

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DE TEXTOS

3.1 APUNTES PREVIOS

Nuestra informante fue la señora María Morveli Carrasco. Ella nació en 1950 en el distrito de Acomayo, provincia de Acomayo, departamento del Cusco. Al momento de narrarnos los cuentos e historia contaba con 48 años edad. La recopilación de las narraciones se realizó en el mes de octubre de 1998. El lugar de las reuniones previas y de la recopilación fue la casa de la informante: Jr. el Carmen N° 736, distrito de Villa María del Triunfo, provincia de Lima, departamento de Lima. La señora Morveli emigró a esta ciudad a los 15 años de edad. Aquí trabajó de ama de niños hasta los 22 años. En adelante se dedicó a trabajar como comerciante en puestos de golosinas en diversos colegios del Cono Sur. En la actualidad se dedica a labores domésticas en su casa.

La informante ha mantenido, desde su migración a Lima, contactos estrechos con su lugar de origen. Ha viajado al Cusco con relativa frecuencia (una o dos veces cada dos años). Ella se incluye dentro del grupo socio-cultural mestizo (misti, bicultural andino para el presente trabajo), en sus tratos con sus paisanos en Lima y en Cusco. En Lima las fiestas patronales de los residentes acomainos le han permitido mantener una relación directa con amistades y familiares de Acomayo, además de conocer a su esposo, con quien llevaba casada, al momento del trabajo de campo, 24 años. Tiene, además, un hijo.

La informante es familiar del gestor (hermana de la madre). La relación familiar entre gestor y testor, sabemos, implica una atmósfera mucho menos tensa, más abierta y participativa. Se le comunicó el objeto de las entrevistas y accedió gustosa al saber que sus narraciones serían parte de un trabajo universitario. El idioma en el que narró fue el castellano, por deseo propio y expreso de la informante.

Acomayo es la capital de la provincia cusqueña de Acomayo, ubicado en el valle del mismo nombre. La provincia fue creada como tal por Ley del 23 de febrero de 1861 comprendiendo los distritos de Acomayo, Acopía, Acos, Pomacanchi, Rondocán, Sangarará y Mosoqllaqta. Sin embargo su historia se remonta a épocas prehispánicas, donde ya se tienen noticias de la fortaleza de Waqrapukara. La primera mención escrita acerca de la población se remonta a la relación hecha por los curas de Sangarará y Pomacanchi, en 1689, donde se anota un total de 6082 habitantes, que son el 99% población quechua, y el resto españoles. Para 1780-1790 la población total es de 3000, siendo 2400 de ellos quechuas. Para entonces en el pueblo de Acomayo se establecen ya españoles y “mistis”, puesto que tras el levantamiento de Túpac Amaru (1780-1781) y más específicamente tras la batalla de Sangarará, los españoles de este lugar fugan hacia el valle de Acomayo, convirtiéndolo, desde entonces, en el centro de poder de la zona. En los años siguientes, y hasta bien entrado el siglo XX, los combates entre “mistis” e “indios”, por las tierras serán constantes. El censo de 1862 arroja una población total de 16087 habitantes, y para el pueblo de Acomayo 5167. En 1961 el total es de 30754, y de Acomayo 5879, donde ya hay una diferencia entre población urbana y rural: 1874 y 4005 respectivamente. Existe un despoblamiento marcado en los últimos años debido al fenómeno de la migración. Según el último censo (1993), la población total de la provincia es de 28906; la del distrito de Acomayo de 5356, siendo la población urbana 1565 y la rural 3791.¹ El pueblo de Acomayo se convirtió durante la Colonia y a través de la República (hasta antes de la Reforma Agraria) en el centro de poder de la zona; poder ejercido por el sector “misti”; el mismo pueblo de Acomayo, se presenta más como un centro administrativo del Estado que como un punto de poder de los terratenientes, puesto que sólo se conoce de la existencia de una hacienda: “Takasi”.

3.2 DESLINDE PREVIO ACERCA DE LOS CONCEPTOS EMPLEADOS

Los cuentos tradicionales —orales o escritos— presentan, normalmente, una fórmula introductoria: «Había una vez», «Hace un tiempo», «Voy a contarte un cuento», etc., que sirve de marco al cuento en sí. Esta fórmula introductoria, donde se

¹ Los datos aquí consignados pertenecen al estudio geo-político de Roger Solís Villafuerte, anotados en su libro: *Aqomayu*.

aprecia la posición enunciativa del hablante frente a lo narrado y frente al oyente, es parte del circuito comunicativo y dialéctico hablante-oyente. Estas fórmulas y las referencias directas del hablante que impliquen la presencia directa del oyente (en general toda intervención que remita a la situación contextual de la enunciación, a la performance) serán analizadas y apreciadas bajo el instrumental pragmático².

El discurso enmarcado por estas fórmulas de la cuentística y que corresponde a la narración del cuento propiamente dicho, que se inciben dentro de una ficción establecida y reconocida como tal por el oyente y el hablante, será analizado usando, en primer lugar, los aportes de la semiótica greimasina, sobre todo en lo referente a los esquemas narrativos. Los elementos de la semiótica del discurso que se usen tienen que ver, específicamente, con los modos de existencia semióticos (sobre todo con la fase de potencialización) y con las categorías sombras de valor y valencias para aquellos sujetos que no elaboran objetos de valor. En segundo lugar, los aportes semióticos serán complementados bajo un punto de vista antropológico que tome en cuenta al grupo socio-cultural que produce el discurso³; se tendrá en cuenta la carga semántico-cultural de los términos involucrados.

Antes de iniciar el acercamiento a los textos se hace necesario un deslinde previo acerca de las categorías epistemológicas sobre las que se articula el análisis. Para la comprensión del sector social bicultural se usará el concepto de orden y sus posibilidades: orden vigente y cambio. El orden es entendido como una organización sistemática, donde los elementos de la misma ocupan el lugar que les ha sido asignado; la categoría de orden implica el de un garante del mismo que vela por el funcionamiento del orden imperante. Esta definición no implica un acercamiento axiológico acerca de la validez o invalidez de los órdenes a analizar; vale decir la armonía o no en el orden, la horizontalidad o verticalidad del mismo. Es sólo el punto de partida para el análisis de las narraciones.

² Ver: Bertuccelli ob. cit. y Escandell ob. cit., para comprender los aportes de la pragmática en el estudio de la producción del sentido y la relación directa de éste con el contexto de la enunciación. Para ver aplicaciones metodológicas sobre textos andinos y amazónicos de tradición oral, consultar: Goddenzi (1999).

³ La antropología estructural de Lévi-Strauss inició la aproximación hacia los discursos orales, como parte de la estructura de las sociedades, siendo rastreable en las manifestaciones inconscientes.

Sin embargo, es necesario un deslinde previo acerca de las categorías de cultura y naturaleza, que permitirán comprender nuestra opción por el término orden. Ansión (1987: 44-47) se detiene en el concepto de cultura; tras examinar las diversas definiciones dadas a través de la historia, recalca en una tesis de Golte, que es sobre la que parte y que usaremos para plantear nuestro uso del concepto de cultura en el análisis de textos y en la búsqueda de estructuras socio-culturales en el sector bicultural. Golte menciona:

“La cultura podría ser definida como el acumulado conjunto de soluciones a problemas surgidos en el desarrollo de una sociedad. Estas soluciones incluirían no solamente 1) las respuestas técnicas a los retos históricos, sino 2) -y esto quizás resulte más importante- la organización del enfrentamiento de la sociedad con la naturaleza y de hombres con otros hombres; es decir, la creación, el pensamiento y la transmisión de conocimientos” (la división es nuestra).

Los conceptos de sociedad y cultura se comprenden de manera complementaria. La sociedad implica una cultura que organiza no sólo las estructuras superficiales sino las profundas, las formas de organizar lo real, de construir la realidad. Usaremos en primer lugar 1), es decir la primera parte de la definición, donde la oposición más saltante es el paso de la no cultura a la cultura, sobre la base de, por ejemplo, acciones como el paso de lo crudo a lo cocido, de la desnudez al vestido, etc. Actos que fundan simbólicamente la cultura, que muestran formas primarias de la sociedad; el abandono de un estado de indiferenciación cuasi animal al de una organización sobre la base de los primeros descubrimientos técnicos y que son, mayormente, producto de divinidades o semidivinidades donadoras. Esta instalación de la cultura ya está dada en los textos N1 y N6. La sociedad está organizada culturalmente en espacios urbanos y rurales. Sin embargo, dentro del nivel simbólico de los textos, la cultura no es privativa de la organización social humana. La naturaleza también posee, a través, de las divinidades de ésta una carga de cultura, rastreable en sus espacios, como pueden ser casas, chacras, corrales pertenecientes a estas divinidades. La cultura existe en uno u otro espacio. Aquí la naturaleza es entendida como el espacio total de los Andes: valles, pampas, quebradas, cerros, punas, lagos, etc. Dentro de ésta el hombre ha ocupado algunos puntos que le sirven de hábitat, dotándolos de una carga semántica particular; en estos puntos la presencia de la naturaleza

(divinidades de ésta) puede mermarse o prácticamente desaparecer convirtiéndose entonces en otros espacios donde las reglas de la naturaleza pueden verse superadas por las de la sociedad; espacios como la urbe andina. Existen, igualmente otros lugares: los rurales, donde las reglas de la sociedad y las de la naturaleza mantienen un contacto más directo. Por eso, es mejor hablar de órdenes referidos a espacios determinados. De esa manera es posible hablar de orden en la urbe, orden en lo rural, orden en la naturaleza. Esta es la entrada que usaremos para analizar los textos.

Lo urbano y lo rural son entendidos en términos geopolíticos referidos, el primero, a la población ubicada en las ciudades que poseen una organización política específica; y el segundo a aquellas poblaciones (caseríos, anexos, etc.) que se encuentran en las afueras o alejadas de estos centros urbanos y donde la convivencia con la naturaleza es más pronunciada. Esta división es sólo el punto de partida para buscar estructuras socio-culturales, sin embargo, valga esta aclaración entre lo urbano y lo rural.

2), la segunda parte de la definición será usada en los siguientes capítulos para distinguir la manera de formular la realidad que tiene el sector bicultural y apreciar si es posible hablar de una cultura misti.

Tras el análisis de los textos se ofrece una recapitulación con los puntos más resaltantes, que serán los tomados en cuenta para abordar los capítulos siguientes: Estructuras socio-culturales y Lo misti.

3.3 LA FLOR DE OLILÁN

3.3.1 EL TEXTO

La Flor de Olilán

(Narración 1)

Voy a contarte el cuento de la Flor de Olilán. Dice que había una señora viuda. Era costurera. Tenía tres hijos. Entonces, como ya eran cerca de las vacaciones a sus dos hijos mayores les había dicho:

—Hijos, ahora en las vacaciones tienen que ir a trabajar, porque ya no me alcanza la plata.

Entonces el menorcito había escuchado y le dijo:

—Mamá, yo también quiero ir a trabajar con mis hermanos, quiero ir a trabajar con mis hermanos.

Y tanto que le insistía el chiquito:

—Ya —dijo [la mamá]—. Bueno, vayan pues.

Y ahora empezó a hacerle su fiambre, todo, a alistarles y se fueron al día siguiente, caminando a un pueblo. Caminaron, caminaron, llegaron cerca al pueblo, pasaron por un puente y vieron a un señor. Le preguntaron:

—Señor, señor, nosotros venimos a trabajar. Si, por favor, usted supiera dónde podemos conseguir trabajo.

—Ah, no, acá no hay trabajo. Sólo sé que hay un rey ciego, pero han ido ya varios, varios muchachos a buscar la flor de olilán —que eso necesita para que vean sus ojos— y no regresan, dice; todos los que van no regresan.

Entonces:

—Ay, señor, dínos dónde es la casa del rey. Nosotros sí vamos a conseguir.

—Bueno, a ver, por si acaso, vayan pues. Por ahí, es en tal sitio. Vayan a ver si tienen suerte, porque ya les digo porque han ido un montón de muchachos y no han regresado de donde lo han ido a buscar la flor de olilán.

Entonces van los tres. Tocan la puerta del rey. Y dicen:

—Mi sacra real majestadi, dice que usted necesita la flor de olilán y nosotros sí lo vamos a conseguir.

—Ay, no, hijos, ya no me quiero arriesgar porque ya han ido tantos, varios muchachos ya a buscar la flor de olilán. Prefiero quedarme ciego, porque ya un montón no han regresado.

—No, señor. No, mi majestad, nosotros sí vamos a encontrar.

A ver, bueno.

Entonces va el mayor. Entonces anda a buscar el mayor, dice:

—Yo voy a ir y voy a encontrar.

Entonces el mayor ha ido a buscar la flor de olilán que dijeron que estaba por el puerto Characato. Entonces el puerto Characato era como un cerro así diceii y el muchacho está subiendo, subiendo. Allí vio a una señora con su bebito que estaba allí sentadita, que riéndose peinar, dejándose peinar. Entonces:

—Señora, señora —le pregunta—, señora ¿Ud. no sabe dónde puedo conseguir la flor de olilán? Me han dicho que por aquí dice que hay.

—Ay, ya hijito, si tú me lo bañas a mi bebito, me peinas y me lo barres mi casa yo te voy a decir dónde vas a encontrar la flor de olilán.

—Ay, señora, ni siquiera en mi casa barro ni lavo a mis hermanos, yo a su hijo que voy a estar lavando, a su hijo cagón que voy a estar bañándole.

ⁱ Durante la sesión de la entrevista la informante mencionó «saca», pero es adecuado reemplazarla por «sacra», debido a que ésta es una de las fórmulas con la que se aluden a los personajes pertenecientes a la realeza.

ⁱⁱ La expresión va acompañada de un gesto con las manos. La extensión del tamaño evocado se grafica con las manos separadas, palma con palma, a la altura de los hombros.

Se dio media vuelta, se regresó. Dice entonces se regresó y llegó vuelta al palacio. Y al rey le dijo:

—No, no he encontrado, mi majestad.

Ya el segundo de los hermanos ya también:

—Yo sí voy a encontrar, mi majestad, yo voy a ir.

También igual. Caminó, caminó, subió al cerro, al puerto Characatoⁱⁱⁱ. Se encontró también con la señora.

—Señora, señora, éste, por favor, dónde puedo encontrar la flor de olilán.

También la señora lo mismo le dijo:

—Ay, hijito, yo te voy a decir pero peíname, barre mi casa y lavámelo mi ropita y yo te voy a decir dónde vas a encontrar.

Entonces el chico tampoco.

—Ay, ni siquiera en mi casa barro, no lavo la ropa y voy a estar lavando de Ud., vieja de miércoles —diciendo, insultando, se regresó.

Vuelta llegó al palacio:

—Ay, mi majestad, he andado tanto que no he encontrado.

El menorcito entonces dijo:

—Yo sí, yo voy a ir, yo voy a traer la flor de olilán.

Entonces:

—Pero, hijito, tú eres muy chico, ¿cómo vas a ir? Anda con tus hermanos.

—No, no, yo solo voy a ir, mi majestad.

Entonces se fue el chiquito. Ya caminó, caminó él lejos, subió al Puerto Characato y también se encontró con la señora. Estaba sentadita queriendo bañar a su hijito. Entonces le dijo:

—Señora, señora, yo, éste, vengo a buscar la flor de olilán. Me han dicho que por acá puedo encontrar. Si me podría decir dónde puedo encontrar, por favor.

—Ay, hijito, si tú me lo bañas a mi bebito, me lo barres mi casa y me peinas, yo te voy a decir dónde encontrar.

—Ah, ya señora.

Barrió su casa, le bañó su bebito, le peinó. Dice:

—Ay, señora, yo sí se lo hago.

Lo hizo todo y [la señora le] dijo

—Ah ya, hijito, ahora vas a ir detrás de este cerro. Hay una casa con una puerta de reja. Hay un jardín allí. En el medio hay una sola flor, una sola flor que está ahí. Entrás sin mirar; entrás, rompes y regresas sin mirar atrás. Pero primero me llegas acá con la flor de olilán.

Entonces, rompió, salió y cuando miró atrás una serpiente casi lo muerde. Cerró la reja y se regresó con la flor de olilán. Tal como le había dicho la señora llegó con la flor. Ya habían pasado como dos días lo que había caminado, lo que estaba ahí. Entonces [la señora] le dijo:

ⁱⁱⁱ El nombre del cerro es Puerto Characato. Valga la aclaración para evitar futuras confusiones.

—Mira, tus hermanos están esperándote acá, al pie del Puerto Characato. No le vas a decir que nos has encontrado, que nos has encontrado, aunque te maten, aunque te van a decirte “te voy a matar”, le dices que no, que no has encontrado.

—Ya, señora.

Entonces le puso en la plantita de su zapato, dice, la flor de olilán. Entonces:

—Pero tú no te preocupes, así quisieran matarte no te preocupes, tú vas a vivir. Entonces, le dijo así. El chiquito obedeció y regresó. Estaba regresando, regresando ya al pie del Puerto Characato. Al pie del Puerto Characato estaban sus hermanos esperando:

—Ay, hermanito, estamos preocupados, que el rey nos ha mandado, que estamos preocupados. ¿Dónde estabas? Tú seguramente sí has encontrado la flor de olilán. Estamos seguros que has encontrado.

—No, hermanos, no hermanitos, no he encontrado la flor. He caminado tan lejos, cansado, pero no he encontrado. Estoy regresando.

—No, tú sí has encontrado. Tú sí has encontrado.

Dice lo mataron. Lo mataron, dice, al chiquito; lo mataron y lo encontraron la flor de olilán en su plantita de su zapato y como lo mataron lo metieron a un bosque, debajo de unas cañas lo enterraron al chiquito, a su hermanito y llevaron la flor de olilán al rey, diciendo:

—Mi majestad, a mi hermanito no hemos encontrado, pero sí hemos conseguido la flor de olilán. Nosotros ahora sí hemos conseguido la flor de olilán, pero mi hermanito se ha perdido. ¿Qué haremos? —llorando, ellos lloraron diciendo— ¿Qué haremos?, mi hermanito, mi mamá qué va a decir.

Dieron la flor de olilán y ya el rey con la flor de olilán recobró la vista, dice. En eso que está haciendo buscar el rey por el puerto, con todos sus vasallos al chiquito, no encontraban.

Pero por ahí donde le habían enterrado al chiquito, un carbonero pasaba por ahí buscando maderas para hacer carbón y vio un cañita bien derecho, dice, ahí que estaba creciendo. Y dijo:

—Uy, qué bonita cañita, me voy a hacer una quena de esto, una quenita.

Entonces, lo cortó la cañita y empezó a filtrar sangre.

—¿Qué pasa con esto? Nunca he visto una caña con sangre, ¿no?

Entonces se había hecho una quenita y empezó a hacer tocar y cantaba otras canciones bonitas, otras canciones que él sabía pero solamente la quena cantaba: «Mis hermanos me mataron en el Puerto Characato, por la flor de olilán», dice que nomás tocaba. A otros le hacía cantar; igualito, no tocaba más que esa canción. Entonces pasaba por el puente, estaba yendo al pueblo ya, pasando por el puente y el mismo señor con quién se habían encontrado [los hermanos] y que sabía que esos muchachos estaban ahí. Éste le hizo tocar:

—Mira [—le dijo el carbonero].

—No, tú estarás tocando eso.

—No, mira. A ver toca tú.

Igual tocó.

—Ah, sí, pues el rey, adonde el rey han llegado tres muchachos a buscar la flor de olilán pero dice que el menorcito no regresa [-dice el señor-]. Hay que llevar donde el rey esta quena.

