

CAPÍTULO 4

ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES

Sobre la base de los análisis e interpretaciones anteriores vamos a intentar establecer, en este capítulo, las estructuras socio-culturales que nos permitan formular el modo de pensar y vivir la realidad (MPVR) del sector misti acomaino. Como planteamos en la “Introducción”, el conocimiento específico de este sector nos permitirá, igualmente, echar luces sobre lo que es el MPVR del sector misti andino en general, debido al origen similar en diversas regiones de los Andes peruanos.

Como mencionamos anteriormente, para este trabajo hemos escogido dos narraciones orales: *La flor de olilán* (N1) y *El sonso y la princesa* (N6). Son textos que articulan una serie de relaciones de carácter socio cultural que se verán en este capítulo y en el siguiente; v. gr. el héroe, la relación urbe-naturaleza, orden vigente-otro orden, etc., y otros tópicos temáticos como el del rey y la princesa, el de los tres hermanos, el del hermano menor como el más competente, etc. Si bien se revisaron recopilaciones de distintas áreas de los Andes y la Amazonía, la elección de N1 y N6 responde a que, sobre el corpus de textos orales recogidos en la zona del Cusco, son las que se presentan como versiones más ricas y más completas de las estructuras socio-culturales que se analizarán. Para una mejor comprensión de esta afirmación, a continuación, se propondrá una serie de textos recopilados con anterioridad por otros gestores en la zona mencionada¹. Además se ofrecerá un pequeño resumen de los mismos y la mención sucinta de los elementos hallados en ellos, que se analizarán en N1 y N6. Categorías que, por supuesto, involucran otras; por ejemplo, la unión matrimonial de la hija de un rey (princesa) implica conflictos o alianzas a nivel de estratos socio-culturales o políticos; la reciprocidad con determinadas divinidades se comprende en el marco de la pertenencia a un sector específico, etc. Así, quién coteje los análisis de N1 y N6 con estos textos, podrá comprobar que las categorías propuestas son comunes y extendidas

¹ En realidad, en casi la totalidad de los textos orales tradicionales andinos se encuentran alguno de estos elementos, sino como eje temático como tópico secundario. La propuesta del Corpus permite ofrecer un panorama más amplio de la validez de los análisis particulares de los dos textos (N1 y N6) de la tesis.

en los Andes sureños y que presentan, en todo caso, pequeñas variantes, a nivel regional y/o de acuerdo al sector socio-cultural que las actualiza. Los textos son los siguientes:

PAYNE, Jhony Payne, *Cuentos Cusqueños*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1984.

Wawa Uywaq Aguilakina (Las águilas que criaron a una niña). Niña de nacimiento extraño. Adopción de ésta por parte de una pareja de águilas. El macho es malvado. Existencia de un rey. Presencia del hijo menor del rey (príncipe) que rescata a la niña, convertida en mujer. Castigo del águila macho convirtiendo su rostro en el de un burro. Burla de las esposas de los hermanos mayores y del rey. Perdón del águila macho y recuperación de la belleza de la mujer. Sanción positiva del rey. Envidia de las esposas de los hermanos mayores. Casamiento del príncipe con la niña. / Reciprocidad (ruptura); relación urbe- naturaleza; orden vigente-cambio; el héroe: el hermano menor como el más competente; hermanos mayores (esposas para el caso) como anti-sujetos.

Patera Payacha (La vieja patera). Un rey viudo que tiene una sola hija. Peligro de incesto. La hija se convierte en vieja para evitarlo. Sale del reino y es acogida por una señora. El hijo menor de ésta descubre el encanto. Casamiento. / Reciprocidad (posibilidad de ruptura); Relación orden vigente-no renovación; el héroe: hermano menor como el más competente.

Qhenacha (La quenita). Una mujer viuda. Tres hijos. Los dos mayores odian al menor. Matan al menor y dicen que se fue por su camino. Un leñador ve un carrizo y hace una quena; oye la historia del niño. Le informa a la madre. Ésta llora sobre el carrizo y el niño resucita. / Reciprocidad (ruptura); el héroe: el hermano menor como el más competente; los sujetos antisociales: hermanos mayores.

Sonso (Loko Febrero, Qolqe, Wawa) (El sonso [Febrero Loco, La Plata, el bebé]) y Sonso (Loko Febrero) (El sonso [Febrero Loco]). Aventuras del sonso. Consecuencias positivas o negativas. / Sujeto ambivalente.

CONDORI, Bemabé y Rosalind GOW. *Kay Pacha*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1984.

Pubri Runachamanta (El cuento de un hombre pobre). Hombre pobre calumniado por robo. Un joven mestizo le otorga flores de clavel. Su canchón produce animales y comida. Otro hombre (rico) ambicioso recibe las mismas flores, que las pone en su cabello y se convierte en venado siendo degollado por su propia familia. / Relación entre ricos y pobres; la flor como elemento metonímico de la sanción; valores: verdad y trabajo, opuestos a mentira y ociosidad.

María Wamantiklla wark'usqa huk runa sipiqta (María Huamantílla castiga a un asesino). Un hermano mayor intenta asesinar al menor que es rescatado por la hija del Apu Ausangate, que a su vez castiga con la muerte al mal hermano (eran huérfanos). / Reciprocidad (ruptura); héroe: hermano menor como el más competente; sujeto antisocial: hermano mayor; religiosidad: hija del Apu como sancionadora.

LIRA, José A. *Cuentos del alto Urubamba*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1984.

Tilisitamanta (Historia de Telesita). Ciclo del sonso (tonto en este caso). Convive con una mujer. Mata a su hijo. Es expulsado del hogar. / Sonso como sujeto ambivalente; consecuencias positivas o negativas; no puede establecer alianzas duraderas.

Wik'uña chakuq (El cazador de vicuñas). Un padre (que es hermano menor) con muchos hijos. Escasez de vicuñas. Sale en busca de éstas y se encuentra con un señor ("El Señor") que lo envía donde una señora con dos niños; cruza cerros, lagunas hasta llegar a una colina. Prueba de obediencia. Ésta le da, para el señor, la flor Rosa de Pantí. Y éste se la otorga al hombre para que sus animales aumenten. Antes se hace un sacrificio. El hermano envidioso y mayor de ese hombre intenta lo mismo pero es convertido, con la misma flor, en ciervo. / Reciprocidad; religiosidad: la divinidad como sancionadora; héroe: el hombre, hermano menor como el más competente; sujeto antisocial: hermano mayor; la flor como elemento metonímico de la sanción; valores: verdad y trabajo, opuestos a mentira y ociosidad.

Chikchimanta (El granizo). Madre: viejita haraposa, vestida de amarillo y picada de viruelas. Tres hermanos eran el granizo: cojo, ciego (dice que éstos son perversos) y

sano; no dice nada de este último./ Tres hermanos. Los dos mayores perversos y el menor, por omisión, es, cuando menos, no perverso.

Miguel Wayapamanta (Historia de Miguel Wayapa). Miguel Wayapa, hombre rico y perverso, muere y va al infierno. Otro pobre que tiene tres hijos, acepta ser alferado. Parte a buscar recursos. Santiago le indica el camino. El hijo mayor lo extravía, omitiendo el camino señalado por el menor. Se encuentran con el condenado Wayapa. Con la ayuda de Santiago se salvan de él y se salva Wayapa: resucita. El hombre pobre regresa con riquezas. / Religiosidad: ayuda de Santiago; perdón al condenado; reciprocidad con las divinidades; relación entre hermanos: el mayor se equivoca, el menor no.

El punto de partida es la comprensión del texto como una construcción verbal (discurso) con funciones culturales, lo que permite y explica su conservación en la cultura (Mignolo 1978: 11-12). Tal como lo formula Levi-Strauss las estructuras que rigen esta organización socio-cultural, la naturaleza de los fenómenos sociales (vistos como procesos de comunicación) se rigen por sistemas de reglas inconscientes que se detectan a nivel de las manifestaciones exteriores de la sociedad², entre ellas las referidas a las narraciones orales tradicionales.

