

Una visión de los vencidos

El sentido de la Historia

según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco-Perú)

Por: Guido Gerardo Delran C.

La provincia de Paucartambo está situada al Oriente del departamento del Cusco, en los últimos contrafuertes andinos que dominan las extensiones selváticas. Hasta la fecha las haciendas controlan la población campesina agrupada en **comunidades**. Estamos en presencia de una sociedad rural cuyas estructuras arcaizantes están mantenidas por la dominación de aquellos "broker of influence" que son los **mistis** de la capital de provincia.

La visión de la historia que presentamos aquí nos ha sido comunicada por los mismos campesinos (los "indios"), valiéndonos de la ayuda de un estudiante universitario de origen rural. Es fácil constatar que dicha visión es a la vez perspicaz y coherente.

El material recogido no es suficiente para dar cuenta cabal de la visión que los campesinos tienen de su historia, la que es también la historia del mundo. No intentamos hasta ahora más que un sondeo. Pero los resultados nos parecen suficientemente interesantes como para merecer estar consignados en el presente artículo. Esperamos mostrar dos cosas: la primera, que es necesario recoger las tradiciones orales de los Andes para elaborar una historia del campesinado y más aún para poder apreciar más justamente la historia del Perú, la que ha sido reducida generalmente a la problemática de los dominadores. La segunda sería que la comprensión de las representaciones valorizantes de los campesinos supone, además del conocimiento que ya tenemos de las **comunidades** en las que han sido recogidas, un conocimiento del contacto más lejano que hubo entre pensamiento indígena y pensamiento europeo.

Utilizamos aquí 18 entrevistas, de las cuales 9 han sido realizadas en tres comunidades distintas y las otras 9 en cuatro haciendas. Todos los entrevistados tienen más de 40 años de edad e incluso algunos, en la opinión de mi colaborador para la investigación, deben ser centenarios!

I.—Historia del mundo.

Las preguntas estaban orientadas a conocer lo que se sabe del origen de los hombres. “Antes de nosotros, hubo otra humanidad”. Esta es una afirmación unánime. Dicha humanidad primordial se parecía a la nuestra. En aquel tiempo la gente, llamada **machus** o **ñaupas** (los antiguos, los primeros), era alta y fuerte como lo indican los huesos largos y gruesos que un informante nos dijo haber encontrado en las tumbas antiguas. También era gente potente y mañosa.

Acerca de esta característica de los **ñaupas** los testimonios son algo confusos, algunos atribuyen el mencionado poder a todos los **ñaupas**, otros no lo reconocen sino para una élite respecto de la cual la masa de los **ñaupas** estaba en la condición de “colonos”, arrenderos o siervos. Tampoco ha quedado en claro si la élite de la humanidad primordial tenía o no algo que ver con los Incas. El acuerdo es completo sobre un punto: entonces no existía el Sol: “la luz venía de la luna”. Todos estaban acostumbrados a esta penumbra y trabajaban sin problemas; las ocupaciones principales eran el cultivo de la tierra y la crianza de animales, pero la élite se ocupaba en construir ciudades.

Siete años antes de llegar el fin de aquella humanidad, los Jefes anunciaron que se acercaba una catástrofe. Comenzaron a destruir todo lo que se había edificado y todos buscaron su salvación retirándose hacia las cumbres de los cerros, pensando en la posibilidad de un diluvio. Pero el diluvio fue de fuego, o sea: apareció el sol. Para protegerse del intenso calor los **machus** se refugiaron en las cuevas, en las rendijas de las rocas y en las profundidades de los manantiales. No hubo remedio: todos fueron aniquilados, o más bien secados. Las nuevas condiciones climáticas permitieron entonces que otra humanidad poblara la faz de la tierra.

Los restos de los **machus** son las momias que se pueden hallar hasta hoy en varias partes huecas. Pero los **machus** siguen viviendo, incursionan a veces en nuestro mundo. Es peligroso encontrarse con ellos. A veces se enamoran de los varones y mujeres contemporáneos; estas uniones son estériles y el varón o la mujer seducidos se enferman y se van secando poco a poco. Se trata de una enfermedad llamada **machusqa** cuando es una mujer la que se enferma, y **joyosqa**, si se trata de un varón.