Entonces llevaron donde el rey:

—Mira, mi majestad, esta quenita toca así. Dice que se le ha perdido uno de los muchachos.

—Ah, no, ustedes están tocando eso. No creo que sus hermanos... ¿Cómo lo van a matar? —todavía molesto, dice, el rey; reprochando al que llevó la quena.

—Mi majestad, usted mismo toque. De repente a usted le sale otra cosa.

Y el rey empezó a tocar, dice. Entonces igual tocaba: «Mis hermanos me mataron en el Puerto Characato, por la flor de olilán», igual tocando.

—Ah, no.

Entonces al señor carbonero le dijo [el rey]:

—Llévame donde está, donde has cortado esta quenita, este carricito.

Y el rey fue, llevó sus vasallos, con lampa, con pico, con todo, ya preparado. Y fue y ahí donde estaba la quenita había un pedacito de carricito todavía, ahí al borde de la tierra. Entonces ahí puso su oído. Entonces ahí le contó que sus hermanos le habían matado por la flor de olilán en el Puerto Characato. Le había contado que se había encontrado con una señora; ella le había dicho. Todo eso le contó. Entonces lo escarbaron y el chiquito vivo lo sacaron; vivo lo sacaron de lo que habían enterrado, lo llevaron. Entonces dijo [el rey]:

—A tus hermanos lo voy a dar un castigo. ¿Quieres que los mate?

—No.

—¿Quieres que los castigue acá, que se queden para siempre siendo mis esclavos?

—No.

—¿Quieres casarte con mi hija, tú?

—No, no quiso.

Quiero regresar con mis hermanos donde mi mamá —no quiso que le castigara a sus hermanos.

Dijo:

—Me quiero regresar donde mi mamá, con mis hermanos.

Entonces:

—Ya, bueno —se dijo [el rey]. Les perdonó todo y los alistó como unos seis costales de dinero y con sus vasallos, con todos los hizo acompañar, dice, hasta donde su pueblo, donde su mamá, acompañando diciendo: “de repente lo pueden matar o puede pasar cualquier cosa”, ya receloso el rey y agradecido por lo que ha visto, por lo que ha conseguido la flor de olilán.

Llegaron donde su mamá, dice, y llegaron en la noche, pero le hicieron una broma. Le hicieron una broma a su mamá llegando:

—Señora, nos puede alojar.

Habían entrado con unas seis mulas con costales.

—Traemos chuñito nomás en esos costales. ¿Podemos descargar ahí en su patio?

Lo descargaron ahí. Entonces:

—Ay, nos puede dar un rinconcito, darnos hospedaje, señora.

—Sí, hijos, ahícito, ahí está.

Les hizo la camita, todo, con cuero, con todo, con frazadas.

—Ay, así estarán andando —la señora se puso a llorar. Al más menorcito lo vio, dice:

—Así, ese mismo edad, más o menos de esa misma edad es mi hijo menor. Mis tres hijos han ido a buscar, a buscar trabajo. ¿Dónde estarán pasando hambre, sed? Así como ustedes mis hijos.

Al ver al menor se puso a llorar, dice la señora:

—Y mi hijo menor más me preocupa porque todavía es pequeño.

Y entonces ahí ya no soportaba el menorcito y dijo:

—Mamá, somos nosotros.

Ya no soportaba que llorara su mamá y le dijo:

—Mamá, somos nosotros. Ahí te traemos chuñito, mamá.

Y era todo dinero que habían traído ya pues. Ya no tuvieron necesidad de salir de ahí.

Como tenían bastante dinero hicieron una fiesta grande con los vecindarios, con toda la vecindad, todo y habían hecho pollo frito, con su ensalada, su papa frita y yo también fui invitada a ese sitio y estaba trayendo una pierna de pollo para ti, para sobrinito diciendo y me quitó el perro, el Aarón^{iv} me lo quitó.

3.3.2 MARCO ENUNCIATIVO

Si algo caracteriza a las narraciones orales es la actualización de una memoria colectiva a través del discurso emitido por un narrador frente a un público⁴ en un espacio-tiempo determinado (performance).

El texto *La flor de Olilán* se inicia con la siguiente frase: “Voy a contarte el cuento de la Flor de Olilán”. Desde un aquí y ahora el emisor establece las funciones de los participantes en el acto lingüístico, mediante el uso de los deícticos de persona: «Voy» referido a un hablante frente a un oyente, a un tú: «contarte»; ambos casos referidos a la morfología verbal. El hablante realiza un acto ilocutivo relevante por medio del verbo performativo⁵ «contar», que debe producir un efecto sobre los sentimientos del oyente (nivel perlocutivo). Se introduce la categoría de

^{iv} Aarón es el nombre del perro de propiedad de la informante.

⁴ Ya conocemos que estos roles pueden ser reemplazados por los de hablante-oyente, donde los participantes pueden alternarlos.

⁵ La teoría de Austin define que decir algo equivale a consumir tres actos simultáneos: acto locutorio, ilocutorio y perlocutorio. Ver: Bertucelli ob. cit.

cuento, de índole cultural que involucra que lo que se va a «contar» se inscribe dentro de lo reconocido como ficción: «El cuento de la Flor de Olilán». Este es el primer enunciado del discurso, con el que se abre la narración. El siguiente enunciado confirma el carácter ficcional al usar una fórmula clásica de la cuentística tradicional y que enmarca al cuento en una especie de caja china: "Dice que había...". Se hace uso del evidencial "Dice" que se refiere al conocimiento indirecto de la información que se narra; la fuente es indeterminada, sólo se sabe que es una tercera persona. Lo que se va a narrar, además, se ubica en el pasado, al hacerse uso del pretérito imperfecto del verbo haber: "había".

El uso de los deícticos y evidenciales permiten al hablante situarse como sujeto físico, social, cognitivo y afectivo frente al oyente y al discurso; un discurso de ficción para el caso. Vemos que este marco se presenta al inicio y al final del discurso. En el último párrafo, tras mencionarse la fiesta que los protagonistas organizan en el vecindario tras haber finalizado su aventura, el hablante añade: "...y yo también fui invitada a ese sitio y estaba trayendo una pierna de pollo para ti, para sobrinito diciendo y me quitó el perro, el Aarón me lo quitó". Aquí el hablante y el oyente se configuran mediante los deícticos de persona: «yo» para el hablante, y para el oyente un tú claramente identificado: "sobrinito". Podemos considerar este sustantivo como deixis social y empática, en la medida que establece, en la situación comunicativa, una relación socio-cultural marcada por la relación familiar, además de tener una clara carga afectiva entre el hablante con respecto al oyente. Aquel se ubica en un presente y un lugar (ahora y aquí) desde donde establece su relación con lo sucedido: ella fue invitada: «fui», el uso del pretérito indefinido nos remite a un tiempo no ubicable, donde el hablante fue agente pasivo de una acción perlocutiva: «invitar», ya que se sabe que asistió a la fiesta. Enseguida ese pasado indefinido se presenta como un tiempo cercano, pues la hablante traía una pierna de pollo para el oyente, que le es arrebatada por un perro, que se sabe es un referente conocido por ambos participantes de la comunicación; lo que sitúa, incluso, el suceso en un espacio cercano. No nos parece contradictoria esta diferencia respecto a la ubicación del hablante y del oyente con respecto al discurso, de las frases que lo inician y que lo cierran. Ambas son parte de las fórmulas narrativas de los cuentos orales que funcionan para introducir, no tanto un efecto de veracidad, sino una acción participativa del oyente.

3.3.3 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

3.3.3.1 Programas Narrativos

Para una mejor comprensión del análisis del texto, lo hemos segmentado en cuatro partes, teniendo en consideración la acciones más relevantes que articulan cada una de estas secuencias.

3.3.3.1.1 La existencia en peligro

Se presenta a los personajes de la historia: una señora viuda, dedicada a la costura, y sus tres hijos (el mayor, el del medio y el menor). Estos cuatro personajes constituyen una familia. Sin embargo, esta familia se encuentra incompleta, debido a la falta del padre. No se menciona el origen de la ausencia de éste (muerte, viaje, etc.). Por lo tanto la responsabilidad de la manutención recae en la otra imagen masculina de la familia: los hijos. Estos, a su vez, son parte del sistema educativo, puesto que han asistido al colegio (se colige que el año escolar acaba de finalizar), y porque los sucesos se producen en las vacaciones.

La cercanía de las vacaciones enfrenta a la familia a un grave problema: las vacaciones se refieren a los meses de enero, febrero y marzo, que se vinculan con el ciclo agrario en el sur del Perú. La siembra se realiza en los meses de agosto y septiembre, y la cosecha se produce en abril y mayo; los meses anteriores a la cosecha (de enero a marzo) suelen ser lo más difíciles para aquellos que no se han abastecido de suficientes provisiones y/o dinero para aguardarlos. Esta apreciación se ve corroborada en textos similares a *Febrero Loko* (Payne: 1984), en el llamado ciclo del sonso, donde son los meses de enero-febrero los que deben ser superados con dinero. Son también los meses de vacaciones, en los que los niños y jóvenes estudiantes pueden realizar alguna labor extra que ayude a la manutención del hogar. La familia, entonces, se enfrenta a un grave problema de subsistencia debido a una carencia: plata (dinero), que le permitiría superar un período específico.

Es esta carencia la que dará pie al inicio de los diversos recorridos narrativos que se observan a lo largo de la narración. En esta parte de la misma, es la madre el sujeto que percibe la proximidad de las vacaciones (término que involucra una categoría cognitiva y cultural), y comprende el significado que la cercanía de esta presencia involucra. Esta

presencia la obliga a configurar un objeto de deseo y de valor que solucione el peligro cercano. El dinero se convierte en el objeto que solucionará el problema.

Vemos, entonces, que el enunciado de estado con el que se inicia la narración es el siguiente:

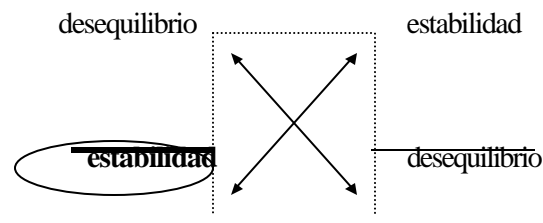
$(S_1 \vee O)$ donde $S_1 =$ familia.

$O =$ dinero.

El sujeto de estado (formado por la familia: madre e hijos) se encuentra disjunto de su objeto de deseo: dinero.

Si bien el objeto de deseo es el dinero, vemos que se configura también como el objeto de valor: el dinero representa un valor que soluciona el problema principal del sujeto de estado: **la inserción de la familia en la miseria**. Lo que figurativiza el dinero es la estabilidad, ante el peligro de desequilibrio que implica la cercanía de las vacaciones. En otras palabras: el orden (dinero) y el desequilibrio (vacaciones) referidos a la existencia de la familia.

Podemos establecer un cuadrado semiótico que establecerá la situación que articula el desarrollo narrativo:



La explicación del cuadrado semiótico nos presenta a un sujeto de estado (la familia) en una situación inicial de carencia de dinero; se halla en la posición de no estabilidad. Se supone una fase previa (anterior a la cercanía de las vacaciones) de estabilidad, donde las normas —y los recursos económicos— que garantizan la existencia de la familia funcionan correctamente; llámese posesión de víveres, dinero, bienes, etc. Este sujeto aún no se encuentra en el desequilibrio, puesto que las vacaciones aún no han llegado; la llegada de éstas sin la posesión del dinero implica el desequilibrio instalado y la familia convertida en sujeto de la miseria. El desequilibrio debe ser entendido como un

estado en el que las normas que garantizan la estabilidad están a punto de colapsar. (La no estabilidad debe ser entendida como un período en el que estas normas no están funcionando bien, por lo tanto es un paso previo al desequilibrio). El posible colapso ofrece dos vías, producto de la miseria: la desaparición de la familia (v.gr. muerte por inanición) o la sub-humanización de la misma (v. gr. mendicidad). Ambas atentan contra la estabilidad en la existencia de la familia. Lo ideal es abandonar el período de no estabilidad, abandonar el peligro del paso al desequilibrio, para retornar a la estabilidad, previo paso por el no desequilibrio. Para lograr este retorno es necesario que el sujeto realice un hacer que lo lleve a conjuntarse con su objeto de deseo.

Hemos definido a este sujeto de estado como una categoría compuesta, para el caso, por cuatro miembros. Ahora, para el caso de las transformaciones narrativas tendremos que descomponer este sujeto en actantes particulares que desarrollan sus propios roles actanciales.

La madre, en primer lugar, ejecuta una manipulación (Hacer-Hacer) sobre sus dos hijos mayores: les da una orden: ambos deben ir a conseguir trabajo. Esta búsqueda de trabajo y la conjunción con él les permitirá cumplir el Programa Narrativo de Base: **conseguir dinero, restituir la estabilidad en la existencia de la familia**, evitando así la inserción en la miseria. Sin embargo, esta selección de los hijos mayores no es gratuita. Ante los ojos de la madre son ellos los sujetos capaces de efectuar la transformación, son poseedores de la competencia (Ser-Hacer). El rasgo que define esta competencia es el: ser mayor.

Ellos deberían realizar, si efectúan una buena performance (Hacer-Ser), el siguiente enunciado de transformación:

$$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{familia.}$$

S_2 = los hermanos mayores.

O = dinero.

La operación resultaría siendo reflexiva: el sujeto del Hacer (sujeto operador y sujeto competente) se incluye dentro del sujeto de estado. Sin embargo, hemos visto, media una manipulación anterior realizada por la madre. En el caso del hermano menor, él ante los ojos de la madre no es un sujeto competente: es pequeño aún. Para incluirse dentro

de la búsqueda de trabajo tiene que realizar una manipulación previa ante la madre: le manifiesta su deseo de ir reiteradas veces. Ante la insistencia la madre acepta. Hasta aquí vemos una diferencia medular para el desarrollo de la historia: la decisión de emprender la búsqueda.

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)] \text{ donde } S_1 = \text{madre}$$

$S_2 =$ hermanos mayores,

$O =$ decisión de buscar trabajo

$$(H)S_3 \rightarrow [(S_4 \vee O) \rightarrow (S_4 \wedge O)] \text{ donde } S_3 \text{ y } S_4 = \text{hermano menor.}$$

$O =$ decisión de buscar trabajo

Para el primer caso los hermanos mayores son receptores de una operación transitiva; no deciden por sí mismos el buscar trabajo. Mientras que en el segundo caso el hijo menor es el sujeto operador; ha realizado una operación reflexiva, es decir, ha tomado una decisión propia.

Tras la manipulación del niño el virtual sujeto del Hacer se reformula y se establece el sujeto del Hacer que deberá desarrollar el Programa Narrativo de Base (PNB):

$$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{familia.}$$

$S_2 =$ los tres hermanos.

$O =$ dinero, estabilidad en la existencia de la familia.

Este PNB implica un previo Programa Narrativo de Uso (PNU) de tipo reflexivo, donde los hermanos buscarán conjuntarse con el trabajo, que les proporcionará una paga, dinero:

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{los tres hermanos}$$

$S_2 =$ los tres hermanos.

$O =$ trabajo.

Este sujeto de la acción será el autorizado por la madre, y el que deberá cumplir la transformación. Los hermanos para efectuarla necesitan realizar un proceso de búsqueda, para lo cual tienen que abandonar el espacio en el que viven. Ante la proximidad del

peligro, de la instauración del desequilibrio, la búsqueda se emprende al día siguiente de la decisión de buscar trabajo. Deben abandonar el espacio al que pertenecen. Este espacio, el de la familia, se encuentra fuera del pueblo, fuera de la ciudad (pasan por el pueblo, no ingresan a él). Es decir, su espacio está inmerso en la naturaleza, rodeado de ésta. Sin embargo, mantiene nexos con la ciudad, puesto que la labor de la madre es la costura, cuya clientela se encuentra en ésta. Ocupan un espacio rural. Este espacio plantea una especificidad funcional: si bien habitan un lugar en donde el contacto con la naturaleza es directo, no pertenecen a ella, aunque la conocen, tanto como conocen la ciudad, aunque no la habiten. Son sujetos liminales que poseen un doble conocimiento: el de la urbe (ciudad) y el de la naturaleza. Los sujetos de la familia *deberían* ser competentes en ambos espacios.

El puente funciona como un espacio de tránsito entre el espacio original al que pertenecen los hermanos y el espacio en el que buscarán conjuntarse con el objeto de deseo. Este espacio está marcado por una organización social que tiene al rey como encargado de garantizar el orden. En el texto no hay una mención explícita acerca de qué espacio es el que gobierna este rey: el de la urbe, el rural, etc. Sin embargo vamos a asumir que es el de la urbe, haciendo una lectura intertextual de N6, donde el rey habita un palacio, ejerce su poder en la plaza pública y gobierna una ciudad. El término rey funcionaría como un lexema con una carga semántica que alude a categorías culturales, como gobernante de una ciudad. El rey será asumido, entonces, como el garante del orden en la urbe.

Al cruzar un señor les informa, los hace partícipes de un saber: no existe trabajo en ese lugar, en ese reino. Sabemos que el PNB del sujeto del Hacer (los tres hermanos) establece como objeto de deseo el dinero, que instauraría la estabilidad. Sin embargo, el PNU establecido se frustra: no hay posibilidad de conseguir trabajo. El trabajo sería la forma estandarizada y correcta de conseguir el dinero, puesto que involucra el pago a la mano de obra. Pero el señor les informa de otra alternativa para conjuntarse con el objeto de deseo del PNB (dinero): hay un rey ciego que necesita la flor de olilán para recuperar la vista. El lograr que el rey recupere la vista implica conseguir una recompensa, lo que les permite reformular el PNU:

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = los tres hermanos

S_2 = los tres hermanos.

O = recompensa.

Esta situación se incluye dentro de la categoría del contrato: los hermanos mediante la superación de una prueba conseguirían la flor de olilán para el rey (lo que le permitiría a éste recuperar la vista); y el rey funcionaría como sancionador; sancionaría el recorrido como correcto y les daría una retribución: recompensa. Esta recompensa puede ser un blasón, títulos nobiliarios, propiedades, dinero, etc., sin embargo, desde la perspectiva de los hermanos la recompensa debe plantearse en términos de dinero, pues es eso lo que se busca.

$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ donde: S_2 = rey.

S_1 = los tres hermanos.

O = recompensa = dinero.

Si:

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = los tres hermanos.

S_2 = el rey.

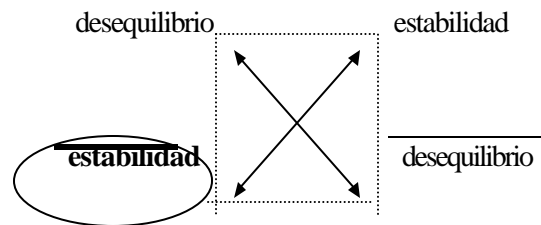
O = flor de olilán = visión.

Sin embargo, conseguir la flor de olilán no es empresa sencilla, implica peligros que analizaremos en el siguiente párrafo.

3.3.3.1.2 Crisis cercana al caos

El espacio donde los hermanos buscarán conjuntarse con el dinero es el regido por el rey. En este espacio, el de la urbe, el rey está asociado al poder religioso y político, mediante el título de: "Sacra real majestad". Este sujeto funciona como un centro de poder y *debería* funcionar como un garante del orden, como el encargado de velar por el cumplimiento de las normas que garanticen el orden en la sociedad que gobierna, en la urbe. Sin embargo, el rey presenta una carencia: no posee el sentido de la vista, no puede conocer directamente lo que ocurre a su alrededor (tendría que recurrir a los otros sentidos para informarse). Está disminuido y por lo tanto su poder, su rol como garante del orden,

también. La sociedad que gobierna, la cultura que ordena se encuentra, entonces, en peligro. Existe el peligro de que se instaure un desequilibrio en el orden de la urbe. En este sentido se encuentra en una situación similar a la que da inicio al recorrido de los muchachos: la no estabilidad.