Hemos puesto atención en la naturaleza dual del origen del grupo social misti andino³. Donde el MPVR surge sobre la base de los aportes de las dos tradiciones culturales que la originan como grupo; y cobra autonomía erigiéndose como una tercera tradición, asociada a una manera específica y particular de formular la realidad⁴. (Lo que no implica que este propio MPVR no sea conflictivo y tensional en el trato con las tradiciones originarias y los sectores sociales que las representan). Se pueden rastrear semejanzas, a nivel de significantes y/o significados, con algunas de las dos ramas originales (la occidental y la quechua), pero los nuevos signos son, en última instancia, pertenecientes a un campo semántico propio del sector bicultural, propio de sus

² Sería más adecuado hablar de manifestaciones discursivas de la sociedad, tomando en cuenta que el discurso comprende una determinada organización de los signos.

³ Cf. *supra*, "Cap. 1 Oralidad, escritura y memoria colectiva", "Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural".

⁴ Vale recordar los conceptos lacanianos acerca de lo imaginario, lo simbólico y lo real. En los postulados de Lacan la realidad es imaginaria: el sujeto tiene una imagen de la realidad. Lo real se refiere a aquello de lo cual no se tienen una imagen ni tampoco una conceptualización simbólica.

aspiraciones y de su pasado: los signos no son ya, en sentido estricto, ni occidentales ni quechuas, sino “mistis”⁵. Se entiende por quechua a la tradición cultural proveniente de las etnias quechuas. Lo occidental es entendido, sobre la lectura de los textos, como la relación con la organización estatal que rige el espacio general del país y el específico de los sectores biculturales: la urbe; y que tiene por residencia la capital de la República; cuya organización cultural se pretende similar a la de los “emblemas de la occidentalidad”: Estados Unidos y Europa, pero que es periférica en relación a éstos. No se pretende dar una definición sociológica acerca de “lo occidental” porque una explicación de tal género resulta riesgosa. La relación entre las tradiciones quechua y occidental es más una situación de apego a los valores y al prestigio de tal o cual tradición, .

En el proceso de creación del MPVR bicultural se han producido procesos de aculturación y apareamiento (sincretismo, continuidad y transculturación) entre las culturas que la originan: occidental y quechua⁶. Es posible, entonces, observar las diferencias y semejanzas con éstas, y aproximarse al MPVR misti; observar en qué puntos de ésta se aleja o acerca a cada una de las tradiciones originarias; observar estos procesos desde el espacio que constituye lo bicultural, en contacto permanente con las semiosferas⁷ de lo occidental y lo quechua en los Andes.

El MPVR que se aprecie pertenece al sector misti acomaino. Como vimos, éste sector presenta características de identidad cultural referidas a la pertenencia a un espacio, sobre todo, local y regional, además de formas de organización socio-cultural⁸.

Para el caso, los cuentos seleccionados muestran una gran riqueza semántica que permite observar los sistemas de reglas que organizan el MPVR y la organización del grupo social bicultural en mención. A su vez actualizan no sólo categorías de este grupo, sino que implican, por semejanza o diferencia, las del sector andino quechua,

⁵ La definición acerca de lo misti se propone en el siguiente capítulo: “Lo misti”.

⁶ La visión bicultural en sí es producto de estos fenómenos pero, éstos una vez efectuados, instalan, dijimos, una nueva visión que puede continuar con estos procesos ya desde su propio espacio cultural, desde su propia mismidad.

⁷ Ver: nota 61.

⁸ Ver: nota 103.

como se observa con mayor claridad en la narración 6 (el sonso y la princesa), que semeja una estructura similar al mito de Cuniraya Viracocha⁹.

Urbano (1993) cita las distinciones existentes entre los conceptos de cuento y mito¹⁰, planteadas por Kirk:

“En primer lugar, Kirk llama la atención a la tendencia del cuento para emplear el ingenio y la triquiñuela. Las hadas, los brujos, los personajes o héroes como “Jaimito”, “Juan el Oso”, “Caperucita Roja”, son ingeniosos y utilizan alguna artimaña para hacer de las suyas. Quizá sea éste el rasgo más resaltante del cuento. En Segundo lugar, el mito, al contrario del cuento, introduce acciones de seres sobrenaturales o de héroes que cambian la orientación del desarrollo narrativo, mientras que en el cuento hay más lógica y naturalidad en la sucesión de los hechos. Y, en tercer lugar, el mito muestra tendencias a la atemporalidad. Los gestos y palabras de los héroes se pierden en la noche de la humanidad. Al contrario, el cuento da la impresión de moverse en medio de un tiempo histórico, cierto no muy específico, pero con una realidad pretérita que se insinúa en el famoso comienzo “Érase una vez...””.

Tomaremos en cuenta las definiciones de Kirk y trataremos de aplicarlas a los discursos analizados, para detenernos en los elementos que la emparentan con el cuento y/o el mito. (Para una mejor comprensión de esta lectura llamaremos N1 (Narración 1) al cuento *de La flor de Olilán*, y N6 (Narración 6) al de *El sonso y la princesa*). Vale recordar que estas narraciones orales son presentadas por el informante como cuentos. Para el caso de N1 las acciones de los personajes no se inscriben dentro de la triquiñuela o el ingenio, son, sobre todo, personajes que realizan acciones dramáticas destinadas a la consecución de un objetivo vital. En ese sentido no corresponderían al cuento. En N6 el personaje protagonista sí aparece más cercano al ardid bajo la forma del secreto, lo que lo convierte en un sujeto cómico. Se inscribe como personaje dentro

⁹ Cf. *supra*, “Cap. 3 Análisis de textos”, “El ayudante y el don”.

¹⁰ Esta distinción entre cuento y mito se debe analizar en el marco de la narración tradicional, perteneciente a una memoria colectiva, y no a nivel de las diversas definiciones que surgen sobre la base de su condición de producto literario, lo que nos llevaría a una historiografía de tales conceptos desde sus primeras manifestaciones escriturales.

de lo que debe ser un personaje de cuento. Las acciones de seres sobrenaturales que cambian la dirección en la orientación del desarrollo narrativo se presentan en N1 y N6, bajo la forma de la ayuda de las divinidades, inscribiéndolos dentro del mito. Estos cambios radicales atañen a la relación orden vigente y otro orden en la sociedad. A la vez existen hechos que se explican coherentemente; es decir, existe, también, una lógica de las acciones, que se presenta común a ambos textos, lo que lo acercaría a los cuentos. Creemos que la lógica de las acciones es vital para ambos tipos de discurso. En lo referente a la temporalidad, ambos se remiten a un pasado, cuya veridicción se remite a un conocimiento indirecto: ambas poseen fórmulas tradicionales cuentísticas para iniciar los textos: "Dice que había..." (N1) y "Había..." (N6).

Los discursos analizados no se insertan completamente en una u otra categoría. Formulamos que comprenden un estadio intermedio; que si bien son considerados como cuentos por los informantes, a su vez comprenden elementos míticos; donde la relación existente sobre la tensión orden vigente-otro orden, que nos remite a un peligro en la urbe, articula el desarrollo narrativo de estos "cuentos", además de involucrar otras categorías de orden cultural y social: estructura política, social, económica, religiosidad, etc.