Al sol lo llaman Huaynacapac. Con él comienza la segunda época del mundo. Para algunos es la época de los Incas. Para todos es la época en que vivimos nosotros. Los Incas eran sabios y poderosos, reyes y fundadores de ciudades, industriosos. Poseían el **samí**, es decir la "gracia", el don divino que les otorgaba sabiduría y poder. Nosotros somos descendientes de los Incas, pero nos faltó siempre el **samí**, por eso no somos sino agricultores y "chacareros".

En realidad hubo dos Incas: el de nosotros y el del "otro mundo": "Barba y Bigote va a salir, entonces nos quemará". Dios quitó el **samí** a nuestro Inca y lo dio al otro. Es motivo por el cual los blancos saben y dominan, construyen ciudades e instalan industrias.

A decir verdad, los Incas no murieron porque son inmortales. Varios ignoran a qué lugar se retiraron pero muchos lo saben: están en la Selva y edifican una ciudad en medio de un lago grande. La ciudad es de oro puro, y todo lo que en ella está, es de oro. Allá viven los Incas, ya tranquilos porque aislados son tres: Qollari, Incarey, Negrorey. El universo es de ellos y todo lo que acontece, ellos lo deciden. Esta ciudad se puede divisar desde la cumbre del monte Ccaniguay; sólo que para poder verla hay que ser un hombre verdadero, vale decir del tipo de los Incas; además es preciso hacer una ofrenda al **Apu** para que nos permita ver. Los que saben, sí pueden ver, pero en todo caso hay que tener suerte.

La época nuestra no durará. Estamos cerca del fin: sólo faltan 20 años para que perezca toda la humanidad. Algunos dicen que será un diluvio, otros piensan que los cerros nos sepultarán.

Entonces comenzará la tercera edad del mundo, cuando los hombres tendrán alas y se alimentarán con frutas. Esta será "la vida mejor".

La época que está por venir será la de "Dios Espíritu Santo". La que fue de los machus y de la luna era la época Yaya (Padre) y la nuestra es el Hijo (Dios Churi).

Este guión es el más generalmente aceptado. Pero hemos encontrado variaciones, mejor dicho: interferencias, que complican el argumento. Por ejemplo habrá que integrar dos elementos exógenos: por un lado Adán y Eva y por otro el diluvio bíblico.

Adán y Eva son unos antepasados primordiales. Algunos dicen de ellos que son nuestros "antepasados y hemos encontrado un informante que nos dijo: hubo varios Adán y Eva, parejas distintas que originaron las distintas comunidades. Otro informante nos relató otra tradición: el origen de su comunidad está en un guerrero qolla que hubiera raptado una mujer hermosísima y fugado con ella hasta esta región. Otro atribuye el origen de las comunidades locales a cuatro parejas que salieron de Tamputtocco.

Nadie mencionó a Noé. Sin embargo un testigo menciona a un "hombre pobre" que se salvó del diluvio en una casa de madera en la que había recogido una pareja de cada especie animal existente antes de la catástrofe; también recogió una muestra de todas las plantas. Gracias a él nosotros existimos y poseemos plantas y animales.

II. — Cuatro problemas.

Los elementos de una historia del mundo que hemos recogido hasta aquí, nos invitan a plantearnos la discusión de cuatro problemas: situación del presente en la totalidad del tiempo, existencia de un joaquinismo andino, la naturaleza del poder y los canales de la iniciación a los mitos andinos.

1. — EL PRESENTE COEXTENSIVO A LA TOTALIDAD DEL TIEMPO.

Para el hombre quechua, el pasado está por delante, frente a nosotros, al alcance de la vista y conocido — la anterioridad, tanto temporal como espacial, se expresa en un único vocablo: **qepaq**.

El porvenir — desconocido — está detrás nuestro.

La asociación del tiempo y del espacio se encuentra igualmente en los relatos acerca del Paititi (la ciudad de los Incas). Si hay que salir hacia la cumbre del Ccaniguay para ver a los Incas es porque lo lejano y el pasado se acercan y convergen hacia arriba.

Simétricamente encontramos una convergencia hacia abajo: lo subterráneo y los ñaupas están asociados.