La explicación al cuadrado semiótico nos muestra a un garante del orden que de un estado de estabilidad ha pasado a uno de no estabilidad. (Los efectos en el garante del orden se extienden en la urbe que garantiza, las etapas del cuadrado son extensivas a este espacio). Las normas que garantizan el funcionamiento de la sociedad en la urbe no están funcionando adecuadamente. La siguiente etapa sería la instalación en el desequilibrio, donde estas normas están a punto de colapsar. El colapso abriría dos posibilidades: la primera implica, al ser un garante cuyas normas ya no rigen el espacio a su cuidado, un cambio en el garante y por tanto la instalación de nuevas normas que regirían la urbe, se produciría un mundo al revés; la segunda posibilidad implica la anulación de las normas y su no reemplazo la instalación de la indefinición, del caos. En ambos casos lo que se produce es la anulación del orden vigente. Para mantenerlo es necesario restablecer todas las facultades del garante del poder, para que cumpla su rol correctamente, para que no sea desplazado por el desequilibrio. La forma de restablecer la calificación del garante del orden es recuperar la vista: obtener la flor de olilán. La flor de olilán (el reino vegetal en general) es un elemento de la naturaleza. Es decir, el restablecer la estabilidad en el orden en la urbe requiere su solución, mediante una prueba, en la naturaleza.

Los pormenores de la prueba, que se mencionarán más adelante, implican peligros: la desaparición. Los muchachos que han ido a buscarla no han retornado. Esto nos lleva a plantear la posesión de una competencia específica para llevar a buen término la empresa de hallazgo de la flor de olilán. El rey considera a ciertos sujetos como competentes. Esta competencia, para el rey, pasa por un requisito: la juventud. Esta idea de la juventud nos

remite a otros textos⁶ donde los jóvenes (niños más exactamente) son los que deben actuar ante las divinidades o ante los sujetos portadores del pachakuti, para aplacar sus iras o vencerlos, para evitar la instauración del desequilibrio y mantener el orden. (El momento en que sucede esta búsqueda está caracterizado por un espacio liminal, donde el orden no está completo y el desequilibrio aún no se instala, es un período de no estabilidad, de ser y no ser⁷). Son conocidos los ritos del capacocha en el mundo quechua pre-hispánico donde el sacrificio de niños cumplía la función de evitar el pachakuti⁸. La relación con los sujetos destinados a buscar la flor es clara. Se debe mantener el orden imperante en la urbe, evitar el desequilibrio, y son los niños (los muchachos en la narración objeto de análisis), aquéllos que son puros los que deben cumplir el rol de mediadores en el mantenimiento del orden. Hasta ahora tenemos un requisito: juventud (que implica pureza). Además, existe un segundo requisito. En el momento que los hermanos se encuentran con un señor en el puente, éste les informa del rey ciego y agrega: "Vayan a ver si tienen suerte". El concepto de suerte en el mundo andino está asociado a la predestinación⁹: (estrella, sami, swirti). Existen sujetos que nacen con una buena estrella y les va bien en ciertas empresas: comerciales, agrícolas, ganaderas, etc. y otros cuya suerte no es buena. Es decir, las personas nacen predestinadas para realizar cierta labor. Tenemos, hasta aquí, dos requisitos que hacen competentes a los buscadores de la flor de olilán, para cumplir el contrato que vimos al final del párrafo anterior: juventud (pureza) y suerte.

⁶ Ver: Ortíz Rescaniere (1973). En el cap. 2º "Los mundos opuestos de la luz y las tinieblas" se observa que son los niños los encargados de luchar contra los representantes del caos. Sobre todo en el texto: "El Amaru". pp. 87-91 (Cap. 4º. "Los señores del lago") el niño (pastorcillo) se configura como sujeto del sacrificio, como medio para reinstaurar el orden.

⁷ El concepto de limen como un espacio caracterizado por el ser y no ser, permite comprender mejor el estado de liminalidad. Víctor Turner menciona: "...el margen o limen (un período ambiguo durante el cual el sujeto ritual no posee ninguno de los atributos del estado anterior ni del estado siguiente)".

⁸ Duviols (1976) realiza un estudio espacial, económico y semántico del rito de la capacocha, sobre la base de crónicas y documentos de la campaña de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII. Si bien las ofrendas humanas son uno de los bienes destinados a la ceremonia, es importante notar la función del rito. "Se trata del objeto inmediato y esencial de la *capacocha*, es decir la garantía confirmación del poder establecido, ya que todas las circunstancias citadas que podían justificar la organización de una *capacocha* entran en esta categoría. Se trataba de mantener al soberano en el poder por el juego de las fuerzas mágicas. Recordemos que las circunstancias aludidas eran: nacimiento del futuro Inca, coronación del Inca, guerra del Inca, enfermedad del Inca, cualquier peligro que amenazase al Inca." La capacocha estaba relacionada con los períodos de crisis simbólicos o reales.

⁹ La suerte en la tradición andina se relaciona con la capacidad del individuo para actuar eficazmente. Esta capacidad (competencia) proviene de entidades externas, llámense divinidad, dios, Apu, etc. Esta divinidad tiene la potestad de desposeerlo del don si el sujeto falla en la reciprocidad.

Los hermanos se presentan ante el rey para establecer el contrato: la flor de olilán (visión del rey - restablecimiento de la estabilidad en el orden de la urbe) a cambio de la recompensa (dinero - restablecimiento de la estabilidad en la existencia de la familia). Para esto se anuncian como sujetos competentes: "Mi sacra real majestad, dice que usted necesita la flor de olilán, nosotros sí vamos a conseguir". Recurriendo al esquema modal acerca de los modos de existencia semióticos, diremos que los hermanos se encuentran en la fase de la virtualización, de las motivaciones: ellos quieren encontrar la flor de olilán; y también la fase de la potencialización, de las creencias: ellos creen que pueden hallarla. Aún les falta pasar a la fase de la actualización, de las aptitudes (saber y poder hallar la flor) y la de realización, de las efectuaciones (ser/ estar, hacer). Son sujetos potenciales a quienes les falta ejecutar la performance para saber si son aptos o no. En ese sentido nada los diferencia de los anteriores sujetos que han ido a buscar la flor. Todos emprenden la búsqueda porque quieren hacerlo y se creen capaces de hacerlo. La diferencia radica en quiénes son los que ciertamente poseen la competencia y pueden realizar la performance. Ya sabemos que la juventud es uno de los requisitos y que es la suerte la que juega un rol muy importante en el momento de la performance, pues sólo al momento de emprender la prueba se puede saber si un sujeto la posee o no (la buena estrella).

El rey cree también en esta capacidad de los hermanos y tras una frase que demuestra el no desear asumir responsabilidades acerca de lo que pueda ocurrirle a los muchachos, donde incluso dice que prefiere quedarse ciego, termina aceptando la búsqueda: "A ver, bueno". Esta escena refuerza la idea de un garante del orden disminuido y de un estado de no estabilidad: el rey no puede asumir responsabilidades, no puede garantizar el bienestar de aquellos que están dentro de su jurisdicción, dentro del mundo que debe mantener en orden; su poder como garante está disminuido y a punto de agotarse. No puede, en su estado de ceguera, ejecutar ninguna performance y tiene que derivar esa responsabilidad a otros sujetos que deseen asumirla.

Si bien desde que los hermanos parten hasta que se presentan como competentes ante el rey integran un sólo sujeto de la acción, a partir de aquí, hasta poco antes de concluir la narración, se dividirán en sujetos individuales; donde, incluso, el objeto de deseo pasa a tener otro valor, convirtiéndose en otro objeto de valor en algunos casos. Estos hermanos emprenden búsquedas individuales. Previamente se les ha informado

acerca de la ubicación del objeto de deseo; se les hace partícipes de un saber: la flor de olilán se encuentra cerca al puerto Characato, que es un cerro grande. Si bien esta adquisición de saber pertenece a la fase de actualización es sólo un saber referencial no exacto, por lo que no es suficiente para pasar al poder y luego a la fase de la realización. Se hace necesaria otra adquisición, que se verá enseguida.

El hermano mayor: Se dirige hacia el Puerto Characato y se encuentra con una señora con un bebe; ella está sentada queriendo peinarse. Se le preguntó a la informante acerca del significado de la palabra Characato y mencionó que no lo conocía, que era un término topográfico que mencionaba su madre para ese cuento. Sin embargo, podemos deducir algunos significados en cuanto al nivel simbólico. El lugar, sabemos, es un cerro grande: es un espacio de la naturaleza. Más exactamente, podemos relacionarlo con un Apu. El Puerto Characato resulta un Apu. Además el término «puerto» designa al abra: es un lugar de tránsito donde se suelen hallar apachetas¹⁰; el paso de un espacio a otro. El Apu ha sido reemplazado por deidades cristianas: la señora y el bebe. Estos lexemas aluden a la Virgen María y el niño, pues poseen esta carga semántica y cultural que reside en la memoria colectiva de los enunciadore¹¹. Son estas divinidades las que ayudan a los enviados de la urbe a realizar una buena performance para conseguir la Flor de Olilán. Es decir, las deidades cristianas han tomado el lugar de los Apus en sus mismos espacios. Veremos que no es un proceso sólo de transculturación, sino que la misma función de estas deidades comportan otros significados en cuanto a la relación del sujeto con la naturaleza. El Puerto Characato tiene, entonces, una doble significación: en primer lugar es un espacio liminal, que implica un no ser previo para incorporarse a alguno de los espacios específicos; es un lugar que implica, veremos, un tránsito entre la urbe y la naturaleza. En segundo lugar, es el espacio donde habita una divinidad que comparte la característica de liminalidad, de ser y no ser, de moverse entre la urbe y la naturaleza. Su espacio esta sacralizado por su presencia.

¹⁰ Escalante y Valderrama (1979) definen la apacheta como: "Lugar situado en las cimas de las montañas y cerros por donde pasa un camino, y en donde todo caminante deposita una piedra, especialmente traída para el efecto, en una ceremonia mágica mediante la cual recupera la fuerza perdida en el camino".

¹¹ Esta relación entre señora - Virgen María y niño - Jesús, se ampliará en el Capítulo 4 "Estructuras socio-culturales", cuando se aborde la religiosidad.

Por lo tanto, cuando los muchachos entran al cerro dejan de estar en el lado de la urbe, dejan el espacio del rey, y no están aún en la naturaleza; están en el limen. Es el lugar donde deben realizar un ritual que les permita dejar la urbe e ingresar a la naturaleza. La propuesta de intercambio que se menciona a continuación funciona como ese encuentro tensivo y ritual, como un rito de paso.

La señora y el niño deberían funcionar como ayudantes del sujeto. El sujeto (hermano mayor) le pregunta acerca de la flor de olilán. La señora le ofrece un intercambio (todo intercambio se basa sobre el principio de reciprocidad). Es un intercambio de dos objetos. Para lo cual propone un contrato (un contrato implica intercambio). Si él baña a su bebe, la peina y barre su casa, ella le dirá cómo encontrar la flor de olilán; le ofrece un saber a cambio de un servicio, ligado a la limpieza. Este saber le permitiría al sujeto conjuntarse con la flor y, por lo tanto, obtener la recompensa (el dinero) y eliminar el peligro de la miseria. Este intercambio funcionaría como un PNU para el PNB que sería conseguir la flor, que sabemos es PNU para el PNB de conseguir la recompensa, que es, a su vez, el PNU del PNB principal: recuperar la estabilidad en la existencia de la familia. El contrato propuesto podemos explicarlo de la siguiente manera:

$$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)] \text{ donde: } S_2 = \text{la señora.}$$

S_1 = el hermano mayor.

O = saber cómo y dónde hallar la flor de olilán

= recompensa.

Si:

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{hermano mayor.}$$

S_2 = la señora.

O = aseo.

Si bien es un contrato funciona más exactamente como un programa de calificación del sujeto. El sujeto S_1 tiene que efectuar primero su parte del contrato para que S_2 lleve a efecto la suya. Además planteada la naturaleza ontológica de la señora y el niño (divinidades) el que S_1 efectúe el trato es sólo una manera de conocer el carácter de este sujeto y ejercer una sanción (Ser del Ser) concerniente a la competencia que lo haría

merecedor del don: la información de saber dónde y cómo hallar la flor de olilán. Esta calificación se propone bajo el sistema de la reciprocidad. Si acepta reciprocitar y reciproca bien es un sujeto competente, merecedor del don, sino es un sujeto incompetente. Sabemos que en el mundo andino el reciprocitar es la base sobre la que se fundan las relaciones sociales y económicas. El reciprocitar permite la supervivencia de las costumbres en los grupos familiares y socio-culturales. S₂ actúa, entonces, como sujeto judicator y actúa sobre el objeto de deseo como Destinador. El examen que plantea al hermano mayor tiene que ver con los requisitos propios de los muchachos autorizados a reinstalar la estabilidad en el orden de la urbe: le pide bañar al bebe, peinarla y barrer la casa. Estas labores están asociadas al aseo. El hecho de limpiar, de eliminar cualquier posible rastro de suciedad, por pequeño que sea, abre la posibilidad de "limpiar" algo mucho mayor. De convertir lo sucio en limpio, en algo sin mancha. A nivel simbólico implica el estado de pureza. Y al ser un proceso de reciprocidad, y como veremos más adelante, de calificación, el sujeto para ofrecer pureza, debe ser puro. Como en el caso de los niños sacrificados en los capacocha, el sujeto debe ser puro.

El hermano mayor no acepta la prueba de calificación; es un sujeto incompetente no sólo al nivel de llevar a buen término un contrato, sino que, incluso, es incapaz de establecer uno; es decir, es incapaz de reciprocitar. La juventud no es suficiente, pues se ha agregado un requisito más a las aptitudes que autorizan la competencia para obtener la flor de olilán: juventud (pureza), suerte y reciprocidad. Este sujeto es incompetente pues sólo posee una e incompleta: una juventud que no implica pureza. Esta decisión de no reciprocitar bajo la forma del trabajo (puesto que se niega a realizar labores a las que, menciona, no está acostumbrado: "ni siquiera en mi casa barro ni lavo a mis hermanos...") lo configuran como un sujeto ocioso, desde siempre. Podemos, además, hallar otra entrada (que complementa la explicación anterior) a la negación del hermano mayor. Éste se niega a realizar labores "femeninas", porque es un sujeto que tendría ya un rol establecido y que estaría relacionado con labores masculinas estereotipadas. Al estar definido no puede reciprocitar con la Virgen que es un divinidad liminal. La conclusión es la misma: la incapacidad de reciprocitar, causada por la naturaleza definida del sujeto. No es competente para establecer un contrato con la señora, (divinidad cristiana: Virgen María y el niño asociada a la naturaleza, por haber ocupado el lugar del Apu) ni para cumplir el contrato

establecido con el rey. A este nivel observamos que es incompetente en la frontera y en la urbe, respectivamente; incompetente, además, para establecer relaciones con el poder divino y el poder terreno. En el espacio liminal no es capaz de intentar llevar a cabo el ritual donde demostraría la posesión de los requisitos mencionados para acceder al espacio de la naturaleza y conseguir la flor de olilán. Ante su fracaso, tras insultar al bebe de la señora, retorna al palacio del rey e informa que no ha hallado la flor.

El hermano del medio: En general las explicaciones que se hicieron acerca del hermano mayor son extensivas al hermano del medio. La única variante es lo que debe reciprocarse este sujeto: peinar a la señora, barrer la casa, lavar la ropa; el último término varía pero la relación con el aseo y la pureza es la misma. Al igual que el hermano mayor tras el encuentro con la señora y su negativa de establecer un contrato, retorna mencionando que no ha encontrado la flor. Ambos, veremos más adelante, se comportarán como un único actante.

El hermano menor: Ante el fracaso de los dos hermanos mayores, el menor anuncia su decisión de ir. Se anuncia como competente: tiene juventud. (no olvidemos que para el rey es ésta la única aptitud que deben tener los sujetos que realicen la búsqueda). Sin embargo, su excesiva juventud: "tú eres muy chico" le dice el rey, funciona en un primer momento como un impedimento, puesto que el rey le recomienda ir con sus hermanos mayores, pero él se niega y decide ir solo. Los hermanos mayores ya tuvieron su oportunidad. Esta oportunidad nos remite a la suerte, pues al emprender la búsqueda y fallar han probado que no la poseen, que no tienen la estrella adecuada que los haga encontrar la flor (no son los predestinados a encontrarla). El menor tendrá que probar si posee, además de la juventud, la suerte necesaria. Vemos que ya está quebrado el sujeto inicial de la búsqueda (los tres hermanos); ahora cada uno ha emprendido una búsqueda personal que puede o no seguir siendo la misma con la que partieron: conjuntarse con el dinero y restablecer la estabilidad en la familia.

El hermano menor se dirige al puerto Characato a buscar la flor de olilán. Si bien su PNB es conjuntarse con la recompensa, estableceremos un PNB para el caso de la búsqueda de la flor de olilán (PNB 2), donde la operación de transformación de los enunciados es de tipo reflexiva:

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = hermano menor.

S_2 = hermano menor.

O = la flor de olilán.

El hermano menor necesita apropiarse de la flor de olilán para cumplir el contrato con el rey.

Continuando, llega al Puerto Characato y, tal como los anteriores sujetos, se encuentra con la señora, que estaba sentada queriendo bañar al niño. El rito de paso vuelve a ser planteado por la divinidad: ésta también le propone el contrato: bañar al bebe, limpiar la casa y peinarla a cambio de la información acerca de dónde y cómo encontrar la flor de olilán; le ofrece un saber a cambio de un servicio, ligado a la limpieza. Es decir, le ofrece reciprocidad y a la vez probar si es un sujeto ligado al aseo; simbólicamente a la pureza; ver si ésta es característica de su juventud. Competencia que le permitiría pasar de la urbe a la naturaleza para intentar la apropiación de la flor de olilán. Es un rito que le permite obtener no sólo el paso al otro espacio sino el poseer el conocimiento suficiente para desenvolverse bien en éste.

$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ donde: S_2 = la señora.

S_1 = el hermano menor.

O = saber cómo y dónde hallar la flor de olilán = recompensa.

Si:

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = hermano menor.

S_2 = la señora.

O = aseo.