En algunas narraciones orales andinas se tiende a actualizar esta relación cuento-mito, donde los discursos tienen elementos de ambas categorías. Se observa que las narraciones presentadas como cuentos poseen elementos míticos. v. gr.: en Ortiz Rescaniere (1974), entre otros, los cuentos: "El pueblo sumergido" y "El toro encantado", pertenecientes al cap. 4 "Un dios miserable y un pueblo demasiado feliz" y al cap. 5 "Los señores del lago", respectivamente. Estas narraciones nos remiten a un devenir del mito en cuento, donde si bien la función social que se le asigna a este último puede ser de entretenimiento (N6), es posible observar que la narración conserva la función tradicional de explicar el mundo propia de los mitos, merced a las oposiciones que articulan la organización de un determinado MPVR, dando una explicación coherente de la realidad.

Existe la posibilidad de algunos mitos convertidos en cuentos. La explicación para el caso andino quechua tiene su origen en los sistemas de coerción cultural de occidente hacia lo andino, donde el sistema oficial del vencedor desplaza al mito

quechua de su espacio oficial, y éste tiene que replegarse hacia discursos que no representen peligro para el dominante, en categorías aparentemente inermes, como los cuentos. Bajo estas nuevas formas de conservar la memoria colectiva vemos que el sector bicultural andino recepciona y reinterpreta estos mitos (como vimos anteriormente¹¹), sean quechuas u occidentales, para articularlos en una nueva perspectiva.

4.1 ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES

Nos detendremos en las funciones narrativas de los personajes más relevantes en N1 y N6, para adentrarnos en la simbología que actualizan y poder observar el significado que adquieren en el sector bicultural andino. Igualmente observaremos las estructuras socio- culturales que articulan las relaciones entre estos personajes. Las relaciones más saltantes se refieren a las que vinculan a este grupo con el sector quechua, sobre la imagen que de éste se hace el sector misti, a nivel de relaciones sociales y políticas, pues habitan espacios cercanos: ciudades y comunidades. En cuanto al elemento occidental, la “occidentalidad” bicultural (misti) es de tipo marginal con respecto a la metrópoli capitalina (que es a su vez periférica en relación a la “occidentalidad” del primer mundo). Vale aclarar que los comentarios y acápites que se mencionan acerca de cultura, ciudad, civilización, etc. no tienen un afán de exclusión de lo andino quechua; sólo se presentan en tanto es la visión que posee el sector bicultural acerca del espacio que habita, de su posición en él y de sus contactos con el grupo socio-cultural quechua andino. Y desde esta perspectiva, que es la que se analiza, se presentan las diversas relaciones a nivel de estructuras socio-culturales. Estas relaciones nos permitirán formular, en el siguiente capítulo, la posibilidad de una identidad y de un MPVR del sector en mención.

¹¹ Cf. *supra*, “Cap 2. Recepción reelaboración de los relatos orales”.

4.1.1 RECIPROCIDAD

La categoría antropológica que permite comprender los textos de la presente tesis (N1 y N6) es la reciprocidad. Ésta se define, en su sentido más estricto, como un intercambio de bienes y/o servicios entre dos sujetos (sean individuales o colectivos). En el caso andino misti, al igual que en el andino quechua, la reciprocidad funciona no sólo como un mecanismo económico sino como un acto ceremonial que permite la cohesión social de los miembros de un grupo socio-cultural. Posibilita el establecimiento de alianzas para asegurar el desarrollo social de las entidades familiares en el seno de una sociedad que tiene a la reciprocidad como el elemento principal que asegura la cohesión a nivel local. En este sentido la reciprocidad es el elemento que permite mantener lazos sociales, económicos y religiosos al interior del sector bicultural. Reciprocidad enmarcada en ritos y ceremonias que se deben realizar para llevarla a cabo de manera adecuada; acto ceremonial que reafirma, además, la identidad cultural de los participantes al integrar un sistema social propio de los Andes. El uso de la reciprocidad es heredada de la tradición quechua. Existe, sin embargo una diferencia específica con relación a la reciprocidad quechua. Mientras ésta funciona como un sistema socio-económico de representación ante sí mismos y ante los otros, que regula el trato con los hombres y con las divinidades, en el sector bicultural, si bien se posee esta misma descripción, se restringe su ámbito de acción, puesto que al pertenecer a una doble tradición (quechua y occidental), esta forma de abordar la reciprocidad funciona como un sistema integrador a nivel local; es decir, el uso de la reciprocidad, o el respeto a las normas de ésta, es válido para el trato en su espacio específico, llámese distrito o provincia. Ante instancias que regulan el trato con el aparato estatal, con lo nacional, no resultan válidas. A este nivel las reglas que rigen son las del estado de construcción occidental. Sin embargo, vale aclarar, que siendo la reciprocidad el sistema que articula las reglas socio-culturales y económicas a nivel local, es la que soporta la construcción de la identidad y del MPVR bicultural.

Los personajes de N1 y N6 realizan sus acciones y elaboran sus deseos sobre la base del establecimiento o quiebra de la reciprocidad. En N1 es la competencia del niño para establecer y realizar la reciprocidad la que asegura el éxito de su empresa. En N6 la

incapacidad del sonso para establecerla y/o llevarla a buen término remarca su carácter ambiguo e indeterminado. En N1 el establecimiento de la reciprocidad se comprende como el mecanismo que permite conservar el orden en la urbe, puesto que llevarla a buen término involucra mantener lazos óptimos con la sociedad a la que se pertenece y por tanto ayudar a mantenerla cohesionada. La reciprocidad es sancionada positivamente como correcta y posee, al ser un intercambio, una doble valoración: es beneficiosa para ambos participantes del intercambio. Estos participantes deben pertenecer a espacios socio-culturales afines; la reciprocidad sólo es posible entre miembros que mantienen lazos, pertenecen —o pertenecerán— a la urbe¹². Valga adelantar que la urbe involucra lo bicultural inserto en una occidentalidad periférica. (Se explicara esta definición con mayor amplitud en los siguientes párrafos).

Pensando en N1, que es donde se aprecia mejor la reciprocidad sancionada como correcta, podemos establecer cuatro niveles en los que usa el sujeto bicultural este mecanismo socio-cultural. En el primero la reciprocidad se establece con la familia, sobre la base de dos relaciones bidireccionales que aseguran la supervivencia de la entidad familiar: la relación padres-hijos basada en la obediencia de los segundos hacia los primeros y de la protección de aquéllos sobre éstos; la relación hermanos-hermanos involucra el respeto mutuo y el saberse miembros de una misma entidad, de un mismo origen. En ambos casos involucra realizar labores que ayuden a la mantención de la familia. Un segundo nivel se refiere al establecimiento de la reciprocidad con los otros miembros de la sociedad. Vale decir el cumplimiento de las normas que rigen el comportamiento de los miembros de una misma sociedad y que asegura la convivencia de éstos, fortaleciendo, además, la cohesión de sus miembros como sujetos pertenecientes a un mismo grupo socio-cultural. El tercero tiene relación con la reciprocidad establecida con el poder temporal. Es una relación asimétrica donde los valores de intercambio representan valores disímiles. v.gr. en N1 es el orden en la urbe a cambio del orden económico, que obtienen el rey y el niño, respectivamente. Esta reciprocidad se explica por la lejanía —como veremos en el siguiente párrafo— del espacio tipo del centro de poder con respecto a los espacios mistis andinos. Esta

¹² Es cierto que en el tiempo de las haciendas existía una relación de reciprocidad asimétrica entre hacendados y pongos, pero dentro de N1 y N6 sólo se alude a un tipo de reciprocidad que no involucra explotación.

reciprocidad permite al sujeto bicultural validarse como perteneciente a la organización que rige este poder central, aunque sea una relación periférica y asimétrica. Cuando menos puede establecer lazos que, llegado el caso, pueden reportarle beneficios, como sería la integración a ese poder central. El cuarto nivel se refiere a la reciprocidad con las divinidades liminales que protegen la urbe y es la que inserta al sujeto bicultural como perteneciente al orden que rige este espacio y que es garantizado por estas divinidades. Esta cuarta reciprocidad, bien establecida, permitiría al sujeto desenvolverse adecuadamente en los espacios que habita, puesto que están regidos por las divinidades mencionadas.