En ningún caso los campesinos de Paucartambo dicen ser descendientes de los ñaupas. Además éstos son peligrosos, acechados por un mal contagioso (secarse). En cambio todo lo contrario pasa con los Incas. Ellos son para muchos “nuestros” antepasados, aunque haya entre ellos y nosotros una diferencia esencial porque no hemos heredado el samí; aunque también exista una ruptura entre ellos y nosotros desde que aparecieron la peste y la hambruna. Mientras los ñaupas nunca son voladores (incluso si se dice que fueron poderosos en su época o si su condición les asemeja al campesino de hoy: los ñaupas eran colonos), los Incas son el objeto de una fuerte valorización.

Pero mucho más que las asociaciones, bien—arriba y mal—abajo, que no son otra cosa que espacializaciones valorativas no tan específicamente andinas, no llama la atención el hecho de que haya cierta comunicación entre las épocas ya terminadas y la que hoy vivimos.

En realidad el pasado no ha pasado: los machus no han “muerto totalmente” y los Incas son “inmortales”. De modo que somos contemporáneos. Por tanto existen puentes entre todos.

Veamos primero la herencia cultural. Heredamos de los machus una serie de bienes: plantas y animales. Y solamente las plantas y los animales de la flora y fauna del antiguo Perú. Otras plantas y otros animales (ovinos, bovinos y equinos), llegaron como desde más allá del mar, es decir que vinieron de este otro mundo del que llegó también “Barba y Bigote”, el inca blanco. Pero se nos ha precisado que no son los blancos quienes los trajeron, sino el gato y el perro, en el “corral de sus orejas”. Este nos explica por qué dichos animales son considerados como propietarios de estas nuevas especies y que los campesinos andinos puedan disponer de ellos tan legítimamente como lo hacen los blancos.

Los ñaupas están presentes mediante los productos que nos dejaron en herencia. Pero también lo están por las ruinas de los grandes edificios. Dichas ruinas no son de ninguna manera los vestigios de unas obras corroídas por el tiempo ni tampoco los testigos de un afán de destrucción por parte de los invasores, son los mismos ñaupas que han desmantelado sus propias obras antes de la catástrofe que debía aniquilar su raza, catástrofe que habían previsto. Así es como el futuro también se hace presente por anticipación mediante la previsión. Sin embargo, este mismo futuro del que se puede tener una intuición premonitoria, queda todavía oculto.

Los ñaupas también están presentes en persona. Asoman a la superficie. Superficie del mundo y presente son una sola cosa; **kaypacha** es "hic et nunc". Dicho afloramiento del pasado se da cuando la situación cósmica repite una situación anterior, como por ejemplo, en el momento de un eclipse de sol.

En cuanto a los Incas, dado que son inmortales, ellos son actuales. "Los que saben" pueden verlos desde el Ccaniguay. No faltan relatos de contactos con los Incas. Un pastor entró en la selva mientras buscaba alguna vaca extraviada y de repente se encontró con un inca. Este le compensó la pérdida del ganado regalándole un **choqlo** (mazorca de maíz) de oro. Con el oro el pastor pudo pagar al propietarios de los animales perdidos el valor de los mismos. Pero no pudo volver a encontrar el camino que había seguido y murió. En otra oportunidad los Incas enviaron un mensaje para indicar qué camino seguir para llegar hasta su residencia. El mensaje tenía que ser entregado al párroco de la Catedral (probablemente en el Cusco) antes del ofertorio de la misa de fiesta del día domingo. El mensajero no llegó a tiempo: la página estaba blanca.

Los Incas son cercanos y sin embargo inalcanzables; están vivos pero invisibles. No podrán acercarse a ellos sino los hombres que son como ellos: los que llevan el cabello largo recogido en trenzas, que visten con poncho y ojotas, los que respetan a los **Apus** y mantienen las costumbres. No se les acercará un extranjero, tampoco quienes imitan al extranjero. El encuentro con los Incas es entonces asunto de afinidad y la afinidad es cuestión de fidelidad al pasado.

Poder encontrarse con el pasado depende de la suerte; es mala suerte si es encuentro con los **machus**, buena suerte con los Incas; accidente temido en el caso de los **machus**, oportunidad deseada en el de los Incas. Aparece claramente la ambivalencia de este pasado presente: amenaza y atracción, peligro de seducción y nostalgia del reencuentro.