El hermano menor acepta el contrato, que sirve de PNU para el PNB 2. Ante el programa de calificación que ejerce la señora (S_2) el niño responde favorablemente: es competente, es capaz de reciprocidad con éxito, puesto que efectúa su parte del contrato. Él, además de ser joven y puro, es capaz, siendo masculino, de realizar labores "femeninas" porque es un sujeto liminal, aun no definido (simbólicamente hablando). La deidades del Puerto Characato (señora y bebe) conocen ya el carácter de este sujeto (S_1) y ejercen la

sanción (Ser del Ser): es merecedor del don: la información que lo hará competente para llevar a buen efecto el PNB 2 (hallar la flor de olilán); le otorgan el saber acerca de dónde y cómo hallarla: "...detrás de este cerro. Hay una casa con una puerta de reja. Hay un jardín allí. En el medio hay una sola flor [...]. Entrás sin mirar; entrás, rompes y regresás sin mirar atrás. Pero primero me llegas acá con la flor de olilán". Esta calificación permite a S_2 comprobar la competencia de S_1 en la reciprocidad. El hermano menor es capaz de reciprocitar con éxito, es capaz de conjuntarse con el aseo, es un sujeto joven y puro; por lo tanto es un sujeto capaz de reinstalar la estabilidad en el orden de la urbe. S_2 actúa, entonces, como sujeto judicator y actúa sobre el objeto de deseo como destinador. El hermano menor es competente para establecer un contrato con la señora, (divinidad cristiana: Virgen María y el niño asociada a la naturaleza, por haber ocupado el lugar del Apu) y para llevarlo a efecto, es un sujeto competente para cumplir el contrato establecido con el rey. Esta competencia figurativa nos lleva a considerarlo competente en la naturaleza y en la urbe; competente para establecer relaciones con el poder divino y el poder terreno. Además de poseer juventud (pureza), S_1 posee la capacidad de reciprocitar. La suerte aún no está comprobada, puesto que falta superar la prueba para apoderarse de la flor de olilán. Si logra hacerlo habrá demostrado poseer el tercer requisito: suerte, que lo hará competente.

Cumplido exitosamente el rito de paso, obtenido el saber necesario, sólo le resta efectuar la performance para conjuntarse con la flor de olilán, para ejecutar el PNB 2.

Conseguir la flor de olilán, una vez poseído el saber que otorga la competencia, permite realizar la performance y llegar a la realización. Esta situación se da bajo el tipo de performance denominado prueba (confrontación-dominación-apropiación), donde a la apropiación corresponde una privación. Primero establezcamos la situación y significación de la flor, enseguida graficaremos el esquema.

La flor de olilán se halla en el centro de un jardín, detrás del cerro, del Puerto Characato. El jardín se halla cercado y se entra a él por una puerta. Consideremos el jardín como un espacio perteneciente e inserto en la naturaleza (detrás del cerro). El jardín posee además una carga de cultura en el sentido 1) planteado en los *Apuntes previos* mencionados en este capítulo. Como en el caso de los Apus que tienen sus casas de oro dentro de los cerros, como el hogar de las divinidades de las montañas, de la naturaleza,

aquí también el jardín funciona como un espacio de la divinidad en la naturaleza. El jardín y la ubicación de la flor, para ser más exactos funcionan como una recreación del orden en la naturaleza. Aquí la flor de olilán funciona como el garante del orden, como el centro de poder y de equilibrio; vemos que su posición en el jardín es el centro, simbólicamente ordena el jardín y metonímicamente la naturaleza¹². Ingresar a este espacio, por la puerta de reja, es ya adentrarse en este orden distinto al orden en la urbe, que es el que debe restituir el niño. En ese sentido el niño, al ser un representante de la urbe (aunque eso no significa que sea un sujeto de la urbe, pues hemos mencionado que el niño es un sujeto liminal), y entrar en contacto con el orden de la naturaleza, implica un enfrentamiento entre ambos órdenes. Sin embargo, este enfrentamiento está inscrito dentro de un ritual de intercambio del excedente, dentro del marco de encuentro tensivo entre dos entidades, llamado tinkuy. Esta categoría permite comprender en su real medida la apropiación de la flor de olilán. Primero veamos la prueba para comprender el intercambio:

$$(H)S_3 \rightarrow [(S_1 \vee O \wedge S_2) \rightarrow (S_1 \wedge O \vee S_2)]$$

donde: S_3 = hermano menor.

S_1 = hermano menor (enviado del rey, de la urbe).

S_2 = la serpiente (guardián del jardín, del la naturaleza).

O = flor de olilán = orden.

El niño ingresa, arranca la flor y tras salir del jardín vuelve la vista atrás (vemos que no cumple la prohibición. Esto es bastante llamativo puesto que el desobedecer a la divinidad debería traer una consecuencia fatal, como ser convertido en piedra o sal, pero no hay un castigo por esta desobediencia): una serpiente se abalanza hacia él y está a punto de morderlo pero el niño logra cerrar la reja y escapa con la flor. La serpiente está asociada al mundo de abajo (ukhu pacha en términos antropológicos referidos a la cultura quechua), además de ser una divinidad fronteriza asociada al tránsito entre el cosmos y el caos. Aquí la observaremos desde su relación con el cambio, con la capacidad de producir el pachakuti. El espacio de la residencia del orden en la naturaleza: el jardín, está custodiado

¹² Desde esta perspectiva habría una relación cercana con el jardín del Edén judeo-cristiano. La flor, al igual que el árbol, centra el jardín. Su relación con el fruto podría ser el de la distinción entre el bien y el mal. En ese sentido la posesión de la flor permitiría distinguir entre estas categorías. Retomaremos la función específica de la flor en el momento en que analicemos sus efectos sobre el rey.

por una divinidad del ukhu pacha, ligada al cambio. La labor del niño es arrebatar la flor de olilán para el rey ciego, apropiarse del valor simbólico de la flor, que garantiza el orden, y dársela al rey que ha perdido la facultad de funcionar como un garante eficaz. Para esto ejecutaría la prueba, que implica una adquisición mediante la apropiación de la flor (Objeto) por parte de S_1 (hermano menor) que a la vez supone la privación mediante la desposesión de ese mismo objeto a un S_2 (la serpiente), que es un sujeto desposeído. Al ser el sujeto operador (S_3) igual al sujeto de estado (S_1) vemos que el hermano menor ha realizado una operación de tipo reflexiva, donde él es un sujeto reflexivo, mientras que S_2 al ser objeto de una operación transitiva es un sujeto transitivo, que pasa de la conjunción con el objeto a la disyunción (a la inversa del sujeto reflexivo). En la prueba (apropiación-desposesión) no se puede compartir el objeto, puesto que tras la confrontación S_1 somete a S_2 , arrebatándole aquello que debería haber cuidado. Sin embargo, mencionamos, esta prueba implica más que una apropiación-desposesión de la flor, *strictu sensu*, un ritual. Veamos el tinkuy producido. Para esto tenemos que observar la prueba desde dos perspectivas. La primera se refiere a la relación entre la flor de olilán y la naturaleza. La flor (el orden) no es arrebatada a la naturaleza, pues si se produjera ésta la naturaleza colapsaría, y mostraría este nuevo estado a través de catástrofes, por ejemplo: terremotos, inundaciones, etc. Lo que existe es una donación de la naturaleza. Es ésta la que dona la flor (y el orden) que le hacen falta a la urbe. Dona el orden sin perder el suyo. Se colige, en todo caso, que la flor es renovable, que volverá a crecer en el jardín. Al ser una donación la prueba implica, desde la perspectiva del tinkuy, el intercambio de excedente. La naturaleza dona el orden que le sobra y el niño debe donar también algo. ¿Qué dona éste? Los requisitos con los que va: dona su excedente de juventud (pureza), suerte y reciprocidad. En ese sentido la naturaleza adquiere —o aumenta— estas cualidades que le permiten renovarse. Sin embargo el tinkuy implica un encuentro tensional. Aquí es donde ingresamos a la segunda perspectiva, en relación a la presencia de la serpiente: lo que el niño representa es el mantenimiento del orden vigente (disminuido cierto pero aún no desplazado) en la urbe, mientras que la serpiente (amaru) representa la posibilidad de cambio, de producir una inversión del mundo (pachakuti). El encuentro tensional se resuelve a favor del representante de la urbe. El ritual se lleva a cabo adecuadamente, evitando el cambio, la anulación del orden vigente en la urbe. Sí la serpiente hubiera

capturado al niño, habría evitado la renovación del orden en la urbe y el pachakuti se hubiera convertido en la vía que siguiera a la instalación del desequilibrio en la urbe.

Dentro de este marco de tensividad, apreciamos también un enfrentamiento indirecto a nivel de divinidades. La divinidad de la liminalidad, la Virgen y el niño, se enfrentan a la divinidad del pachakuti, la serpiente. La primera actúa, en el texto, a favor de la urbe, mientras que la segunda a favor de la naturaleza. Podemos plantear que es un enfrentamiento entre el orden vigente en la urbe y la posibilidad de cambiar este orden. Aquí se comprende el rol del niño como sujeto liminal, que mantiene un contacto directo con la naturaleza (vive en un espacio rural), a la vez que sus relaciones con la urbe son estrechas (su madre trabaja para gente residente en el pueblo). Además de poseer los tres requisitos, sólo un sujeto liminal, que conociera ambos espacios, podía llevar a buen término el ritual del tinkuy; podía servir como vehículo mediador entre los espacios y las divinidades.

Lo que existe debajo de la fórmula de la prueba es el intercambio ritual, que implica la donación mutua:

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$$

donde: S_1 = naturaleza.

S_2 = hermano menor (enviado del rey, de la urbe).

O = flor de olilán = orden.

Si:

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$$

donde: S_1 = hermano menor (enviado del rey, de la urbe)..

S_2 = naturaleza

O = juventud (pureza), suerte y reciprocidad.

Si bien no se menciona que la naturaleza no este conjunto con este objeto, la donación funciona en el marco de lo ritual; puede, muy bien, obtener más juventud, más pureza y reciprocidad.

Una vez obtenida la flor y el valor de la misma: orden, el hermano menor debe dárselo al rey (urbe), pues ha llevado a cabo una buena performance. Para esto ha ejecutado un ritual, bajo el esquema de la prueba y de la donación.

Pasados dos días y cumplida la prueba el hermano menor retorna donde la señora, con la flor de olilán, tal como ella se lo indicó. Le da nuevas instrucciones y enuncia una profecía: “..tus hermanos están esperándote acá, al pie del Puerto Characato. No le vas a decir que nos has encontrado [...], aunque te maten...[...] Pero tú no te preocupes, así quisiera matarte tú vas a vivir”. Y esconde la flor en la plantita del zapato del hermano menor. La señora (divinidad) actúa ya no sólo como donador de un saber, como destinador de un objeto, sino que al formular la profecía se adelanta a los hechos y plantea la solución: su accionar, su poder divino impedirá la muerte del niño. Es también un donador de vida. Sus poderes como divinidad ligada a la urbe y a la naturaleza (cerro-Apu) se extienden a todo lo que suceda en sus dominios. El rol que posee la divinidad del cerro (señora) actuaría a favor de la urbe, en un encuentro tensivo con la naturaleza. Al igual que el niño, su liminalidad le permite residir en un espacio de la naturaleza y mantener una clara inclinación a la urbe, puesto que ayuda al enviado de ésta a realizar el ritual con la naturaleza.

3.3.3.1.3 El engaño, el reconocimiento y la sanción

Llevada a buen término la performance por parte del hermano menor y conocido el futuro que lo aguarda, se inicia la tercera fase de la narración, donde se configurarán los programas y antiprogramas, así como las motivaciones de los sujetos.

Tal como la señora lo anuncia, el hermano menor se encuentra con sus hermanos al pie del Puerto Characato. Ante la pregunta de si ha encontrado la flor de olilán, responde tal como se lo ordena la señora: no ha encontrado. Sus hermanos no le creen y lo matan, hallando la flor de olilán en la planta de su zapato. El hecho de que no sepa mentir resulta bastante interesante. Observaremos este aspecto recurriendo a los tipos de veridicción:

El hermano menor intenta mentir; trata de engañar a sus hermanos para salvar su vida y cumplir el contrato con el rey. Intenta Parecer lo que No es (parecer que no tiene la flor cuando no es cierto que no la tenga). Pero no es apto, no es competente para este enunciado de estado. Es decir, el hermano menor no sabe mentir, esta falta de aptitud está

relacionada con su estado de pureza, es un ser puro y por tanto no puede mentir. Se descubre la Falsedad (No parece que no tenga la flor y no es cierto que no tenga la flor) de lo que dice y se le arrebató la flor. Es decir, los hermanos ejecutan una transformación reflexiva para conjuntarse con la flor. Mediante una prueba se apropian de ella y convierten al hermano menor en un sujeto transitivo, disyuntándolo de la flor y conjuntándolo con la muerte. Los hermanos se convierten en los nuevos poseedores del objeto de deseo:

$$(H)S_3 \rightarrow [(S_1 \vee O \wedge S_2) \rightarrow (S_1 \wedge O \vee S_2)]$$

donde: S_3 = hermanos mayores.

S_1 = hermanos mayores.

S_2 = hermano menor.

O = flor de olilán = orden.

Además:

$$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O_2) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$$

donde: S_2 = hermanos mayores.

S_1 = hermano menor.

O = muerte.

Los hermanos mayores se han convertido en un solo actante después de haber fracasado en sus intentos personales por hallar la flor. Ya como un solo sujeto su objeto sigue siendo conjuntarse con la recompensa (mediante la flor de olilán). Para esto se convierten en un anti-programa y en un anti-sujeto de su hermano menor. También desean la flor, pero ya han quebrado el PNB con el que partieron de casa. Ya no existe el interés por restablecer el equilibrio en la existencia familiar; en su lugar han creado un nuevo objeto de valor sobre un mismo objeto de deseo. (Esta reformulación ya se intuía desde el instante en que cada uno va solo a buscar la flor). Mientras el hermano menor sigue manteniendo el PNB familiar, los otros dos (el otro sujeto, el anti-sujeto), han pasado a convertirse en sujetos pasionales: es la ambición la que los lleva a actuar y a asesinar a su hermano tras robarle la flor: desean obtener la recompensa y obtener, por lo tanto, el dinero a costa de cualquier precio; la necesidad de satisfacer el deseo de estabilidad individual. Lo

externo (exteroceptivo) y lo interno, los sentimientos (lo interoceptivo) han cedido ante la dimensión propioceptiva, del cuerpo. El dinero que se configura como una valencia que despierta atracción, se convierte en un objeto de valor que les da estabilidad individual y reconocimiento ante el rey.

Este es su nuevo PNB:

$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ donde: S_1 = hermanos mayores.

S_2 = hermanos mayores.

O = recompensa = dinero.

A nivel de reciprocidad es donde se advierte más claramente la ruptura de ésta por parte de los hermanos mayores. Matan a su hermano, quiebran la reciprocidad familiar, con la madre y con el hermano menor. La muerte es un pecado en el mundo andino, tanto por la tradición quechua como por la religión judeo-cristiana en su vertiente católica. Es el quiebre de la reciprocidad con el otro. Además de ser ociosos, como se vio al momento de no poder establecer un contrato con la divinidad (señora), son ladrones y asesinos. A estas características se unirá una cuarta: la mentira, puesto que se anunciarán como los que han encontrado la flor y que no han logrado hallar a su hermano. Dentro de la educación andina (bicultural y quechua) los valores acerca de: no robar, no mentir, no ser ocioso, continúan vigentes en la actualidad como normas de conducta que implican reciprocitar con el grupo socio-cultural y con sus integrantes para mantener el orden en las relaciones familiares y sociales. Estos dos hermanos mayores son incompetentes para respetar estas normas; son sujetos peligrosos para el orden de la sociedad. Sin embargo, perviven en ella haciendo uso de las contrapartes: el robo, la mentira y la ociosidad, además del asesinato. Son sujetos anti-sociales.

Recurriendo al sistema de la veridicción acerca de los enunciados de estado, vemos que los hermanos mayores están incluidos en el engaño: Parecen lo que No son (parecen haber hallado pero no han hallado la flor). Logran engañar al rey y éste efectúa el reconocimiento del PNB 2 (donde S_1 son los dos hermanos mayores), sancionándolo como correcto, pasando a cumplirse el contrato que establecieron al inicio de la búsqueda.

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = los hermanos mayores.

S_2 = el rey.

O = flor de olilán = visión.

Y:

$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ donde: S_2 = rey.

S_1 = los hermanos mayores.

O = recompensa = dinero.

Siendo la verdadera performance la siguiente:

$(H)S_3 \rightarrow [(S_1 \vee O \wedge S_2) \rightarrow (S_1 \wedge O \vee S_2)]$

donde: S_3 = hermano menor.

S_1 = el rey (la cultura).

S_2 = el jardín (la naturaleza).

O = orden.

El rey recobra la vista. Abandona el estado de no estabilidad, pasando al de no desequilibrio al momento de hacer uso de la flor (el peligro del desequilibrio se anula); enseguida se reinstala en la estabilidad. El orden en la urbe, la competencia del garante del orden (el rey) ha sido restituida; ahora al ser un sujeto competente puede realizar performances con éxito. La flor de olilán le otorga orden a la urbe, el orden que ha sido donado por la naturaleza. Simbólicamente, y asociando el jardín donde se llevó a cabo el tinkuy con el jardín del Edén, la flor tendría una función similar al árbol del bien y del mal. La posesión de esta flor daría esta capacidad al rey, lo dotaría de la sabiduría necesaria para gobernar. En ese sentido la flor simboliza el orden, que se yergue sobre la sabiduría que, ahora sí, poseería el garante del orden, lo que le permite ejecutar su rol adecuadamente. Desde esta perspectiva se abre otra interpretación acerca de la ceguera del rey. En el momento anterior el rey, el que representa el orden, no posee esta sabiduría, no puede gobernar adecuadamente el reino; se estaría hablando de un orden vigente enfermo¹³. Al no poseer la sabiduría es comprensible el período de no estabilidad, que se manifestaría en

¹³ Esta idea se trabajará mejor en N6, donde el tema es el central. Aquí sólo anotaremos la función de la sabiduría.

acciones de no sabiduría, como es el enviar a muchachos a buscar la flor, con el peligro latente de la desaparición, pues lo que pierde la urbe aquí es su juventud. Se encuentra incluso al interior de la ignorancia pues sólo conoce uno de los requisitos necesarios para obtener la flor: juventud. Y en esa ignorancia sus acciones se vuelven crueles: envía a la desaparición a aquellos que debe proteger. El orden en la urbe (el rey) además de enfermo y viejo, es un orden cruel. Al poseer la flor y obtener la visión (sabiduría) el orden en la urbe se vería renovado y ahora sí, debería funcionar adecuadamente. ¿Tras la adquisición del orden por parte del garante de éste en la urbe, se pasa a un orden sabio? Se recupera el orden; el rey vuelve a poseer su capacidad para funcionar como garante del orden en la urbe. Sin embargo, la sabiduría puede muy bien ser reformulada por el usuario de ésta y no implicar necesariamente la justicia. Veremos, más adelante, la validez de esta hipótesis.

Los hermanos mayores, por su parte, tras asesinar al hermano menor, lo entierran en un bosque, debajo de unas cañas. Tiempo después se descubrirá el secreto y se hará un nuevo reconocimiento sobre los hermanos mayores y el hermano menor. Esto se produce a raíz del descubrimiento del carbonero de un carrizo que mana sangre, del que hace una quena que toca sólo una canción: “Mis hermanos me mataron en el Puerto Characato, por la flor de olilán”. Al enterarse de la pérdida del hermano menor a través de un señor —el mismo que les dio la información a los hermanos acerca del rey ciego al inicio del cuento—, va con éste donde el rey, a quien informan de las virtudes de la quena. El rey decide ir con sus vasallos al lugar indicado y tras escuchar la historia de propia voz del niño (acerca su oído a la caña cortada) lo saca vivo de allí. El niño ha permanecido bajo tierra, en el ukhu pacha (mundo de abajo). Sin embargo no ha muerto, puesto que la acción y el poder de la divinidad liminal (señora) ha logrado mantenerlo con vida. El niño a pesar de estar en el ukhu pacha mantenía contactos con el mundo de aquí, de la vida, puesto que se convirtió en un carrizo, en un ser vivo. Además no perdió la capacidad de comunicación y logró, mediante la música y el relato, hacer conocer su historia. Esta permanencia en el ukhu pacha y el contacto con la naturaleza lo configuran en sujeto de redención. Él es un redentor, puesto que su acción permite reinstaurar el orden en la urbe. Ha descendido al ukhu pacha (al mundo de abajo) y ha “resucitado” en la naturaleza.