En contrapartida, el no establecimiento de la reciprocidad, así como el quiebre de la misma (siempre pensando entre miembros de espacios socio-culturales afines), socava la estructura de la sociedad; es vista como un elemento peligroso para la supervivencia de la sociedad y por tanto los sujetos de la no reciprocidad son sancionados negativamente. v. gr. la ruptura de la reciprocidad entre hermanos-hermanos, que destruiría la familia, por lo tanto éstos sujetos deben superar esta incompetencia o serán castigados. La reciprocidad entre sujetos biculturales y divinidades de la naturaleza puede establecerse, sin embargo, no es una relación estable ni prioritaria. Se puede quebrar en beneficio propio, como sucede en N6, donde el sonso no pierde los objetos obtenidos por el don de la lagartija, de la divinidad de la naturaleza.

Como mencionamos, el uso de la reciprocidad misti andina proviene de la tradición quechua. Ésta se transmite por medio de la oralidad, sobre todo en runa simi, y tiene como lugar de aprendizaje el espacio familiar. La familia se configura como portadora y transmisora de la tradición del grupo en mención, puesto que es ella la que se encarga de dotar al individuo, en su fase infantil, de las tradiciones que endocultan al individuo con respecto al grupo, dotándolo de un sistema de normas y reglas que le son necesarias conocer para desenvolverse en sociedad.

Sin embargo, esta reciprocidad, vemos, en el uso hacia las divinidades, de acuerdo al espacio al que pertenezcan éstas, es más una estrategia. El mantenerla o quebrarla va de acuerdo a los intereses del sujeto. Si bien el establecer lazos de reciprocidad es en sí una estrategia de supervivencia económica en el sector quechua, no lo es el establecerla para

luego quebrarla. En tal caso sería más comprensible el no establecerla, porque el romperla supone alterar las normas de convivencia al interior de la sociedad. En el caso bicultural mantener o romper la reciprocidad se supedita (N6) a los objetivos del sujeto (el poder en la urbe), y está en relación al espacio hacia el cual tiene mayor apego: la urbe. Además en N1 vemos que es el objeto de intercambio es dinero y no un producto agropecuario, como sería en el caso quechua. Para el sector misti los objetos de valor están en relación directa con el intercambio comercial, relacionado con comercios que tienen por espacio la urbe, donde el dinero sí posee un valor más dinámico. La reciprocidad en, entonces, un medio para alcanzar fines personales más que colectivos; sirve para garantizar la propia existencia y no necesariamente la del grupo al que se pertenece; puede muy implicar a éste, pero lo primordial es el sujeto mismo.

4.1.2 EL HÉROE

La función de los personajes protagonistas de estas narraciones orales tradicionales (niño para N1 y sonso para N6) se relaciona con los valores o anti-valores que los identifican. La opción de practicar unos u otros se inscribe dentro del respeto o la transgresión a las normas que regulan la convivencia de los sujetos sociales al interior del sector social misti andino. En el desarrollo narrativo de estos personajes protagonistas se perciben dos categorías que permitirán comprender las relaciones que establece el sujeto bicultural andino con el espacio con el que se identifica: el héroe de la urbe (N1) y el anti-héroe de la urbe (N6). El primero se relaciona con los valores y acciones que aseguran la continuidad del orden vigente en la urbe y, por tanto, de la sociedad que la habita; el segundo con los anti-valores y acciones que amenazan la existencia de éstas.

Estos sujetos funcionan metonímicamente como representantes del sector misti andino (N1) y del sector quechua andino (N6)¹³. Habitan un espacio dual registrado en su pertenencia a un espacio tensivo de las categorías urbe y naturaleza, que nos remiten

¹³ Si bien N6 es liminal, como vimos en el análisis respectivo, bicultural, actúa, formalmente, hasta antes de integrarse al poder en la urbe, como un *representante* de la naturaleza y, como veremos en el siguiente párrafo, del sector quechua.

al espacio urbano y al espacio rural de los Andes, respectivamente¹⁴. La tensión existente, sin embargo, se resuelve a favor de una de estas categorías. Los lazos socio-culturales (económicos, sociales, religiosos, etc.) que se mantienen con la urbe (en su espacio típico: la ciudad) son más fuertes que los que se mantienen con la naturaleza; se imponen por encima o en detrimento de ésta. Los sujetos pueden habitar en un espacio urbano periférico (afueras de la ciudad: chacras, caseríos), donde el contacto con la naturaleza es directo, sin embargo, el apego a la urbe no se cuestiona. Las acciones de estos sujetos los reafirman (N1) o insertan (N6) en ésta.

El orden en la urbe es comprendido en relación a su espacio tipo: la ciudad. Ésta involucra una organización de la sociedad sobre la base de instituciones estatales que rigen las normas oficiales acerca de la convivencia de los miembros de la misma. Una organización relacionada directamente con un Estado que posee el poder para garantizar esta convivencia.

La ciudad es el espacio social, político, religioso y económico del sector que habita en él: misti andino. Ahora bien, al ser una ciudad andina, se halla distante del poder oficial central que sería la capital del país. En ese sentido se pertenece a la oficialidad de una manera periférica. En vista que la organización que se reproduce en la ciudad andina tiene que ver con el Estado de ascendencia occidental, se erige, también, sobre la base de la escritura. La oficialidad occidental está en estrecha relación de poder con la escritura. Es esta relación con la oficialidad, aunque sea una relación periférica, la que se trata de mantener y reforzar a expensas, si fuera necesario, de la relación con la naturaleza (v. gr.: quiebra de reciprocidad con las divinidades de ésta). Pues es la que garantiza, en última instancia, la supervivencia del grupo y su pertenencia a un poder superior: el Estado.

El héroe de la urbe se encuentra en relación directa con la supervivencia de la urbe, con la continuidad del orden vigente. Su recorrido narrativo funciona, en estos casos (el hermano menor de N1) como un programa de recuperación del orden en la

¹⁴ Sobre esta dualidad urbe-naturaleza en el protagonista de N6, que se presenta como representante del sector quechua andino (siempre desde la perspectiva del sector bicultural andino), cabe aclarar que sin este estado inicial de doble pertenencia no se podría comprender el posterior desarraigo del sonso, su opción por la urbe. En este caso si bien es un representante de la naturaleza (del otro orden), la integración al poder en la urbe se presentará como el espacio deseado, como el valor a conseguir.

misma. Los valores que muestra no están ligados directamente con las características de la ciudad y el Estado sino que se formulan como aptitudes propias del sector socio-cultural que ocupa el espacio urbano en los Andes, y que se halla dentro del ámbito de acción del Estado. Lo que los valores del héroe de la urbe representan es la competencia que autoriza al sector bicultural andino a ser el representante de la urbe en los Andes. Los rasgos que otorgan la competencia, que asegura la pervivencia de la urbe (N1) son: la juventud, la pureza y la suerte. La lectura de éstos debe realizarse en un plano simbólico. El primero es una propiedad inherente a un sujeto en un determinado momento de su desarrollo vital. En ese sentido el sector bicultural andino posee la juventud, vale decir, la fortaleza. La imagen que tendría este sector acerca de su juventud se relacionaría con la fuerza necesaria para asumir su rol de representante de la urbe en el espacio andino, al ser el habitante de la ciudad andina, de la oficialidad periférica. El segundo es un valor que se halla en estrecha relación con la juventud. Un sujeto joven debe ser un sujeto puro. Esta pureza involucra una competencia a nivel moral. La pureza debe ser entendida como un requisito para el trato con las divinidades. Un sector bicultural andino “puro” obtiene una competencia moral para mantener una relación ideal con las divinidades que protegen la urbe. Con este valor obtendría una sanción positiva por parte de las divinidades, su permanencia en los Andes sería sancionada como correcta. No sería una presencia ajena, puesto que las divinidades (las del sector misti)¹⁵ autorizarían su permanencia; el espacio le sería reconocido como propio. Producida la sanción divina el sector se reafirma como perteneciente al espacio andino. Es un sector que posee la capacidad de reciprocamente adecuadamente con sus divinidades, puesto que tiene la competencia moral que le otorga el estar en conjunción con la pureza. El tercer rasgo: la suerte, se comprende dentro del concepto de predestinación. El sector misti sería el llamado, entonces, a ocupar el espacio de la urbe y a realizar las funciones de la oficialidad en los Andes. Predestinación que se relaciona con los dos rasgos anteriormente mencionados y que es también una adjudicación de las divinidades. Estos tres rasgos constituyen las capacidades que hacen al sector bicultural, dentro de su perspectiva, como legítimos ocupantes del espacio urbano y oficial de los Andes. Sin embargo, mencionaremos un cuarto rasgo, que se deduce de la pureza y el