A lo largo de esta visión "histórica" cabe notar la constante oposición manifestada entre lo endógeno y lo exógeno, entre el "nosotros" exclusivo (**ñoqayku**) y el "vosotros" extranjeros (**qankuna**). La oposición está menos marcada entre los **ñaupas** y "nosotros" que entre "nosotros" y "Barba y Bigote" inca del otro mundo, de los blancos, de los **mistis**.

La división que existe dentro de nuestra época se da entre los campesinos y los blancos; entre desiguales además, porque el **sami** ha sido acaparado por unos y perdido por los otros. La intrusión del lejano geográfico (el 'inca del otro mundo) aleja el cercano histórico (nuestro Inca).

El mundo sigue desgarrado entre fuertes y débiles pero la ruptura se agrava con el hecho de que los nuevos dueños no participan de ninguna relación de afinidad sino de exterioridad. El mundo blanco no es un modelo; se lo acepta mal que bien pero sin percibirlo nunca como un posible para "nosotros". Su misma existencia es causa de nuestra condición de pobreza. El hecho de que esté cerca no atenúa en nada su carácter extraño; el inca blanco es la antítesis del Inca andino. Ambos están en una misma posición dominadora, pero la dominación se percibe como oposición de valores. Esta misma oposición exige que haya un porvenir en el que ellos se superen. El porvenir ya es actual en la previsión que de él tenemos. Los testimonios de que disponemos no nos permiten un análisis profundo de la relación con el futuro. Pero el material disponible basta para plantearnos algunas preguntas, esperando que ulteriores investigaciones nos ayudarán a contestarlas.

Entre nosotros y la época futura habrá una catástrofe cósmica. Pero dicha catástrofe evoca un cambio, más que una ruptura; probablemente una revolución pero no necesariamente una imposibilidad de comunicación. ¿Existirá alguna relación entre "nosotros"

y los hombres —con alas—? ¿No somos “nosotros” estos hombres-pájaros, nosotros tal como quisiéramos ser?

La comprensión que el hombre andino tiene de sí mismo, ¿no sería la de un ser relacionado con el pasado incaico y el porvenir espiritual? ¿La de un ser en tensión, establecido en la nostalgia del poderío y animado por la esperanza de la libertad en la abundancia?

En el futuro no habrá más divisiones; el futuro es “para todos”. El tiempo mejor es entonces el del más allá de la división, el de la liberación de las contradicciones, a imagen del Paititi donde reinarán juntos Qollari, Incarey y Negrorey.

2.—EXISTENCIA DE UN JOAQUINISMO ANDINO.

La “historia” que hemos expuesto es el resultado de un sincrismo sumamente audaz: como interpretación de la historia andina afectada por los extranjeros, estas tradiciones se han plasmado dentro de un marco ternario — e incluso trinitario — de origen netamente extranjero. Aunque la atribución de las tres épocas del mundo a las tres personas de la Trinidad cristiana, puede no ser sino un préstamo formal de utilidad clasificatoria.

Es sabido que las Ordenes Mendicantes trajeron al Nuevo Mundo una esperanza milenarista que tiene mucho que ver — entre otras — con la tradición de Joaquín de Fiora.

Esta corriente ha influenciado la primera evangelización de México. Se está investigando si también estuvo presente en el Perú. La falta de documentación nos impone la prudencia, pero no nos prohíbe elaborar hipótesis. Presentamos algunas de ellas.

La época del Espíritu Santo, la de los hombres-con-alas que no necesitarán vestirse y se alimentarán de frutas, época de la vida mejor y de la igualdad de condiciones es sin lugar a duda una era edénica. Por lo menos sería una aproximación al paraíso que nuestros informantes sitúan más allá de la historia como gloria y cercanía de Dios en compañía de los ángeles, mientras la época del Espíritu Santo sería un tiempo de este mundo.

Encontramos esto mismo en la teología de Joaquín, el monje Calabrés. Es por ello que fue sospechoso de herejía: al introducir dentro de la historia un tiempo del Espíritu, arruinaba la suficiencia de la obra de Cristo por no hacerla coextensiva a estos tiempos, que son los últimos y deben desembocar en la gloria definitiva.

