



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Valle, J. (2011). *El wakcha en el relato andino de tradición oral* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS
DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS
DE LA UNMSM

Título: El wakcha en el relato andino de tradición oral

Autor: John Harvey Valle Araujo

Año: 2011

Lugar de publicación: Lima, Perú

Tipo de tesis: Licenciatura

Palabras claves: José Carlos Mariáteguí, wakcha, categorías andinas, mesianismo, uku pacha, relatos de tradición oral andinos.

Referencia en APA 7ma. ed.

Valle, J. (2011). *El wakcha en el relato andino de tradición oral* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

Resumen

La tesis tiene como objetivo estudiar la categoría andina wakcha en la tradición oral andina. Para ello, en el primer capítulo de la tesis se indaga sobre el origen del término wakcha a partir de la conquista española y, además, se plantea una clasificación del mismo. En el segundo capítulo se realiza una lectura de la transformación de la que cada tipo de wakcha ha sido el causante. Finalmente, en el tercer capítulo se analizan una serie de catorce relatos orales protagonizados por algún tipo de wakcha, en busca de ejemplificaciones de los planteamientos del capítulo anterior. Cabe resaltar que la tesis utiliza una metodología de estudio que combina la etnolingüística con la semiótica de Jacques Fontanille.

Palabras Clave: José Carlos Mariátegui, Gregorio Condori Mamani, Jacques Fontanille, wakcha, categorías andinas, mesianismo, uku pacha, relatos de tradición oral andinos.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
Escuela Académico Profesional de Literatura



**EL WAKCHA EN EL RELATO ANDINO DE TRADICIÓN
ORAL**

Por:

John Harvey Valle Araujo

Tesis presentada para obtener el Título Profesional de
Licenciado en Literatura

Asesor: Prof. Manuel Larrú Salazar

Lima, 2011

A Octavio Valle e Ildelfonsa Araujo, mis
padres; y a Lucila Mori por su
invaluable amistad.

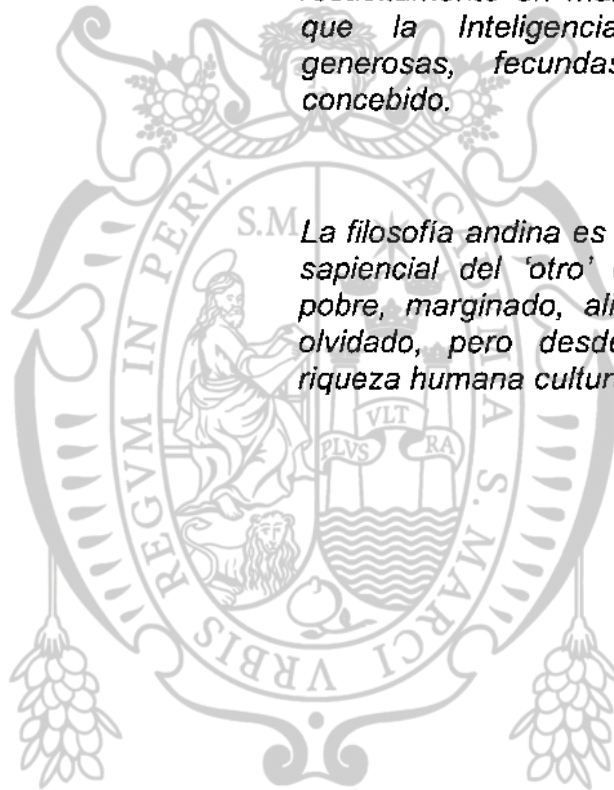


El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido.

J. C. Mariátegui

La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial del 'otro' en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la 'gloria' de su riqueza humana cultural y filosófica.

Josef Estermann





ÍNDICE

Introducción	06
Capítulo I El wakcha en los relatos orales de la cultura andina	20
1.1. La génesis del <i>wakcha</i>	20
1.2. <i>Wakchas</i> del otro mundo	30
1.2.1. En el <i>hanan pacha</i>	30
1.2.1.1. El pobre-rico: Dioses harapientos y andariegos	32
1.2.1.2. El rico-pobre: el dios desterrado	34
1.2.2. En el <i>uku pacha</i>	35
1.2.2.1. Los condenados: un tipo de la variable rico-pobre	35
1.2.2.2. Los gentiles; otro tipo de la variante rico-pobre	37
1.3. <i>Wakchas</i> de este mundo	39
1.3.1. El <i>wakcha</i> prehispánico: los <i>mitmakuna</i> o <i>mitmas</i>	39
1.3.2. El <i>wakcha</i> colonial	41
1.3.3. El <i>wakcha</i> moderno	44
1.3.3.1. El <i>wakcha</i> héroe: el pobre-rico	45
a) El andariego o migrante	45
b) César Vallejo	46
c) José María Arguedas	49
d) Gregorio Condori Mamani	51
1.3.3.2. El rico – pobre	53
1.3.3.3. El pobre - pobre	56



Capítulo II Las salidas del wakcha	60
2.1. El wakcha del otro mundo	62
2.1.1. En el <i>hanan pacha</i> : el wakcha divino	62
2.1.2. En el <i>uku pacha</i> : gentiles y condenados	65
2.2. El wakcha de este mundo	67
2.2.1. El wakcha héroe: el pobre-rico	67
2.2.1.1. El wakcha de la tradición oral	68
2.2.1.2. El sujeto migrante	74
2.2.1.3. Los hijos de Dios	88
Capítulo III El peligro del wakcha en lagunas que encantan	94
3.1. Las lagunas encantadas como expresión del discurso gentilista	94
3.2. Los relatos	97
3.2.1. Leyenda de la lorera desaparecida	98
3.2.2. El niño encantado	99
3.3. Análisis e interpretación del corpus	100
3.3.1. La configuración de los personajes	112
3.3.1.1. El poseedor desposeído: padres huérfanos	112
3.3.1.2. El objeto de valor: el huérfano cósmico	114
3.3.1.3. El raptor: ¿ <i>Jirka</i> , demonio o sirena?	115
3.3.2. La configuración del <i>Pacha</i> (espacio/tiempo)	118
3.3.2.1. El <i>hanan pacha</i>	119
3.3.2.2. El <i>uku pacha</i>	119
3.3.2.3. El <i>kay pacha</i>	120
3.4. Mesianismo y Gentilismo en la cosmovisión andina	124
3.5. El wakcha como víctima y protagonista del cambio	130
Conclusiones	135
Bibliografía	138
Anexo	147



INTRODUCCIÓN

Al hablar de la cultura andina, no hay duda de que el siglo XX, desde sus albores, ha marcado la diferencia respecto de los cuatro siglos de postergación anterior. No negamos que durante la colonia hubieron intentos por proteger lo indígena, como en el caso del Fray Bartolomé de las Casas, o con la promulgación de las Leyes de Indias, pero estas nunca llegaron a corroborarse en la práctica; tampoco pretendemos dar por sentado que el interés de los intelectuales por lo andino, en la pasada centuria, significara el fin de la opresión hacia el indio. Mariátegui denunciaba que “El “gamonalismo” invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita” (2007: 153). Cuando decimos que se marcó la diferencia, sólo queremos resaltar que en el siglo pasado se inició el periplo –azaroso por cierto, qué duda cabe– hacia la revaloración de la cultura andina como la otra matriz de nuestra identidad.

En dicho proceso, la influencia del marxismo en la interpretación del Amauta fue determinante, y habría de confrontar ideológicamente a éste con Haya de la Torre. El primero creía en la viabilidad de una confluencia de socialismo y comunidades campesinas, donde el indígena debía ser el protagonista de su propia restauración basado en la recuperación de la posesión de la tierra. Para él, “el socialismo aparece en nuestra historia no por

razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica”¹. Para Haya, en cambio, la modernización del país era urgente, y en ese proceso, las clases medias desempeñarían el papel importante, pues se hacía necesario el impulso del capitalismo y de la propiedad privada que cambiaría el semblante de las comunidades campesinas.

Pero el debate, que se llevaba a cabo desde la revista *Mundial*, comprometió también a Luis Alberto Sánchez para quien el indigenismo no constituía un programa consistente, sino una actitud, un estado de ánimo que se manifestaba con “excesiva improvisación y alarde retórico”. Mariátegui lo refutaría aduciendo que esa heterogeneidad de puntos de vista sobre el tema, no era una deficiencia; por el contrario, abría la posibilidad de la construcción de una empresa colectiva producida a partir del debate y la polémica. Lo importante era entender que para el proyecto socialista peruano, la reivindicación de la clase trabajadora era lo mismo que redimir las cuatro partes indígenas de la población, sin lo cual resultaría contraproducente hablar de revolución socialista. Sánchez objetaría el propósito básico del proyecto de Mariátegui de rescatar la comunidad campesina a la que no tiene reparos de llamar “remota parodia de una organización autóctona”.

Este debate inicial marcó dos orientaciones en el pensamiento indigenista: la utopía mariateguista de implantar el socialismo mediante la reivindicación de la comunidad campesina, por un lado; y el mesianismo de Haya de la Torre, quien se autoproclamaba el salvador del pueblo indígena para lo cual no dudó en tomar elementos simbólicos de lo andino, por el otro. Ambas tendencias se han mantenido desde entonces con diferentes matices: mientras que en la conciencia indígena, debido a su gran contenido simbólico, el mesianismo ha trascendido la realidad y ha devenido en mito de liberación; la utopía de Mariátegui se ha redefinido debido a la migración hacia la costa y hoy podemos hablar de una suerte de ‘andinización’ de lo urbano, fenómeno que se inició en Lima y abarcó, luego, las demás ciudades del interior del país.

El interés inicial por lo andino desencadenó una efervescencia intelectual, y el indigenismo, cuestionado originalmente por Sánchez, se

¹ Citado por Flores Galindo (1994: 173-274)

convirtió en toda una corriente que coadyuvó al conocimiento de la cultura andina. Contribuyeron a este propósito actos coyunturales de carácter internacional, entre ellos, el cuestionamiento de la visión occidental del mundo, que había inducido a la humanidad a dos enfrentamientos bélicos de resonancias dantescas, y a la posterior segregación de los países del Tercer Mundo. También los movimientos de vanguardia, desde el arte, volvieron la mirada hacia aquellas fuentes con las que rompían el hielo occidental de la cultura: las 'sociedades primitivas' regidas por *la pensée sauvage* como diría Levi-Strauss. En el caso de Latinoamérica, la década del sesenta habría de marcar el rumbo de las reflexiones académicas acerca de las culturas aborígenes. La polémica inicial entre Mariátegui y Sánchez ahora se hacía eco en un espacio más amplio, revestido del mismo tinte conflictivo entre lo oficial y antioficial, lo urbano y lo rural, lo escrito y lo oral. Ahora se requería del concurso multidisciplinario para interpretar, explicar y/o traducir las culturas ágrafas. Así sucedió desde la antropología, la crítica y la teoría literaria, la lingüística, la etnolingüística, la etnología, etc. Y es que lo andino permaneció en constante asedio a la oficialidad.

El presente trabajo pretende un acercamiento a la situación liminal de la cultura andina, situación que fuera originada por la violencia de la conquista². En esta lectura a la liminalidad andina post colonial, queremos destacar primero la función del discurso mítico, como construcción simbólica para explicarse una realidad.

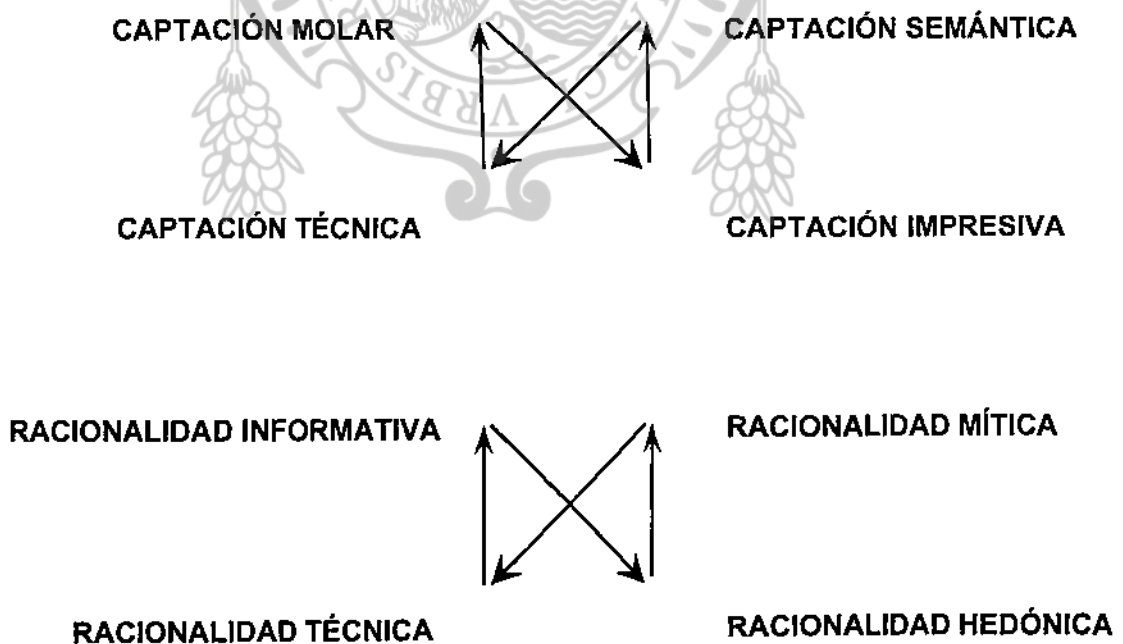
Jacques Fontanille (2001: 194 y ss.) plantea que el proceso del descubrimiento de la significación se da mediante la captación o "modos de aprehensión" de la realidad. Distingue cuatro tipos: en primer lugar, nos habla de una captación molar cuyas operaciones básicas son la referencia y la inferencia, las cuales no aportan información nueva, pues "no hacen más que verificar la conformidad o la no conformidad de los saberes que deseamos validar, en relación con los saberes compartidos y establecidos."³ En segundo lugar, destaca la captación impresiva como percepción inmediata de los

² Ver López-Baralt (1987)

³ Ob. cit. p. 196



fenómenos, sin la mediación del análisis, por cuanto permite “la manifestación directa de la relación sensible con el mundo”⁴; en otras palabras, en esta se da una “desactivación de la captación inferencial”⁵. En tercer lugar plantea la existencia de una captación semántica, aquella que surge de “una instancia que tome posición y que asuma una enunciación”⁶; es decir, convierte lo impresivo en simbólico, en sistema, mediante relaciones de analogía y de comparación. Por último, la captación técnica que fija, convencionaliza o institucionaliza las formas semióticas y “aprecia los objetos cognitivos propuestos sobre el fondo de explicaciones locales, aislantes y desmitificantes.”⁷ A partir de estos cuatro tipos de captación, Fontanille establece tipos de racionalidad que se corresponden con cada uno. Así, la captación molar está relacionada con una racionalidad informativa; la captación impresiva guarda estrecha relación con una racionalidad hedónica vinculada al placer de lo sensible; la captación semántica, que establece valores simbólicos, analógicos y metafóricos, se corresponde con una racionalidad mítica; y por último, la captación técnica con una racionalidad técnica utilitaria y *cientista*. Esta correspondencia entre los tipos de captaciones y las racionalidades que de ellas se derivan, se ilustra mediante los siguientes cuadrados semióticos:



⁴ Ibíd.

⁵ Ob. cit. p. 198

⁶ Ibíd.

⁷ Ob. cit. p. 200



Ahora bien, entendemos el discurso mítico como la manifestación de la racionalidad mítica, que establece relaciones de carácter binario, analógico, metafórico y simbólico entre los elementos de una semiosfera. O, lo que es lo mismo desde una perspectiva psicoanalítica, el discurso mítico constituye un proceso de interpretación del Otro todopoderoso –que siempre es esquivo y ambiguo–, por parte de Ego. En palabras de López Maguiña (2008):

Los deseos de Ego deben responder a los del Otro. Y para una adecuada respuesta son condición necesaria una adecuación o ajuste sensible a las palpitaciones y sentimientos que se derivan del cuerpo del Otro, y una capacidad interpretativa capaz de discernir lo que aquel desea que Ego haga, capacidad que se especializa y se confiere a ciertos sujetos.⁸

Esa capacidad interpretativa es la responsable de que el hombre recurra al rito, el lenguaje mediante el cual se interpreta al Otro. En dicho proceso, se establecen relaciones binarias de oposición entre términos contrarios; también se establecen relaciones de carácter analógico entre elementos que proceden del orden sensible con elementos del orden inteligible; así mismo, este proceso obedece a un afán totalizador donde cada elemento se encuentra en constante interrelación con los demás componentes⁹.

