muchos científicos en hacer un descubrimiento original”. (Merton, 1973, p. 323).

Los malentendidos de un choque cultural

Todos estos elementos nos sirven para iniciar una reflexión sobre lo que sucede cuando un científico social se encuentra con un informante andino. Está claro que si no se logran establecer relaciones interpersonales positivas, el científico social corre el peligro de ser considerado como alguien que es permitido engañar (así como se engaña a la *uma*) porque está fuera de las relaciones sociales que comparte el informante. Salvo en el caso de una integración total en una comunidad (que tiene sus ventajas y sus límites), siempre estará presente ese riesgo, que no debe inhibir en la investigación sino simplemente llamar la atención sobre la necesidad de una recepción crítica de la información.

Controlado este primer riesgo, queda sin embargo pendiente un segundo problema: el informante no transmite literalmente lo que ha escuchado, sino le da su propia interpretación. Esto es muy notorio en las traducciones que hace del quechua al castellano. Aquí no hay intención de engañar, simplemente el informante no percibe la importancia que puede tener para el cien-

tífico social la versión original tal cual ha sido expresada por el quechua hablante. Una "mala" traducción (en el sentido de una traducción no exactamente fiel al original) no implica necesariamente un conocimiento insuficiente del quechua, tiene que ver más bien con un desinterés por lo que representa un texto "auténtico". Al igual que cualquier otra persona, el informante está interesado por reproducir el *contenido* de lo que *él mismo entendió*.

Naturalmente, si el informante es andino, su manera de relatar el mito escuchado también es "auténtica" si lo que buscamos es analizar la estructura del pensamiento andino en general. En este caso la información recibida es válida.

En cambio, si buscamos captar la manera particular cómo distintos sectores sociales expresan el mito, será necesario un rigor mucho mayor en la recopilación de los datos, y en estos casos la grabadora se impone.

El malentendido, como queda claro, surge en base a la confusión entre dos maneras de interesarse en el mito: la del informante, que sólo se interesa por la verdad del contenido tal como lo entendió, y eventualmente por saber si lo que se cuenta es cierto o no; y por otro lado el interés del científico social por saber *además* si lo que dice el informante es efectiva y exactamente lo que cuentan los campesinos entre sí, y por asegurar que la fuente de información señalada es auténtica.

Un ejemplo concreto ilustrará esta situación. En nuestro artículo anterior presentamos el análisis de una serie de textos recogidos por estudiantes. Cuando salió a la venta la revista, se descubrió que uno de los textos no era producto de una entrevista realizada por una estudiante, como creíamos, sino era un texto escrito originalmente por Ana Mayer y presentado por la estudiante en base a una adaptación y traducción al quechua del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de San Marcos. Se trata del texto: "Ñawpa runakunapa awanan (El Telar de los Antiguos)".

Fuimos así engañados en cuanto a la fuente de información, pero por otro lado no cabe la menor duda que el texto tiene un contenido profundamente andino; y es precisamente en tanto forma parte de una lógica andina general que nos interesó. El "engaño" de la alumna refleja que ella aún no ha logrado penetrar en todo el rigor del trabajo científico, pero no invalida su información: la sola elección del texto (por lo demás modificado por ella en algunas partes) supone cierta identificación con el mismo; y la estudiante pensó, con justa razón, que el texto presentado constituiría un buen material de trabajo en el marco de un análisis de mitos andinos. En esto pues no hubo engaño.

El modo andino de conocer no admite derechos de autor. Ni en su tecno-

logía y conocimiento de la naturaleza, ni en su visión de las relaciones sociales. Esto no significa que todos los conocimientos estén socializados. El brujo, el curandero, el pongo del Wamani, guardan celosamente sus secretos. El saber sigue siendo poder, aunque sea puesto al servicio de la comunidad.

Con la rápida transformación y mercantilización del campo, sin embargo, los conocimientos antiguos ya no son suficientes. En las comunidades campesinas se van incorporando nuevas tecnologías y nuevos conocimientos que pueden ser aprendidos por todos. Cuando la comunidad logra fortalecerse, como viene ocurriendo en muchas partes, es posible que desaparezcan los celos en la transmisión del conocimiento, y ésta es una lección que nos debe servir a todos.

NOTAS

1. Szemiński, Jan y Ansion, Juan (1982), "Dioses y Hombres de Huamanga", en *Allpanchis*, No. 19, Cusco, pp. 187-233.

2. En éste como en los demás textos, mantuve la redacción original, limitándome a corregir la ortografía española y unificar el quechua rectificando la puntuación sólo en los casos necesarios.

3. Soto Ruiz, Clodoaldo: (1976) *Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca*, Min. de Educación - IEP, Lima. (1979), *Quechua. Manual de Enseñanza* IEP, Lima.

4. qalañuñu: seno (de mujer) desnudo.

5. Véase: Merton, Robert K. (1973), *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations* (ed. N.W. Storer). The University of Chicago Press, Chicago. Y particularmente, en esa obra: "Priorities in Scientific Discovery-1957", pp. 286-324.