El tiempo del Espíritu que, para Joaquín, es el tiempo de la primacía, del *Ordo Monasticorum* de los monjes-campesinos que vivirán en quietud y contemplación, es también el tiempo de un mundo al revés, no tanto tiempo de la igualdad como de la promoción de los pequeños y de los niños, realización de la profecía según la cual "los últimos serán los primeros".

La utopía de Joaquín es comunitaria y polémica. Puede haber inspirado el ideal de las "reducciones" establecidas por los religiosos, que las concibieron como separadas de las ciudades reservadas a los españoles. Es fácil imaginar cómo los autóctonos podían utilizar tendencias de este tipo.

Sin haber podido todavía evaluar la influencia de esta predicación apocalíptica, es ya lícito sacar una conclusión metodológica:

Los estudios sociológicos adolecen de un defecto común: pretenden explicar el presente sin recurrir a la historia, muy especialmente a la historia "antigua". Más la visión de la historia que tienen los campesinos es algo sumamente distinto de una sucesión de acontecimientos, lo que induce a calificarla de mítica. Puede ser una equivocación grave. Si los detalles, las fechas, lo cotidiano no están consignados es que no se les estima significativos. No aparece nada acerca de la Independencia del Perú en la visión histórica que se tiene en Paucartambo. El motivo es simple: desde su punto de vista las guerras de independencia no han modificado nada la vida del campesino; lo que sí ha dejado huellas es la Conquista.

El estudio científico confirma la validez de este punto de vista global y abstracto (en cuanto silencia el mero acontecer). Efectivamente la sociedad rural andina no ha sido transformada en su organización socio-política y en su cultura sino en dos fechas: la integración al Imperio incaico y la integración en la sociedad

colonial. El impacto de esta doble inclusión suscitó transformaciones y acomodaciones. No hubo mayores impactos posteriores.

Por otra parte, no son tanto las ideas oficiales posiblemente importantes, cuanto las corrientes marginales y los temas de predicación popular a veces de carácter heterodoxo, las que se deberían investigar y reconstruir para llegar a entender la ideología vigente hoy en día en la sociedad rural.

Hubo evidentemente reinterpretaciones. Pero la intención reinterpretadora no puede ser evaluada a partir de lo que la provoca; la integración de elementos ajenos es la clave de la innovación porque la condiciona.

Precisaremos nuestra hipótesis afirmando que no son las corrientes innovadoras del Renacimiento europeo las que afectaron el pensamiento popular amerindio (aunque sí el pensamiento de ciertas élites, como en el caso de Garcilaso de la Vega que no es nada típico) sino las traducciones vulgarizadoras de los movimientos de ideas de finales del medioevo.

La Conquista es consecuencia de la expansión de la economía mercantil, y la organización colonial como sistema corresponde a las exigencias de un mundo de producción precursor del capitalismo; pero el modelo de la mayoría de los conquistadores es el modelo feudal y el pensamiento de muchos misioneros es anterior al tridentino. Hay que reconsiderar estas corrientes medievales para interrogar de manera pertinente la realidad "india" del siglo XX. Porque el choque se da en el principio y por tanto es el principio que orienta el cambio, es decir que es a partir del choque inicial que las poblaciones autóctonas vuelven a estructurar sus organizaciones y pensamientos. Lo que viene después no trae muchas novedades; más bien endurece las situaciones adquiridas y fosiliza la cultura dominada.

Encontramos una primera verificación de nuestra hipótesis en la resistencia al cambio — detectada por todas las encuestas — y en la voluntad de no permitir que se derrumbe el orden colonial, porque es un orden que ha sido "comprendido" mientras la penetración del capitalismo moderno y de las ideas que conlleva no

puede ser asimilada porque desestructura la situación anterior, que ofrecía seguridad a pesar que ya nadie la valorizaba.

No dudamos de que el servicio prestado por los historiadores de la Edad Media y de las sociedades agrarias pre-industriales, les será devuelto por los etnólogos y sociólogos que podrán interrogar dichas sociedades a partir de otras preocupaciones que las que nacen de nuestra experiencia de las sociedades urbano-industriales en las que vivimos hoy.

3.—EL SAMI Y LA NATURALEZA DEL PODER.