Pero para llevar a cabo dichas relaciones, para la racionalidad mítica, “el símbolo debe ser percibido como real al mismo tiempo que representa algo que está detrás de él. Por ello debe poder ser percibido por los sentidos.”¹⁰ Maurice Godelier (1982: 347) da cuenta que para los Baruya de Nueva Guinea,

Los símbolos, [...] no son simples signos: son también medios para actuar directamente sobre estas realidades profundas aunque invisibles. Sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, puesto que poner en escena estas realidades invisibles, es al mismo tiempo ponerlas al servicio de su orden social. Es esta creencia en la eficacia concreta de las prácticas simbólicas la que hace que, para ellos, mostrar simbólicamente, es demostrar, porque es actuar y producir resultados que, cada día, son verificables y verificados.¹¹

⁸ Publicado en www.santiagolopezmaguiña.blogspot.com (1998)

⁹ López Maguiña Ob. cit.

¹⁰ La cita corresponde a Juan Ansión (1987) quien, además, agrega que “el pensamiento mítico, ligado como está a lo concreto y a lo que cae bajo los sentidos, se orienta más hacia la experiencia práctica [...] Esta actitud empírica puede constituir la base de un pensamiento científico, pero el principal obstáculo será entonces la dificultad de elaborar conceptos que no tengan referente concreto inmediato” (49-50).

¹¹ Citado por Juan Ansión (Ob. cit. p. 48)

Ahora bien, vistas las características de la racionalidad mítica, se lo considera como una forma de conocimiento, entendido este no como el acceso a la verdad, sino como “la manera de apropiarse lo real. Dicha apropiación puede producirse a través del pensamiento (que da sentido a la realidad al poner orden en ella), pero también puede nacer de la actividad práctica”¹². El primero se manifiesta a través de la ideología y del conocimiento científico; en tanto que el segundo lo hace mediante la práctica simbólica y la práctica ‘real’. La práctica simbólica será, pues, manifestación de la ideología; la práctica real lo será del conocimiento científico. De tal manera, entonces, que el discurso mítico, según nos recuerda Ansión, en tanto expresión de la ideología, no debe ser concebido “como falsificación de lo real, sino como una manera de conocer el mundo que contribuye a la reproducción y a la transformación de las formas de organización social necesarias a la supervivencia en condiciones de dominación” (Ibíd. p. 43).

La diferencia entre el modo de conocimiento científico y el modo de conocimiento ideológico radica en la relación que establecen con el Objeto: Para el primero es inconcebible la separación con el Objeto, mientras que para el segundo esa separación deviene fundamental. Es esta separación que permite la diferenciación entre Ego y el Otro, o también, entre lo profano y lo sagrado, es decir, lo separado. Pero, no debe olvidarse que el discurso mítico, en tanto traducción o interpretación de lo sagrado, es un intento de Ego por abolir la frontera y fundirse con lo divino. Se podría decir que el mito obedece a este propósito por parte de Ego de interpretar o traducir la naturaleza del Otro. Nuevamente volvemos a López Maguiña, quien nos dice que,

tanto el Otro entendido en su rol legislador y estatal, como el Otro entendido en su rol de subordinado y aun esclavo aparecen como presencias extrañas, que exigen ser descifradas, cuyo sentido y significación se escapan, se sustraen a la cuenta de lo propio y conocido, de lo Mismo. El Otro, por eso, se ubica en el lugar de lo hermético, de lo secreto, de lo no revelado, pero también de lo oscuro e intrincado que exige de interpretación, por lo cual se lo relaciona con códigos y sistemas de significación. En sus dos sentidos, el Otro supone por parte de Ego la asunción de un desconocimiento de las reglas y términos que definen su sentido y significación. El otro es siempre enigmático. Enigmático respecto de lo que quiere y de lo que sabe (Ob. cit. p. 5).

¹² Ibíd. p. 45



Por otra parte, al tratar sobre las características de la racionalidad mítica, aunque esta no es exclusiva solo de las sociedades ágrafas, como se podría creer, consideramos necesario reflexionar sobre las tecnologías de la palabra: la oralidad y la escritura. La primera vinculada a la memoria y al flujo constante, en tanto que la segunda se relaciona con lo fijo y fosilizado. Platón vio en la escritura un perjuicio para la memoria y culpó al dios egipcio, que según la mitología fuera su inventor, como el causante del desastre¹³. Hoy podríamos decir que la escritura, para el hombre, constituye el elemento protético por antonomasia¹⁴, al punto que su dominio ha sido manifestación de poder y de sacralidad¹⁵. Igual lectura podemos hacer de las políticas de gobierno sobre alfabetización: la escritura está asociada con el adelanto cultural, en tanto que la oralidad es sinónimo de “barbarie”, pero también debemos decir, de miseria y postergación. Ambas tecnologías determinan no solo sistemas de comunicación, sino también características sociales que, al final, determinan el carácter subalterno o hegemónico de las sociedades¹⁶.

En el Perú la confrontación entre oralidad y escritura se inició el 16 de noviembre de 1532, cuando Pizarro y sus huestes irrumpieron en Cajamarca y capturan a Atahualpa, después de un cruento enfrentamiento. Este ingrato encuentro sirve de ejemplo a la primera propuesta de Walter Ong (1996) para quien existirían dos tipos de oralidad: la *oralidad primaria* propia de las culturas con un desconocimiento absoluto de la escritura (la cultura incaica) y la *oralidad secundaria* que es, más bien, propia de la época moderna y es propia de los medios de comunicación como la radio y los audiovisuales que parten de

¹³ En el *Fedro*, Sócrates denuncia la escritura como inhumana por el hecho de ser externa al pensamiento, por debilitar el pensamiento y la memoria, por impedir el contacto directo con el interlocutor lo que lo convierte en pasiva e inerte.

¹⁴ Si bien el ser humano se ha construido muchas prótesis a lo largo de la historia y conforme ha progresado tecnológicamente —hoy podríamos considerar como tales al celular, el ordenador, la televisión, internet, etc.—, la escritura constituye la más importante de ellas, debido a su permanencia y a su función en las organizaciones de la cultura moderna y en la difusión del conocimiento.

¹⁵ Nos referimos al rol de la escritura en el proceso de colonización europea del siglo XVI, y a su imperio, desde entonces, en detrimento de las culturas que no la poseían, por lo menos a la manera europea. Si bien en Mesoamérica hubo una escritura de carácter ideográfica que sí fue instrumento de dominio para ellos ante los demás pueblos que sometían, el dominio absoluto está ligado a la escritura fonético fonológica europea, en el caso de América. Lo mismo sucede para el caso del Tawantinsuyo, donde apenas se tuvieron algunas técnicas mnemotécnicas como el quipu, los tocapu o las quillkas.

¹⁶ Remito al trabajo de Jorge Terán (2008), específicamente al Cap. I “Oralidad, escritura y memoria colectiva”.

la escritura. Pero, entonces, se presenta un problema con nuestro ejemplo: ¿en qué tipo de oralidad ubicar a Pizarro y muchos de sus soldados que, como él, eran analfabetos, pero que sin embargo, conocían aunque no dominaban la escritura? Martínez Pizarro (1992) reformula el planteamiento de Ong y amplía la propuesta: antes de la *oralidad secundaria* de éste último, se encuentra la *oralidad propia* de aquellos que si bien no dominan la escritura, sí conocen su utilidad por lo que se valen de intermediarios para acceder a ella. En el caso de Cajamarca, Valverde juega este rol para Pizarro. Desde entonces, la relación del hombre andino con la escritura se ha movido en este nivel: los indígenas pasaron a conocer el valor de la escritura y muchas veces tuvieron que hacer uso de ella, ya sea como informantes de los primeros cronistas, pero también durante los pleitos por la posesión de tierras para lo cual se recurría a los favores de un escribano o de un tinterillo.

Sin embargo, queda pendiente algo más. ¿Cómo catalogar a los cronistas indígenas –Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma de Ayala, sobre todo– que echaron mano de la escritura, aunque con una clara intromisión de la oralidad en la elaboración de sus crónicas? Paul Zumthor (1991) replantea las propuestas de Ong y Martínez Pizarro. Para él, en las relaciones de la oralidad con la escritura, se configuran cuatro tipos: a) un *oralidad primaria* donde no existe ningún contacto con la escritura; b) una *oralidad mixta* que “procede de la existencia de una cultura ‘escrita’ (en el sentido de ‘que posee una escritura’)” (37); c) una *oralidad segunda* propia de “una cultura ‘culta’ (donde toda expresión está marcada por la presencia de lo escrito)” (37); y d) una *oralidad mediatizada* “diferida en el tiempo y en el espacio” (37). Entonces, la clave para entender a nuestros cronistas indígenas radica en la *oralidad mixta*. En efecto, desde 1532, la oralidad ha permanecido en constante asedio a la escritura, estableciendo distintos tipos de relaciones y filtraciones entre ambas tecnologías, lo que ha motivado la proliferación de tipos discursivos híbridos, alternativos, heterogéneos, transculturales¹⁷.

De acuerdo con el esquema de Roman Jakobson acerca de la comunicación lingüística, la oralidad y la escritura definen opciones

¹⁷ Para una idea más clara de estos conceptos, remito, respectivamente, a García Canclini (1995); Martín Lienhard (1990), (1996); Antonio Cornejo Polar (1980), (1995); Ángel Rama (1987).

comunicativas, las mismas que son determinantes para el modo de pensar de una sociedad. Así por ejemplo, en sociedades escriturales la comunicación se puede dar en ausencia del emisor y del receptor, y hasta del referente. En otras palabras, la escritura pertenece al ámbito de la atemporalidad y de la aterritorialidad, pues no necesita del contacto directo con el referente para validar el mensaje, es autorreferencial. “Lo que nos remite a la convención de verdad de la escritura; la coherencia interna de esta otorga al mensaje no solo verosimilitud, sino la capacidad de convertirse en verdad, de volverse un documento probatorio y de poder” (Terán Ob. cit. pp. 16-17). Ilustra este aspecto la conversión en fetiche que se hizo de la escritura durante la conquista. En cambio, en una sociedad signada por la oralidad se necesitará de la presencia obligatoria del interlocutor, aunque no siempre del referente. Es decir, la comunicación oral ha de inscribirse en un tiempo y espacio determinados, lo que lo hace único e irrepetible, fugaz. De donde se deduce que la transmisión de información –de la cultura¹⁸, en general– deviene en actualización constante del tiempo primigenio (*illud tempore*), característica que lo vincula con el rito. En este caso, “La convención acerca de la verdad [...] implica el respeto a las normas que rigen el ámbito que endocultura al individuo, a la colectividad” (Ibíd. p.18).

Otro aspecto que debemos tener en cuenta es que al acercarnos a las culturas no occidentales –la andina, en nuestro caso– los instrumentos metodológicos y conceptuales tradicionales presentan limitaciones. En realidad, lo andino constituye un universo complejo debido a la mentalidad que lo sustenta. Como para la racionalidad mítica cada componente del universo

¹⁸ Entendemos la cultura en el sentido que lo hace Ansión: “...el proceso por el cual una sociedad elabora su conocimiento a través del pensamiento y por la acción práctica, es su cultura. Esta no comprende solo el conjunto de conocimientos adquiridos, sino también, y fundamentalmente, una manera particular de producir conocimiento, es decir una manera particular de apropiación de la realidad” (Ob. cit. p. 46). Se entiende que como conocimiento en general, y como manera de producirlo, en particular, la cultura es transmisible de una generación a otra. Pero como “manera particular de producir conocimiento”, podríamos decir también siguiendo a Clifford Geertz: “La noción de cultura que propongo [...] es esencialmente semiótica. Creo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, y por lo tanto, entiendo que dichas redes constituyen la cultura. El análisis de la cultura no debe ser entonces ni científico ni experimental, en busca de leyes, sino interpretativo, en busca de sentido” (1973: 5; la traducción es de López-Baralt Ibíd. p. 45).

simbólico se relaciona con el todo, pretender aislar una parte para su estudio y análisis, nos remite necesariamente a una visión parcial de dicha realidad. Por ello, se debe tener presente que para abordar la cultura andina habremos de hacerlo desde una perspectiva multidisciplinaria. Así, echaremos mano de la etnolingüística para penetrar el significado de las categorías andinas que estudiaremos; también acudiremos al auxilio de la crítica literaria en el proceso de interpretación de los programas narrativos contenidos en los relatos del corpus; de igual manera, nos asistiremos de la filosofía en tanto esta es búsqueda y expresión de la sabiduría de una cultura determinada¹⁹; por último, servirán de sustento teórico las mismas categorías andinas que subyacen en la estructura de los relatos que analizaremos.

Para efectos del análisis de los textos, hacemos uso de la categoría *motivo*, que fuera planteada, inicialmente, por el folklorista norteamericano Thompson. El *motivo* era la unidad mínima del relato y lo entendía como suceso independiente que al unirse a otros podía generar un tipo²⁰ de relato, de tal manera que tipos distintos de cuentos podían presentar el mismo motivo; y un solo tipo de cuento, un solo motivo o varios a la vez. El problema de esta propuesta radicaba en que al autor se le olvida que el cuento consiste en la interacción de personajes y las acciones que estos llevan a cabo en el desarrollo del relato, y que, por lo tanto, el motivo de un cuento X no podía pasar a formar parte de otro cuento Y, de manera arbitraria, pues con ello se ponía en juego la coherencia del relato.

Ha sido Vladimir Propp quien, al estudiar el *cuento maravilloso*, pondría en evidencia que la estructura de estos cuentos es constante y se basa en la interacción de funciones y actantes. Con el primer concepto se refiere a “la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga” (1977: 33). Además, el autor sostiene que la sucesión de estas funciones en el desarrollo del relato es siempre idéntica, lo que

¹⁹ Seguiremos de cerca el punto de vista intercultural de la tesis de Josef Estermann (1998) para quien la cultura andina es poseedora y portadora de su propia filosofía.

²⁰ Según la escuela finesa, se entiende por Tipo a los cuentos tradicionales compuestos por una serie de acontecimientos independientes que generan una unidad. (Cfr. Pérez Bráñez, Jair *La huida mágica: Literatura oral y prácticas matrimoniales en el valle del Mantaro*. Tesis de Licenciatura. UNMSM, 2009. p. 14.

determina que los personajes que las ejecutan cumplan los mismos roles, sin importar su nombre y sus atributos. Esta situación le lleva a plantear la categoría de actantes en vez de personajes.

Hecha esta aclaración, en tanto unidad mínima del relato, el motivo queda definido como la relación de un actante con una determinada función, y su razón de ser determina la interrelación con otros motivos para dar existencia al cuento. De tal manera que este consistiría en la sucesión de un grupo de motivos fundamentales que se combinan en función de un tema determinado siguiendo un plan específico (Cfr. Hernandez: 154)²¹.

Ahora bien, el acercamiento al tema del *wakcha* se llevará a cabo desde la lectura de dos ciclos míticos: el mesianismo y el gentilismo. El interés por el tema se originó al estudiar el mesianismo como fenómeno ideológico de la liminalidad andina, pero que soslayaba una tendencia opuesta que hemos denominado "gentilismo", y que el *wakcha* pervive entre ambos modos de pensar. Partimos del hecho de que la mitología andina no solo ha gestado mitos con alusiones mesianistas, sino que, también, ha elaborado relatos protagonizados por agentes del *uku pacha*, (gentiles, *ñaupas*, *machus*, *purunmachus*, *jirkas*, etc.) que son causantes de "daño" para el runa. Sobre ambos temas la bibliografía es extensa, aunque en el caso del segundo no se lo haya tratado como contraparte del primero, lo que sí constituye una de las propuestas de la presente tesis.

Planteamos la siguiente hipótesis: Al considerar la situación de "soledad cósmica" como el drama de un estado liminal en el que se está a la espera de un cambio, se podrían desencadenar eventos mesiánicos, por un lado, y eventos gentiles, por otro, teniendo como protagonista de este drama al *wakcha*. Lo que nos conduce a plantear las siguientes interrogantes: ¿Qué sucede en el universo andino, mientras tarda en manifestarse el héroe liberador, caro al mesianismo? ¿El hombre andino, en tanto *wakcha*, ha optado por la pasividad, o más bien, es consciente de que el cambio, su liberación, es responsabilidad de él mismo? ¿Hasta qué punto su respuesta frente a esta situación liminal obedece a su racionalidad mítica? ¿El *wakcha* es víctima sólo

²¹ Citado por Jair Pérez Bráñez. Ob. cit. p. 46

de los abusos de los *mistis* y *wiracochas*, o existen poderes sobrenaturales que también lo causan daño, o que más bien lo protegen?