¹⁵ La naturaleza de estas divinidades se verán más adelante en el párrafo: Religiosidad.

trato con las divinidades: la reciprocidad. La reciprocidad, común al sector quechua, (aunque como vimos, con otra flexión semántica) es la que articula las relaciones a nivel social y divino.

La legitimación del sector bicultural andino como perteneciente al espacio urbano del ande, no se levanta sobre categorías relativas al Estado, como podrían ser documentos escriturales, sino sobre la base de una competencia inherente al mismo sector. Una competencia a nivel ético y moral, desde su perspectiva, que lo autoriza a desempeñar el rol de la oficialidad.

El antihéroe de la urbe (el sonso de N6) está en relación directa con las características asociadas a la presencia de la naturaleza como un otro orden dispuesto a desplazar al orden vigente en la urbe. Este tipo de naturaleza es comprendida como opuesta y excluyente a la urbe. El recorrido narrativo del antihéroe de la urbe, al ser un representante de esta naturaleza, funciona como un anti-programa de las normas que aseguran la continuidad de la sociedad en la ciudad. La posibilidad de su triunfo involucra la eliminación del orden vigente en los Andes y la asunción de un otro orden. La ambigüedad, lo indeterminado, el poder excesivo y la incapacidad de reciprocitar con la urbe (esta última sólo en un primer momento) son los rasgos de este antihéroe. La ambigüedad e indeterminación se oponen al orden instaurado en la urbe, pues instala una anulación de la coherencia que involucran las normas al interior de una sociedad. El poder excesivo pertenece a un espacio distinto al de la ciudad: el de la naturaleza y, por tanto, comprende un desplazamiento y anulación del orden vigente en la urbe. La incapacidad de reciprocitar impide el trato de los miembros de la sociedad no sólo entre ellos sino con las divinidades. La sociedad en la que se asume incluido el sector misti quedaría huérfana de las normas que aseguran su cohesión; se desarticularía, instaurándose un período de indeterminación entre urbe y naturaleza, con el posterior cambio en el orden, un otro orden que no sería el vigente sino uno nuevo que desplazaría, igualmente, los beneficios obtenidos por el sector bicultural andino.

4.1.3 EL HOMBRE ANTE LA URBE Y LA NATURALEZA

En primera instancia cabe recordar el espacio específico (vale decir el espacio tipo) que ocupa el sector social bicultural andino. Este sector se desenvuelve, habitualmente, en el espacio urbano de los Andes: ciudades, sean grandes o pequeñas. En el caso cusqueño estudiado, los mistis de Acomayo, la mayoría de ellos se hallan en la capital de la provincia o en los distritos, muy pocos en los pueblos o anexos. Sin embargo, se posee tierras en los espacios rurales, las llamadas alturas o en los sectores del valle que se visitan periódicamente, si es que no se han abandonado por el fenómeno social de la migración¹⁶. Definiremos estas tierras como pertenecientes a la naturaleza; espacio que delimitaremos por oposición a la urbe. La naturaleza sería todo aquello que se encuentra fuera del ámbito de las ciudades andinas. La naturaleza es el espacio más extenso de los Andes y la ciudad representa apenas un espacio menor. La ciudad no es entendida como un espacio urbano rodeado de un espacio mayor como es la naturaleza (incluyendo lo rural), sino como la inserción de la occidentalidad en la naturaleza. Pues la ciudad andina occidental se origina o se legitima¹⁷ a través de un acta de fundación, de una escritura. No se origina, como la ciudad quechua, a través de un acto fundacional de origen mítico. Esta ciudad andina occidental posee una función específica: es un punto de representación del poder de la occidentalidad (la occidentalidad entendida, como vimos en el párrafo anterior, como una organización estatal sobre la base de la escritura; entendida como lo oficial). En ese sentido al referimos a lo occidental estamos mencionando a lo oficial y la urbe. El espacio cotidiano donde habitan y realizan la mayoría de sus labores los miembros del sector misti andino es esta ciudad, es el espacio heredado de la organización y tradición occidental. Como mencionamos anteriormente¹⁸ esta pertenencia involucra un apego a lo occidental (a lo “oficial”, lo de mayor prestigio), el uso de la escritura para

¹⁶ Este es un punto relativo a la migración acomaina incrementada a partir de la década del 70 y que es común al sector quechua, teniendo como una de sus consecuencias el abandono de las tierras de cultivo, que hasta ese período los mistis delegaban a sus “ahijados” quechuas.

¹⁷ Aquí nos referimos a las ciudades creadas tras el período de la conquista. Las anteriores, donde las ciudades prehispánicas son ocupadas por el estado occidental, el fenómeno pasa por un cambio de funciones que se inscriben dentro de un nuevo sistema político: el occidental.

¹⁸ Cf. *Supra* “cap 1. Oralidad, escritura y memoria colectiva: 1.4 Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural”.

desenvolverse adecuadamente en un espacio dependiente de la organización estatal, sobre la base del concepto de pertenecer a este Estado, a lo oficial. La relación con la tradición occidental y con su espacio en los Andes: la urbe, se inscribe dentro de lo que es la pertenencia periférica a una oficialidad que se erige sobre la base de una organización estatal, autenticada por la escritura.

Desde esta perspectiva, los espacios urbano y rural son comprendidos en relación a las dos tradiciones que han originado y alimentan la conformación de la tradición del sector en mención: la occidental y la quechua, respectivamente. Ambos espacios se hallan al interior de la naturaleza, aunque la carga semántica referida a la naturaleza como un espacio otro, con un orden diferente, se mantenga vigente en la segunda y, prácticamente, se anula en la primera. La relación con la tradición quechua se realiza sobre la base del conocimiento del espacio rural. El sector bicultural si bien se desenvuelve en la urbe, conoce también el espacio rural, donde desarrolla periódicamente labores agrícolas. No es su espacio cotidiano, pero tampoco le es desconocido. Este saber se refiere al conocimiento de las normas que regulan la presencia del sujeto en la naturaleza, valga decir los beneficios que se puede obtener de ésta, así como los peligros que representa, las divinidades que habitan en él, que pueden ser benéficas o maléficas; conocimiento que permite al sector bicultural desenvolverse en la naturaleza. Este saber proviene de la vertiente quechua que alimenta la tradición misti, puesto que su ocupación del espacio rural y su trato con la naturaleza es anterior a la presencia occidental. Conocimiento que se transmite en el sector misti, al igual que en el quechua, a través de la oralidad, en runa simi.