Enseguida se produce un nuevo reconocimiento en la veridicción de los enunciados de estado: se descubre el engaño de los hermanos mayores (Parecer-No ser) quienes pasan

a ubicarse en la falsedad (No Parecer-No Ser) y la verdad del hermano menor (Ser-Parecer). El rey sanciona el recorrido de los primeros como negativo y el del segundo como positivo. Por lo tanto se hace necesaria una recompensa para éste y un castigo para aquellos. La recompensa pasa a manos del hermano menor. El rey como sujeto garante del orden en la urbe debe castigar a los hermanos mayores (sujetos anti-sociales) y recompensar al hermano menor. En lo concerniente al castigo, delega la decisión al hermano menor: primero le ofrece matarlos, ante lo que el hermano menor se niega; enseguida le ofrece esclavizarlos, ante lo que se vuelve a negar. En lo concerniente a la recompensa, le ofrece la mano de su hija, pero el hermano menor también niega este ofrecimiento, niega la oportunidad de conjuntarse con el poder, de ascender socialmente. Estas actitudes responden a una situación básica: el hermano menor no ha cambiado el PNB con el que partió de casa: buscar dinero para restablecer la estabilidad en la existencia de la familia (hermanos y madre), por lo que aceptar cualquiera de las tres propuestas sería atentar contra el PNB pues convertiría la empresa familiar en una búsqueda personal, además de desintegrar la familia. Si aceptara la muerte o esclavización de sus hermanos faltaría a la reciprocidad que debe mantener con su familia, al igual que si aceptara la mano de la hija del rey estaría disyuntándose de su espacio familiar, de su madre. Su objetivo es la estabilidad en la existencia de la familia. Ante la negativa del hermano menor el rey perdona a los hermanos mayores y envía a todos de vuelta a casa, con seis mulas cargando seis costales de dinero, con guardia para que no se les ocurra matar al hermano menor. Se cumple el contrato con el verdadero sujeto de la performance.

Detengámonos en la figura del rey y del uso de su "sabiduría". Como garante del orden en la urbe está dentro de su jurisdicción el castigar a los sujetos anti-sociales (hermanos mayores). Sin embargo el castigo pasa por la muerte o la esclavización. Sólo los perdona una vez que el hermano menor manifiesta el deseo de regresar con ellos donde su madre. Es decir, la capacidad de perdonar no proviene directamente del rey, sino del niño. Su "sabiduría" no es completa, puesto que su primera acción tiene rasgos de crueldad y no es tan diferente a la que mostró antes de la posesión de la flor de olilán; es un garante del orden con acciones crueles. En ese sentido lo que se ha restituido es el orden en la urbe; un grado de sabiduría, proveniente de la naturaleza, que es reinterpretado por el rey y usado sólo para mantener el orden no para cambiarlo radicalmente. Esta idea reforzaría la

hipótesis del restablecimiento del orden vigente en la urbe más que un cambio radical siquiera al interior del mismo.

3.3.3.1.4 El programa narrativo de base original

Los hermanos, actancialmente, retornan tal como partieron: como un único sujeto de la acción. Retornan donde la madre, pero le hacen, dice la informante: "una broma a su mamá", quien nos lo reconoce y ellos tampoco manifiestan su identidad. Regresan ante la madre bajo el secreto (No parecen pero son los hijos partidos). Piden alojamiento, mencionan llevar chuño en los costales cargados en las mulas. Esta referencia al alimento remite a la señora al recuerdo de sus hijos, pues asume que deben estar pasando hambre y sed. Aquí realiza una apreciación que podría unirse a una de las motivaciones por las que los hermanos mayores actuaron en contra del menor: "Y mi hijo menor más me preocupa porque todavía es pequeño", dice la madre. Es decir, es la situación del menor la que la afecta con mayor intensidad; entonces no sólo la ambición sería el móvil de la configuración de los hermanos mayores como anti-programa y anti-sujeto del hermano menor, sino la envidia, pues sería ésta también la que los convirtió en un único sujeto opuesto al hermano menor.

Sin embargo, esta disposición de los hermanos mayores hacia el menor ha cambiado. La broma es funcional para remarcar este cambio. La madre no los reconoce porque no son los mismos que partieron, han cambiado. La búsqueda de trabajo (dinero), funcionaría como un viaje de aprendizaje. Anteriormente mencionamos la relación con el jardín del Edén, y en esa misma línea de lectura es posible relacionar este viaje con el relato de José y sus hermanos. El rey los perdona por el pedido del hermano menor. Pasan de ser sujetos antisociales a sujetos sociales. Si continuaran siendo antisociales el hermano menor no podría retornar con ellos donde su madre, porque la quiebra, nuevamente, de la reciprocidad al interior de la familia, sería una posibilidad latente. Una vez sancionados con el perdón se insertan al interior de la sociedad, son capaces de reciprocitar en sus relaciones con la familia (padres-hijos; hermanos-hermanos).

Es el hermano menor quien pone fin al secreto y muestra la verdad (Parecen y Son): anuncia que son los hijos y que han traído alimento que en realidad es dinero: "Mamá, somos nosotros. Ahí te traemos chuño, mamá". Es decir, el dinero se asocia al

alimento, pues el dinero permite conseguir éste y eliminar la carencia que se observaba al inicio del cuento. Ante los ojos de la madre los tres han cumplido el PNB:

$$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{familia.}$$

S_2 = los tres hermanos.

O = dinero.

Que les permite abandonar la situación de no estabilidad, pues al conjuntarse con el dinero pasan al no desequilibrio (anulando el peligro de la miseria, del desequilibrio), reinstalando, enseguida, la estabilidad en la existencia de la familia. La sanción de la madre es positiva, sanciona como válido el PNB y se instaura un orden perpetuo, pues no sólo se ha conseguido el dinero para salvar el peligro de los meses de vacaciones (enero a marzo) sino para el resto del tiempo, para siempre, pues se menciona que ya no tienen necesidad de salir del lugar donde habitan. La fiesta organizada por ellos involucra compartir con el grupo socio-cultural el logro familiar¹⁴.

3.3.3.2 Recapitulación

El cuento desarrolla dos historias que se relacionan por la oposición básica entre estabilidad (orden) y desequilibrio: la historia de la familia y la historia del rey, que representa al orden en la urbe. Ambos sujetos se encuentra en un estado de no estabilidad que derivará a desequilibrio, que es el paso previo al cambio (cambio en el orden o desaparición del mismo). En el caso de la familia el desequilibrio, representado por la cercanía de las vacaciones (hambuna y miseria), llevaría a la desaparición o a la sub-humanización de ésta. En el caso del rey la continuación de su ceguera derivaría en la pérdida de su capacidad para gobernar, para cumplir eficazmente su función de garante del orden en la cultura. El cambio en el garante del orden, y por tanto del orden vigente, se impondría en la urbe.

¹⁴ Si bien existiría el engaño (Parecer-No Ser), pues es el hermano menor es quien ha ejecutado el PNB y no los tres en conjunto, el engaño no es funcional, pues involucraría la no reciprocidad de los hermanos con la madre lo que traería la desintegración de la familia; vemos, sin embargo, que la familia se instala en una estabilidad perpetua, que sólo posible si existe la reciprocidad al interior de ésta.

Para el sujeto de la acción (la familia) el objeto de deseo es el dinero y el valor que representa: la estabilidad en la existencia de la familia. El objeto deseado por el garante del orden en la urbe (rey) es la flor de olilán y el valor de ésta: el orden que no se posee .

La solución a la no estabilidad en el orden de la urbe reside en la naturaleza. La flor de olilán tiene el valor de otorgar el orden. La naturaleza dona la flor previo ritual del tinkuy, en el que el enviado de la urbe (niño) se enfrenta al cambio (serpiente, pachakuti) en un encuentro tensional y lo evita, obteniendo la flor para transmitirle sus capacidades al garante del orden en la urbe. Aquí se intercambian lo excendentes: la naturaleza otorga el orden (la flor) y el niño los requisitos que le permiten reinstalar el orden en la urbe: juventud (pureza), suerte y reciprocidad. Este tinkuy, a través de la acción del niño, implica un enfrentamiento indirecto entre divinidades: 1) la de la liminalidad, la señora con el bebe (la Virgen María con el niño Jesús) y 2) la serpiente (Amaru), la del ukhu pacha, la del cambio, pachakuti; ambas actúan sobre el espacio de la naturaleza. Sin embargo, sus funciones son distintas; la serpiente actúa como guardián de la flor, mientras que la virgen y el niño actúan como ayudantes de la urbe en la naturaleza. Esta última ha ocupado el lugar del Apu, en un proceso inverso al de la transculturación (en donde el significante del dominante se apropia de los semas del dominado). La divinidad de la liminalidad (relacionada con la urbe y la naturaleza) somete, ritualmente, a la otra, mediante la acción de un sujeto intermediario: el hermano menor. Éste es un sujeto liminal, que habita un espacio, el rural, que se encuentra entre la urbe y la naturaleza, por lo que su competencia en ambos (además de los tres requisitos mencionados) espacios lo convierten en el individuo adecuado para el ritual del tinkuy entre la urbe y la naturaleza.

La flor simboliza el orden, bajo la forma de la sabiduría. Sin embargo, si bien se restituye la estabilidad en el orden de la urbe, los cambios en la acción del garante mantienen la carga de crueldad que se observa antes del restablecimiento, durante la ceguera. El orden donado por la naturaleza, la "sabiduría", es usado sólo para restablecer el orden pero no para producir un cambio al interior de éste que provenga del mismo orden vigente. El orden se renueva, pero sólo en su poder no en sus normas.

La categoría que articula las relaciones entre los sujetos y el grupo socio-cultural es la reciprocidad. Un sujeto competente para reciprocitar logra existir en la sociedad, mientras que los incompetentes son vistos como un peligro para la misma. En el caso del hijo

menor, es un sujeto competente para reciprocitar con: 1) el poder divino, con las divinidades de la liminalidad (la Virgen y el niño); del ukhu pacha, del cambio (serpiente) y con la misma naturaleza; y 2) con el poder temporal (rey), con la urbe; es competente en la naturaleza y en la urbe, lo que le permite reinstalar la estabilidad en la existencia de su familia y en la urbe. En el caso de los hermanos mayores, son incompetentes para reciprocitar y por tanto se configuran como peligrosos para la sociedad, son caóticos: son mentirosos, ladrones, ociosos y asesinos.

Sin embargo, estos hermanos cambian al final del texto. El perdón concedido por el rey, ante el pedido del hermano menor, indica un cambio a nivel de posición en la sociedad. No son ya sujetos anti-sociales; se han convertido en sujetos sociales. Esta pertenencia a la sociedad andina es impensable sin la reciprocidad. La reciprocidad a nivel familiar asegura la existencia de la familia. El quebrarla significa destruirla. Si bien los hermanos mayores quebraron ésta al principio, el perdón del rey les permite salvar la falta y volver a tener la oportunidad de reciprocitar. Los hermanos mayores así lo hacen (no vuelven a atentar contra el hermano menor, llevan el dinero obtenido, etc.). Han aprendido el valor de la reciprocidad. Desde esta perspectiva, la búsqueda funciona para éstos como un viaje de aprendizaje.

3.4 EL SONSO Y LA PRINCESA

3.4.1 EL TEXTO

El Sonso y la Princesa (Narración 6)

Había una princesa en un palacio. Y un sonso, un sonso que vivía con su mamá, ¿no? Y decía:

—Mamá, me voy a ir a pasear por allá.

—Anda pues, hijo.

Le decía:

—Mamá, voy a ir a caminar.

Dice que todas las mañanas la princesa miraba de su ventana y el sonso pasaba por ahí. «Ah, mira qué bonita princesa —miraba para arriba—, qué bonita, ¿no?, bonita». Entonces, pasaba

por ahí. Tanto que pasaba por ahí mirando a la princesa, la princesa se había cansado pues. Había hecho un bacín de pichi, le había aventado. Le tiró a la cabeza del sonso. Y así caminaba dice pues el sonso. Y estaba yendo a un sitio así, a la chacra, así y dice que una lagartija le picó al sonso. Entonces la lagartija le había dicho:

—Hazme cruzar este río y tú pides todos los deseos que tú quieras.

—¿Puedo pedir todo? —dice que dijo pues.

—Sí, pide todo lo que tú quieras, pide lo que tú quieras pero si tú me haces cruzar.

Y el sonso le hace cruzar el río y ahí lo pone a la orillita y entonces le dice [la lagartija]:

—Ahora puedes pedir todo lo que tú quieras, nomás vas a decir: «Ahora quisiera que aparezca tal cosa». Así vas a pedir, pero hasta cuando yo quiera nomás te voy a darte —le había dicho—. Hasta cuando yo quiera.

Entonces vuelta al día siguiente pasa el sonso por la puerta de la princesa. Y mira vuelta. «Este sonso ya me tiene cansada». También le vuelve a echar el pichi, a ver si se aburre, se va, ¿no? Entonces el sonso dice:

—Ay, ahora quisiera, ahora quisiera que la princesa salga en estado de mí, embarazada de mí, ¿no?, que tenga hijo de mí —dice que dijo el sonso. Dice al poco tiempo la princesa salió embarazada. Entonces el rey decía que no sabía de quién era, pues. La princesa diciendo:

—Yo no he tenido nada con nadie.

Era bien cuidada, bien reservada la princesa.

—Yo no he tenido nada.

Entonces nace el bebe, nace el hijo de la princesa. Entonces el rey le dice:

—Como no sabes quién es el padre, vamos a juntar a todos los muchachos, a todos los éstos en la plaza —y el bebe ya caminaba pues—, entonces, al quién dice que es se acerca, es su papá.

Dice que a montón de gente, a muchachos, a todos, como era rey tenía la potestad de traer a todos los muchachos allí a la plaza. Los juntó a todos y el sonso había visto gente ahí pues, había dicho:

—Mamá, mamá, no sé qué estará pasando en la plaza. ¿Puedo ir a mirarme? —había dicho:

—Ya, anda pues, hijo —dice que había dicho su mamá.

Entonces va así todavía, empujando, empujando. «¿Qué cosa será? ¿Qué cosa será?». Mirando. A mirar el montón de esto pues. Y el chiquito está allí mirando, mirando. Y el chiquito se acerca al sonso:

—Papá [—dice.]

—¿Cómo este sonso va a ser el papá? [—dice el rey—] Le toma preso al sonso y a la princesa y al bebito. Y los mete dice —el rey pues— en una caja y los manda a botar al río, al río a la princesa, al sonso y al bebe. Y los bota. Entonces el sonso dice:

—Ay, ahora quisiera, ahora quisiera aparecer en la orilla del río. Aparecer los tres en la orilla del río.

Y aparecen pues. Entonces sacan, salen de la caja, todo.

—¿Por qué hemos aparecido acá? —dice la princesa— Por tu culpa sonso. ¿Qué cosa has hecho para que yo me embarace? —decía la princesa.

—No sé. Yo solamente sé pedir lo que yo quiero —decía el sonso también. Entonces, después dice:

—Ay, ahora, ahora quisiera no ser sonso ya. Quisiera ser normal. Príncipe quiero ser. Y quisiera, quisiera, quisiera que frente a la casa del rey que aparezca un palacio mejor que lo del rey. Mejor que lo del rey.

Entonces aparece, dice, frente al palacio del rey un palacio pero mucho mejor que del rey. Entonces dice todo el mundo:

—¿Cómo en la noche ha aparecido ahí? ¿Qué será? Otro rey que ha venido a reemplazar al rey éste.

Y el rey también manda a averiguar todo y era la princesa, el chiquito y el sonso que ya no era tan sonso. Entonces ahí estaban viviendo y todo. Pero la lagartija le dijo: «Tú de vez en cuando tienes que acordarte de mí». Y el sonso con todos esos pedidos no se había acordado. Entonces estaba en una cena grande ya, el suegro, el rey. El rey todo había aceptado ya. Eran vecinos, todo. En uno de esos le pica [al antiguo sonso], cuando estaba sentado. Entonces [le dice la lagartija]:

—¿Te acuerdas, te acuerdas de mí?

—Sí.

—Entonces hasta acá nomás es tu pedido.

Hace su pedido y de ahí para adelante ya no le da. Pero ya tenía su palacio, su princesa, su hijo, todo ya. Ahí terminó el cuento.

3.4.2 MARCO ENUNCIATIVO

El texto *El sonso y la princesa*, al igual que *La flor de Olilán*, usa una fórmula para abrir y cerrar lo que es el cuento en sí. Se inicia con el siguiente enunciado: “Había...”. Se hace uso del pretérito imperfecto del verbo haber. Lo que se va a narrar se ubica en un pasado. Esta fórmula clásica está extendida en los cuentos tradicionales de todas las partes del orbe. No hay un deíctico que sitúe la posición física, social y afectiva del hablante. Recurrirémos a lo que se podría denominar “narrar por omisión”. Implícitamente el uso del “había” nos remite al pasado de lo narrado y a un aquí y ahora de la emisión del discurso, a un aquí y ahora del hablante. Definitivamente el tiempo es diferente, el espacio también (contextualmente hablando), puesto que involucra una narración frente a un oyente, gestor en un espacio específico: la capital del país, distinto al espacio en donde la informante aprendió el relato a través de la narración oral tradicional. El evidencial que menciona el tipo de conocimiento del hablante lo hallamos en el sexto párrafo: “Dice que...”, esto no afecta el marco mencionado acerca de la enunciación, puesto que el evidencial se usa a lo largo de las narraciones para remarcar el tipo de conocimiento acerca de lo que se narra. Es

un tipo de conocimiento indirecto. Esta toma de posición del hablante como sujeto físico, social, afectivo y cognitivo implica un oyente, no rastreable en el discurso pero que se infiere por el hecho de contar, y por las propias características de la performance enunciativa.

El discurso se cierra con la frase: “Ahí terminó el cuento”. El deíctico textual: “Ahí terminó...”, hace referencia al discurso mismo. El sentido de este deíctico se completa con una referencia cultural “...el cuento”. Sólo entonces el deíctico textual adquiere toda su significación acerca del contexto: nos indica que el discurso emitido hasta entonces ha finalizado y que éste se enmarca dentro de una tipología establecida y que se define por sí sola: el cuento. Es decir, funciona también como un evidencial, puesto que lo contado como cuento se inscribe en un tiempo diferente y con características de ficción. Cuando los hablantes de narraciones orales desean plantear lo narrado como verdadero no recurren a esta categoría. Podemos comprobar la validez de estas acotaciones en las narraciones que se presentan como “historias”, como hechos verdaderos. Sobre todo las historias de santos, vírgenes, etc.

Como dijimos las frases observadas funcionan como un marco enunciativo, donde se rastrea la presencia del hablante y del oyente, sus posiciones como sujetos en el marco de la enunciación, además de la performance específica que implica cada actualización de la memoria colectiva a través de un discurso oral.