La respuesta a estas interrogantes se desarrolla en los tres capítulos siguientes. En el primero, se parte de una propuesta sobre el origen del *wakcha* a partir de la Conquista, y se plantea una clasificación de esta categoría, para lo cual partimos de la visión dual *hanan* y *uku* o *hanan* y *urin* de la cosmovisión andina. En el primer caso, se habla del *wakcha* del “otro mundo” donde se encuentran los dioses de la dimensión *hanan* en tanto símbolos correspondientes del *wakcha* terrenal, y los gentiles de la dimensión *uku*. En el segundo grupo ubicamos al *wakcha* de este mundo, que pertenece a la esfera de lo humano (el *wakcha* migrante, el *wakcha* héroe, el “huérfano de huérfanos”) y claro, en su relación con el *uku pacha* donde se encuentran los “condenados”. El Segundo capítulo pretende una lectura de la transformación de la que cada tipo de *wakcha* ha sido el causante. Se llama la atención sobre la peligrosidad del *wakcha* en tanto ser anómalo y liminal, que constantemente busca revertir el orden cósmico, social, político, religioso, etc. Se concluye, a partir de esta lectura, que el *wakcha* se ha convertido en el protagonista de su propia emancipación cultural y social. Por último, el tercer capítulo pretende ejemplificar los planteamientos del capítulo anterior, a partir del análisis de un corpus de catorce relatos orales protagonizados por un tipo de *wakcha*, el “huérfano de huérfanos”, que como tal, es víctima de la seducción y raptó de los seres del *uku pacha*. Por una parte, se lo trata desde la perspectiva de los padres –“*wakchas* desposeídos” del objeto de valor, sus hijos– y de la comunidad, donde hay una fuerte presencia de la visión cristiana católica que penaliza al raptor como fuerza demoniaca. Pero no se deja de lado una lectura opuesta, es decir, el punto de vista del “*wakcha* seducido y raptado”, que aunque es apenas sugerente, se lo considera como una suerte de divinización del *wakcha* en la medida que es llevado hacia el seno de la *pachamama*, a una suerte de existencia latente, una especie del *regressus ad uterum*²². Con la primera lectura, nos aproximamos a la visión que hemos denominado “gentilismo”, en tanto que con la segunda, nos acercamos al mesianismo. A partir de este análisis, se plantea una duplicación del pasado andino vinculado

²² Ver Mircea Eliade (1973: 94 y 96)



al *uku pacha*, a partir de la conquista y, como el pasado prefigura al futuro – según su propia lógica– también se propone una duplicación del futuro. Lo interesante radica en el hecho de que los pueblos andinos han tenido que asimilar la intrusión de un sujeto externo, el europeo, a su propia visión cíclica del tiempo mediante el juego dialéctico entre una fuerza centrípeta que acerca lo mediato y una fuerza centrífuga que repele lo inmediato, en una espiral cósmica de la que algunos han logrado escapar mediante la doctrina cristiana evangélica. Además, se añade un anexo en el cual registramos los relatos que fueran estudiados a manera de ejemplificación del tema que se plantea en la presente tesis. Estos relatos han sido recopilados por diferentes estudiosos y publicados en antologías y monografías a las que remitimos a pie de página y en el índice.

Por último, queremos dejar constancia del interés inicial que nos llevara a introducirnos en el pensamiento andino. Mucho tiene que ver con mi lugar de origen, Pomacochas, un pueblo de la provincia de Bongará en el departamento de Amazonas, que pese a su ubicación cercana a la selva nororiental del Perú, tiene una historia netamente andina. Es allá donde escuché, por primera vez, el relato sobre un dios mendigo que un día castigó la avaricia de los antiguos habitantes convirtiendo el pueblo en laguna. Es allá, también, donde supe de la sirena que emergía de la laguna para encantar a los jóvenes; asimismo, de toros mitológicos que salían de las lagunas para preñar a las vacas, y que estas parían becerros que babeaban plata y excretaban oro: los viejos le llamaban huacos. Y, por último, es aquí donde escuché del santo patrón andariego que huía de la iglesia hacia la montaña, lugar donde se le había encontrado, ya que todavía no se había acostumbrado a vivir en el nuevo pueblo.

Una versión inicial de esta tesis fue parte de un trabajo monográfico del curso de Literatura Quechua el año 1998, dictado por el profesor Manuel Larrú. Tanto este curso, como el de Seminario de Literatura Quechua dictado por él mismo, así como el Taller de Tradición Oral, y Literaturas Orales y Étnicas a cargo del profesor Gonzalo Espino, determinaron mi interés por el estudio de la tradición oral andina. Estas clases significaron un grato descubrimiento, pues

con ello, los alumnos provenientes de provincias como yo, sentimos una atmósfera con la que nos identificábamos plenamente puesto que nos acercaba a nuestras raíces. De igual manera, dichos cursos significaron ir al rescate de la memoria, de la voz del pasado que se resiste a desaparecer aferrándose con poderosos tentáculos de los cuentos, mitos, leyendas, tejidos, canciones y danzas, a pesar de las drásticas transformaciones sociales, culturales, económicas y religiosas por las que atraviesa el país desde hace siglos. En este sentido, se espera que esta investigación contribuya a la revaloración de lo que desde la academia se ha dado por llamar discursos subalternos, que no son sino la manifestación discursiva de una forma de concebir el mundo, distinta a la occidental.





CAPÍTULO I

El *wakcha* en los relatos orales de la cultura andina

1.1. La génesis del *wakcha*

El encuentro entre la cultura española y la cultura aborígen en Perú, no solo alteró las relaciones interpersonales al interior del ayllu; también desencadenó una secuela de desarraigo general, puesto que la tierra dejó de pertenecerle al indígena y hasta sus dioses se vieron sometidos. Tan violento, inaudito y funesto fue el primer choque cultural que, con la muerte del inca, el punto de referencia espiritual, los indígenas vieron desarticulado su mundo, y esta realidad caótica no pudo explicarse desde sus propias categorías cosmogónicas, lo que agudizaba la sensación de vacío, de catástrofe. En este sentido, es importante analizar cómo vieron la conquista los indígenas, qué significó para ellos un acontecimiento semejante, de otra manera, no podremos entender su reacción frente a sus consecuencias.

La irrupción extranjera en el cosmos andino significó la ruptura de la reciprocidad con los dioses, con la naturaleza y con los hombres. Este



quebrantamiento marcó negativamente la identidad indígena, cuyo pensamiento estaba enmarcado en dicha lógica articuladora de reciprocidad. Los dioses fueron acallados y ridiculizados al no poder resistir semejante violencia cultural; la naturaleza se mostró ajena y hostil con los suyos, en tanto que, cuanto producía ahora podía ser expoliado sin que fuera necesario reciprocitar con ella; ayllus con quienes en otro tiempo se podía intercambiar bienes, ahora, se habían aliado con los invasores. Ante esta realidad, el indígena no tuvo mejor explicación que asumir tal evento como un *pachakuti*, entendido como una revolución del tiempo. Ya esta categoría mítica connota lo sobrenatural que no podría ser explicado en términos racionales, por lo que la reacción de los vencidos fue canalizar las consecuencias desde su propio aparato ideológico. Y si durante los primeros contactos con los europeos éstos fueron considerados dioses (*wiracochas*), eventos posteriores modificaron tal actitud de reverencia, y si dejaron de verlos como divinos para verlos como lo que eran, hombres con ansias de riqueza, no salieron de su aparato ideológico, ahora buscando el rechazo, volviendo de manera radical a su cultura, o deseando la reversión del orden mediante un nuevo *pachakuti*²³, ahora a su favor. Juan M. Ossio (1973), por ejemplo, hace notar que en el movimiento de resistencia del Taky Onqoy se creía que los hombres eran poseídos por las huacas para restaurar el orden prehispánico. Y esta creencia en la resurrección de las huacas no se limitó a un grupo étnico en solitaria lucha para restaurar el orden anterior; los sacerdotes hablaban de todas las huacas, desde Quito hasta Puno. Asimismo, en otro de estos movimientos acaecido alrededor de 1590, el Muru Onqoy, Marco Curatola (1977) nos recuerda que «hubieron testigos que referían encuentros con el inca o con una suerte de enviados suyos “para liberar a los indios de la muerte”.»²⁴ Es este mismo deseo de volver al orden perdido lo que se aprecia en la obra de Guamán Poma cuando se dirige al Rey de España en términos de Inca. Por último, esta actitud de esperanza en la restauración del orden perdido ha llevado al pueblo indígena a

²³ En sus tesis de grado *Categorías andinas para una aproximación al willakuy umallanchikpi kaqkuna (seres imaginarios del mundo andino)*, Pablo Landeo concluye que, en la actualidad, “*Pachacutiy*, antes que retornar a sistemas sociales inspirados en el Tahuantinsuyo, propugna la instauración de un sistema donde lo andino se constituiría en eje fundamental para el desarrollo de los *runakuna*”. (2010: 233).

²⁴ Citado por Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca*, nota 51, p. 37.

construir su historia desde sus propios esquemas mentales y culturales. Una historia paralela, no basada en la objetividad historiográfica de occidente; sino centrada en su cosmovisión cíclica, en la que juega un rol muy importante su racionalidad mítica²⁵, responsable de que el pueblo andino haya elaborado el mito de Inkarrí²⁶, por ejemplo.

En una cultura con una cosmovisión cíclica del tiempo, la irrupción e imposición violenta de otra, con un pensamiento diferente si no opuesto al suyo, no fue un hecho que podría explicarse con recursos cosmogónicos propios, sino que puso de manifiesto las limitaciones conceptuales para poder explicar semejante acontecimiento. El pueblo indígena se vio ante una situación anómala y terriblemente novedosa marcada, ya no por la voz, sino por un sucedáneo de ésta, registrada en un soporte físico que ellos dieron por llamar *chala* o *quillka*. Tuvo que aceptar la postergación del cuerpo humano como signifiante en el proceso comunicativo de la oralidad, para aceptar algo más impersonal, pero revestido de sacralidad: la escritura²⁷. A este respecto, y ateniéndonos a la idea de que es el lenguaje el que hace al hombre, la crisis andina ocasionada con la violenta irrupción de la escritura, acarreó una crisis de identidad. Esta crisis habría de ser luego la que haría del indígena un ser misterioso, esquivo, un ser liminal y por lo tanto, peligroso.

El concepto de Reciprocidad sobre el cual los indígenas desarrollaron su cultura, en esta nueva realidad, fue violentado de la manera más drástica que ellos jamás imaginaron. Este sistema de relacionarse se articulaba en torno a la figura del Inca, el eje unificador e intermediario entre la dimensión de los dioses y la vida cotidiana. La muerte de este –más acertado sería decir la extirpación de la figura del Inca dentro de dicho orden–, por lo tanto, significó una clara imposición de lo profano sobre lo sagrado, lo cual produjo el sentimiento de orfandad; y al haber sido el Inca elemento de interconexión con los dioses, también trajo consigo la sensación de desamparo y desarraigo absolutos.

²⁵ López Maguiña Ob. cit.

²⁶ Flores Galindo Ob. cit.

²⁷ Cornejo Polar (Ob. cit. p. 83) remite a Terracini para quien la conquista no solo fue un choque político sino también de carácter semiótico.

Diego Gonzales Holguín, en su *Vocabulario de la lengua qquichua o del inca* (1608/1952), registró el significado de *huaccha* como “pobre y huérfano”, asimismo la expresión *huacchayani* que él traduce como “Yr empobreciendo o faltarle los parientes” (168). De igual manera, consigna la traducción de *huaccha çapallay micani manayuyaquiyoc* como “Huérfano sin padres o parientes, arrimo, o favor” (169). En los tres casos se pone en evidencia que “pobreza” y “orfandad” constituyen semas de la categoría *wakcha*.

Por su parte, Julio Ortega (1982) cita un testimonio de José María Arguedas, grabado por Sara Castro-Klarén. En dicho testimonio, el autor de *Todas las sangres* ofrece un concepto en términos antropológicos:

La categoría de los que poseen bienes, ya sea en terrenos o animales, es gente, pero los que no tienen ni animales es *huak'cho*²⁸. La traducción que se le da a este término al castellano es huérfano. Es el término más próximo porque la orfandad tiene una condición no solamente de pobreza de bienes materiales sino que también indica un estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quien acudir. Un huérfano, un *huak'cho*, es aquel que no tiene nada. Está sentimentalmente lleno de gran soledad y da gran compasión a los demás. Tampoco puede alternar con los que tienen bienes. Entonces no puede hacer trueques y está al margen de la gente que puede recibir protección. Un *huak'cho* es en este sentido un sub-hombre, no está dentro de la categoría de los hombres que son tales²⁹ (106-107).

Nótese, que en esta definición, Arguedas vincula la categoría *Wakcha* con el de la “soledad cósmica”³⁰. Por lo demás, vemos que el término tiene un significado muy rico que parte de semas que delimitan una dimensión sociocultural y se extiende hacia otra, de nivel cósmico. Si en principio la categoría alude a la privación de la pareja padre–madre, y hasta a la separación voluntaria o forzada del ayllu³¹ –relacionada con el *kay pacha*–, en

²⁸ Sin duda, Arguedas hace una castellanización de la categoría al usar el flexivo de género “o”. En Amazonas, de donde proceden algunos textos de nuestro corpus, la categoría se usa también de esta manera –*huaccho*– aunque con un significado limitado a la orfandad por la muerte de los padres. Se usa para referir a los animales, básicamente el ganado vacuno, cuyas madres han muerto antes del destete y por lo tanto los becerros se muestran escualidos y desnutridos, es decir, *racchas* o *racchosos*.

²⁹ Citado por López-Baralt (2005: 324-325)

³⁰ Remito al apartado 3.3.1.2. de este trabajo.

³¹ Julio Noriega (1996: 327), al comentar la obra de los hermanos Montoya dice que «Ellos reafirman teóricamente que en el marco del desarraigo, es decir fuera del terruño y la familia, “la palabra *wakcha* quiere decir huérfano y pobre, al mismo tiempo porque el no tener parientes es sinónimo de pobreza»».

su dimensión sobrenatural– vinculada, por lo tanto, al *hanan pacha*– refiere a un ambiguo desamparo por parte de la divinidad. En el primer caso, el *wakcha* es una instancia vacía en sentido social, en la medida que no posee recursos con los que cumplir con el principio de la reciprocidad y es, más bien, digno de lástima o menosprecio por parte de los demás. De manera distinta ocurre en el segundo caso, puesto que –como veremos en el siguiente capítulo– el *wakcha* es portador de un poder transformador de situaciones, lo que trae a la memoria al dios andariego y andrajoso de la mitología prehispánica, aquel que transformaba el orden cuando se rompía la reciprocidad del ayllu con los dioses, y pueblos enteros eran convertidos en lagunas.

Guido Delran (1974), a su vez, vincula la categoría *wakcha* con la noción de *sami*. En su trabajo de investigación en Paucartambo (Cusco), los campesinos le informan que la segunda época del mundo fue la de los incas quienes “eran sabios y poderosos, reyes y fundadores de ciudades, industriales. Poseían el *sami*, es decir, la “gracia”, el don divino que les otorgaba sabiduría y poder” (15). En este sentido, *wakcha* es aquel que carece de la gracia divina, es decir, un desdichado, infeliz, desventurado, sin fortuna. Además, de la cita se desprende que el *sami* entraña una relación de carácter metonímico con el acceso al conocimiento del mundo, de la comunidad y de las tradiciones. Y como el

conocimiento de las tradiciones se transmite exclusivamente en el marco familiar, por los ancianos (preferentemente los abuelos); los que no saben nada dan como motivo que son huérfanos o no han conocido a sus abuelos. Es entonces la familia el lugar de la iniciación a las tradiciones (27).

Entonces, al no contar con una familia, el *wakcha* carece de los conocimientos elementales de convivencia dentro de la comunidad, y se ve obligado a migrar en búsqueda del *sami*³². Al no conocer las tradiciones, el

³² Los hermanos Montoya también plantean que fuera del ayllu y la familia, la palabra “*wakcha* quiere decir huérfano y pobre, al mismo tiempo, porque el no tener parientes es sinónimo de pobreza” (1987: 45). Julio Noriega corrobora la propuesta de los hermanos Montoya para quienes “la orfandad, la emigración y el desarraigo son una parte importantísima en el contenido de las canciones” (1987: 11) y añade que estas tres categorías socio-culturales “constituyen más bien señas de identidad histórico-míticas en la formación o definición de un sujeto literario no solo múltiple sino transcultural, de aquél a quien yo he llamado sujeto literario migrante andino” (1996: 328)

wakcha es libre, no se ata a su comunidad, y por lo tanto, deviene en desarraigado; sin el amparo de los dioses locales con los que no puede reciprocarse porque no tiene con qué hacerlo ni sabe cómo hacerlo, es un forastero en su propio ayllu³³ por lo que debe alejarse. El *wakcha* –a semejanza del dios andariego que va buscando que le den de comer en las fiestas, en los matrimonios, donde será rechazado– deviene en trotamundos. En una búsqueda insaciable de identidad, de sentido a su vida, se moverá en un recorrido cósmico hacia espacios y tiempos donde ha de unirse con otros, semejantes a él, y alcanzará el poder para revertir su propia situación y la de su entorno, de idéntica manera a como *Cuniraya Wiracocha* se transformó en dios poderoso al ser rechazado por *Cavillaca*.