El sujeto del sector bicultural andino posee una doble competencia: conoce el espacio urbano y el espacio rural. La primera relacionada con la occidentalidad (oficialidad), la escritura y el castellano; la segunda con lo quechua, la oralidad y el runa simi. Competencia producto de las tradiciones que han originado su tradición. Sin embargo, la tendencia, el apego a lo occidental, a lo oficial, es mayor. Apego que rastreamos en la ruptura de la reciprocidad en el trato con la divinidades de la naturaleza (N6) y en el hecho de que las divinidades de significado occidental han ocupado el espacio de las de la naturaleza (N1). El apego hacia lo occidental y/o lo quechua responde a una gradación que efectúa el sector bicultural andino acerca de la

importancia que entraña el mantener relaciones con estas tradiciones para su propia supervivencia. Es la tendencia hacia lo occidental la que se impone: se habita un espacio occidental, se es parte de una oficialidad (aunque sea de manera periférica), de un Estado y una nación. Lo que no anula el conocimiento del espacio rural proveniente de la vertiente quechua. Pero el espacio rural resulta no habitable para el sector bicultural; su espacio tipo, natural es la urbe. En caso de crisis (N1 y N6), de una elección entre las tradiciones que la originan el sector en cuestión optará por la vertiente occidental (oficialidad). No existe aquí hipocresía, sino una elección de supervivencia basada en la creencia de la pertenencia natural a la ciudad.

4.1.4 EL ORDEN VIGENTE Y EL “OTRO ORDEN”

La relación orden vigente-otro orden se erige sobre la base de los dos espacios en los que se desenvuelve el sector misti, asociados, también, a la vertiente que involucra cada uno de ellos.

El orden vigente se comprende allí donde existe una organización de la sociedad sobre la base del Estado, por oposición al orden de la naturaleza, que es un otro orden. Esta sociedad bicultural tiene por centro a la ciudad andina. Es una sociedad que se inserta dentro de una organización mayor de carácter estatal y oficial, que se hereda y se mantiene dentro de lo que es la occidentalidad periférica. La inserción en este aparato estatal se lleva a cabo a través de la educación, los poderes del estado, los medios de comunicación, etc. En ese sentido se concibe el ser parte de la urbe como la pertenencia periférica del sector social misti andino a un estado organizado a la manera occidental; un espacio natural, al que puede acceder, pues pertenece a él. Esta organización representa el orden en este sector. Un orden que veremos enseguida, se complementa con la protección de las divinidades, erigiéndose en un orden a nivel temporal y divino.

Para el caso de los textos (N1 y N6) el orden se representa simbólicamente a través de un garante del mismo en la urbe: el rey. El garante del orden tiene por función servir de centro organizador de la urbe (sociedad), y a la vez impedir, como centro, ser desplazado por el otro orden (la naturaleza). El garante tiene que ser un sujeto con el

poder suficiente para cumplir sus funciones, para garantizar la estabilidad. Este sujeto (rey) posee dos tipos de poderes: el temporal y el divino¹⁹, que se relaciona con las dos perspectivas desde la que se comprende el orden en la sociedad bicultural. En lo concerniente a lo temporal, como vimos, el orden se erige sobre la base de la pertenencia a un aparato estatal de carácter occidental. En lo divino el orden se entiende en relación a la protección de las divinidades liminales que actúan a favor de la urbe: el garante es competente porque las divinidades lo protegen, sancionan positivamente sus aptitudes. El sector misti se cohesionan no sólo por la pertenencia a un Estado sino por una misma manera de abordar la religiosidad (producto de los procesos de apareamiento que originan la tradición de este sector). El poder temporal se legitima y se realiza sólo a través de una sanción positiva del poder divino, emanado de las divinidades mencionadas. Esta unidad complementaria es la que garantiza el orden en la sociedad bicultural andina. Complementariedad que es lo suficientemente apta para garantizar la convivencia en esta sociedad; lo suficientemente capaz para eliminar el posible peligro de desplazamiento del orden por parte del otro de la naturaleza, ya sea realizando el ritual del tinkuy con ésta (N1) o aculturando a sus representantes (N6).

La conservación del orden en la urbe se comprende desde dos perspectivas, tomando en consideración desde dónde actúan los sujetos que lo ponen en riesgo. La primera se refiere al desequilibrio proveniente de sujetos afines a la urbe; es decir, que están dentro del rango de acción del garante, pero que son sujetos antisociales. Estos sujetos son portadores de antivalores que ponen en riesgo la coexistencia entre los sujetos del mismo grupo socio-cultural. En N1 los hermanos mayores funcionan como estos elementos perturbadores. Son portadores de: la ociosidad, la mentira, el robo²⁰ y el asesinato (filicidio). Los cuatro actos funcionan en relación a la reciprocidad: los sujetos antisociales no son capaces de reciprocitar, pero su presencia no es sólo pasiva sino activa en tanto atentan contra el orden pues actúan contra otros sujetos que sí cumplen estas normas (N1). Su presencia puede, entonces, instalar un desequilibrio al interior,

¹⁹ Cf. *supra.*, “Cap. 3 Análisis de textos”, “Crisis cercana al caos”.

²⁰ Estos valores, provenientes del período pre-hispánico, y cuya continuidad, al igual que la reciprocidad, se convierten, también, en propios del sector bicultural andino, lo que nos remite a, como mencionamos en el “cap. 1 Oralidad, escritura y memoria colectiva”, “Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural”, la organización al interior de este sector, basado en tradiciones orales, y para el caso, provenientes de la tradición quechua.

corroer las estructuras socio-culturales del grupo. La segunda tiene su origen en sujetos externos a la urbe, provenientes de la naturaleza, donde el peligro se refiere al cambio, al otro orden.

Desde la perspectiva de la urbe, la naturaleza se presenta como un otro espacio ordenado, ajeno desde siempre. La naturaleza, vimos, se define por todo el espacio que no comprende la urbe andina. La naturaleza posee un garante del orden (N1) que regula su espacio. La dinámica de éste, normalmente, no pone en peligro la existencia de la urbe. Se produce un intercambio ritual que renueva el orden en la ciudad, con un enfrentamiento indirecto de las divinidades dentro de este marco (N1). Los períodos de tensividad, derivados en conflicto, se producen cuando las divinidades o los representantes de la naturaleza adquieren un poder superior a los de la urbe (N6). Entonces la naturaleza se presenta como peligrosa y entra en conflicto con la ciudad. La naturaleza poderosa logra instalar un período de no estabilidad (N6) en la urbe; es la propia existencia del orden vigente en este espacio lo que corre riesgo, por el peligro de la asunción de un otro orden proveniente no sólo de otro espacio, sino, como vimos en el párrafo anterior, de otro sector social: el quechua. El cambio en el orden, significaría una inversión del mundo, un pachakuti, los de arriba estarían abajo y los de abajo arriba. La posición del sector bicultural se vería afectada. A eso responde que los sujetos liminales y protagonistas en N1 y N6 actúen a favor de la ciudad.

No hay un deseo de cambios radicales al interior del orden que rige la urbe, sino el deseo de continuidad, de conservar el rol periférico de la oficialidad y el poder.

Los sujetos de la primera perspectiva funcionan como agentes corrosivos de las normas que aseguran la supervivencia de la sociedad organizada. En el segundo el enfrentamiento de órdenes por un mismo espacio atenta contra la vigencia del orden imperante en la ciudad, al plantearse un enfrentamiento indirecto (N1) o directo (N6) con la naturaleza (otro orden). En ambos casos el garante del orden en la urbe logra mantener las normas vigentes en su espacio.