3.4.3 INTERTEXTO

Los nexos del texto con el mito de Cuniraya Viracocha, y el de Huatyacuri, son resaltantes; mitos que han sido estudiados anteriormente por Ortíz Rescaniere (1975), desde la perspectiva quechua. Si bien algunos puntos sean posiblemente funcionales desde la perspectiva del sector social bicultural, es un hecho que lo narrado y su interpretación se inscriben dentro de nuevos significados, propios de este sector. Lo propio se entiende en el sentido de estar marcado por la biculturalidad. Como propusimos en el capítulo 2 “Recepción y reelaboración de las narraciones orales”, los textos se comprenden desde la perspectiva del grupo que los recibe y reelabora; las semejanzas o diferencias con el texto “original” son entendidas sobre la base de una lectura comparativa con los otros

grupos, pero no como un punto de partida. Sin embargo, si las funciones son similares, recurriremos, eventualmente, mediante notas a pie de página, a las explicaciones sobre los mitos mencionados para elucidar los cambios con el texto analizado. En el primer texto *La flor de olilán*, se nota un claro matiz judeo-cristiano, así como elementos quechuas. En ambos casos los textos se han aclimatado en la perspectiva bicultural y se han convertido, desde entonces, en otros textos, diferentes de los que los originaron.

3.4.4 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

3.4.4.1 Programas Narrativos

Para una mejor interpretación metodológica hemos segmentado el texto en cuatro partes, sobre la base de las acciones más relevantes al interior de cada secuencia.

3.4.4.1.1 Configuración del sonso

Es posible hallar un conjunto de narraciones orales andinas que tienen como protagonista a un sujeto con retardo mental; estos relatos forman el llamado "ciclo del sonso". Es un tipo de relato muy difundido, sobre todo en la región sur de los Andes peruanos, en el Cusco especialmente¹⁵. Aquí el sonso es ejecutante de acciones azarosas que terminan conjuntándolo con la riqueza o con algún otro tipo de recompensa (matrimonio, poder, etc.). Este azar se desarrolla en medio de situaciones cómicas. Son cuentos destinados al entretenimiento, al deleite, a producir sonrisas no sólo en el oyente sino en el hablante (otros textos tienen un matiz diferente, como *La Flor de olilán* que es narrado recreando una atmósfera poco menos que dramática). Esta postura se nota en la situación comunicativa íntegra, por tanto la performance involucra recrear un atmósfera de distensión y comicidad. (v. gr.: para el caso del presente relato la informante reía en las situaciones cómicas, como el momento en que la princesa arroja orines al sonso; risa destinada, como un complemento de la narración, a extenderse y completarse en la risa del

¹⁵ Ver: Payne (1984) Cap. IV "Ingenuidad y estupidez", los cuentos "Sonso (Loko Febrero, Qolqe, Wawa)", "El Sonso (Febrero Loco, La Plata, el bebé)" y "Sonso (Loko Febrero)", "El Sonso (Febrero Loco)".

oyente). Son cuentos, como mencionamos, destinados a producir entretenimiento y sostenidos en acciones cómicas, pero no por ello escapan a la representación de un modo de pensar y vivir la realidad (MPVR) propio.

El relato se inicia presentando a los personajes de la historia: "Había una princesa en un palacio. Y un sonso, un sonso que vivía con su mamá". Sobre la base de las relaciones entre estos dos sujetos se articulan las acciones y oposiciones del relato. Detengámonos en el personaje del sonso. En el sonso, debido a su estado mental, el ser no está bien determinado. No está definido su carácter. Es un ser fundamentalmente ambiguo. Y lo sagrado se manifiesta en lo ambiguo¹⁶. Es un sujeto capaz de ser hierofanizado (y, a su vez, podría convertirse en hierofanizador). Simboliza la radical ambigüedad, la indiferenciación. Al no estar definida su esencia puede considerarse como una entidad de tránsito, es decir, al no ser ni lo uno ni lo otro, la posibilidad de convertirse en alguno de éstos permanece abierta. Consideraremos, entonces, al sonso, como un sujeto de la ambigüedad y del tránsito. ¿Podríamos denominarlo un sujeto liminal? La posibilidad está ahí. Desde esta perspectiva abordaremos sus relaciones con los otros actantes de la narración.

El sonso y su mamá constituyen una familia incompleta, puesto que no se menciona al padre. Como en el texto anterior no se conoce la causa de la ausencia (muerte, viaje, abandono, etc.). La manutención del hogar no puede recaer en la imagen masculina de la familia, puesto que el sonso es un ser degradado mentalmente, no tiene la capacidad de razonar como lo haría un sujeto normal. Es la madre quien debe mantener el hogar, sola, sin ayuda de nadie. No se menciona cómo ejecuta esta manutención, cuando menos no parece relevante para la historia.

El sonso, en el cuento, no ejecuta acciones asociadas a producir o cuando menos cuidar y/o conservar las propiedades; en el ande los niños pequeños y los que sufren ligero retardo mental pueden hacerse cargo de algunas labores, como cuidar los campos de siembra o realizar encargos. Lo que indica que su grado de retardo es mayor y por tanto no está capacitado para cumplir roles al interior de la comunidad: está exceptuado de estas

¹⁶ Ver Eliade (1994). Esta indefinición, sin embargo, se comprende dentro de una lectura simbólica. Los objetos o entidades que se hierofanizan poseen una indefinición que los conecta a alguno de los aspectos de la divinidad.

labores. (Esta “gravedad” de su estado mental apunta la idea de una mayor ambigüedad en el sujeto). Lo que no implica el que no recíproque. Recíproca con la madre¹⁷, a nivel de obediencia y respeto, puesto que el sonso solicita siempre la autorización de la madre para realizar alguna acción: salir a caminar. Esta acción de movilizarse es la única que realiza el sonso antes de conseguir el don¹⁸. Se moviliza sin un recorrido espacial definido, puesto que el fin que construye es el de entretenerse mediante el paseo.

El sonso recorre los mismos espacios cuando se moviliza; establece una rutina diaria, que involucra el pasar por la ventana de la princesa, mirar a ésta y reconocer su belleza. Lo que hace el sonso es contemplar a la princesa. Es decir, el sujeto examina (en este caso mediante la mirada) atentamente a otro sujeto. Tenemos el motivo de la contemplación: la belleza de lo observado. ¿Es, entonces, la contemplación el fin del paseo? No hay indicios que puedan llevarnos a plantear esta hipótesis. El recorrido espacial del sonso no define un objeto de deseo diferente al del entretenimiento. Es la junción con éste la que motiva el paseo. La princesa no se configura como objeto de deseo, mucho menos como objeto de valor. El sonso sólo la contempla, lo que no implica el deseo de conjuntarse con ella. Cuando menos, no existen indicios suficientes para plantear, aún, un deseo implícito de conjunción. Esta postura se puede explicar por la naturaleza ontológica del sonso: sujeto degradado mentalmente. Considerando al sonso como cuerpo propio, vemos que en él las dimensiones de lo exteroceptivo y lo interoceptivo no tienen un eje articulario eficaz en la dimensión propioceptiva. Es ésta la que desborda a las anteriores y la que signa las acciones del sujeto. El sonso es un sujeto dominado por el sentir: siente admiración ante lo que sus sentidos perciben (la visión de la princesa en la ventana), pero no llega a razonar sobre lo percibido; lo desborda el cuerpo, el sentir; en tal sentido es un sujeto pasional que se mueve sobre objetos que le despiertan atracción o repulsión, que involucran valencias y sombras de valor. Y es esta toma de posición ante el objeto la que impulsa sus acciones, que no son, vemos, sostenidas sobre el percibir, sino sobre el sentir. No elabora objetos de valor, sólo valencias sobre sombras de valor. No existen, veremos, objetos de valor que impulsen las performances del sujeto. Sus acciones se corresponden con su ser: son acciones indeterminadas y ambiguas. Hipótesis que se

¹⁷ Sobre el recíprocar o no con otros sujetos se verá más adelante, en cuanto su recorrido narrativo incluya el contacto con otros actantes.

¹⁸ El don será analizado en el siguiente párrafo.

comprueba, veremos, en la carencia de un Programa Narrativo de Base elaborado por el propio sonso, que articule Programas Narrativos de Uso¹⁹.

La configuración del sonso como sujeto indeterminado y ambiguo nos permitirá comprender las acciones que llevará a cabo más adelante, marcadas por lo impredecible y fuera de toda lógica con relación a los parámetros que rigen la sociedad (urbe) representada en el discurso: orden (estabilidad). (Lo que no implica que las acciones del sonso se inscriban dentro de otra lógica perteneciente a otro orden, como veremos en el siguiente párrafo). En tal sentido, como ciertas pasiones que se axiologizan negativamente por afectar lo sancionado como correcto por la sociedad²⁰, observaremos que las acciones del sonso atentan, también, contra lo establecido en la urbe, o más exactamente, contra el orden vigente en la urbe²¹, contra los sujetos que detentan el poder para mantener ese orden.

Ante la acción contemplativa del sonso, el objeto de la contemplación reacciona. La princesa es también un sujeto y como tal ejecuta sus propias acciones. En ella sí las performances realizadas tienen una razón de ser. Una primera lectura llevaría a considerar el arrojamiento de los orines como consecuencia del cansancio que le produce a la princesa el ser observada por el sonso y tendría como objeto alejar a éste de su presencia. Esta agresión se relacionaría con los espacios a los que pertenecen cada uno de los sujetos. Sin embargo, una lectura más profunda, permite dar un giro a este supuesto cansancio y comprenderlo como un deseo de conjunción; siempre en el marco de la pertenencia a espacios distintos. ¿Cómo ver este lanzamiento de los orines? La acción de la princesa funcionaría más como un ritual de atracción. Los orines —el olor de éstos— invitarían al sonso a fecundarla. El rechazo sería, exactamente, un juego erótico previo a la fecundación. El que no haya conjunción directa podría deberse al hecho que pertenecen a espacios distintos. De la relación entre éstos, sea excluyente o complementaria, surge la tensión que caracteriza las acciones de los actantes.

Estos espacios se organizan en dos niveles: el primero responde a la organización socio-política, y el segundo, que complementa la primera, a la relación urbe-naturaleza.

¹⁹ Para una comprensión de la configuración de los sujetos pasionales, ver Greimas y Fontanille (1994)

²⁰ *Ibidem*, cap 2, "Acerca de la avaricia, una modulación comunitaria", pp. 101-103.

²¹ Como en el análisis anterior aquí el orden y el poder se abordan sin previos juicios de valor.

A nivel de la organización social los espacios a los que pertenecen el sonso y la princesa son opuestos, organizados sobre la base de una estructura social vertical y, desde el punto de vista del hegemónico, excluyentes. Una primera manifestación se rastrea en la escena en la que el sonso observa a la princesa. Ella se halla en la ventana del palacio; ventana que se ubica en un piso segundo o superior, puesto que el sonso “miraba para arriba”. Éste se encuentra abajo y la princesa arriba. Simbólicamente esta situación espacial vertical involucra una distinción jerárquica: la princesa pertenece a lo superior, a lo hegemónico (pertenece al espacio del palacio) y el sonso a lo inferior, a lo subalterno. El espacio cotidiano de la princesa está ligado al poder, ella es la hija del rey. Y este rey, al gobernar una sociedad, desarrolla dos funciones al interior del texto: personifica al poder temporal y es el garante del orden en la urbe. A nivel del poder temporal la princesa no funciona como un sujeto de poder directo (es decir, no gobierna) pero es un medio de enlace, un medio de establecer alianzas estratégicas a nivel político²². Es un sujeto hegemónico con poder indirecto, puesto que un buen enlace matrimonial permitiría al poder temporal que rige ese espacio (lo cual supone la existencia de otros espacios con poder similar) mantener, reforzar o incrementar su poder.

A este rol de medio de enlace y alianza responde la no conjunción directa entre la princesa y el sonso. Estos estratos se conjuntarán, veremos, sólo por la ayuda de un tercero. El sonso, además, no explicita el deseo. Es la princesa quien invoca la unión (orines arrojados) y quien abre la posibilidad de ésta, con lo que estaría funcionando como un elemento perturbador para el poder y como una vía alterna de ascenso para el subalterno. Puesto que lo hegemónico, lo jerárquicamente superior, representado en la figura del rey, no puede concebir que lo jerárquicamente inferior y carente de poder piense siquiera en una alianza. Una unión con éste no es funcional para el poder en la urbe. El conflicto sería de poder. Esta tensión se comprenderá mejor cuando la posesión del poder se presente mediante la posibilidad del cambio en el sujeto que lo detenta y en el que lo dona. La relación urbe-naturaleza permite completar la idea.

²² Las alianzas matrimoniales son una forma de extender el circuito de reciprocidad en los Andes peruanos. Ver: Alberti y Mayer (1974) y Ossio (1992). Recordemos, además, que en el Tahuantinsuyu es posible que los linajes reales tuvieran una estructura exogámica y matrilineal, ver: Rostorowski (1992) “Las sucesiones y el correinado”, pp. 137-148.

A nivel de la relación urbe-naturaleza la princesa es parte del orden que representa el garante del orden en la urbe (rey) y por tanto representa también (como medio de establecer alianzas) la posibilidad de reforzarlo. Aquí el sonso está asociado a un espacio dual. Éste sujeto cuando recorre espacios en busca de recreación (paseo) sale de su casa, cruza un río y llega a la ciudad. El espacio donde habita no se ubica cerca del palacio, se encuentra en las afueras del pueblo, en una casa con chacras. Es decir, el espacio de residencia del sonso si bien se encuentra relacionada a la urbe (afueras de la ciudad), se halla cercana a la naturaleza (chacras)²³. (Esta imagen de periferia permite completar la posición subalterna de este sujeto con respecto al poder, que formulamos en el párrafo anterior). Su espacio es dual y está marcado por la liminalidad; no pertenece a la urbe, y tampoco a la naturaleza. Como en el caso del hermano menor *de La flor de olilán*, esta posición le permite optar por uno u otro, ser representante de la urbe o de la naturaleza. Sin embargo, veremos en el siguiente párrafo, sus relaciones lo acercan más a la naturaleza, al punto que mantiene contactos con las divinidades de ésta. Podemos formular la hipótesis que si bien el sonso habita un espacio intermedio, las acciones que realizará, por medio de la donación de poder hecho por una divinidad de la naturaleza, lo configuran como representante de ésta. Como en *La flor de olilán*, donde el hermano menor era representante de la urbe, aquí el sonso es representante de la naturaleza. El sonso, además, representa lo indeterminado y la ambigüedad. Incluirlo en el entorno del rey alteraría las normas que el garante del orden mantiene en su espacio. Más aún, siendo un representante de la naturaleza, una vez adquirido el poder, significaría la posibilidad de realizar un cambio no sólo en el sujeto que detenta el poder sino en el tipo de orden que rige la urbe; el otro orden provendría de la naturaleza. Sin embargo, este reconocimiento, por parte del rey, es posterior. Hasta antes de obtener ese poder el sonso, y lo que representa, lo ambiguo e indeterminado, pueden mantenerse alejados del orden en la urbe. Dentro de la perspectiva de éste una unión entre urbe y naturaleza es imposible, pues implica la jerarquía de una sobre otra, la dominación de una y el sometimiento de la otra. El que la naturaleza pretenda acercarse a la urbe implica el peligro de que el orden se altere y sea desplazado por un otro orden. Podemos hablar de un conflicto a nivel de órdenes: el orden vigente y uno nuevo que se presenta ambiguo e indeterminado, pero que es un otro orden

²³ La informante especificó en diálogos posteriores que el sonso vivía en una casa en las afueras de la ciudad, en las chacras.

proveniente de la naturaleza. Este otro orden debe comprenderse como uno nuevo con normas provenientes de un espacio distinto al de la urbe. El cambio sería más radical, puesto que las nuevas normas serían totalmente distintas a las vigentes. Estaríamos hablando de un pachakuti, de un voltearse el mundo. En ese sentido la naturaleza tendría un simbolismo que aclararemos más adelante cuando se produzca la tensión.

La ambigüedad y lo indeterminado son un medio para alterar la esfera del poder y del orden en la urbe y aperturar la posibilidad de un cambio radical en ésta.

Hasta aquí, hasta antes de conseguir el don, el sonso no representa peligro para la esfera del poder y del orden en la urbe. Es un wakcha²⁴. Su círculo de reciprocidad se restringe a su familia (madre), no es competente para reciprocitar con otras unidades sociales. Es decir, no puede formar una familia. Por tanto la posibilidad de conjunción está cerrada.

3.4.4.1.2 El ayudante y el don

Tras ser bañado con orines el sonso marcha hacia una chacra, que es una escala en su recorrido de entretenimiento (paseo), tal como lo fue pasar frente al palacio. Para llegar a la chacra tendrá que cruzar un río. Detengámonos un momento en el espacio chacra. Éste es un terreno de cultivo, que si bien es trabajado por el hombre no por ello deja de pertenecer a la naturaleza. En los Andes peruanos, por lo menos en la región cusqueña, el culto a la pachamana es común a los sectores quechuas y biculturales. Al trabajar un espacio de la madre tierra es necesario reciprocitar con ella para mantenerla siempre dispuesta a brindar buenas cosechas. Se acostumbra, en los sectores biculturales acomainos, brindar la primera cucharada de sopa a la tierra, echándola en el piso de la cocina, pronunciando antes un agradecimiento explícito a la pachamama. Los espacios de cultivo se encuentran en la quebrada o en la pampa (denominación con la cual designan los “mistis” acomainos a la región quechua y a la puna respectivamente) merecen un ritual de agradecimiento y reciprocidad con la pachamama y con los Apus. La chacra es un espacio

²⁴ La pobreza y la riqueza en el mundo andino se miden sobre la base del círculo de reciprocidad. Mientras sea más amplio se es más rico. Quien no logra establecer lazos de reciprocidad es un pobre, un huérfano, un wakcha.

ubicado en la naturaleza, pero posee una carga de cultura²⁵, donde residen y ejercen su poder estas dos divinidades. Divinidades que están asociadas fuertemente a la naturaleza, que es donde ejercen su poder con más eficacia que en la urbe, donde son las divinidades de significativo cristiano las que dominan el panteón andino bicultural. Es, además, hemos visto, el espacio de residencia del sonso, siendo éste, como mencionamos, un sujeto liminal.

El sonso, antes de cruzar el río, se encontrará con una lagartija. Este animal lo pica y, enseguida, le propone un contrato: si el sonso lo hace cruzar el río él le otorgará el poder de hacer realidad los deseos que formule.

$(H)S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ donde: S_2 = la lagartija.

S_1 = el sonso.

O = el poder de hacer realidad los deseos que formule.

Si:

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = el sonso

S_2 = la lagartija.

O = la orilla opuesta del río.

El contrato otorgaría un beneficio a cada participante. En este caso la lagartija necesita cruzar el río, pero el sonso (S_1) no necesita o, más exactamente, el conjuntarse con el poder hacer realidad lo que desee no es un objeto que tenga definido de antemano. Es decir, el sonso no se encuentra aun en el nivel de la virtualización, de las motivaciones (de los modos de existencia semióticos), en el esquema modal del querer. Es el mismo ofrecimiento de S_2 el que motiva el querer de S_1 ; es S_2 quien actúa mediante la manipulación (Hacer-Hacer) sobre S_1 para conjuntarlo con el querer poseer el objeto ofrecido y, poder así, establecer el contrato. Actúa sobre el horizonte de percepción de S_1 al mostrarle un objeto que puede traerle beneficios (aunque los beneficios que implica en objeto no puedan ser comprendidos del todo por S_1).

²⁵ Cf. *supra* pp. 31-32, donde se menciona el concepto de cultura y naturaleza que se usa a lo largo del análisis.

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: S_1 = la lagartija

S_2 = el sonso.

O = Querer conjuntarse con el Objeto del Contrato.