El *sami* les ha sido retirado por la divinidad, primero a los gentiles para dárselo a los incas, y después a estos para dárselo a los *mistis*³⁴. En este sentido, todos los indígenas devienen en *wakchas*. Nótese que en este vínculo del *wakcha* con el *sami* subyace una alusión al conocimiento vinculado al poder. De donde se colige que también, políticamente, el indígena es *wakcha*, digno de lástima y paternalismo. Basta echar una mirada a la historia de los Andes para corroborar esta lectura que primó hasta mediados del siglo XX, a pesar del Indigenismo.

Sin embargo, desde que se iniciara el fenómeno de la migración hacia la capital, la situación del *wakcha* ha cobrado protagonismo en la historia de la nación. Basta observar la transformación de las ciudades costeras –Arguedas lo trató en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, para el ámbito de Chimbote– para darnos cuenta que el *wakcha* ha comenzado a intervenir de manera personal en el trazo de su propio periplo, con esa fuerza que llevaba siempre dentro, con esa fuerza de dios disfrazado de mendigo³⁵. Pero esta gesta

³³ Una canción popular que se enseñaba en la escuela primaria en los años 80, en Pomacochas, en el departamento de Amazonas hacía referencia al forastero: *Aguacero de la sierra, no me mojes mi sombrero/ mira que soy forastero/ y no tengo más que uno. /Aguacero de la sierra, no me mojes mi ponchito/mira que soy forastero/ y no tengo más que unito.*

³⁴ Entendemos esta última categoría en términos de Jorge Terán (2008: 39 - 47) como una de las manifestaciones culturales del mestizaje andino, caracterizada por su “percepción del mundo que se formula desde la misma endoculturación del individuo”. Con ello, Terán replantea la propuesta de Marisol de la Cadena (2004), para quien el mestizaje andino solo presentaría dos orientaciones: el mestizaje indígena y el mestizaje no indígena.

³⁵ Remito al Capítulo II de esta investigación.

también constituye el eje temático de su poema "A nuestro padre creador Túpac Amaru":

Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos wiraqochas. En la Pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edificué una casa. [...]

Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. Hemos de lavar algo las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos wiraqochas, con lágrimas, amor o fuego. ¡Con lo que sea! Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montañas donde la pestilencia del mal no llega jamás...³⁶

No hay duda que el indígena es protagonista de su propio *pachakuti*. De manera no tan encubierta, es el responsable de la transformación del país en la costa, la sierra y la selva. Así como Viracocha, disfrazado de mendigo, descendía a las aldeas para comprobar que se había roto el principio de la reciprocidad y, por lo tanto, sancionar a los pobladores convirtiendo la aldea en laguna; de la misma manera, el *wakcha*, en calidad de migrante ha descendido al llano: en la costa ha transformado las ciudades y las ha convertido en lagos humanos de voces polifónicas, como se mezclan las aguas de los riachuelos que alimentan a una laguna; en la selva, donde se le llama *shishaco*³⁷, ha convertido los extensos humedales amazónicos en prósperos arrozales, y a la

³⁶ Tomado de <<http://blog.pucp.edu.pe/item/121775/tupac-amaru-kamaq-taytanchisman-hayllitaki-a-nuestro-padre-creador-tupac-amaru-himno-cancion-jose-maria-arguedas>>, 04 de octubre, 15.35 h.

³⁷ En una comunicación personal, don Ramón Oyarce Chumbe, un descendiente criollo de la ciudad de Rioja, en San Martín, decía que el *shishaco* llegó a la selva para enseñarles a trabajar. Todos esos terrenos que antes nadie daba importancia porque eran pantanos, los serranos los secaron abriendo acequias y plantaron arroz. "Nosotros –decía don Ramón– habíamos estado acostumbrados a sembrar una tareíta de arroz y hacíamos correr la novedad de que teníamos un arrozal. Pero llegó el *shishaco* y plantó hectáreas, no solo de arroz, también de plátanos, de café. Eso trajo movimiento económico y cambió la realidad. Ahora hay quienes los marginan. Ignorantes, esos no se dan cuenta que por el serrano la selva está como está. Nosotros trabajábamos hasta el viernes, y sábado y domingo nos dedicábamos a la *tahuampiada*, de jarana en jarana. Esa ha sido nuestra vida".

par que ha alterado el casco urbano de las ciudades coloniales, ha fundado otras de pujante movimiento comercial.

Entonces, el *wakcha* o *wakcho* –como lo denomina Arguedas– es una categoría andina que alude al runa huérfano de padre y madre, en un principio y, según Gonzales Holguín, al runa que no posee bienes. Subyace en esta forma de definir la categoría, la idea de que los bienes materiales son posibles de obtenerlos solo en el seno de una familia, puesto que ellos derivan de la práctica de la reciprocidad con los demás miembros de la comunidad.

Cuando hablamos del *wakcha*, nos referimos a un personaje cuya existencia se ve constreñida a la marginación o la marginalidad. No puede reciprocitar porque no posee bienes (materiales o morales: recordemos la noción del *sami* en tanto conocimiento que se hereda de los ancestros); ni puede ser complemento de nada porque es “huérfano de huérfanos” y, por lo tanto, está incompleto; y, por último, tampoco puede relacionarse con los demás –ni siquiera con los dioses. Sería, a decir de Estermann (1998: 126), “en el fondo 'vano' (...) e 'incompleto' (un ente a medias)”. En este sentido, el *wakcha* escapa de la categoría *runa*, concebido esta última, según Pablo Landeo (2010), como al poblador andino “que forma parte de un *ayllu*, trabaja él mismo sus tierras, se comunica en *runa-simí*, participa de las fiestas del *ayllu*, chaccha coca y practica las creencias religiosas de su comunidad. Pero principalmente ostenta esta categoría porque así lo reconoce otro *runa*” (85). El *wakcha* es un personaje que ha perdido su identidad, alguien con futuro incierto³⁸. Un personaje desamparado, sin el don del *sami*. Por lo tanto, en un universo donde el ser se distingue por “ser-relacional”, y estar, por lo tanto, determinado por el “deber-ser”, obedece también a un orden normativo además del constatativo o fáctico. Se podría decir que para el hombre andino, aunque no sea una categoría andina, el ‘ser’ es ‘deber-ser’ (‘es’ porque ‘debe-ser’ un ‘ser-relacional’), en una relación dialéctica y no causal, entre lo ontológico y lo ético.

³⁸ Nos aventuramos a plantear la categoría *wakcha* en términos de símbolo de la anomalía que Mary Douglas y Edmund Leach, a decir de López-Baralt (2005), plantean como “característica de aquellas entidades que violan los límites de separación entre las categorías conceptuales de un sistema clasificatorio”. Vinculado a los ritos de paso, según Víctor Turner, estas entidades anómalas pertenecen al estado liminal, a lo ambiguo e inclasificable.

El orden moral como un sistema de relaciones recíprocas corresponde al orden cósmico como un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Por lo tanto, la ética andina no es tanto una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su 'estar dentro del todo holístico del cosmos'. Se ha observado que el pensamiento indígena de América Latina en general es más un pensar del 'estar' que del 'ser', es decir, de la concreción de la existencia dentro de las múltiples relaciones, y no de la abstracción ontológica en términos de 'substancialidad'. La ética trata del 'estar-en-el-mundo' (*In-der-Welt-Sein*), pero no en un sentido existencialista o fenomenológico, sino en un sentido pachasófico: 'estar-dentro-de-pacha'³⁹.

Uno de los principios de los que plantea Estermann hace de la categoría *wakcha* un símbolo de la divinidad: el principio de Correspondencia. En efecto, será esta simbolización del poder divino que el *wakcha* encarna sin saberlo, lo que determinará luego –de manera silenciosa– la transformación, el *pachakuti*, primero de sí mismo y luego, también, de su entorno⁴⁰. *Viracocha*, el dios que se disfraza de mendigo y va transformando la naturaleza se corresponde con el *wakcha* trashumante y viceversa. De manera que “la realidad cósmica de las esferas celestes (*hanaq pacha*) corresponde a la realidad terrenal (*kay pacha*)” (Estermann p. 125). Recordemos que, según este principio, el símbolo no es una representación intelectual o conceptual del ser, sino su actualización o su presentación mediante el rito. El símbolo corresponde a lo simbolizado porque lo presenta, lo actualiza, mediante una lógica no causal; es una suerte de condensación del ser. O sea, el *wakcha* es la actualización de la divinidad; correspondería al poder divino que se traslada, que migra, que camina buscando el *samí* para poder construir su identidad y expresarla alterando su *suwirte* y la del mundo. El *wakcha* deviene en categoría mítica, en poder latente, lo cual le convierte en agente transformador de la realidad. Tal es la propuesta de Arguedas en el poema que citáramos antes: “Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo”.

³⁹ Estermann, *Ibid.* pp. 226-227.

⁴⁰ Remito al estudio de Mercedes López-Baralt (2005) *Para decir al otro: Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana. Revisar, específicamente el capítulo IX.

De esta correspondencia entre el dios andariego y el *wakcha* podemos apreciar que el sentimiento de desamparo y desarraigo rebasa la dimensión del *kay pacha* vinculado al presente. Afecta las otras dos dimensiones del universo andino: el *hanan pacha* vinculado al futuro y el *uku pacha* ligado al pasado, como lo ha hecho notar Fernando Montes Ruiz (1984)⁴¹. Los elementos que dan significado a la categoría de *wakcha*, a saber, la soledad cósmica, el desarraigo, el desamparo –familiar, comunitario y divino– y la trashumancia, los vamos a encontrar en personajes que están presentes en las tres dimensiones o pachas. En este sentido, nos proponemos una clasificación del *wakcha*, a partir de las diferentes prácticas discursivas andinas como los mitos, los cuentos, las leyendas; pero también de los discursos antropológico e histórico, y por qué no, de lo estrictamente literario.

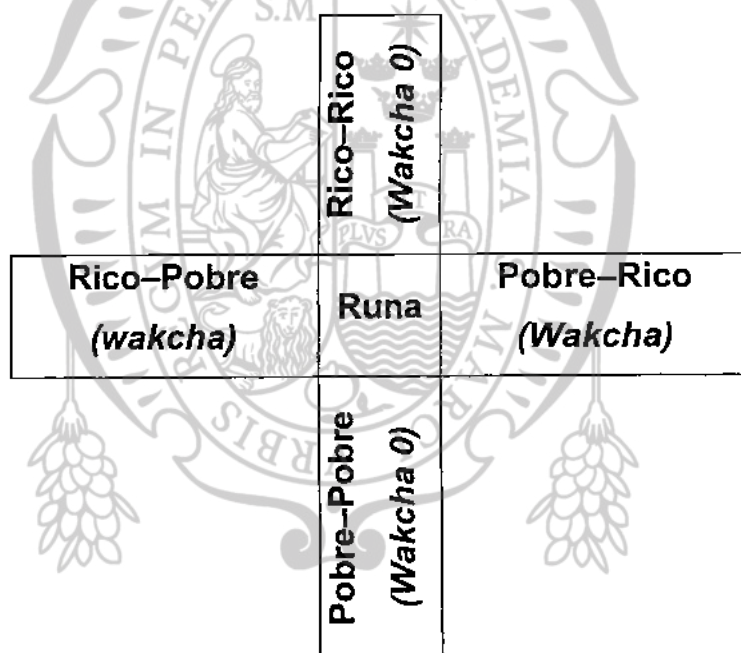


Figura N° 1

Previamente puntualicemos el criterio de clasificación del *wakcha*. Lo veremos desde una doble dimensión de pobreza: desde un plano material y desde un plano moral. En este sentido, lo que es rico materialmente, puede ser pobre desde el plano moral, y viceversa. Por otra parte, La figura anterior está

⁴¹ Remito, a propósito de esta correspondencia espaciotemporal, al apartado "d" del Capítulo I "Mitos andinos prehipánicos", pp. 100-103.



inspirada en el símbolo de la *chakana* en tanto "punto de transición entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo"⁴². Para fines del tema que nos ocupa, se diría que el eje vertical establece el vínculo de lo divino con lo terrenal; el horizontal, en cambio, el de lo masculino con lo femenino y, por lo tanto, pertenece a la dimensión de lo humano. Ambos ejes confluyen en la categoría del runa, que se constituye como resultado de la intersección de lo divino con lo humano.

1.2. *Wakchas* del otro mundo

1.2.1. En el *hanan pacha*

El *Hanan pacha*, *Alax pacha* en Aymara, es la dimensión del mundo divino, la esfera celeste donde viven los dioses; está vinculado, en tonces, con el poder. Pero no debemos imaginar esta dimensión del cosmos andino como un espacio/tiempo (esta es la traducción más cercana de *pacha*) trascendente, es decir, más allá de la realidad; sino más bien, como una dimensión que pervive en constante relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad con las demás esferas cósmicas⁴³. Alterar este orden es trágico, tanto para la divinidad como para el runa. Al hacerlo, ambos devienen *wakcha*.

Claro está que el tipo de relación entre el runa y los dioses es de orden asimétrico; es decir, la reciprocidad entre ambos se basa en la no equivalencia del poder que ambos disfrutan. En este caso, el poder del runa es limitado lo cual le induce a rendirle culto al más poderoso⁴⁴, a cambio de protección y bienes que se cree que el otro dispensa. Esta función cumplen los pagos que el hombre andino brinda a los *huamanis*, a la *pachamama*, etc. López Maguiña (2008), siguiendo los lineamientos del psicoanálisis propuesto por Alain Badiou

⁴² Estermann, Josef. *Ibíd.* p. 155.

⁴³ Ver el trabajo de Bliithz Lozada (2006) en el que hace una crítica a los estudios previos que han tratado el tema de la tripartición en la cosmovisión andina, como parte de una pasiva asimilación de la doctrina católica. Remito también a los trabajos de Tom Zuidema (1977) "Mito e historia en el antiguo Perú". *En Allpanchis Phuturinga* N° 10. 1977. Al artículo de Enrique Urbano "Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino". *Revista Andina* N° 1. Año 6. Cusco, 1986.

⁴⁴ Cf. Mayer, Murra.



en *El ser y el acontecimiento*, menciona que, inicialmente, el poder estaba encarnado en la naturaleza y que fue posteriormente cuando surgió la idea de los dioses.

El vínculo con el otro todopoderoso es el resultado de un proceso de carácter semántico. Nuevamente, López Maguiña, desde la misma teoría, percibe que la idea de lo divino procede de la necesidad de dar sentido a la existencia y encontrar la verdad. En esa búsqueda de sentido y de la verdad, el papel preponderante lo cumplen los chamanes o sacerdotes a los que se les revela la divinidad. En el caso de los mitos como el de Wiracocha, del castigo que inflige a sus criaturas arrebatándoles el *samí* y convirtiéndolos en piedra, o sus aldeas en lagunas, podemos deducir que la interpretación de sus designios había sido olvidada. Lo que equivale a decir que el mismo dios y su culto fueron postergados o abandonados. La divinidad, en este sentido, se había convertido en *wakcha*, situación que hacía imperativa su intervención para reinstaurar el orden. Es en esta dimensión cósmica del *hanan pacha* que encontramos los primeros tipos de *wakcha*. Aunque el *uku pacha* tampoco es ajeno a la presencia del *wakcha*, como podremos ver.

Según el cuadro anterior, (Fig. N° 1) podemos darnos cuenta que las variables rico-rico y pobre-pobre, en tanto pertenecen al eje de lo divino, escapan a la categoría *wakcha*, la que se reduciría a lo humano, exclusivamente. La línea vertical marcaría lo que llamaremos *wakcha 0* (Grado cero de *wakcha*), ya que como dioses, la pobreza material y moral no son características de ellos. A decir de Gonzales Holguín (Ob. Cit. p. 168) estos entrarían en la categoría del "*wacchatuccuni huactaypi* (hacerse pobre fingidamente)". El rico-rico, el dios todopoderoso, de acuerdo con el planteamiento de Estermann, se correspondería con el pobre-rico ya que se humaniza para desempeñar una función moralizadora. De igual manera, el pobre-pobre, el poder latente en el *uku pacha*, como fuerza que amenaza constantemente con alterar el orden desde la no cultura o las tinieblas, como es el caso de los gentiles, tendría su correspondiente humano en el rico-pobre, en tanto símbolo de la intervención divina para corregir el incumplimiento de las reglas de convivencia. El eje vertical, entonces, se configura como la dimensión del *wakcha 0* en tanto símbolo de correspondencia de lo humano en lo divino.

1.2.1.1. El pobre-rico: Dioses harapientos y andariegos

Según el principio de Relacionalidad de la cosmovisión andina que plantea Estermann (Ibid.):

Dios es 'parte' de la 'realidad', más que una entidad más allá de ella; la otra persona es más 'parte' de la red relacional y de la naturaleza que realmente 'otro'. Lo común y conmensurable domina sobre la alteridad y la inconmensurabilidad (121).