4.1.5 ESTRUCTURA SOCIAL Y POLÍTICA

La estructura social representada es vertical y claramente jerarquizada. Se presentan dos estratos sociales: uno que ocupa el nivel superior y que ejerce las funciones hegemónicas ligadas con el poder; y un segundo que ocupa el inferior y que se relaciona con la periferia y lo subalterno, que se encuentra bajo el poder político del primero. Los estratos se presentan como cerrados en relación bidireccional. El estrato superior (hegemónico) se presenta como un espacio hermético en relación al inferior (subalterno). No existen mecanismos regulados que permitan el acceso de sujetos del sector subalterno al grupo hegemónico, como podría ser el ascenso social mediante el trabajo (por otra parte el deseo de cruzar los espacios sociales proviene de parte de los subalternos, son ellos los que desean (N6) acceder al poder; no se formula el deseo contrario: el que los sujetos sociales del poder deseen acceder al estrato social subalterno²¹). En ese sentido el estrato superior se configura como una casta; no basta el trabajo sino el linaje. El acceso de un sujeto social subalterno al estrato superior se realiza mediante sucesos excepcionales. En N1 el ascenso social se plantea como recompensa a una prueba calificatoria que implica la solución de una crisis, relacionado con el contrato, donde el sujeto del ascenso formaría parte de una especie de "nobleza de privilegio"²². En N6 se observa mejor la tensión existente en el ascenso social. Sólo mediante la amenaza el estrato superior decide incorporar al sujeto subalterno que se ha convertido en un sujeto más poderoso que los hegemónicos.

Podemos plantear perspectivas acerca del ascenso social de los subalternos. En la primera (N1) el sujeto podría acceder al estrato social superior debido a sus méritos. Pero este paso es posible porque ambos están dentro del rango de acción de la urbe: el hermano menor es un sujeto liminal que mantiene contacto con la urbe y actúa a favor de ella. Aquí el sujeto se configura como misti y actúa para incorporarse al poder de estructura política occidental (Rey, que simboliza un sujeto político, que se relaciona con el poder del

²¹ En el caso de la princesa si bien el arrojar orines es una invitación a la conjunción, lo que se plantea es una alianza y no un deseo explícito de "descender" a su estrato sino, quizá, el que el sonso ascienda al suyo.

²² Si bien en N1 el hijo menor no acepta el ascenso social, la oferta se le plantea.

Estado). Esta posibilidad de ascenso es bien sancionada, llegado el caso. En la segunda perspectiva (N6) si bien el sujeto subalterno es liminal (y como vimos bicultural), se relaciona con la naturaleza, con el sector quechua. Para que un sujeto de este sector acceda al poder de estructura occidental debe desarraigarse, insertarse en la occidentalidad periférica. Este acceso social implica, vemos, el pertenecer a un sector que ejerce el poder en la urbe.

La estructura política está representada, como vimos, por la figura del rey, que detenta un poder temporal. Lo que interesa de ésta es que la esfera del poder se identifica con un estrato social determinado: el superior y hegemónico, y que, como en el caso de la estructura social, tiene por divisa no conceder espacio a los sectores subalternos. Estamos frente a un élite que ejerce el mando, a una cúpula de poder, que involucra, además del centro de poder (rey), un entorno (princesa). Este espacio político cerrado, desde esta perspectiva (la bicultural), tal como en la estructura social, sólo se abre a los subalternos por méritos o por fuerza. Sin embargo, los nuevos sujetos de poder si bien se integran a tal esfera, asumen una posición secundaria (N6); el centro de poder no cambia, se mantiene constante e imperturbable. La esfera de poder es entendida como una élite basada, también, en el linaje, en el sentido de casta. En tal virtud funcionan los enlaces matrimoniales: sólo deben realizarse entre miembros del mismo sector social. Un enlace matrimonial entre miembros de distintos estratos implica un desorden, y para el sector hegemónico es impensable puesto que atentaría contra su imagen de casta y mermaría su poder.

Proponemos que esta actitud de exclusión de los sectores misti y quechua, de parte de la esfera del poder, es vista como la relación con el Estado que ejerce el dominio sobre las urbes andinas periféricas, que se conoce como un poder centralizador y lejano. En ese sentido, como apreciamos en el párrafo anterior, el protagonista de N1 funciona como bicultural y el de N6, si bien es bicultural, representa, en una primera instancia, los intereses de lo quechua. Este aparato estatal si bien tiene representación en los poblados del sector social misti andino, los mecanismos que la organizan están asociados a los poderes del Estado, residentes en Lima, por tanto se presentan como lejanos, más no inaccesibles (N1) para el representante del sector en mención, puesto que existe, al fin de cuentas, una manera aprobada por la esfera del poder para unirse a su entorno: el mérito que se obtiene al cumplir un contrato, lo que lo califica para establecer una unión

matrimonial. En N6 la relación es más tensa y prácticamente de enfrentamiento, puesto que no existe ningún mecanismo aprobado por la esfera del poder para integrar a representantes del sector quechua; su integración forzada al poder implica una previa aculturación²³. Dicho de otra manera, estas narraciones ilustran las relaciones de los sujetos biculturales con sus respectivas tradiciones. El poder estatal permite, ocasionalmente, a miembros del sector misti (desde la perspectiva de este grupo), acceder a su esfera si se apegan a la tradición occidental; pero no tiene ningún mecanismo de acceso para éstos si hacen uso de la tradición quechua como mecanismo de ascenso, y si los acepta es por fuerza y con la condición inapelable de aculturarse.

Para el grupo hegemónico la permanencia de su situación “privilegiada” pasa por establecer alianzas (a nivel matrimonial). El enlace matrimonial es una de las maneras de extender el circuito de alianzas (la familia [el sector socio-cultural] del sujeto que se enlaza con el entorno del poder). Estos enlaces deben producirse con sujetos que tengan un poderío similar y pertenezcan a la urbe (lo occidental) (salvo la excepción vista de N1). Es sobre esta característica: la unión entre sujetos de poder similar y de la urbe que funciona, simbólicamente, el matrimonio²⁴.

Valga mencionar una pequeña nota acerca de la estructura económica que tiene relación con los estratos sociales mencionados. Si bien no existe, en los cuentos, una marca explícita que mencione la estructura económica en el sector bicultural, podemos inferir el mecanismo adecuado y ordinario para conseguir el equilibrio económico. Éste asegura la existencia de las entidades familiares (N1), donde el medio de conseguirlo es el trabajo remunerado: servicio a cambio de dinero. No como en el caso quechua que sería agropecuario. Sin embargo, al ser cuentos, se menciona la forma excepcional de conseguir este equilibrio: los contratos (N1) y el don (N6). Existe una diferencia marcada relacionada con la estabilidad económica y la supervivencia de la familia: los

²³ El sonso es un sujeto liminal, bicultural que actúa como sujeto de la naturaleza, de lo quechua, aunque finalmente opte por su parte occidental en detrimento de lo quechua.

²⁴ La figura que representa esta continuidad en el poder es la princesa. Es ella el objeto de intercambio para la obtención de alianzas a nivel matrimonial. (Vale recordar que no se mencionan príncipes). Su papel es el de extender el poder en el tiempo, pues, cuando el rey no exista, deberán ser los hijos de la princesa con el príncipe (el objeto de intercambio del aliado) los que asuman el poder. Relacionando esta idea con la pertenencia del “novio” a un espacio bicultural o quechua, vemos que esto no implica un desplazamiento de poder puesto que en N1 el sujeto bicultural se considera dentro del ámbito de acción de este poder, aunque sea de manera periférica; y en N6 el sujeto bicultural que opta, en primera instancia por lo quechua, se ha aculturado. En ningún caso representan peligro para la existencia del sistema.

sujetos subalternos (N1) se hayan en desequilibrio económico con el consiguiente peligro de la desaparición; los sujetos hegemónicos (N1 y N6) no sufren de este dilema puesto que poseen una riqueza pre-existente; el peligro de la desaparición de éstos va por otro lado, por categorías relacionadas con la estabilidad del orden vigente en la urbe.