El vocablo **sami** casi no se usa en el quechua actual. Lo mencionan Holguín, Middendorf y Lira con el significado de dicha o felicidad y de ventura o fortuna. En su forma verbal (**saminchay**) significa mayormente: otorgar un favor que da felicidad a la vez que honra. Lira precisa: "dar Dios favores y auxilios", posiblemente en el quechua colonial acomodado a la traducción del pensamiento cristiano.

Este mismo significado está atestiguado en las tradiciones que recogimos en Paucartambo, dentro de un contexto que lo especifica. El **sami** es un atributo de la élite; mejor dicho, es lo que hace de ella un grupo dominante y lo que explica su sabiduría y poderío, manifestados por la capacidad de inventar o crear industrias, edificar ciudades y mandar política y militarmente.

Es la experiencia que permitirá detectar si alguien posee o no el **sami**. Para ser reconocido y respetado como tal, el jefe deberá aparecer como quien sabe y puede más que otros, es decir, más que un agricultor. Quien no es maestro en el orden del conocimiento, de la técnica o de la fuerza no puede ser poseedor del **sami**; por tanto no es un jefe legítimo. La legitimidad del poder viene de que el **sami** es don de Dios y prueba de una relación privilegiada entre Dios y el Jefe. Y si Dios da el **sami**, también lo puede quitar. Es así como los **machus** han sido castigados por haber retado a Dios y no haber reconocido, en su soberanía, que el **sami** es don divino. La misma suerte tuvieron los Incas, dicen algunos informantes; el poder habrá pasado de los ñaupas a los Incas, y pasó después de los Incas a los blancos. No todos concuerdan en esto: al-

gunos afirman que los Incas del Paititi siguen gozando del *sami*, en cambio alguien nos dijo que el *sami* del que fueron privados los Incas reside ahora en una hierba y los que descubrían esta hierba podrán aprovecharse de la ciencia y del poder del Inca.

La noción de *sami* es entonces un concepto que permite al campesino racionalizar el mundo y la sociedad tal como están en su experiencia de vida, y que nos permite a nosotros comprender el comportamiento del campesino ante las autoridades.

Ahora bien, esta justificación sacralizadora de la dominación, ¿inhibe toda forma de discrepancia? De ninguna manera. Las rebeliones campesinas son constantes. Pero, locales y rápidamente reprimidas, se las sepulta en el silencio — este silencio impuesto al campesino, el silencio decidido por otros. — Si los campesinos se rebelan es porque no se resignan a la dominación. Aguantan el orden impuesto porque la imposición es más fuerte que su rebeldía. La fuerza no quebrantada de la imposición es la prueba de que el dominante sigue gozando del *sami*, o sea de una relación privilegiada con Dios. Para los campesinos, el Dios que otorga el *sami* — a la élite de los *ñaupas*, a los Incas, a los blancos — es el mismo, es decir el Dios del poder, de la ciudad y del Estado; por tanto también el Dios que asigna a los campesinos su condición subordinada. De ahí, dos posturas: por una parte — ateniéndose a la exigencia vivida — se prefiere los Incas a los blancos y se rechaza al blanco invocando al Inca; por otra parte — refiriéndose a la lógica implícita del *ayllu* — se espera un tiempo mejor, una época nueva en la que cualquier dominante desaparecerá, el Estado decaerá y todos serán iguales.

Del análisis de la noción de *sami*, es posible inducir dos consecuencias más:

- a) No se respeta al jefe sino cuando se impone como superior. José María Arguedas, mejor que cualquier otro novelista lo ha subrayado muchas veces: el "indio" quiere que se le mande. Algunos han calificado esta actitud de masoquista; otros encuentran en ella la prueba de una incapacidad semejante a la del niño. Pero ¿no sería más conforme a la lógica del discurso campesino descubrir en este deseo de que el que domina tiene motivo para ellos: posee el *sami* y con ésto la obediencia se hace

necesaria, despojada del carácter infamante que la volvería insoportable? ¿No sería indigno obedecer a un patrón que no fuera “macho”? De ahí que sólo la dominación personalizada sea comprensible: el “patrón” ha de tener cara propia que se respeta u odia. Pero ¿no sería intolerable, porque desprovista de sentido, la relación impersonal de la dominación burocrática? Dicho de otra manera: Una relación que pudiera ser solamente burocrática ¿no deberá ser personalizada para comenzar a ser significativa y operativa?