Es esta cercanía, esta convivencia entre los dioses y los hombres que permite la intervención directa del poder divino en el *kay pacha*, cuando se trata de restaurar el orden que ha sido quebrantado al no acatar alguno de los principios que equilibran el cosmos. Ya mencionamos antes que el principio de reciprocidad constituye una ética que trasciende lo comunitario y establece vínculos con lo sagrado. Entonces, lo sagrado, cuando esta ética ha sido violentada ha de intervenir penalizando la falta. Tal es la razón del dios Viracocha al convertir en piedra a la primera humanidad que había creado en la penumbra. Juan de Betanzos (1551/1997) refiere que Contiti Viracocha

todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y a aquella gente primera y á su Señor en castigo del enojo que le hicieron, hizole que se tornasen piedra (12).

Además de Viracocha, en la tradición oral andina figuran otros dioses con similares características que penalizan la ruptura de la armonía del cosmos tanto por parte de los hombres como de los animales. Figuran entre ellos, *Pariacaca*, *Thunupa* y el 'Taita Amto' o Dios⁴⁵. En los manuscritos de Huarochirí que tradujera Arguedas (1975) se dice que:

En ese tiempo, en una estrecha quebrada que había muy abajo de Huarochirí, existía un pueblo yunca; se llamaba Huayquihusa. Los hombres de ese pueblo celebraban una gran fiesta; era día de bebida grande. Y cuando estaban

⁴⁵ Morote Best (1998) ha registrado el accionar de esta divinidad que se disfraza de mendigo. En este trabajo, el autor hace un recuento de los diferentes nombres que los cronistas e informantes del siglo XX han asignado al dios andariego y castigador. El común denominador de estos personajes es que convierten las aldeas en lagunas o en bosques de piedras.

bebiendo, así, en grande, Pariacaca llegó a ese pueblo. Pero no se dio a conocer; se sentó en un extremo del sitio que ocupaba la concurrencia, como si fuera un hombre muy pobre. Y como se sentó de ese modo, en todo el día, ni una sola persona le convidó nada. Una mujer común se dio cuenta del aislamiento en que estuvo Pariacaca (...) Le llevó chicha en un mate grande, blanco (116).

Guaman Poma (1980:94), por su parte, refiere que

también abía muy muchos milagros en este rreyno entre los yndios que no dan fe en tiempo pasados y destos dichos Yngas. Dizen que los pobres hermitaños y los flayres franciscanos pobres que enviaba Dios para tentalles y para sauer si tenían caridad con sus próximos. Desto no dieron fe porque no abía quien lo escriuiera, cino que dice que enbiaua Dios en figura de flayre pobre. Y esto lo dizen que pedía limosna por Dios, que dezían que le diera de comer y de ueuer.

Y entrauan estos pobres grandes que hazían fiestas y taquies. Y cino dauan limosna dizen que los castigaua Dios. Por rruego de ellos les quemaua con fuego del cielo y en partes le cubrían los serros y se hazían lagunas los dichos pueblos y les tragaua la tierra, como fue el gran castigo de Dios en el mundo y los dichos milagros desde el principio⁴⁶.

Una vez más la presencia de la divinidad transforma la realidad y ocasiona un *pachakuti*. La característica común de estos personajes es que se manifiestan como mendigos. Este rasgo, a su vez, ha dado lugar a que el indígena relacione esta divinidad con la orden mendicante de los franciscanos. En algunas versiones que Morote Best registra lo llaman "fraile" o "frayre". La semejanza con estos religiosos se acentúa si tomamos en cuenta que algunas versiones refieren el acto de pedir limosna. En este caso, el sincretismo religioso es evidente y Morote Best (Ob. cit.) lo hizo notar cuando dice que "Los mitos han logrado llegar a nuestra época a través de un mimetismo al que obligó la persecución, al par que merced al uso que de ellos hicieron los predicadores para facilitar la conquista y extender su credo. La tradición actual es producto de un sincretismo y la síntesis del avatar de nuestros dioses" (281). Pero esta semejanza con los frailes tiene orígenes prehispánicos. Recordemos al Thunupa⁴⁷ que menciona Pachacuti Yamqui (1613/1968).

un hombre barbudo mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camissas algo largas, y dicen que era un hombre pasado más que de moço, que trayeya

⁴⁶ Citado por López-Baralt (2005: 328-329)

⁴⁷ Tanto los cronistas indígenas Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Guaman Poma de Ayala, como el padre Ramos Gavilán tratan de este singular personaje, con el fin de probar que el cristianismo ya había sido predicado en esta parte del mundo, en épocas prehispánicas.

las canas, hera flaco, el cual anadaua con bordon, y era que enseñaba a los naturales con gran amor, llamándoles a todos hijos y hijas...(283).

La semejanza no solo se limita a los atuendos, sino también a la labor de predicador que cumplía, lo que le ha llevado a López-Baralt (Ob. cit.) a establecer vínculos entre esta divinidad y las ordenes mendicantes europeas, básicamente por el tópico de la *peregrinatio*.

1.2.1.2. El rico-pobre: el dios desterrado

De acuerdo al principio de correspondencia, en el universo andino cada elemento de una pacha tiene su correspondiente en los elementos de las otras. Así como en el *hanan pacha* encontramos a la divinidad mendicante y andariega, prefiguración del actual migrante, que luego se transforma en un ser todopoderoso y justiciero; también debemos tener en cuenta la presencia de un dios poderoso que se ve forzado al destierro en vista de que su prédica no es recibida por los pueblos. Se trata de Tunupa quien, al igual que Wiracocha, castigaba a los pueblos que se resistían a escucharlo, convirtiéndoles en piedras. La divinidad se vio forzada a alejarse, derrotada por la indiferencia de los pobladores. Según la versión de Santacruz Pachacuti "Dizen que dicho Tunupa paso siguiendo el río de Chamarca, hasta topar en la mar. Entiendo que pasó por el estrecho hacia la otra mar. Esto an averiguado por aquellos ingas antiquísimos"⁴⁸.

En la versión de Ramos Gavilán (1621/1976: 32), se nos dice que

pusieron pues al Santo Discípulo después de muerto, en una balsa y echáronle en la grande laguna de Titicaca, a la providencia. Refieren pues, los antiguos que un recio viento sopló en la popa de la balsa y la llevó como si fuera a vela, y remo, con tanta velocidad que ponía admiración; y así tocó en tierra de Cachamarca, donde ahora es el Desaguadero que antes de este suceso no le había, y los abrió con la proa de la balsa, dando suficiente lugar para que las aguas corriesen, y sobre ellas fue navegando hasta los Aullagas.

⁴⁸ Santacruz Pachacuti Yamqui, en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, BAE, tomo CCIX, p. 284.



En este caso, se hace referencia a la muerte del personaje, lo que no ocurre en Santacruz Pachacuti, aunque este sí hace referencia al autoexilio, otra manera de aludir a la muerte. Sin embargo, lo importante es que ambos textos resaltan la idea del fracaso de las prédicas como la causa del posterior alejamiento o muerte de Tunupa. Esta muerte, real o simbólica, del personaje sería evidencia de cómo una divinidad deviene *wakcha*, pero, insistimos, en el plano del principio de correspondencia del universo andino. En la versión de Bertonio, por ejemplo, se dice que “Dios fue tenido destes indios uno a quien llaman Tunupa, de quien cuentan infinitas cosas (...); en otras provincias del Perú le llaman Ecaco”⁴⁹. El culto a esta divinidad persistiría hasta la actualidad en el Altiplano bajo la figura del Iqiqu.

1.2.2. En el *uku pacha*

De manera similar a lo que ocurre con la dimensión anterior del cosmos andino, el *uku pacha* no tiene carácter trascendente, no existe como una dimensión de ultratumba. Por el contrario, permanece en constante pugna con el *hanan pacha* en un escenario que corresponde al *kay pacha*⁵⁰. Así como los dioses del *hanan pacha* tienen libertad para intervenir en el *kay pacha*, las entidades del *uku pacha* también lo hacen. El motivo es el mismo, restaurar un orden alterado a partir de los principios de Relacionalidad, de Correspondencia, de Complementariedad y de Reciprocidad. Solo que en este caso, el orden alterado es el de su mundo ya que fueron sometidos a un nivel de inferioridad. Dos son los personajes que veremos en esta espacio/tiempo: los condenados y los gentiles.

1.2.2.1. Los condenados: un tipo de la variable rico-pobre

Claudia Rosa Cáceres Rivera (2007) dice que los condenados, llamados *soq'a* o espíritus malignos, en la tradición andina, “son almas en pena que

⁴⁹ Bertonio, Ludovico (1612/1956) *Vocabulario de la lengua aymara*, Tomo I. Editorial don Bosco, La paz. p. 142.

⁵⁰ Ver Blithz Lozada (Ob. cit.) También remito al capítulo III del presente trabajo.

deambulan por el *Qorpuna* (...), desde donde se les impide el ingreso al otro mundo, por haber cometido en vida faltas demasiado graves para ser sancionadas en el infierno”(12).

Se puede apreciar, nuevamente, el principio de correspondencia. Al referirnos a los gentiles, dijimos que fueron castigados porque no reciprocaron con su creador y, por lo tanto, fueron condenados a las tinieblas. Pues bien, los gentiles encuentran su correspondiente en el condenado, en la medida en que este es un ser que ha pertenecido a este mundo, al *kay pacha*, pero que por circunstancias diversas⁵¹ se condenó a vagar en las tinieblas, buscando el *pachakuti* de su salvación. Se salvará solo si encuentra la oportunidad de reciprocitar con alguien. Este ser, en la medida en que no pertenece ni a este mundo -el *kay pacha*- ni al otro -el *hanan pacha*-, es un desarraigado y su existencia es ambigua y, por lo tanto, subversiva, liminal. Constituye un peligro ya que puede subvertir el orden al interior de una familia o de una comunidad, 'llevándose' a otro persona, al servirse de ella para salvarse. La reciprocidad es el instrumento de salvación, pero al no tener con quién reciprocitar, la condena se prolonga.

Pero el origen del condenado tiene carácter prehispánico. Bernabé Cobo en su *Historia del mundo nuevo* (1565/1964) relata la creencia de los indígenas en que si

“la vida había sido mala, iban a cierto lugar donde tenía pena perpetua; lo cual dónde y cómo se la daban también discrepaban y cada uno fungía lo que quería (...). Otras naciones pensaban que las ánimas de los difuntos se quedaban en este mundo, y que unas veces tenían gozo, y otras eran afligidas, y andaban vagas y solitarias, padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio. Y que ellas y sus fantasmas solían visitar a sus parientes y a otras personas en señal que habían de morir o les había de venir algún mal; y por esta razón de creer que las ánimas tenían hambre, sed y otros trabajos, ofrecían en las sepulturas comidas, bebidas, ropa y otras cosas, para que aprovecharan a los difuntos; y por esto tenían tan especial cuidado de hacer sus aniversarios”⁵².

⁵¹ Claudia Rosa Cáceres Rivera (Ob. cit.) menciona algunos de los motivos que llevan a un alma a condenarse. Las relaciones endogámicas, que incluyen las que se dan entre el compadrazgo, la avaricia, la muerte por asesinato, muerte accidental, el suicidio, entre otros.

⁵² Citado por Claudia Cáceres (Ibídem)



Resalta la idea de la condena por haber cometido alguna falta grave contra las reglas de convivencia. También se aprecia una constante interrelación entre la vida de las personas con la 'existencia' de esos seres que ya no pertenecen a este mundo, pero que se manifiestan con frecuencia como mensajeros nefastos de la muerte o de la desgracia. Entre los seres que forman parte de este tipo de *wakcha* figuran el *qarqacha*, la cabeza voladora, la bruja, Pani Paula, la *runa mula*⁵³. Todos ellos, como seres de las tinieblas que son, se manifiestan en momentos específicos, mayormente durante la noche⁵⁴, aunque a veces lo hacen durante los eclipses. No olvidemos que de manera idéntica ocurre con los gentiles, cuya manifestación es señal de enfermedad o muerte para el runa.

1.2.2.2. Los gentiles: otro tipo de la variante rico-pobre

En el primer capítulo de este trabajo tratamos sobre los gentiles. Llamamos la atención sobre la noción del *sami*⁵⁵, entendido como dicha, felicidad, gracia, ventura, fortuna, conocimiento y poder. Dijimos que la ruptura de la reciprocidad con el dios que los creó y concedió el don del *sami* fue lo que desencadenó su 'exterminio' aunque a esta alturas deberíamos decir, su

⁵³ Este personaje, si bien forma parte de la cosmovisión de la selva peruana, es propio de los migrantes de la sierra que, de manera similar a como bajaron a poblar las ciudades costeñas, descendieron a colonizar los bosques tropicales del oriente peruano. En esta cosmovisión, la *runa mula* es una mula mitológica que cabalga el demonio; enjaezada con montura de oro y plata, lleva una alforja llena de riquezas. Forma parte de los condenados porque, en realidad, esta mula es una monja que ha tenido relaciones sexuales con algún cura, pecado grave que el diablo castiga cabalgándola durante las noches.

⁵⁴ Ver el trabajo de Juan Ansión (Ob. cit.), específicamente el Capítulo III de la Segunda parte.

⁵⁵ Para ampliar la noción de *sami*, remito también al trabajo de Enrique Urbano (1993) en el que esta categoría se vincula con el poder creador del hombre o de la divinidad. También cabe mencionar la introducción que este mismo autor hace al libro de Carmen Escalante y Ricardo Valderrama *Nosotros los humanos. Testimonios de los quechuas del siglo XX* (Biblioteca de la tradición oral andina), Cusco, Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de las Casas", 1992: VII-XIV. De igual manera, otro artículo del mismo H. Urbano, "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino", en *Allpanchis*, 9 (1976): 121-150. Asimismo, el artículo de Josafat Roel Pineda, "Creencias y prácticas religiosas en la Provincia de Chumbivilcas", en *Historia y Cultura* (1996), donde el *sami* es un ritual para la multiplicación del ganado en una progresión geométrica de 200 en 200. De *sami* deriva el verbo *saminchay*, que consiste en ofrecer un despacho a la divinidad para obtener rebaños prósperos y sanos, pero también, "otorgar un favor que da felicidad a la vez que honra" (Delran Ob. Cit. p. 23)

condena. Recordemos con Betanzos (Ob. cit.) que esa humanidad le hizo un “deservicio” a Contiti Viracocha y que debido a esto el dios decidió castigarlos desapareciéndolos. De igual manera Guamán Poma de Ayala dice:

Y entrauan estos pobres grandes que hazían fiestas y taquies. Y cino dauan limosna dizen que los castigaua Dios. Por rruego de ellos les quemaua con fuego del cielo y en partes le cubrían los serros y se hazían lagunas los dichos pueblos y les tragaua la tierra, como fue el gran castigo de Dios en el mundo y los dichos milagros desde el principio⁵⁶.

Este abandono por parte de su dios creador y su posterior condena a una latencia, hace del gentil un tipo de *wakcha* del *uku pacha*. En la medida que no pertenece al mundo donde existe, es un desarraigado; en la medida que no posee el *sami*, es un desposeído del único instrumento que podría devolverle su estatus.

Juan Ossio (1973), Manuel Marzal (1971) y Juan Ansión (1987) coinciden en mencionar que esa humanidad, la de los gentiles, no ha desaparecido del todo y que llevan una existencia latente. Una existencia en conflicto, como veremos en el Capítulo III al analizar los relatos materia de estudio de la presente tesis.

En el apartado anterior hicimos mención a la relación de correspondencia entre los gentiles y los condenados. Ambos seres han sido “expulsados” hacia las tinieblas y buscan la manera de revertir esa situación. Para ello, los condenados tratan de llevarse a otra persona –en el caso de la *qarqacha*, trata de “comerse” a otro ser humano-, y los gentiles hacen lo mismo apoderándose del cuerpo del *runa* mediante la enfermedad del *soqa wayra*, *aya wayra*, o la enfermedad de *wari*. Claro que en el caso de estos últimos se busca revertir el orden cósmico, causar un *pachakuti* a su favor y volver a la edad de la oscuridad; en tanto que el condenado solo pretende la salvación de su alma para alcanzar el descanso eterno.

Por su parte, el *runa* suele defenderse de ambos seres acudiendo a diversos rituales de control que, muchas veces, van más allá de la defensa y devienen en ofrendas o *pagos* a esas fuerzas superiores. En el caso de los

⁵⁶ Citado por López-Baralt (2005: 328-329)



gentiles, se les hace despachos de coca, de maíz blanco, de manteca de chanco, de hierbas; en el caso de los condenados, se celebran misas, se les prepara comida, se le lleva ropa a su tumba. Es decir, se establecen vínculos de reciprocidad con el fin de evitarlos.

1.3. *Wakchas* de este mundo

Al centrarnos en esta dimensión del cosmos andino, ofreceremos una visión diacrónica del *wakcha*. Y, siempre sobre la base de los cuatro principios de la mentalidad andina que plantea Estermann, trataremos al *wakcha* como el correspondiente del dios andariego con el poder latente de transformar la realidad.