4.1.6 RELIGIOSIDAD

La religiosidad, más exactamente el culto hacia las divinidades, basado en la relación de reciprocidad (devoción a cambio de protección), está marcado por el apego hacia las divinidades de origen occidental²⁵. Los sujetos mistis andinos reciprocán con las divinidades de significante occidental (virgen María, niño Jesús) de manera más exitosa que con las divinidades de significante quechua (lagartija), puesto que las primeras tienen una relación directa con los habitantes de la ciudad (espacio bicultural), y en el caso que se presentan en la naturaleza (N1) funcionan como protectores de los representantes de la urbe en ésta. La reciprocidad con las divinidades protectoras de la urbe asegura la supervivencia del grupo socio-cultural; la reciprocidad con las divinidades de la naturaleza puede quebrarse en favor de la urbe. Esta tendencia no anula la reciprocidad con las divinidades de la naturaleza más importantes como la Pachamama, pero en situación de conflicto de espacios (N1) o de conflicto de órdenes (N6) el apego se resuelve a favor de las occidentales.

La acción de las divinidades de la naturaleza es ineficaz cuando el protagonista recibe la ayuda de una divinidad occidental (N1) o cuando el protagonista se inserta en el estrato social superior y en el entorno del poder en la urbe (N6). Ante ambas instancias (el del poder divino de origen occidental y el del poder temporal occidental respectivamente) las divinidades de origen quechua son incapaces de actuar eficazmente (resolver el tinkuy a favor de su espacio y producir el pachakuti en N1, castigo al protagonista en N6 por no cumplir el contrato: poder a cambio de pachakuti); su poder es inferior (N1) y en caso contrario (N6) su poder se anula mediante pactos.

²⁵ Al mencionar el origen occidental estamos hablando a nivel de significante, puesto que el significado de estas divinidades no es el mismo de occidente y tampoco del quechua, sino un tercer significado propio del sector bicultural.

Para una mejor comprensión de lo expuestos nos detendremos en cada una de las divinidades mencionadas:

4.1.6.1 La virgen y el niño

La señora y el niño de N1 son la virgen María y el niño Jesús. Esta relación se explica porque estos lexemas poseen una carga semántica que se maneja al interior del grupo por todos los miembros del mismo. Son lexemas culturales, si vale el término; su uso involucra una referencialidad que no tiene que ser explicitada en la comunicación, siempre y cuando se realice entre miembros del mismo grupo, ya previamente endoculturados. La virgen María y el niño Jesús se incluyen en las divinidades de significado de origen occidental, y ocupan un espacio de tránsito entre la urbe y la naturaleza (el cerro llamado Puerto Characato). Se configuran como una sola divinidad, que se plantea como liminal. Pero, como vemos, al ocupar residir en el cerro, desplaza a la divinidad de origen quechua: Apu. El Apu es una divinidad andina poderosa que reside en los cerros y montañas. Sus funciones se refieren a la protección de hombres, animales y cultivos que se encuentren en su territorio o que recurran a él; el hombre que se encuentre dentro de su jurisdicción debe reciprocamente con el Apu para obtener su protección, mediante ofrendas y ritos establecidos por el grupo socio-cultural²⁶. Vemos, entonces, que la Virgen y el niño, al ocupar el espacio del Apu, deberían asumir sus funciones. Lo que observamos no es un proceso de transculturación, puesto que los semas de la virgen y del niño no se han redefinido completamente. La virgen y el niño son protectores del hombre. Podrían ser protectores de los animales y los cultivos, esta función los asociaría al orden en la naturaleza, sin embargo sus actos los inscriben en la urbe, puesto que actúan como donadores de saber para los representantes de ésta, para realizar el tinkuy (evitar el pachakuti) con las divinidades de la naturaleza. No se asocian, como los Apus, a la protección agropecuaria. Lo que existe es el traslado de un significado y un significado sobre lo que es un significado y un significante original. En la medida que la Virgen y el niño ocupan un espacio de frontera son divinidades que poseen conocimiento

²⁶ Otra función importante del Apu referida a la religiosidad es la de ser un espacio de peregrinación, en un proceso comunicativo directo entre el devoto y la divinidad.

de la urbe y de la naturaleza. Pero su tendencia, su enfrentamiento indirecto con otras divinidades de frontera, pero ubicadas en la naturaleza, los incluyen en la urbe, pues actúan para vencer (simbólicamente es cierto) a la naturaleza. Su liminalidad se resuelve, como en el caso de los sujetos biculturales, a favor de la urbe. Si vale la comparación, funcionan como puestos de avanzada de la urbe en la naturaleza. Son divinidades de lo occidental (de la urbe, de la oficialidad) que actúan en la naturaleza (lo rural, lo quechua), para asegurar la primacía de aquélla sobre ésta. Y por ende, al estar lo bicultural apegado a lo occidental, aseguran la posición de éste al interior de la urbe.

4.1.6.2 La serpiente

La serpiente en N1 ocupa la posición del Amaru. Ésta es una divinidad fronteriza entre caos y cosmos; su función en el texto es ser la divinidad del cambio; es un elemento del ukhu pacha, que se asocia a la producción del pachakuti, de la inversión del mundo y, para el caso, del cambio en el orden vigente en la urbe. Reside, como vimos en N1, en el jardín donde reposa la flor de olilán, que es el orden que la naturaleza donará a la urbe. Este jardín es el espacio del tinkuy, donde se enfrentará ritualmente el enviado de la urbe y esta divinidad, que representa, desde esta perspectiva a la naturaleza. Si el tinkuy se llevara a cabo de manera inapropiada, la serpiente vencería y entonces el pachakuti sería inevitable; un nuevo orden desplazaría al orden vigente en la urbe; orden nuevo que se colige proviene de la naturaleza y es producto de la acción de la serpiente. La serpiente, entonces, además de ser una divinidad del cambio, posee, en el texto, el rol de divinidad de la naturaleza, opuesta a la urbe. (En general, desde la perspectiva del discurso misti andino, la naturaleza es vista como un otro orden, ajeno y peligroso para la urbe). No obstante, la serpiente, la divinidad del cambio y de la naturaleza, es incapaz de desarrollar su rol adecuadamente; es rebasado por los enviados de la urbe. Es vencido en el ritual porque una divinidad liminal (Virgen y niño), que ocupa un espacio en la naturaleza (cerro), protege al enviado de la urbe. En este enfrentamiento indirecto se puede comprender el contacto tensional entre lo quechua y lo misti (entendido como lo "occidental" en lo Andes). Lo bicultural ha ocupado posiciones en el espacio de lo quechua, por lo tanto conoce el

espacio de éste y puede sacar ventaja de este saber (en N1 es el saber de la Virgen y el niño lo que permite al protagonista conseguir su objetivo).

4.1.6.3 La lagartija

La lagartija es otra divinidad de significante original quechua. Se le identifica como donador de suerte y de Hacer-Ser mediante la palabra. Se asocia, además y sobre todo, a lo tectónico, al ukhu pacha (mundo de abajo). Su función es la de producir un cambio, un pachakuti en el orden vigente en la urbe. Su espacio se asocia con la naturaleza, al igual que su función, pues plantea una lucha entre el orden de la naturaleza y el orden de la urbe, donde aquel debe desplazar a éste. Es una divinidad del cambio y de la naturaleza. Actúa, en realidad, como un portador indirecto del cambio. El conflicto entre la naturaleza y la urbe, en N6, se da a nivel de representantes de éstas y no de divinidades. En este sentido el apego del donatario de la lagartija hacia ésta es tenue, débil, se pierde a favor de la urbe. Relacionando esta tendencia a nivel de contacto tensional entre lo bicultural y lo quechua, vemos que la divinidad de este espacio no puede usar sujetos biculturales para sus objetivos, pues éstos terminan siendo captados por lo occidental, aculturándose. La adhesión del "sonso" a ese otro orden, lograda sus competencias, apunta a la visión mestiza de incorporación al espacio del otro.