La lagartija se presenta como un sujeto que necesita de un ayudante para cruzar el río (se colige que su tamaño es un impedimento). Esto lo colocaría en una situación desventajosa para moverse libremente. Pero, vemos, que la lagartija es un sujeto que posee características que lo identifican con la divinidad; es un sujeto de Hacer-Ser y que puede, además, otorgar parte de su Hacer-Ser a otros sujetos, siempre en cuando reciprocen con él. El contrato es, más exactamente, un programa de calificación que ejecuta la lagartija (S_2) sobre el sonso (S_1) para saber si es competente para reciprocitar y llevar a cabo una buena performance en la parte que le toca del contrato. S_2 (destinador) otorga el don que se mantendrá conjunto a S_1 (destinatario) siempre en cuando éste mantenga lazos de reciprocidad con S_2 . Si bien se menciona que el don estará en poder de S_1 hasta que S_2 lo crea conveniente, se colige en la parte final del texto, como veremos más adelante, que el desposeerlo del don se produce porque el sonso (S_1) se olvidó de reciprocitar con la divinidad de la naturaleza (S_2).

Sin embargo, la donación no es gratuita; tiene que ver con lo que representa la lagartija. Los reptiles, en general, se relacionan con el ukhu pacha; se relacionan con la capacidad de voltear el mundo, con la capacidad de producir un pachakuti²⁶. La serpiente (el amaru), es una divinidad del ukhu pacha y como tal su descontrol podría producir el desorden y la instauración de un otro orden, de un mundo al revés, donde el mundo de abajo se impondría al mundo de aquí. La lagartija posee este carácter. Es una divinidad que posee la capacidad de efectuar un cambio, un pachakuti, puesto que pertenece al ukhu pacha. Se asocia a lo tectónico, al mundo de abajo, en ese sentido podemos hablar de una

²⁶ La serpiente (amaru) se relaciona con el ukhu pacha: habita bajo la tierra y su desplazamiento produce temblores que hacen explícitos los momentos de tensión entre el mundo de abajo y el mundo de aquí; puede llegar a voltear el mundo e instalar el caos en el mundo de aquí. Los lagartos por su parte, en los relatos, además de asociarse a la suerte, se relacionan con el pachakuti. Ver: Chirinos y Maque (1996): "Los lagartos", pp. 206-210, "El sexo entre los lagartos", pp. 210-211; Lira (1990): "El lagarto amarillo", pp. 11-13; Arguedas (1986): "Ararankaymanta (El lagarto)", pp. 95-109.

relación con la naturaleza. La donación del poder que efectúa posee esas características: cambio y naturaleza. El que la lagartija conjunte al sonso con el deseo escondería, en realidad, el deseo de conjunción de la lagartija con el poder en la urbe. Al ser el sonso, como mencionamos, un sujeto ambiguo y liminal (urbe-naturaleza), la lagartija puede usarlo como sujeto intermediario para sus fines; puede convertirlo en representante de la naturaleza en la urbe (al revés del hermano menor en *La flor de Olilán*, donde el rey (urbe) convierte al niño en su representante en la naturaleza). La lagartija desea, por medio del sonso, instalar un otro orden en la urbe, un otro orden proveniente de la naturaleza.

Podemos establecer, entonces, el Programa Narrativo de la lagartija, que es al que se supone deben llevar las acciones que desarrolle el sonso:

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{el sonso}$$

S_2 = la lagartija.

O = El poder en la urbe = pachakuti.

Conseguido el poder en la urbe, la lagartija instalaría su orden. La lagartija otorga poder al sonso y éste le otorga la urbe. Se efectúa el pachakuti. Ese sería el circuito de reciprocidad entre el sonso y la lagartija.

Al ser el sonso un sujeto liminal, es capaz de reciprocitar, en un primer momento, con la divinidad de la naturaleza. No es competente para reciprocitar con la urbe, para intentar plantear alianzas con los sujetos del poder y del orden en éste. Al reciprocitar un servicio (hacer cruzar a la lagartija el río) obtiene a cambio un don; donación llevada a cabo sólo cuando S_1 cumple su parte del contrato, cuando demuestra que es un sujeto competente al realizar una performance exitosa que lo lleva a conjuntarse con el objeto de intercambio. El objeto con el que se conjunta es, ante el horizonte de percepción del sonso, una valencia cuya sombra de valor le produce atracción, llevándolo a aceptar el contrato. Se le otorga la competencia para realizar performances. El sonso, que es un sujeto de lo indeterminado y la ambigüedad, se convierte, además, en un sujeto del cambio, categoría que involucra las dos anteriores, como mencionamos y explicamos en el párrafo anterior. El otorgarle la competencia mediante la palabra, el otorgarle la "magia" se relaciona con otorgarle la "suerte". El sonso no posee suerte. Adquiere la misma por intermedio de una divinidad, personificada en un animal que, en algunos lugares del sur

del país, aparece como donador de ésta²⁷. Al adquirir la suerte, para el caso la competencia (Saber-Hacer y Poder-Hacer, nivel de la actualización), vinculada con lo mágico, puede realizar las performances (Hacer-Ser, nivel de la realización) que desee, pues la lagartija le ha otorgado, una vez que cruzan el río, la fórmula verbal (competencia) que lo conjuntará con los deseos que formule (performance); el sonso sólo debe decir: "Ahora quisiera que aparezca tal cosa". Estamos ante una performance realizada a través de la palabra; estamos ante el Hacer-Ser mediante la palabra. Con este poderío el sonso se transforma en un dios menor, pues es hierofanizado y posee el poder, en menor escala, de la divinidad del cambio y la naturaleza, es un representante de ella. Se convierte en un elemento perturbador para el poder y el orden vigentes en la urbe; se convierte entonces en un sujeto peligroso puesto que es capaz de Hacer-Ser y su Hacer-Ser no es controlable en la medida que no pertenece al campo de lo humano, sino de lo divino: es un sujeto de la magia. Es capaz de hacer y deshacer a su antojo; en él no se imponen las normas que rigen la urbe, sino las de la naturaleza; pero no se trata de la naturaleza cotidiana (que se supone controlada en la tensión existente entre ésta y la urbe, que no se resuelve a favor de ninguna) sino de una otra naturaleza más poderosa que la urbe, configurada como peligrosa, desenfrenada, incontrolable, capaz de decidir la tensión a su favor, capaz de instalar un otro orden en la urbe.

El sonso, conjuntado con el Hacer-Ser mediante la palabra, en posesión de la competencia necesaria para realizar performances, vuelve a pasar, al día siguiente, por la ventana de la princesa, quien repite la invitación a la conjunción (con orines) del día anterior. El sonso, entonces, hará uso del don. (Aunque la lagartija no pone un límite a los deseos, el sonso sólo llega a usar el don en tres ocasiones antes que se le despoje del mismo). El primer deseo se produce como una respuesta a la invitación: "Ay, ahora quisiera, ahora quisiera que la princesa salga en estado de mí, embarazada de mí, ¿no?, que tenga un hijo de mí?". Hasta aquí el hacer que la princesa se embarace del sonso, no tiene un fin definido para éste, no lo conjunta ni disjunta de él; la relación excluyente entre ellos sigue siendo la misma. Sólo importa el que se embarace.

²⁷ En Granadino y Jara (1996), en el texto "Las cabezas voladoras/ Chacraqhaway/ Los lagartos", se observa la función de la lagartija como donador de suerte. Se menciona que las lagartos (se menciona que miden 20 cms. Lo que nos lleva a considerarlos lagartijas) viven en canchones y se escupen bolitas entre ellos, jugando. Esas bolitas son buscadas por los Yatiris (chamanes semejantes al pako), pues traen suerte. Se dice textualmente: "Esa bolita es su imán de lagarto, por eso trae suerte", p. 195.

El sonso se configura, en el campo de las acciones, ya como un Sujeto de cambio, como un representante de la divinidad de la naturaleza (lagartija) que desea producir indirectamente el pachakuti. El deseo del sonso, a nivel de las relaciones urbe-naturaleza, no implica unirse a la urbe (no formula —hasta el momento— el deseo de ser parte de ella) sino extenderse en ésta mediante la prole. Este hijo sería, sin embargo, una especie de híbrido, producto de la unión entre urbe y naturaleza; representaría un otro orden que se supone futuro y constante, porque es el resultado de dos categorías (naturaleza-urbe) que se han unido para producir esta tercera que será la que las suceda.

Al nivel de la organización socio-política el sonso, sujeto subalterno y periférico, no formula el deseo expreso de ser parte del poder (el poder representado por los sujetos políticos como el rey y su familia); sólo desea tener un hijo con la princesa. Este deseo, vimos, es una agresión, en este caso del subalterno hacia los sujetos del poder²⁸. Es la agresión de un subalterno que no representa, aparentemente, peligro alguno, puesto que además de estar en la parte inferior de la escala social es, supuestamente, incapaz de establecer alianzas matrimoniales. Es, ante los sujetos del poder, un sujeto incompetente para realizar cualquier performance que pueda afectarlos. Sin embargo, sabemos que posee un poder (ligado a la naturaleza). Es un sujeto del secreto: Es pero No Parece poderoso; poseedor de un poder cuyo empleo no se sujeta a las normas del poder y el orden en la urbe, siendo aun un peligro mayor para ésta.

El deseo se cumple y la princesa se embaraza. Este embarazo es una antesala del cambio que podría operarse en el entorno del garante del orden. Para la princesa es un hecho sin motivaciones lógicas pues ella no ha mantenido relaciones sexuales con nadie; por su parte, para el rey hace peligrar la función de la princesa en tanto objeto de intercambio para establecer alianzas con otros sujetos que detenten un poder similar al suyo.

A pesar de este desorden en la función de la princesa, el Sujeto del poder y del orden en la urbe continúa siendo un sujeto competente en las funciones que su rol

²⁸ Al referimos a sujetos del poder en la estructura socio-político nos referimos a los que se hallan en el estrato social superior de esta estructura y que se relacionan con el poder, con la capacidad de ejercer el gobierno directa o indirectamente; y, en sentido más extenso, con la capacidad de ordenar o ejecutar directamente alguna acción, ya sea estabilizadora o desestabilizadora, en el orden. Cuando nos referimos a los modos de existencia semióticos, acompañamos el poder de algún otro verbo modal.

comprende. Al nacer el niño hará uso de esa competencia. Reunirá a todos los muchachos (del reino se supone, de la urbe) en la plaza (lugar público). Y señala que a quién el bebe se acerque ése es su padre. Este acto responde a buscar un responsable de la agresión, puesto que el embarazo representa una agresión a los intereses del rey. Éste espera descubrir al padre del hijo de su hija y ver si es competente para unirse a su entorno. Esta elección de los muchachos responde también a la competencia necesaria para pretender entablar una alianza matrimonial con los sujetos del poder. Son los muchachos quienes por su edad son los más capacitados para engendrar hijos y a la vez los sujetos con los que sería posible establecer alianzas. Su juventud permitiría renovar el orden, en el sentido de sucesión. No hace mención de otro requisito, por lo que se colige que, producido el daño, puesto que el rey no ha podido elegir el aliado con el cual reciprocarse, todos los muchachos son posibles candidatos, sin que se especifique su posición en la escala social. Podría ser subalternos o de su misma clase social. ¿Sería esto posible? Podemos echar algunas luces sobre esta parte del discurso recordando la escena de Cuniraya Viracocha²⁹, donde el padre de la hija de Cavillaca tiene que ser un huaca rico y no un pobre como aparenta ser Cuniraya. El requisito de riqueza se asocia al poder. Son los poderosos, los que ocupan el lugar hegemónico en la escala social, los que detentan la riqueza en la urbe. En *El sonso y la princesa* esta omisión de la escala social como requisito se inserta párrafos más adelante cuando el último pedido del sonso lo ascienda a un nivel superior jerárquicamente al rey en el espacio de la urbe, dejando de ser un sujeto periférico asociado a la naturaleza, sólo allí el rey decide aceptar la alianza. Se colige que sin este pedido, que eleva al sonso a la categoría de lo hegemónico, no hubiera podido mantener la alianza forzada establecida con el rey. Podemos considerar que, además de ser un muchacho, el padre debe ser un sujeto perteneciente al estrato superior de la escala social; es decir, debe ser un sujeto del poder en la urbe, un sujeto de la continuidad. Cuando el rey sanciona negativamente al sonso al descubrir su paternidad, lo observa como un sujeto de lo ambiguo e indeterminado, y con la posibilidad del cambio. Podemos descomponer el segundo requisito en dos: Ser poderoso y ser de la urbe, éste último involucraría la continuidad del orden vigente en la urbe. Tenemos entonces tres requisitos para reciprocarse con el sujeto del poder y del orden

²⁹ Ver Ortiz Rescaniere (1974) "Los ricos y los pobres", pp. 93-128, donde el autor propone un análisis estructural del mito de "Cuniraya Viracocha".

en la urbe (SPOU) a nivel de enlaces matrimoniales: juventud, poder y pertenencia a la urbe.

Si bien el sonso posee el primero de los requisitos, no sucede lo mismo con los otros dos. (En el ciclo del sonso éste es siempre joven, en algunos casos es el hermano mayor que debe cuidar de los menores). Posee poder pero éste se asocia a la naturaleza. A su falta aparente de poder y a su ambigüedad responde el que siendo muchacho no se le reúna con sus contemporáneos en la plaza. El rey (SPOU) desconoce el poder del sonso (el secreto). Siendo un sujeto ambiguo, periférico y subalterno es imposible, desde la perspectiva del garante del orden, que sea el sujeto de la fecundación con el que deba establecer una alianza. Sin embargo, el sonso es competente fuera de estos requisitos, puesto que el don que la divinidad de la naturaleza le ha otorgado (el Hacer-Ser mediante la palabra) lo vuelve competente en la urbe. Ese Saber-Ser y Poder-Hacer le otorga competencia para realizar cualquier performance sobre sí mismo o sobre cualquier sujeto y/o objeto. Los requisitos planteados por el garante del orden en la urbe no se extienden ni se aplican a los representantes del cambio y la naturaleza.

Aunque no es seleccionado como posible candidato para reciprocarse, el sonso acude a la plaza. Pide permiso a la madre (es un sujeto que debe obediencia, que debe reciprocarse a este nivel con la madre³⁰). Va a la plaza, lugar público donde se suceden los eventos relevantes para la urbe: fiestas, ritos, etc. Gana sitio entre la multitud hasta ubicarse en el ángulo de visión del niño. Es el momento en que se produce el reconocimiento: el niño se acerca hacia él diciendo: "Papá".

3.4.4.1.3 El reconocimiento, el peligro del caos, las alianzas estratégicas y el desarraigo

Se produce el primer reconocimiento cognitivo y la sanción sobre el ser. Desde la perspectiva del rey el sujeto que ha fecundado a su hija ha ejecutado el siguiente Programa Narrativo, al que llamaremos Programa Narrativo de Fecundación:

³⁰ El sonso está endoculturado. Esta categoría será vista más extensamente en el capítulo siguiente.

$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ donde: $S_1 = \text{Un Sujeto X.}$

$S_2 = \text{Princesa.}$

$O = \text{Hijo.}$

Al ser el sonso el que ocupa el lugar de S_1 , descubre su rol de sujeto del secreto (No Parecer-Ser): es el padre del niño aunque no lo parezca. Abandona el estado de falsedad (No Parecer-No Ser), pues desde la perspectiva del rey era imposible pensar en él como en S_1 . Este reconocimiento debería ubicar a S_1 en la posición de la verdad (Parecer-Ser), sin embargo, para el garante del orden resulta imposible ubicarlo en esa posición; hacerlo involucraría desorganizar su propio poder, pasar por alto los requisitos que ha planteado para los candidatos a ocupar ese puesto. Por lo tanto ejecuta una sanción, no contra el Programa Narrativo (al fin de cuentas ya se ha llevado a cabo una buena performance), sino sobre la competencia y el ser de S_1 : las aptitudes de éste, su Saber-Hacer y su Poder-Hacer no se inscriben dentro de las normas de la urbe, además el Ser de S_1 está marcado por la ambigüedad y la subalteridad, por lo tanto debe ser castigado por haber ejecutado una performance que no le correspondía y que altera el orden establecido. El intento de reciprocarse, de establecer alianzas estratégicas con este sujeto es inconcebible para la urbe; debe ser eliminado. En caso contrario se podría desestabilizar el orden en la urbe. El poder del garante es aún lo suficientemente fuerte como para mantener lo establecido. A nivel de la organización socio-política (poder) lo periférico ha quebrado en el garante del orden la oportunidad de reciprocarse con sujetos de su mismo estrato social, ha quebrado la oportunidad de establecer alianzas para reforzar o incrementar su poder, por tanto la princesa deja de tener valor de intercambio y el hijo es el fruto de un intercambio no deseado. A nivel de la relación urbe-naturaleza (orden) el sonso y el peligro del desorden deben ser eliminados, así como el fruto de esta unión: el hijo; la princesa también se incluye en esta eliminación al haber sido "contaminada" por la naturaleza. Esta nueva familia (padre: sonso; madre: princesa; y el niño) se constituye como la posibilidad de un otro orden que deberá suceder al orden vigente en la urbe; como mencionamos es un orden cuyo poder proviene de la naturaleza (divinidad: lagartija) y que produciría un pachakuti. El conflicto, para el rey (SPOU), se plantea no como una renovación en el sujeto que garantiza el orden en la urbe, sino como un otro orden que posee otras normas, provenientes de la naturaleza. El pachakuti implicaría la superación del orden representado

por el rey (urbe), por uno nuevo, representado por el sonso (liminal, representante de la naturaleza). Es un conflicto de órdenes y espacios. Es un conflicto de la continuidad ante el cambio. El rey representa la continuidad; el sonso el cambio propuesto por la lagartija (ukhu pacha, pachakuti).

Ante la presencia de esta nueva familia (otro orden) el rey decide eliminarla. Ordena que los encierren en una caja y los arrojen al río. Lo que desea es la muerte de la familia completa. Observando la figura de la caja³¹ podemos establecer dos niveles en los que funciona el concepto de muerte. En el primero podemos asociar la caja al ataúd. Lo que se hace es enterrar en vida a la familia. En un segundo nivel nos hallamos ante una muerte social, puesto que, en primera instancia, se aísla a la familia del resto de la sociedad, y luego se la expulsa de la misma. El río, el espacio fluyente que debe llevarse a la familia, tiene como destino el mar o la selva. Sin embargo, la selva tiene más trascendencia dentro del pensamiento andino: es un espacio lejano, asociado a lo desconocido, distinto del espacio andino. Enviarlos allí significa enviarlo a un espacio de muerte y olvido.

Esta acción del rey echa algunas luces sobre la clase de orden que opera en la urbe. El rey al enviar a la muerte a la nueva familia lo que hace es romper los lazos de reciprocidad al interior de su misma familia; no cumple con el rol de proteger a su hija (princesa) y a su nieto (niño). La reciprocidad a nivel padres-hijos se quiebra; se decide el asesinato. Como en *La flor de Olilán*, realiza acciones signadas por la crueldad. Sin embargo, aquí esta carga semántica de crueldad es mayor: en *La flor de Olilán* se ejercía contra los súbditos de su reino, contra la sociedad en general; aquí se da contra miembros de la familia del rey. Se puede aducir que son acciones funcionales para mantener el orden vigente, pero eso no anula la crueldad de éstas y el quiebre de la reciprocidad en la familia. En aras de mantener su rol de sujeto del poder y del orden en la urbe, no le interesa sacrificar a su familia. Estaríamos hablando de un orden cruel en la urbe. Un orden cruel que se pretende continuo. Ya que el orden en la urbe no puede ser renovado por otros sujetos de la urbe, decide continuar en el rol de SPOU. Al enviar a la muerte a la hija y al

³¹ Una caja de madera se supone, pues éste es el material más usado, cuando menos en la sierra sur, para hacer este tipo de muebles.

nieto cierra la posibilidad de ser sucedido en el tiempo, y se aferra al poder, pretendiéndose eterno.