1.3.1. El *wakcha* prehispánico: los *mitmakuna* o mitmas

Nuevamente, en este caso, se hace necesario aclarar que la variable rico – rico, en el periodo prehispánico, no entra en la categoría de *wakcha*, ya que el sema /pobre/ no forma parte de su constitución como sujeto. Consideramos que a esta clase pertenecía el Inca, entendido como arquetipo de orden, poder y riqueza. En otras palabras, el Inca es rico materialmente porque es amo y señor de la naturaleza y de la vida de sus súbditos; pero también es rico moralmente porque posee los atributos que lo vinculan al poder y, por lo tanto, a lo divino, con la finalidad de reciprocitar con la naturaleza, sus súbditos y los dioses. Desde el plano moral, entonces, la riqueza no estriba en la posesión de los bienes –sean estos materiales o morales-, la riqueza no es un fin en sí misma; moralmente, el sentido de la riqueza radica en su instrumentalización para reciprocitar con los demás elementos del universo.

Ahora bien, uno de los semas de la categoría *Wakcha* es el desarraigo. Desarraigo con respecto a la tierra de origen y a la protección de los dioses tutelares. En este sentido, en la práctica de la migración forzosa que infligían los incas a los ayllus como mecanismo de control político y militar, conocidos con el nombre de *mitimaes* o *mitmakuna*, estarían los antecedentes de esta categoría. Pertenecen a la clase de lo rico-pobre, ya que recibían del inca los



bienes materiales necesarios, pero su relación con su ayllu, con las normas sociales de su comunidad y los vínculos con sus dioses locales les era arrebatado por lo que se convertían en huérfanos y desarraigados. Julio Noriega (1996: 322) dice al respecto que a los *mitimaes* o *mitmakuna*, o indios trasplantados “se les ha considerado como los primeros diseminadores y creadores de canciones, especialmente de los tristes cantos quechuas de despedida: *kacharpari* o *rakinakuy*”.

Martin Lienhard (1993: 87-103) por su parte, complementa esta idea añadiendo a la poesía prehispánica el tópico de la soledad cósmica⁵⁷ que es un rasgo propio del *wakcha*. Según Lienhard, “basta recordar, a este propósito, la pregunta obsesiva del yo poético de los himnos prehispánicos por el lugar de residencia de la divinidad: *Maypim kanki?*”. Jean-Philippe Husson (1993) en un artículo sobre el aspecto formal de los poemas que transcribiera Guamán Poma de Ayala en su crónica, registra el siguiente texto prehispánico:

<i>Killa quya mama,</i>	Luna madre soberana,
<i>Yakuxsallayki</i>	Danos tus aguas, por favor
<i>Unuxsallayki</i>	Danos tus lluvias, por favor
<i>Aya uya waqaylli</i>	<i>Aya uya</i> , canto del lloro
<i>Aya uya waqaylli</i>	<i>Aya uya</i> , canto del chorro
<i>Lutu puchaq wamrayki,</i>	Tus comedores de olluco,
<i>Mikuymanta, yakumanta,</i>	Por su comida, su bebida,
<i>Waqallasunkim,</i>	Se dirigen a ti llorando.
<i>Waqallasunkim pacha kamaq yaya,</i>	Padre animador del universo,
<i>¿May pachapim kanki?</i>	¿En qué mundo estás?
<i>¿Hanaq pachapichu?</i>	¿En el cielo?
<i>¿Kay pachapichu?</i>	¿En la tierra?
<i>¿Qaylla pachapichu?</i>	¿En el cabo del mundo?
<i>Yukullaykita kacharimuway,</i>	Suéltanos tus aguas, por favor,
<i>Wakchaykiman,</i>	A nosotros, tus pobres,
<i>Runaykiman.</i>	A nosotros tus súbditos.

Si bien es cierto, se parte de una invocación a la luna como madre dadora de la lluvia, el poema va 'evolucionando' temáticamente hacia el sujeto colectivo que invoca: *wakchaykiman*. Pero, esta entidad colectiva, ante el

⁵⁷ Este tópico fue trabajado por Arguedas en un artículo titulado “La soledad cósmica en la poesía quechua”. En *Idea, Arte y Letras*, N°49, 1961. También lo podemos ubicar con el mismo título en *La literatura de Ideas en América Latina*. Ediciones Colihue, Buenos Aires. pp. 89-101.



hambre que le agobia deja de invocar a la Luna para dirigirse a un ser supremo: *Pacha kamac yaya*, el cual es un ser oculto o inubicable que trastoca el sentido de la invocación por el estribillo *¿May pachapim kanki?* De ahí que se pueda considerar que la verdadera génesis del *wakcha* va más allá del significado literal de esta interrogante. En los textos prehispánicos a los que alude Lienhard, la pregunta que hace el yo poético tiene un carácter existencial: busca entender su vida en función de la respuesta que obtenga de ese dios que se oculta y que no responde. Razón de más para preguntarse obsesivamente, acrecentando la sensación de desamparo. El estribillo evidencia un deseo por comprender la existencia del runa en particular y de la naturaleza y de los dioses en general. La iteración de la pregunta acentúa la idea de abandono, de soledad, de desamparo tutelar; pero no motivado por un acontecimiento trágico, sino por un acto reflexivo, filosófico.

1.3.2. El *wakcha* colonial

Con la alteración del cosmos andino durante la Conquista, hasta la figura del Inca –arquetipo de riqueza, poder, equilibrio– experimentó una transformación no solo de su ser, sino también de su estatus. Del lugar privilegiado que ocupaba, su captura primero, y posteriormente su asesinato, lo convierten en un *wakcha* que, a semejanza de los gentiles, le fue arrebatado el *sami* y por lo tanto, condenado a una existencia latente. Tal es el sentido del mito de Inkarrí.

En este sentido, la variante rico-rico que encarnaba el Inca experimenta un cambio y deviene en pobre-pobre. El Inca ha perdido dominio sobre las riquezas materiales y las riquezas morales: al no ejercer imperio sobre la naturaleza como sujeto sacralizado e intermediario de los dioses, ya no puede reciprocitar con sus súbditos. Para decirlo en términos de Guaman Poma, sucedió un *pachakuti*. En consecuencia, el cuadrante pobre-pobre que antes estuviera vinculado con el universo de los gentiles, a partir de la conquista pasará a ocupar el lugar privilegiado. Sin embargo, la situación es más compleja. El conquistador fue un sujeto extraño y su presencia significó la introducción de un elemento nuevo, de tal manera que los gentiles siguen

siendo gentiles y comparten el mismo universo con la figura del Inca, en tanto que ambos permanecen en el *uku pacha* llevando una vida latente. Hay una doble humillación del Inca: no solo se le desplazó de su lugar privilegiado, también se le obligó a compartir el espacio con aquellos a quienes él mismo, en otro tiempo, había desplazado. En el siguiente capítulo veremos a detalle cómo este desplazamiento ha reformulado el cosmos andino. Durante la colonia, entonces, y en lo que va del periodo republicano, el cuadrante rico-rico ha sido ocupado por los españoles y los criollos, respectivamente.

López-Baralt (2005), sobre la base de los estudios de Rolena Adorno (1998) nos recuerda que el mismo Guamán Poma entra en la categoría de *Wakcha*. En efecto, a semejanza del dios andariego –que corresponde a la clase del pobre-rico-, el cronista caminó hasta Lima para entregar su extensa carta al rey⁵⁸, después de haber sido desposeído de sus tierras y tratado como impostor por haberse hecho llamar príncipe y cacique del lugar. Rolena Adorno, a respecto, nos recuerda que

“Los antiguos colonos que fungían como embajadores del prestigio y del poder incaicos para adelantar su causa imperial se trocaron en forasteros. El empleo que hace Guamán Poma del viejo término, y su elusión del mismo al hablar de sus antecedentes tanto en el Expediente como en la crónica, sugiere que consideraba que aquellos identificados como descendientes de los *mitmakuna*, los forasteros actuales, merecían ser desheredados. (1998: 84)⁵⁹”.

Y es que el Virrey Toledo, con las reducciones de 1570, había dividido la población indígena en dos categorías: la de los ciudadanos autóctonos de los ayllus y la de los *yanaconas* o forasteros que en otro tiempo fueran trasplantados por los incas: los *mitmas*. Razón suficiente para que el cronista indio se dedicara a la peregrinación, sin tierra y sin el amparo de su ayllu. Lienhard (Ob. Cit.) afirma que el hombre andino de la colonia perdió el amparo de sus dioses debido a la desestructuración de su universo. Sin embargo, del estribillo *¿Maypim kanki?*, en el apartado anterior, concluimos que la sensación de desamparo ya era un tema prehispánico, pero no era motivado por una

⁵⁸ Una de las ilustraciones de Guaman Poma titulada “Camina el autor”, y que corresponde al folio 1095, lo presenta como un antepasado del sujeto migrante actual, que desciende desde la sierra a la capital, en busca de justicia y de mejores oportunidades.

⁵⁹ Traducido y citado por Mercedes López-Baralt (2005: 171)

tragedia, sino más bien, por la reflexión filosófica acerca de una búsqueda de sentido a la existencia. La diferencia entre la soledad cósmica prehispánica y la del periodo colonial radica, entonces, en el elemento que lo genera: si en el periodo prehispánico fue esa reflexión existencial; en la colonia se trataba de la desestructuración del universo andino.

En el pueblo de Pomacochas, en el departamento de Amazonas, de donde es natural la informante del relato E1 del corpus motivo del presente trabajo, hasta la década del 80 se enseñaba a los niños en la escuela –y algunas veces también se la escenificó– la siguiente canción popular:

Soy esclavo del trabajo,
y un tirano es mi patrón;
todo el día trabajando,
sin descanso y con rigor.

Pachacámac, Pachacámac,
Inti Tayta
¿Dónde estás?⁶⁰
Hasta el día en que te acuerdes
de nosotros, padre Sol.

¡Señorcito, mi patrón,
ya el trabajo se acabó.
Ya queremos, ya queremos
un momento descansar.

Durante la escenificación se veía indígenas trabajando en el socavón de una mina, semidesnudos, hombres, mujeres y niños. Un capataz les azotaba cuando caían debido al hambre o la enfermedad, al tiempo que les gritaba que trabajasen y les increpaba el poco mineral que habían extraído durante el día. Si alguno levantaba la mirada hacia el mandamás, se le infligía terribles castigos como el de la barreta. Ésta última consistía en atar los pulgares de las manos con una cuerda que pasaba por la espalda a la altura de los hombros, de tal manera que los brazos doblados hacia arriba, formaban ángulos de 30°, aproximadamente. Al tiempo que se azotaba al individuo, sobre la cuerda templada se iban intercambiando barretas cada vez más pesadas, dejándolos

⁶⁰ La pregunta del original está en español, pero ello no quita el sentido de búsqueda presente en el himno prehispánico que el cronista Titu Cusi Yupanki atribuye a Manco Cápac: *¿Maipim Kanky?*



ahí por un lapso de tiempo. Los dedos pulgares se iban doblando hasta casi desarticularse y la víctima pedía perdón. En otro extremo del escenario, se tomaba a una mujer y se lo ponía en el cepo; a un niño se lo acostaba en el potro –influencia de la Santa Inquisición, qué duda cabe- y no se les dejaba de azotar. Entonces, la mujer del cepo, olvidándose de los latigazos, como si su esperanza fuera más poderosa que su dolor, comenzaba la canción. Los otros no tardaban en unírsele y de pronto, en un doloroso *pachakuti*, entre latigazos que se hacían más frecuentes y contundentes, todos cantaban. El verdugo se iba cansando y, lentamente, bajaba el brazo y soltaba el chicote, anonadado, porque aún en el dolor, los indígenas se atrevían a cantar. En ese momento, el público estaba bañado en llanto, a semejanza de la tragedia griega, el canto les llevaba a una catarsis general. Claro está que al actor que hacía de capataz le llovían terribles improperios y hasta se contaba que en otro tiempo, a uno se le fueron encima y si no intervienen “los maestros” (todavía les llamaban así, por ese entonces, a los profesores) hubiera terminado muy mal parado.

La sensación de orfandad y abandono causada por la impotencia de los dioses, junto al maltrato físico, moral y psicológico hacían que el indígena se sintiera “un sub-hombre”, en palabras de Arguedas⁶¹. Durante la colonia, y aún en el siglo XX y en lo que va del presente milenio, el rasgo que ha caracterizado al pueblo indígena ha sido el desarraigo, uno de los factores que ha contribuido a la construcción de una personalidad compleja que Fernando Montes Ruiz (1984) ha estudiado desde la psicología analítica.

1.3.3. El *wakcha* moderno

En las distintas manifestaciones discursivas modernas encontramos los siguientes tipos de *wakchakuna*: en la variante pobre-rico ubicamos al sujeto migrante, al sujeto del testimonio –en este caso nos referimos a Gregorio Condori Mamani–, pero también a José María Arguedas, y ambos –a semejanza de Guaman Poma–, devienen héroes. También veremos al runa

⁶¹ Ver nota 29 del este mismo capítulo



que se enriquece y que no reciproca con los miembros de su comunidad: lo llamamos el rico-pobre; asimismo, mencionamos al runa pobre que recibe el don de los dioses, pero que al romper la reciprocidad con él, se ve despojado de todos los dones y regresa a su anterior estado de *wakcha*: Por último, trataremos sobre el *wakcha* que es raptado por seres del *uku pacha* y que tipificamos como el huérfano cósmico, el pobre-pobre.

1.3.3.1 El *wakcha* héroe: el pobre-rico

Ya mencionamos que el cuadrante rico-rico en el periodo contemporáneo ha sido ocupado por los criollos, e incluso, nos atrevemos a decir, por los *mistis* y *wiracochas*. Y, como la categoría *wakcha* requiere necesariamente el sema de pobreza, aquellos quedan excluidos –por lo menos de las pretensiones de esta tesis.

La variable pobre-rico ofrece una serie de matices y engloba a un conjunto de sujetos. Veremos los casos más sobresalientes.

a) El andariego o migrante

Julio Noriega (1996) corrobora el vínculo del *wakcha* moderno con la de los dioses andinos prehispánicos. Pues “estos héroes huérfanos, peregrinos y harapientos proyectan en el testimonio quechua el retrato de dioses mitológicos que como el *apu Cuniraya Huiracocha*, el dios andino miserable y vestido de harapos, se paseaba transformando el mundo tan solo con su palabra” (319-320).

Pero, ¿de qué manera el *wakcha* es portador de tal poder transformador? Ya vimos que según la Relacionalidad, la Complementariedad y la Reciprocidad el *wakcha* es un ente a medias. No obstante, desde el principio de la Correspondencia, esta categoría es el correspondiente terrenal del ser poderoso, dios andariego y andrajoso de la mitología andina. Recordemos que, según este principio, el símbolo no es una representación intelectual o conceptual del ser, sino su actualización o su presentación mediante el rito. El *wakcha* es símbolo del poder divino: se traslada, va, camina

buscando su identidad para expresar su poder. La existencia del *wakcha* es un ritual, un constante actualizar al dios trotamundos de los mitos prehispánicos. Y como él altera el orden de los pueblos opulentos y crea lagunas –acaso una suerte de feminización de lo masculino, en tanto el agua es símbolo de fertilidad-; el sujeto migrante desciende al llano y altera el orden de la ciudad y lo recrea, lo refunda.

Por otra parte, cabe llamar la atención sobre el sentido del desarraigo del *wakcha* migrante. Proveniente de una tradición oral, en su caso el rol de la memoria es fundamental y su vínculo con su ayllu en vez de romperse con la distancia se fortalece y da lugar al sentimiento de nostalgia que él volcará en la letra de sus canciones. Será en este desarraigo aparente que las circunstancias de una vida en una realidad distinta darán lugar al fortalecimiento de sus valores tradicionales, al tener que organizarse en clubes distritales y provinciales, en asociaciones, de manera análoga a como se organizaba en su ayllus. El fenómeno de la migración será más que un simple traslado de la sierra a la costa de esa riqueza moral del indígena, devendrá en trasplante, en una aclimatación mediante una suerte de decantación y asimilación de elementos exógenos, con el fin de generar una realidad que conserve tanto lo andino como lo criollo.

b) César Vallejo

La categoría *wakcha* se puede rastrear también en la literatura escrita. Aunque se aparta de la propuesta inicial del presente trabajo, consideramos importante mencionar, a manera de ejemplo, a uno de los autores más emblemáticos de la poesía peruana. Nos referimos a César Vallejo quien, de manera similar a la letra de los huaynos del migrante andino, entre los temas recurrentes de sus poemas trata la orfandad, el desarraigo, el vacío existencial, el dolor humano, la nostalgia⁶², etc., tópicos que constituyen la esencia del

⁶² Resulta sintomática la lectura de Mariátegui (2007) sobre la obra poética de Vallejo: “Uno de los rasgos más netos y claros del indigenismo de Vallejo me parece su frecuente actitud de nostalgia. Valcárcel, a quien debemos tal vez la más cabal interpretación del alma autóctona, dice que la tristeza del indio no es sino nostalgia. Y bien, Vallejo es acendradamente

wakcha. Se podría decir que a través del caso específico de Vallejo la categoría *wakcha* alcanza resonancias universales. Desde *Los heraldos negros* (1918) la orfandad y el desarraigo son tópicos que estuvieron presentes en su obra. Por ejemplo, el poema “La cena miserable” es una invocación a una entidad superior anónima o innombrable, a quien se le reprocha la situación del hombre: “Hasta cuándo estaremos esperando lo que/ no se nos debe...”; de igual manera el poema “Ágape” nos confronta con la orfandad y el desamparo, ambos, causantes de la soledad: “Hoy no ha venido nadie a preguntar; / ni me han pedido en esta tarde nada”. También en “Espergesía” encontramos una voz de queja por la existencia misma: “Yo nací un día/ que dios estuvo enfermo/ grave”. Asimismo, el poema “Los dados eternos” vuelve a interpelar a Dios, en una suerte de reproche por haberle dado el ser a la criatura y haberle privado de poder divino que es fruto del sufrimiento:

Dios mío, si tú hubieras sido hombre,
 hoy supieras ser Dios;
 pero tú, que estuviste siempre bien,
 no sientes nada de tu creación.
 ¡Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!