- b) Por otra parte cabe preguntarse si la necesidad de seguridad que manifiesta la exigencia del ejercicio de la fuerza en la autoridad no sería para los campesinos que sueñan con la igualdad, el medio que ellos tienen de afirmar que la relación de dominación concede valor en sí. Es una situación impuesta (cuya imposición es obligada), no escogida como normal. Nos encontraríamos aquí con una característica de esta sociedad agraria sometida al poder despótico incaico, colonial y republicano y que podría no ser otra que la permanencia del deseo inconsciente de las sociedades primitivas: rechazar el Estado, (lo que no significa de ninguna manera una incapacidad de realizar el Estado).

De todos modos esta actitud de los campesinos refuerza en los blancos el sentimiento de que su autoridad está ligada a la capacidad de imponerse. Los blancos pueden — fenotípicamente hablando — ser semejantes a los campesinos; los llamados “mistis” — El misti, gamonal o patrón, tiene que ser duro. — Y dado que los mistis, y especialmente los que viven en relación constante con los campesinos, no ignoran que no poseen ni mucho saber ni mucho poder, su principal preocupación consiste en “no quedar mal”. Esta misma preocupación origina en los mistis una inseguridad que los vuelve agresivos y brutales. Pero todo esto crea además ciertas exigencias respecto a la organización social: el **sami** seguirá siendo propiedad de los blancos mientras los campesinos estén desprovistos de él, es decir en la medida en que los campesinos seguirán siendo “indios”. Para ello es necesario que no haya ni instrucción ni acceso a la información o a la técnica; que no se permitan las iniciativas campesinas ni las asociaciones; que sigan las vejaciones y el empobrecimiento inherente al intercambio desigual,

muchas veces sancionado por la religión a través de las fiestas, del compadrazgo o del padrinzago.

Cuando hoy en día ciertos grupos de poder quisieran abrir esta sociedad, modernizarla y sacarla de su aislamiento, el desconcierto es mayor entre los mistis que para los campesinos. Los mistis, ¿no quedarán mal? Nada más temible para ellos que la sonrisa socarrona de “esos indios”. Pero estos últimos ya sospechan que pueden salir poco favorecidos y que en la nueva distribución que se está preparando, el *sami* probablemente se les escapará, lo que una vez más hará demorar el tiempo del Espíritu, salvo, por supuesto, que descubran la famosa hierba...!

4.—LA “INICIACION” ANDINA Y EL STATUS DE LOS MITOS.

Nos ocuparemos ahora de un último punto de discusión: el de la cultura andina, más precisamente el problema de la transmisión de la cultura andina. Situar la transmisión cultural dentro del contexto social puede permitir comprenderla, por lo menos en parte.

Voluntariamente nos hemos negado a introducir en esta reflexión tradiciones recogidas en otras Provincias andinas del sur-peruano. Efectivamente, creemos que la división y relativa incomunicación entre provincias (mantenidas hasta ahora por la administración pública), junto con el etnocentrismo de las comunidades, a pesar de no ser obstáculo a la existencia de convergencia en las representaciones y valorizaciones, favorecen, sin embargo, la elaboración de “discursos” que encuentran su coherencia dentro de áreas sociales limitadas. La carencia de monografías sobre las tradiciones provinciales hace peligroso — si no ilegítimo — el intento de reunir en construcciones significativas para nosotros, elementos sacados de contexto distintos en el espacio y en el tiempo. Esto no quiere decir que estos mismos elementos no sean lo suficientemente homogéneos como para permitir concordancias. Pero nos limitaremos aquí al “discurso” campesino recogido en Paucartambo, recordando que este “discurso” ha sido elaborado a partir de 18 entrevistas que no son más que un sondeo.

El montaje que hemos presentado consiste en la disposición sinóptica de unidades de significación. Esto nos permitió subrayar

el esquema trinitario de la organización del “discurso”, luego iluminar el alcance de significación de cada unidad a partir de las demás unidades, y por fin detectar las imprecisiones, las contradicciones y los ápices que deberemos estudiar más detenidamente.