Ante el peligro de la desaparición existencial, el sonso hace uso, por segunda vez, del don. Pide salvarse y salvar a su familia: «Ay, ahora quisiera, ahora quisiera aparecer en la orilla del río. Aparecer los tres en la orilla del río». Ante lo sucedido la princesa reflexiona sobre las capacidades del sonso; lo interroga sobre la manera cómo han aparecido en la orilla y qué ha hecho el sonso para que ella se embarace. «No sé. Yo solamente sé pedir lo que yo quiero», responde el sonso. Sus actitudes, confirmamos, están marcadas por la ambigüedad y lo indeterminado, por las valencias y las sombras de valor, sin un objeto de valor definido. Su Hacer-Ser se configura como peligroso para la urbe, en tanto la performance sólo implica hacer uso de la palabra. Este Hacer-Ser mediante la palabra acorta el esquema de búsqueda y anula el de prueba; es decir, el sujeto que sea conjuntado o disyuntado por acción del sonso no tiene oportunidad de actuar. No hay nada que se pueda hacer para evitar que los deseos del sonso se cumplan. La princesa reconoce al sonso como sujeto competente para las performances, como sujeto de la verdad (Parecer-Ser), abandonando el secreto (No parecer-Ser)³².

Tras salvar a su familia, el sonso hace uso por tercera vez del don. Pide tres deseos: «Quisiera ser normal. Príncipe quiero ser. Y quisiera, quisiera que frente a la casa del rey que aparezca un palacio mejor que lo del rey». El primer deseo: ser normal. El sonso desea mejorar su capacidad cognitiva, abandonar su estado de degradación mental y adquirir la capacidad de razonar adecuadamente. Lo ambiguo y lo indeterminado cederán paso a lo determinado, esto permitiría ya un posible diálogo con el rey (SPOU). Al ser normal deja de depender del cuidado de la madre y puede formar una familia (de hecho ya lo hizo). Se convierte en un sujeto capaz de reciprocitar con otros sujetos sociales, establecer alianzas estratégicas a nivel de enlaces matrimoniales. Sin embargo, continúa siendo un subalterno en la organización social vertical que rige la urbe, donde se colige que los enlaces sólo pueden darse entre miembros de una misma clase social. Para salvar esta situación y ser competente para reciprocitar con los sujetos del poder, con los sujetos hegemónicos, se hace necesaria la formulación de un segundo deseo que lo sitúe en la misma escala social de

³² No consideramos este reconocimiento como el segundo reconocimiento. Nos remitimos, para efectos de una mejor comprensión del análisis, a los reconocimientos asociados con una sanción del garante del orden.

éstos. Puesto que ha formado una familia con la princesa, él debe ser un príncipe para que el Programa Narrativo de Fecundación sea sancionado positivamente por el garante del orden: siendo sujeto del poder en la urbe puede establecer alianzas matrimoniales con los sujetos que detentan un poder similar.

El nuevo príncipe, cuando aun era sonso, fue objeto de un primer reconocimiento cognitivo y una sanción sobre su ser: su competencia y su ser fueron sancionados como negativos por el garante del orden en la urbe. Por tal motivo debe pedir un tercer deseo que persuada al garante del orden de que él, el nuevo príncipe, es el sujeto adecuado para reciprocitar y establecer alianzas; debe persuadir al garante de sancionar positivamente la unión con la princesa y la procreación del niño. Pide, entonces, el tercer deseo: tener un palacio frente al del rey, pero no cualquier palacio sino uno mejor. (El palacio es la morada del garante del orden y sujeto del poder (rey) y cumple las mismas funciones que éste en su ausencia³³). Esta diferencia cualitativa que se simboliza en el palacio implica un poder superior. Si bien el Hacer-Ser mediante la palabra lo conjunta ya a un poder superior con respecto al garante del orden en la urbe, su competencia (Saber-Hacer, Poder-Hacer) está ligada a la naturaleza, es el don que le ha otorgado la divinidad de la naturaleza (Igartija). Lo que el nuevo príncipe desea es un poder superior al del rey en la urbe, puesto que sus deseos anteriores lo han insertado en ésta.

Para el rey el sonso es un Sujeto del cambio, de poder excesivo y desconocido (naturaleza). El nuevo príncipe y su poder superior se convierten en un peligro para el garante del orden en la urbe. Ante esta presencia el garante del orden tiene dos opciones: el enfrentamiento o el pacto³⁴. Un segundo reconocimiento negativo sobre el ser del nuevo príncipe implicaría un enfrentamiento, con la posibilidad de ser derrotado debido al poder superior del rival. La situación que se presenta es tensional; existe la posibilidad de un cambio del sujeto que cumple la función de garante del orden urbe; el rey actual podría ser desplazado por el nuevo príncipe, instalándose así un otro orden proveniente de la naturaleza; se produciría un pachakuti. El pueblo es consciente de esta situación: «¿Cómo en la noche ha aparecido ahí? ¿Qué será? Otro rey que ha venido a reemplazar al rey éste».

³³ Vale recordar en el caso inca que los ushnus representan el poder del Sapa Inca y funcionan, también, como garantes del orden; y en occidente las insignias reales, que representan el poder de los Reyes.

³⁴ Una tercera opción sería rendirse, pero el rey, vimos, es un Sujeto que antepone la conservación de su rol ante todo, por lo que esta opción queda desechada.

La presencia del sonso, ahora convertido en príncipe e inserto en la urbe, vemos, representa un peligro para el garante del orden. Desde la perspectiva de éste, el sonso es un representante de la naturaleza en la urbe. Su poder está ligado a la noche (en la noche aparece el palacio), a lo oscuro. El garante del orden ejecuta, entonces un segundo reconocimiento, sobre la veridicción del sonso como sujeto: Parece poderoso y es poderoso, se ubica en la verdad. Tiene que pactar con este nuevo sujeto y sancionar como positiva la unión con la princesa y la procreación del hijo, para anular el peligro del pachakuti. Pero este pacto es posible porque el sonso ha redefinido sus objetivos. El pacto significa establecer un convenio entre partes, donde se obligan a respetar las estipulaciones que fijen. Veremos enseguida la importancia de este pacto.

Desde la perspectiva del sonso los tres deseos involucran conjuntarse con un objeto; el sonso elabora, al fin, un objeto de valor, abandonando las valencias y las sombras de valor. El objeto que desea es la sanción positiva del garante del orden en la urbe sobre el Programa Narrativo de Fecundación que ha efectuado, sobre su ser, lo que involucra el valor de integrarse a la esfera del poder en la urbe. El sonso «ya no era tan sonso», pues los deseos que piden son para él y su familia y no para otros sujetos. Esta configuración del objeto de valor nos conduce ya a una superación de la fase de intermediario de la voluntad de la lagartija. El sonso define un objeto, abandonando lo ambiguo e indeterminado. Y este objeto implica un Programa Narrativo que no es ya el Programa Narrativo que la lagartija (cambio en el orden la urbe) pretendió ejecutar por intermedio suyo. Los últimos tres deseos son fases que conducen hacia el desarraigo, hacia el abandono de su espacio de origen: periférico y liminal, para intentar ser como el otro: el hegemónico, el de la urbe. Abandona sus relaciones con la naturaleza (lagartija) y se instala como oponente de la urbe, en el mismo espacio de ésta y con sus mismas características: juventud, poder y pertenencia a la urbe. Estos tres deseos cumplen los requisitos que planteaba el rey para reciprocarse. No los cuestiona en ningún momento y si los supera es, como vimos, sólo para persuadir al garante del orden que es mejor aceptar la unión y sancionarla positivamente. Su oposición es persuasiva más que agresiva. Es entonces que el garante del orden pacta, sanciona positivamente el Programa Narrativo de Fecundación, acepta reciprocarse con el nuevo príncipe, conservando así su rol; el nuevo príncipe (otro orden) no desplaza al antiguo orden, puesto que aquel ha terminado de

insertarse en la urbe, abandonando sus relaciones con la naturaleza. Su posición en el poder y la urbe se encuentra un escalón debajo del rey, quien continúa ocupando el nivel superior de la estructura social y política³⁵. El sonso ha dejado de ser un sujeto de la naturaleza y ha pasado a ser un sujeto de la urbe; ha dejado de ser un subalterno y ha pasado a ser parte del poder, a ser un Sujeto del poder. Sólo entonces su presencia deja de representar el cambio, pues se ha insertado en el orden de la urbe.

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)] \text{ donde: } S_1 = \text{sonso.}$$

$S_2 =$ sonso.

$O =$ poder en la urbe.

Lo cual implica abandonar sus lazos con la naturaleza y optar por la urbe, abandonar la subalteridad en la organización social.

$$(H)S_1 \rightarrow [(S_2 \wedge O) \rightarrow (S_2 \vee O)] \text{ donde: } S_1 = \text{sonso.}$$

$S_2 =$ sonso.

$O =$ naturaleza y subalteridad.

En ambos casos el sonso se comporta como sujeto reflexivo, pues es él quien decide el abandono de un espacio para insertarse en otro. Para lo cual los deseos funcionan como Programas Narrativos de Uso para ambos Programas Narrativos. Verbigracia: El ser normal implica ser un sujeto apto para insertarse en la urbe, pues se rige por normas y deja de ser un sujeto ambiguo e indeterminado, a la vez es un requisito previo para acceder al segundo deseo: ser príncipe, deseo que lo separa de la subalteridad y lo inserta en el poder de la urbe, lo que implica dejar de pertenecer a la naturaleza.

Al ser un desarraigo reflexivo comprende el olvido voluntario del espacio original al que perteneció, el olvido voluntario del pasado. El sonso renuncia a su MPVR anterior, pues ha roto lazos con su familia original: no menciona en ningún momento, una vez convertido en príncipe, a la madre; narra por omisión: ella no tiene cabida en su nuevo

³⁵ Se deduce que será el sonso o su hijo quienes sucedan al rey en su rol de garante del orden en la urbe, una vez que este ya no pueda representar su rol competentemente, pues no se menciona la existencia de hijos varones. Sin embargo, este relevo, se presume es una sucesión dentro de los sujetos destinados a representar el papel de garantes del orden en la urbe, y no implicaría un cambio de orden en la urbe y mucho menos la instalación de un otro orden proveniente de la naturaleza, pues el sonso (nuevo príncipe) ya es parte de la urbe.

mundo, lo aprendido con ésta, de ésta, no tiene cabida en el nuevo espacio en el que se inserta: el espacio del poder en la urbe. El sonso se desarraiga, sólo así es posible que sea aceptado en el espacio de poder, pues de lo contrario se mantendría el peligro del cambio. Olvida su origen como perteneciente a un grupo socio-cultural perteneciente a un espacio: el liminal (bicultural) y periférico. Olvida a la familia, igual que olvida a sus divinidades: se olvida reciprocitar con la divinidad que le otorgó el don: la lagartija.

3.4.4.1.4 Las divinidades olvidadas

La lagartija al momento de otorgarle el don al sonso le planteó los términos de la relación de reciprocidad que implicaba el poseer ese poder: "Tú de vez en cuando tienes que acordarte de mí". La relación entre ellos se reviste bajo la devoción de un sujeto para con la divinidad. El sonso está obligado, como parte del reciprocitar, a acordarse de la lagartija; lo que implica realizar ofrendas a ésta, al ser una divinidad. Sin embargo, el sonso no realiza estas honras, produciéndose la desposesión del don. En una primera lectura el sonso no sería entonces tan competente para reciprocitar con la divinidad del cambio y la naturaleza. Sin embargo, habría que ver con detenimiento esta situación. Está entendido que la reciprocidad (intercambio) entre la lagartija y el sonso es la de la donación del poder a cambio del orden en la urbe. Los deseos del sonso lo insertan en este espacio. Se supone que los deseos se cumplen porque el sonso reciproca. Es competente, pues la desposesión se realiza tras el último deseo que termina de insertarlo en la urbe. Sólo entonces la lagartija (divinidad) sanciona negativamente al sujeto (sonso) y lo desposee de la competencia (Saber-Hacer, Poder-Hacer para el Hacer-Ser mediante la palabra) durante la cena que éste disfrutaba con su familia y el rey. No lo disjunta de lo obtenido, de los deseos cumplidos, sólo lo disjunta del don. Es decir, el nuevo príncipe, ya instalado en la urbe y en el sector social hegemónico, mantiene esa posición.

Lo que hace el sonso es romper el pacto de reciprocidad pues no es ya funcional a sus recientes intereses. Como mencionamos en el párrafo anterior, el sonso tiene otro objeto: unirse al poder en la urbe, lo que anula el Programa Narrativo de la lagartija: producir el cambio en el orden de la urbe (pachakuti). Supuestamente el sonso, al ser ambiguo e indeterminado, al ser un sujeto liminal, hierofanizado por la lagartija, debía

servir de intermediario de ésta para producir el cambio, era un representante de la naturaleza. Pero el sonso lo que hace es usar ese poder para obtener sus propios fines. Termina usando a la lagartija. El reciprocarse con ella, una vez obtenido sus deseos, ya no le es funcional. Pues para ser parte del poder en la urbe tiene que dejar de pertenecer a la naturaleza; abandona su liminalidad y se une a los valores del otro. Se produce un ascenso social del subalterno pero sobre la base del uso de un saber y poder ajeno (el de la naturaleza).

Una vez que el sonso es parte de la urbe la lagartija ve mermada su capacidad de sancionarlo, puesto que el sonso ha dejado de pertenecer a la liminalidad, y por lo tanto no puede actuar sobre la parte de naturaleza que posee. Sólo puede desposeerlo del don, pero no arrebatarle lo obtenido: «Hace su pedido y de ahí en adelante ya no le da. Pero ya tenía su palacio, su princesa, su hijo, todo ya». El sonso ha cambiado su espacio original y se ha instalado en el entorno del garante del orden en la urbe y el centro de poder hegemónico por lo que la lagartija sólo puede retirar el don, pero no puede enfrentarse directamente con los sujetos que están en la órbita del garante. La lagartija no sería, entonces, competente para actuar directamente sobre la urbe y sus habitantes, puesto que cuando actuaba sobre ella lo hace a través de un intermediario, como fue el sonso antes de sus últimos deseos³⁶.

3.4.4.2 Recapitulación

El relato de la historia del sonso y la princesa se articula sobre la base de dos relaciones: urbe-naturaleza, y subalteridad-hegemonía (el de la organización socio-política). La primera es un conflicto entre el orden vigente y otro orden (cambio), simbolizado en los espacios de la urbe y la naturaleza respectivamente. La segunda es un conflicto de poder en una estructura jerarquizada de la sociedad, donde los estratos sociales se pretenden fijos; es decir, no hay un recorrido preestablecido que permita el paso de un estrato a otro. Los grupos que ejercen el poder, ubicados en el estrato social superior, son herméticos.

³⁶ Podemos recordar la escena del río, en la que el sonso ayuda a la lagartija a cruzar hacia la otra orilla. El río funcionaría como un límite entre el espacio de la urbe y el espacio de la naturaleza. A este límite podría obedecer el pedido de la lagartija. No sería competente en el espacio de la urbe y sí, una vez cruzado el río, donde podría ejercer sus poderes.

El sonso es un Sujeto de la ambigüedad y lo indeterminado (además de pertenecer a un espacio liminal), lo que lo hace idóneo para ser hierofanizado por la divinidad del ukhu pacha y de la posibilidad del pachakuti (la lagartija), que relacionamos con la naturaleza. Esta configuración, aunada con su estado de subalteridad y el Hacer-Ser mediante la palabra que recibe como don de una divinidad de la naturaleza, lo convierten en un representante de ésta, en un Sujeto del cambio y del otro orden (proveniente de la naturaleza), convirtiéndose en un peligro para el orden vigente en la urbe, para el sector que detenta el poder en éste.

La princesa es una representante del orden y el poder en la urbe. Su función está relacionada con el poder del SPOU, pues permitiría a éste establecer alianzas matrimoniales con otros sujetos del poder en la urbe, para reforzar su propio poder. A su vez la princesa funciona como elemento perturbador de este orden, desde la perspectiva del rey, puesto que se une al sonso (el arrojar orines funciona como atracción y juego erótico). Para producirse la unión entre ellos se produce un intercambio para obtener el equilibrio (un tinkuy). El sonso cede su retardo y obtiene el no retardo: la normalidad; ella cede su "orgullo" y obtiene una pareja.

Sin embargo, para el rey, al ser un representante de la urbe y del poder, es imposible pensar en una alianza con los representantes de la naturaleza y la subalteridad. Se hace necesaria la intervención de una divinidad de la naturaleza (lagartija) para lograr que el sonso fecunde, mediante la magia, a la princesa. Esta unión, a nivel de la relación urbe-naturaleza, se instala en el tiempo con el nacimiento del niño, que simboliza el otro orden que sucederá al vigente. A nivel de la organización jerárquica rompe con los estratos fijos y anula el valor de intercambio de la princesa como medio para establecer alianzas estratégicas con otros sujetos del poder.

Los requisitos para reciprocarse con el poder en la cultura son: juventud, poder y pertenencia a la urbe. El sonso sólo cumple el primero por lo que el garante del orden en la cultura lo sanciona negativamente y decide la eliminación de la nueva familia (sonso, princesa y niño) para evitar el otro orden; un otro orden que no implica sucesión en el sujeto del poder, renovación, sino un pachakuti, un voltearse el mundo, porque las normas del otro orden son las de la naturaleza y no las de la urbe. Tras sortear este peligro de eliminación el sonso se convierte en un ser de la razón (deja de ser sonso), se vuelve

poderoso (un poder superior) y se convierte en sujeto de la urbe. El primero anula el estado de ambigüedad e indeterminación que lo configuraban como un intermediario idóneo para los objetivos de la lagartija: producir el pachakuti. El segundo obliga al rey a pactar y el tercero demuestra que el pacto no desestabilizará el orden vigente. Al ser, entonces, un sujeto de la urbe, el rey puede sancionar positivamente la unión entre el sonso y la princesa, la fecundación y el fruto de ésta. En caso contrario podría verse desplazado. Para evitar este desplazamiento y conservar su rol, el garante del orden pacta y sanciona positivamente las acciones del sonso, puesto que éste se ha transformado (mediante los deseos) en un sujeto de la urbe, abandonando su rol de sujeto del cambio y representante de la naturaleza. El peligro del desplazamiento se supera.

El objetivo que elabora el sonso es ser parte del poder en la urbe. El muestra el ascenso de un sujeto desde su estado inicial de subalterno al de hegemónico, asimismo se produce un cambio de su estado de orfandad (wakcha) y no reciprocidad con otros sujetos sociales, fuera de su familia, al ser un sujeto que puede reciprocitar. Este Programa Narrativo implica el no cumplimiento del que representaba para la lagartija: el pachakuti; por lo tanto esta divinidad fracasa. El sonso termina usando el saber y el poder otorgado por la lagartija para sus propios intereses.

El sonso se desarraiga voluntariamente, aculturándose en los valores del otro hegemónico en la urbe. Realiza un abandono de todo lo aprendido en el pasado, de su MPVR. Rompe los lazos de reciprocidad con la madre y con la divinidad donadora (ya no le son funcionales). Ésta, una vez que el sonso es parte de la urbe, ya no puede actuar directamente sobre él; sólo puede desposeerlo del don pero no de lo obtenido mediante éste.