Pues bien, si partimos de la propuesta del poema, la de que el sufrimiento diviniza, estaríamos ante la cualidad principal del *wakcha* que se reviste de poder a partir de la miseria y del dolor. Así lo hacen los dioses andinos y también el migrante en los arenales de la costa o en los pueblos jóvenes.

También el poemario *Trilce* (1922) profundiza en esta temática, si bien circunscrita a la orfandad familiar. La muerte de la madre, la desaparición de los hermanos son motivo de soledad y vacío. Ya desde TIII⁶³ se presenta al hombre en un espacio al que no pertenece pero que le está dado creer en otro ámbito inaccesible: “Hay un lugar que yo me sé/ en este mundo, nada menos,/ a donde nunca llegaremos/... /...lo he entrevisto/ siempre lejos de los destinos”. Pero TXXVIII y TXXXIV no son ajenos al tema, como tampoco lo es TLXI que

nostálgico” (261). Bien podríamos considerar a Vallejo como el primer poeta migrante andino, en términos de Noriega.

⁶³ Usaremos esta manera para citar los poemas de *Trilce*, la inicial del título y el número del poema en caracteres romanos como aparecen en el poemario.

mantiene una relación intertextual con el cuento “Más allá de la vida y de la muerte” del mismo Vallejo. A partir de la pérdida de la madre, ambos textos finalizan aceptando la orfandad como connatural al ser humano: en el poema con el verso “que está bien, que todo está bien”, y en el cuento, con una carcajada del narrador que se resiste a creer en la resurrección de la madre. Su obra póstuma *Poemas humanos y Poemas en prosa* (1939)⁶⁴ también llevan el sello temático de la orfandad y el desarraigo. En el poema “La rueda del hambriento”, la carencia se acentúa de tal manera que causa horror ante la imposibilidad de superarla, ya que ni siquiera permite el contacto con los semejantes a quienes solo se clama por una ayuda que nunca llega.

Por entre mis propios dientes salgo humeando,
dando voces, pujando,
bajándome los pantalones...
Vaca mi estómago, vaca mi yeyuno,
la miseria me saca por entre mis propios dientes,
cogido con un palito por el puño de la camisa.

.....
Un pedazo de pan, ¿tampoco habrá para mí?
Ya no más he de ser lo que siempre he de ser,
pero dadme
una piedra en que sentarme,
pero dadme,
por favor, un pedazo de pan en que sentarme,
pero dadme
en español
algo, en fin, de beber, de comer, de vivir, de reposarse,
y después me iré...
Hallo una extraña forma, está muy rota
y sucia mi camisa
y ya no tengo nada, esto es horrendo.

“Traspié entre dos estrellas” es otro poema emblemático:

¡Amado sea aquel que tiene chinches,
el que lleva zapato roto bajo la lluvia,
el que vela el cadáver de un pan con dos cerillas,
el que se coge un dedo en una puerta,
el que no tiene cumpleaños,
el que perdió su sombra en un incendio,
el animal, el que parece un loro,
el que parece un hombre, el pobre rico,

⁶⁴ Cito la versión de Ricardo González Vigil (1991). Lima, pp. 63-64.

el puro miserable, el pobre pobre!

¡Amado sea
el que tiene hambre o sed, pero no tiene
hambre con qué saciar toda su sed,
ni sed con qué saciar todas sus hambres!

.....
¡Amado sea el niño, que cae y aún llora
y el hombre que ha caído y ya no llora!⁶⁵



En este caso, se añade el elemento del amor como instrumento de conmiseración hacia los semejantes, como último y único recurso que acerca al hombre hacia los otros, a falta de bienes materiales para reciprocarse.

Subyace, pues, en los poemas de Vallejo, y acaso en toda su producción literaria, el eco del estribillo *¿maypim kanki?* de los textos prehispánicos. Su obra significó la ruptura con la tradición, pero, también, a decir de Mariátegui, “el orto de una nueva poesía en el Perú”.

Vallejo es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra, por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virginalmente expresado. [...] Vallejo, en cambio, logra en su poesía un estilo nuevo. El sentimiento indígena tiene en sus versos una modulación propia. Su canto es íntegramente suyo. Al poeta no le basta traer un mensaje nuevo. Necesita traer una técnica y un lenguaje nuevos también. [...] Vallejo es un creador absoluto. *Los Heraldos Negros* podía haber sido su obra única. No por eso Vallejo habría dejado de inaugurar en el proceso de nuestra literatura una nueva época. (2007: 259)

c) José María Arguedas

Una vez más, para ilustrar la categoría del *wakcha* en la tradición escrita, examinaremos algunas características de la obra de José María Arguedas. En el *Primer encuentro de narradores peruanos*. Arequipa, 1965, él se perfila como *wakcha*:

Mi madre murió cuando yo tenía dos años y medio. Mi padre se casó en segundas nupcias con una mujer que tenía tres hijos; yo era el menor y como era muy pequeño me dejó en la casa de mi madrastra, que era dueña de la mitad del pueblo; tenía mucha servidumbre indígena y el tradicional

⁶⁵ Ídem. pp. 106-107



menosprecio e ignorancia de lo que era un indio, y como a mí me tenía tanto rencor como a los indios, decidió que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí. Mi cama fue una batea de ésas en que se amasa harina para hacer pan, que todos conocemos. Sobre unos pellejos y con una frazada un poco sucia, pero bien abrigadora, pasaba las noches conversando y viviendo tan bien que si mi madrastra lo hubiera sabido me habría llevado a su lado, donde sí me hubiera atormentado⁶⁶.

Hay una relación análoga entre Arguedas y Gregorio Condori Mamani: ambos son héroes de la memoria oral que luego deviene en escritura. En ambos subyace la intencionalidad, de manera inconsciente o consciente, de irrumpir ante el orden hegemónico con el propósito de hacerse oír. Tanto en su labor de antropólogo como de novelista, Arguedas rescata la memoria oral para celebrar el poder de lo débil, ese poder latente que, como sucede en los dioses mitológicos, se encierra en el silencio del indígena.

Tanto en la novela más celebrada de Arguedas, *Los ríos profundos*, como en el cuento que recopilara verbalmente y que reprodujera de memoria en la escritura *El sueño del pongo*, dice López-Baralt (2005) que la categoría del *wakcha* es omnipresente. El protagonista Ernesto –alter ego de Arguedas–, la opa Marcelina y doña Felipa no tienen un origen de qué enorgullecerse, y son víctimas dentro de un sistema que no comprenden y que los posterga sometiéndolos a inhumanas vejaciones. Pero igual de *wakchas* son los colonos de la hacienda Patibamba a donde Ernesto llega buscando a los colonos indios con quienes se identificaba. Allí solo hay miseria, muerte y orfandad. Solo los niños permanecen en sus chozas y en una de estas,

Junto al fogón de la choza, una chica como de doce años, hurgaba con una aguja larga en el cuerpo de otra niña más pequeña; le hurgaba en la nalga. La niña pataleaba sin llorar; tenía el cuerpo desnudo. Ambas estaban muy cerca del fogón. La mayor levantó la aguja hacia la luz. Miré fuerte, y pude ver en la punta de la aguja un nido de piques, un nido grande, quizá un cúmulo. Ella se hizo a un lado para arrojar al fuego el cúmulo de nidos. Vi entonces el ano de la niña, y su sexo pequeñito, cubierto de bolsas blancas, de granos enormes de piques; las bolsas blancas colgaban como en el trasero de los chanchos, de los más asquerosos y abandonados de ese valle meloso. Apoyé mi cabeza en el suelo; sentí el mal olor que salía de la choza, y esperé allí que mi corazón se detuviera, que la luz del sol se apagara, que cayeran torrentes de lluvia y arrasaran la tierra. La hermana mayor empezó a afilar un cuchillo. (299)

⁶⁶ Este testimonio de Arguedas es citado por Julio Ortega (1982: 93)

En el discurso que leyera al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega (1968), Arguedas se opuso frontalmente a quienes lo acusaban de aculturado. “Yo no soy un aculturado. Yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.” En un primer plano la frase puede leerse como una manifestación irónica de protesta, puesto que la instancia de la enunciación, en este caso, asume el discurso oficial para aceptar la existencia limítrofe, fronteriza, o de los bordes⁶⁷ desde la cual se “sabotea” lo oficial. Una segunda lectura nos remite al debate de vieja raigambre: civilización y barbarie, aunque podríamos decir también “lo sagrado y lo profano”: lo sagrado vinculado a lo “cristiano” y lo profano a lo quechua. Por otra parte, la comparación “como un demonio” admite que lo único que puede sobrevivir en una situación fronteriza es lo demoniaco, lo subversivo, lo abyecto. Razón de más para entender la producción literaria de Arguedas como la expresión del *wakcha* en tanto fronterizo.

d) **Gregorio Condori Mamani**⁶⁸

“Me llamo Gregorio Condori Mamani, soy de Acopía y hace cuarenta años que llegué de mi pueblo. Vine de mi pueblo porque no tenía padre ni madre. Era totalmente pobre y huérfano y estaba en poder de mi madrina”. Con estas palabras comienza a narrar su historia de vida a los esposos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. De manera similar a lo que sucede con el anterior tipo de *wakcha*, Gregorio Condori Mamani es un migrante. Su desplazamiento, sin embargo, no transcurre desde los Andes a la costa; el suyo alberga connotaciones míticas en la medida que su itinerario lo conduce hacia la ciudad del Cusco, centro del universo y del poder para el poblador

⁶⁷ Aymara de Llano (2001: 16) prefiere usar el término “borde” en vez de “frontera” o “límite” ya que dicha palabra no se reduce a lo socio-político como sí sucede con las otras. “En su significado está la posibilidad de resbalar tanto de un lado como del otro; asimismo conserva el sentido de lugar diferente desde donde se puede ejercer una forma de control de los territorios simbólicos. Es un concepto que no implica arbitrariedad sino existencia ya que el “borde” se halla de por sí en la cosa, aunque también se puede limar y, en consecuencia, borrar: esto ocurrirá según sea la deriva del discurso crítico”.

⁶⁸ Trabajamos con la edición de 1977, cuyo prefacio fue redactado por Tom Zuidema.

andino. Tom Zuidema, en el prefacio al libro, reconoce la coincidencia del recorrido de Condori con el caminante divino de los mitos prehispánicos. “El mismo camino, por el río Vilcanota, de La Raya hasta el Cusco, una vez había andado también el dios Viracocha, el creador, como un hombre pobre, rechazado en todos los pueblos por donde pasaba” (13). Además, subraya la coincidencia de este rechazo al dios con el rechazo y el menosprecio que tuvo que experimentar Gregorio, no solo en el aspecto laboral, sino también en la búsqueda de su pareja.

La mujer que miraron para mí se llamaba Laureana, pero sus padres eran ricos, con muchos ganados y extensos terrenos. Desde el día que me señalaron a ella, cada vez que hacían chacra iba a trabajar para hacerme conocer y enamorarla. Así le estaba dando vueltas y vueltas hasta que le hablaron de mí, de que yo era trabajador y la quería para mi mujer. Pero ella no quiso. Más bien me insultaron ella y sus padres:

-Qué troje tiene ese viento desconocido; mi hija no va a entrar donde un forastero vagabundo a ver su troje de piojos.

Así dijeron. Desde ese día se enojaron para mí y nunca más aceptaron mi voluntad de ayudarles en sus chacras.

Pero si Gregorio era menospreciado por su pobreza material, su gran memoria para evocar detalles y fechas de su propia vida y de la historia del Perú, dándole a veces un sentido mítico, lo hacen poseedor de una riqueza simbólica inestimable, equivalente al *sami*, la gracia divina que debe recuperarse. Él es *wakcha* porque ignora el valor de lo que sabe y el poder que lleva dentro. Pero también es un héroe de la memoria, un conocedor de la sabiduría ancestral que se transmite por la vía oral y que encierra ese poder latente, propio de quienes pueden subvertir una estructura oficializada por un poder ajeno. Y no solo posee conocimientos ancestrales, sino que los ha enriquecido con su propia experiencia lo que le lleva a solidarizarse con los otros *wakchakuna* que hacen de cargadores como último recurso de sobrevivencia.

Para uno que conoce los sufrimientos que hay en las calles, ver a estos paisanos que no conocen la maña del sufrimiento en la ciudad, duele en el corazón. Porque aquí son desconocidos, no tienen familiares y duermen donde pueden. Ellos vienen porque en su comunidad no pueden ganar dinero; son pobres, trabajan la tierra sólo para ellos, y como no se puede comprar sino es con dinero ciertas cosas que faltan en la casa [...], vienen en busca de trabajo.

Y como tampoco aquí en la ciudad hay trabajo seguro, si no es la carga, se hacen cargadores para reunir dinero que les falta para las compras (90).

El acto de su autobiografía lo sitúa en un espacio simbólico en la medida que es autor de su propia historia; un espacio desde donde la voz del vencido salta vibrante y se apropia del registro de la escritura, consciente de que con ello reivindica la memoria oral que, a decir de Cornejo Polar, había fracasado por primera vez en Cajamarca la tarde del 16 de noviembre de 1532⁶⁹.

1.3.3.2 El rico – pobre

En esta variante, la categoría de wakcha deriva de la pobreza moral que es sancionada por la divinidad ante la renuencia a la reciprocidad de bienes materiales. En los relatos orales, mayormente forma parte de este grupo el gamonal. El cuento *Ararankaimanta* ilustra este tipo de *wakcha*. Es el caso de un matrimonio rico en ganado y tierras, pero que no tenían descendencia a quien heredar sus bienes. El marido pretende adoptar un niño, pero la mujer se opone porque en su forma de pensar, no concebía que sus bienes pasaran a manos de quien no llevaba su sangre. Se deduce que esta infertilidad de ambos fue un castigo divino por su excesivo apego a las riquezas materiales y el rechazo a la idea de compartirlas con los demás.

Se casó con una mujer hermosísima. Pero no tuvo hijos. Se había casado pensando en que necesitaba herederos para sus riquezas. "Todo lo que tengo lo dejaré a mis hijos", había dicho. Pero se casó y no tuvo hijos. No tuvo descendencia. Su mujer era bellísima; y todos los hombres la contemplaban; pero resultó siendo estéril. Y el hombre tampoco tuvo hijos en otras mujeres. La esposa no pudo concebir por ningún medio.

El cuento es rico en elementos que se prestan para un análisis más extenso, pero para efectos del presente trabajo, consideramos suficiente referir solo el argumento. Al tomar consciencia de su infertilidad, la pareja decide acudir a Dios a suplicarle por prole. Después de quince años ella queda

⁶⁹ Remito a las notas 2 y 3 del este mismo capítulo.

embarazada y llega a parir un lagarto al que amamanta con gozo, consciente de que era la respuesta a sus oraciones. Por el contrario, “El padre lloraba y se entregó a la bebida.” Cuando el saurio llega a la adultez desea casarse y se lo dice a su madre. “¿Cómo? –Le preguntó ella- ¿Cómo puedes tú casarte?”. “¿Y para qué tienes tantas riquezas, tantos bienes? ¡Hacedme casar! Sin duda con este fin me pedisteis. Yo no os pedí venir.” Basados en su abundante riqueza, los padres consiguen con facilidad muchachas casamenteras, pero en la primera noche son devoradas por el marido lagarto. Hasta que encuentran una muchacha hermosa, pero pobre. Al inicio el padre de ella se niega, pero al oír la oferta acepta en ceder a su hija. Esta acude a una anciana adivina para pedirle consejos. Con las indicaciones de esta, la muchacha asiste a su matrimonio y a la hora de acostarse hace que el marido lo haga primero. Percibe sonidos extraños en la cama e intrigada olvida el consejo de la adivina de no encender la luz, y se acerca a ver lo que sucedía con su marido. Este se había convertido en

un joven hermosísimo, de cabellera roja. Entonces ella se inclinó para abrazarlo..., lo iba a abrazar... Pero él se convirtió en viento. “¡Uúúú..., úúú...! silbando, desapareció por entre las maderas del techo. La joven se quedó muy sola. Y desde entonces fue considerada por sus suegros como una verdadera nuera, como hija de los poderosos padres del monstruo. Pues no tuvieron más hijos, nadie en la casa.