El montaje es una construcción legítima pero necesaria. Este **pero** nos explica por qué hemos escrito “discurso” con comillas. De hecho, en los testimonios individuales — todos suficientemente coherentes — existen silencios y divergencias que se deben en parte a una encuesta llenada demasiado rápidamente, pero que también debemos atribuir a los mismos informantes que no todos conocen todas las tradiciones. Si hemos optado por limitarnos a un área geo-social determinada es para no añadir heterogeneidad a las fuentes de tradiciones.

Sin embargo, las limitaciones en el conocimiento no nos parecen explicar totalmente las divergencias importantes. Pensamos que dichas divergencias son irreductibles porque el conocimiento de las tradiciones se transmite exclusivamente en el marco familiar, por los ancianos (preferentemente los abuelos), los que no saben nada dan como motivo que son huérfanos o no han conocido a sus abuelos. Es entonces la familia el lugar de la iniciación a las tradiciones. Además la iniciación es informal: no hay más tiempo privilegiado que el descanso, al anochecer. Las tradiciones se aprenden, como la agricultura, por la convivencia con los parientes y la imitación — repetición de lo que hacen los padres. — Este proceso no está cerrado a las innovaciones, pero éstas no pueden ser adoptadas hasta que se las haya asimilado, es decir, que pueden ser repetidas en coherencia con el conjunto de las prácticas. Dicho de otra manera: el cambio se da después del “amansamiento” de la innovación y no es real hasta que la innovación haya dejado de aparecer como tal, llegando a ser un elemento coherente dentro del conjunto tradicional. La práctica es entonces permeable a las innovaciones mientras que al discurso lo rechazan. Un único principio fundamenta tanto el, saber que orienta la práctica como la práctica que se constituye en saber: la costumbre.

Basta con saber que la convivencia informal dentro de la familia es el canal por el que se comunican las tradiciones, para encontrar una explicación a las divergencias que hemos notado entre los conocimientos de nuestros informantes. Pero entonces, ¿cómo

explicar las convergencias tan claramente expresadas? Confesamos nuestra ignorancia: que sepamos, los medios de socialización de las tradiciones no han sido estudiados científicamente hasta la fecha, en lo que se refiere a la sociedad andina.

Ninguna institución es el lugar y ningún rito es el momento en los que se socializan las tradiciones, ni siquiera donde se comunican. Las fiestas, las transmisiones de cargos civiles o religiosos, los ritos agrarios o mágicos, todo esto supone un contexto de conocimientos y valores, a veces actualizados pero nunca explicitados. De ahí viene el estallido de la cultura: los ritos y ceremonias se alejan de su significado; los primeros se conservan por ser exigencias sacralizadoras pero sin contenido, las segundas se pierden o se reducen a cuentos y leyendas. A decir verdad, dicha disociación no afecta por igual todo el conjunto: los ritos más vinculados a la ganadería y los que se practican dentro del círculo familiar son los que menos se han vaciado de su sentido. En cambio los ritos y celebraciones comunitarias no subsisten sino como obligación social, generalmente folklorizados (si se trata de los ritos) o leyendizados (cuando eran mitos). Por ejemplo, hemos constatado en Paucartambo la existencia de una danza tradicional de hombres-con-alas. Aparentemente los bailarines desconocían la relación de su danza con el mito trinitario de la historia.

Que el estallido cultural sea más sensible a nivel del conjunto comunitario que al nivel familiar, no es nada casual. Efectivamente, es la cohesión de la comunidad, mucho más que la de la familia, la que está amenazada por la intrusión cada vez más fuerte de la modernidad capitalista. Quizás sea esta amenaza de un estallido tanto de los significados como de las solidaridades, la que convence a los campesinos de Paucartambo, de la inminencia del fin de nuestro tiempo, tiempo del sol y del Dios Hijo.

Se acerca un gran cataclismo que podría ser una volcadura de la tierra, una inundación por las aguas del mar o el derrumbamiento de los cerros. Hay que ser muy optimista para poder esperar después de ello el advenimiento de una era edénica. Cabe preguntarnos si la época del Espíritu Santo, tiempo de los hombres-pájaros, es una promesa dirigida a los actuales campesinos.