Es una historia circular, los padres regresan a su estado inicial de esterilidad, aunque en una situación más complicada:

Cuando desapareció el lagarto, la gente del pueblo murmuraba; le decían a la madre: “Después de que mueras, una serpiente mamará de uno de tus pechos, y del otro un sapo. Ése será tu castigo. Pediste a Dios lo que no quiso darte. Jamás tendrás hijos.

En este caso, la voz del pueblo asume el rol de sancionador y decreta para la madre un castigo que se prolongará más allá de su muerte. Ella habría de convertirse en un condenado, un *wakcha* del *uku pacha*, como ya lo vimos antes. Recordemos que entre las faltas que condenan al runa en la otra vida está el incumplir con la reciprocidad. Además, en el caso específico de este



cuento, también es motivo de condenación el hecho de pedir a Dios lo que él no ha determinado otorgar.

Pero en esta variedad del rico-pobre figuran también los personajes que tienen una excesiva ambición por algún bien que el *huamani* ya les ha concedido. Tal es el caso de cazadores, pescadores, mineros y arrieros que siendo pobres y tener familia para mantener, son ayudados por la divinidad que les conduce a un lugar secreto de abundancia. En algunos casos se les condiciona a no comentarlo con nadie, requerimiento que siempre es vulnerado para favorecer al compadre u otro familiar, que es envidioso y ambicioso. El resultado es el castigo: la divinidad retira su ayuda al primero y castiga al segundo, ya sea convirtiéndolo en animal, en condenado, en *chulla chaqui*⁷⁰. Otro ejemplo que ilustra esta propuesta lo encontramos en aquellos runas pobres de quienes el *huamani* se apiada y les concede bienes y hasta una hija suya en matrimonio. La consecuencia inmediata es la proliferación del ganado y de las cosechas que "obligan" al hombre a incursionar en el comercio. Para ello tiene que alejarse por largas temporadas, dejando a su mujer –la hija del huamani- sola y desprotegida, en compañía de una perro. Al regresar de sus viajes, en donde el hombre ha conocido otras mujeres, maltrata a su esposa y esta huye hacia una laguna cercana y tras de ella van los ganados, y toda la abundancia desaparece. La ingratitud para con los dioses también está penalizada. El castigo es la pobreza extrema: llevar una vida de *wakcha*.

En una sociedad cuya visión del mundo obedece a reglas marcadas por principios que articulan lo humano con lo sobrenatural, según los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, la riqueza material por sí misma no forma parte de la constitución del sujeto como sucede en el pensamiento neoliberal de occidente. Recordemos la reformulación de la sentencia cartesiana que se hiciera en otro apartado: *reciproco ergo, sum*. La riqueza material como fin en sí misma es peligrosa. De lo que podemos colegir que en el mundo andino, la riqueza, para ser tal, ha de ser instrumento de

⁷⁰ Si bien es cierto, este personaje es propio de la mitología amazónica, su rol en los programas narrativos de los relatos que se refieren sobre él, obedece a estructuras de pensamiento semejantes a las que desempeña el huamani en la sierra. Un ejemplo emblemático sobre este personaje es "Leyenda del domingo siete" que figura en *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. 2^{da} Edición. Lima, Casa de la cultura de Perú, 1970.

socialización, de interrelación con la naturaleza, con los hombres y con los dioses. En el caso contrario, el sujeto devendrá en *wakcha*.

1.3.3.3 El pobre - pobre

Pobreza material y pobreza moral caracterizan a este tipo de *wakcha*. Corresponde al “huérfano de huérfanos” a decir de Arguedas. Es el runa que no heredó nada porque no tiene padres que le transmitan conocimientos básicos de convivencia -el *samí*- en el interior del ayllu. Entre los personajes que forman parte de esta clase figuran: El Inca después de la conquista, cuya situación ha inspirado el mito de Inkarrí, pues según nos recuerda Delran (Ob. cit.), para los pobladores de Paucartambo (Cusco):

Los Incas eran sabios y poderosos, reyes y fundadores de ciudades, industriales. Poseían el *samí*, es decir la “gracia”, el don divino que les otorgaba sabiduría y poder. Nosotros somos descendientes de los incas, pero nos faltó siempre el *samí*, por eso no somos sino agricultores y “chacareros”. En realidad hubo dos incas: el de nosotros y el del “otro mundo”: “Barba y Bigote va a salir, entonces nos quemará”. Dios quitó el *samí* a nuestro Inca y lo dio al otro. Es motivo por el cual los blancos saben y dominan, construyen ciudades e instalan industrias (15).

Huérfano de huérfanos, esta desposesión da lugar al desplazamiento del Inca desde el *hanan pacha* hacia el *uku pacha*, generando una división al interior de ambos espacios⁷¹.

Además, constituyen este grupo personajes básicamente jóvenes que no han tenido la experiencia de vida suficiente para contar con la riqueza moral necesaria y superar con ella su situación al establecer vínculos de reciprocidad. Ejemplos de este tipo de *wakcha* lo encontramos en los relatos que constituyen el corpus de la presente tesis; pero también en personajes absolutamente

⁷¹ Para una cabal comprensión de este fenómeno, remito a los cuadros 2 y 3 del siguiente capítulo. En ellos se explica este proceso divisorio.



desfavorecidos, incluso con problemas de retardo mental como en el caso de los cuentos cuyo protagonista es el "sonso"⁷².

Por último, esta clase de *wakcha* lo encontramos en "El sueño del pongo"⁷³, cuento que recopiló Arguedas oralmente y lo reprodujo de memoria en el registro escrito. "Huérfano de huérfanos" es la característica del pongo⁷⁴; no se le conoce nombre, su identidad sólo se reduce a la función que cumple en la casa hacienda.

Todo cuanto le ordenaban hacer, lo hacía bien. Pero había un poco como de espanto en su rostro; algunos siervos se reían de verlo así, otros lo compadecían. "Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza", había dicho la mestiza cocinera, viéndolo (250).

El pongo se encuentra al mismo nivel de los animales. Es como una mascota a la que el hacendado, para divertirse, le ordena realizar diferentes trucos.

Al anochecer, cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María, en el corredor de la casa-hacienda, a esa hora, el patrón martirizaba siempre al pongo delante de toda la servidumbre; lo sacudía como a un trozo de pellejo. (251)

Pablo Landeo (Ob. Cit.: 83) considera que "En el mundo andino, un ser humano reducido a la condición de pongo se halla en el límite de la humanidad *runa* (...) porque este no puede identificarse con ningún *ayllu*, por consiguiente no aporta absolutamente nada a la comunidad, no guarda vínculos con el *runasimi*, su única relación con el patrón es una relación de constante dependencia. La tierra le es ajena como su fuerza de trabajo." Compartimos la primera parte de la cita en la medida que, en el cuento, el pongo es obligado a tareas humillantes que lo animalizan. Sin embargo, discrepamos del hecho de que no pueda identificarse con ningún *ayllu*, ya que la función que cumple es una suerte de "cordón umbilical" con la comunidad a la que representaba como

⁷² Jorge Terán ha trabajado sobre este personaje en su tesis de licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

⁷³ Cito el texto de la edición bilingüe de Casa de la Américas.

⁷⁴ Mercedes López Baralt (2005) establece una relación de identidad entre Arguedas/*wakcha* y Arguedas/*pongo*.



servidumbre en la casa hacienda, función que, además, era temporal. Ese estado que Landeo sugiere denominarla “lumpen” es aparente.

Por su parte, Sergio Ramírez Franco (2007) sostiene que el inicio del cuento está marcado por la irrupción de lo exógeno y perturbador en el orden cerrado de la casa-hacienda. Tan perturbadora resulta su presencia que el hacendado duda del estatuto ontológico del pongo: ¿era gente, era animal o una cosa?⁷⁵ El hacendado, cuando le ve por primera vez, duda de su humanidad: “¿Eres gente u otra cosa?- le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio”. Dice Ramírez Franco, a partir de los planteamientos de Julia Kristeva, que

la “indecisión” del patrón con respecto al estatuto “humano” del pongo se explica porque éste último encarna lo abyecto. [...]. Cuando hablo de abyección no me refiero al envilecimiento, tampoco a la suciedad o lo enfermizo, con los que lo abyecto no tiene que ver; lo abyecto se produce cuando colapsa el sentido y aflora todo aquello que no respeta posiciones ni reglas; todo aquello que perturba el orden, la identidad, el sistema: lo liminal, lo compuesto, lo ambiguo⁷⁶.

Esta liminalidad, abyección o anomalía del personaje se manifiesta en el desenlace del cuento. Un revertir el orden de las cosas, causar un *pachakuti*, aunque de manera simbólica, en el mundo onírico⁷⁷. El mismo Landeo admite que, para el pongo, “no sería la toma de tierras o cualquier forma de violencia, sino la palabra asociada a la utopía y la religión católica, el instrumento que lo reivindicará”. (83). El pongo se “diviniza”.

⁷⁵ Esta duda por parte del hacendado, a decir de Sergio Ramírez (Ob. cit.), nos conduce “a la dificultad de precisar qué es lo humano -latente en el texto- y nos aposenta en el corazón de la máquina antropológica occidental”. Sin duda, se trata de echar mano de la categoría del Otro que excede el propósito del presente trabajo.

⁷⁶ Ya nos referimos al *wakcha* como símbolo de lo anómalo, según los planteamientos de Mary Douglas y Edmund Leach (ver nota 50). Resulta interesante constatar que Sergio Ramírez (Ibíd.) arriba a la misma conclusión a partir de los planteamientos de J. Kristeva, para el caso específico del cuento del que venimos tratando.

⁷⁷ Una lectura de esta naturaleza nos ofrece López-Baralt (2005: 335). Consideramos importante señalar que el análisis que realiza Ramírez Franco propone un acercamiento novedoso a propósito de este cuento. «Y es que además de leer *El sueño del pongo* como una promesa de redención o liberación para el indígena, hace falta reflexionar sobre el hecho de que ese mensaje se traduzca en una figuración de obvio cariz homoerótico, el cual, sea dicho, se ha obliterado en todos los análisis del cuento conocidos, lo que no deja de asombrar, pues el sesgo del que vengo hablando apenas si consiste en una expansión narrativa ceñida al campo semántico de una palabra sobre la que se vuelve una y otra vez cuando se habla del texto: “inversión”» (2007: 10).



En resumen, el *wakcha* es un símbolo omnipresente en la tradición andina. En términos de Eliade, diríamos que el *wakcha* es un símbolo dominante. Desde los dioses andariegos, los *mitmakunas* o *mitimaes* prehispánicos, pasando por los desarraigados de la colonia, hasta la presencia de los actuales migrantes en las grandes ciudades modernas –no solo de la costa peruana, sino también en Norteamérica o Europa– la categoría *wakcha* ha experimentado un extenso proceso de enriquecimiento semántico, y bien puede contribuir al entendimiento de muchos de los aspectos de nuestra realidad plurilingüe y multicultural.



CAPÍTULO II

Las salidas del *wakcha*

La constitución del *wakcha* como huérfano, desposeído y desarraigado ha contribuido a perfilarlo como un sujeto de apariencia débil, incapaz de valerse por sí mismo. Gonzalo Portocarrero (2008) da cuenta de la visión del migrante –el indígena– en la letra de los vales criollos de mediados del siglo pasado. “El indio es visto como un ser melancólico que está llorando una grandeza pedida: ‘Ayer montañas hoy solo escombros’, repite el vals”. Pero esta visión del criollo obedece, según Portocarrero, a “un sentimiento de culpabilidad y una actitud de compromiso que postula como posible una regeneración del indio a través de la educación”. Claro está que ese complejo de culpa en el mundo criollo se deriva de la violencia de la conquista en el siglo XVI. No obstante, el mismo autor constata que “Esta mirada cargada de piedad y menosprecio, cambia conforme la música andina se abre paso en géneros como el huayno y la chicha”. Además de esta visión del indio que llamaríamos criolla, Portocarrero sustenta una visión desde la psiquiatría social de la década de 1950, según la cual el indígena, no obstante su situación de postración social, presenta una actitud decidida frente al trabajo, único medio de progreso económico y social. Deudora de esta postura deviene la propuesta de Hernando de Soto (1989) de clara tendencia neoliberal, para quien el indígena

constituye un sector de emergente poder económico, por ser más progresista que el criollo; de igual orientación es la lectura de Rolando Arellano y David Burgos (2004) para quien el poder adquisitivo del indígena migrante ejemplifica la renovación de la economía del Estado, cuyos focos se han trasladado a los conos. Asimismo, Portocarrero da cuenta de la visión marxista del fenómeno indígena, según la cual la única vía de cambio es la revolución de los modos de producción y sistemas de distribución. Finalmente, no deja de lado la visión exotista que hace del indígena un objeto digno de admiración por ser heredero de una tradición cultural milenaria. Sin duda, una visión postmoderna según la cual lo indígena constituye la otredad perturbadora o abyecta que ha de ser tomada en cuenta en tanto novedad, por ser extraño y anómalo, apto para el turismo.

Estas cinco maneras de ver lo andino desde la oficialidad –la visión criolla, la psiquiatría social, el marxismo, la propuesta neoliberal y la posición exotista– ya nos presentan un cuadro interesante del cambio del sistema. La irrupción del indígena en el área, en tanto objeto de estudio, constituye una alteración de lo que hasta entonces se llamaba lo peruano, más orientado al mundo criollo. El presente capítulo toma como base la propuesta de Portocarrero.

En tanto *wakcha*, el migrante tiene poder de transformación de todas las esferas del poder oficial. Y esta transformación obedece a que la categoría *wakcha* en la cosmovisión andina no obedece a un plano ontológico sino existencial. Es debido a esa naturaleza que puede devenir agente de transformación cuando retoma su capacidad relacional con otros sujetos con similares características. En su constitución hay la tendencia “natural” a la transformación de su propio estado. No debe olvidarse que la suya es una existencia liminal y por eso “peligrosa”. En este sentido, tanto el presente capítulo como el siguiente, pretenden demostrar de qué manera el *wakcha* puede llevar a cabo esa transformación y en qué medida puede ser beneficiosa para él, o, en todo caso, si dicho cambio podría resultar en detrimento de sí mismo.



2.1. El *wakcha* del otro mundo

2.1.1. En el *hanan pacha*: El *wakcha* divino

El psicoanálisis, desde las propuestas de Alain Badiou, ha contribuido a entender la constitución del sujeto a partir de su diferencia con el Otro. El *wakcha* pertenece a la esfera de lo extraño, anómalo, abyecto y peligroso que inspira temor por lo que es merecedor de culto. Para decirlo en palabras de López Maguiña,

tanto el Otro entendido en su rol legislador y estatal, como el Otro entendido en su rol de subordinado y aun esclavo aparecen como presencias extrañas, que exigen ser descifradas, cuyo sentido y significación se escapan, se sustraen en la cuenta de lo propio y conocido, de lo Mismo. El Otro, por eso, se ubica en el lugar de lo hermético, de lo secreto, de lo no revelado, pero también de lo oscuro e intrincado que exige de interpretación, por lo cual se lo relaciona con códigos y sistemas que exige de interpretación. [...] El otro es siempre enigmático.⁷⁸

En términos semióticos, Wiracocha, Thunupa, el 'Taita Amito' – cualquiera sea el nombre que se le asigne– se presentan en la dimensión del secreto: no parece, pero es. Ese estatuto de lo enigmático le confiere una posición ventajosa respecto de “aquella gente” que ante su mirada se presentan “desnudos”, es decir, tal y como son. Es precisamente ese desconcierto, esa extrañeza que le confiere a este *wakcha* divino el poder de obrar cuando su existencia no ha sido decodificada satisfactoriamente. En otras palabras, cuando no se ha establecido la relación apropiada con el Otro y se ha violado o incumplido las reglas de convivencia con él, este se ve en la obligación de intervenir para restablecer el orden. Tal es el sentido de la intervención de *Wiracocha* en las aldeas a las que visita disfrazado de mendigo⁷⁹. Bernabé Cobo (1965) hace referencia a que se le hizo “cierto deservicio a este Viracocha y como della estuviese enojado tornó esta vez

⁷⁸ LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago (2008) “La racionalidad mítica”, 09 de octubre, 14.00 h. <www.santiagolopezmaguiña.blogspot.com>

⁷⁹ Ha sido Efraín Morote Best, en su libro *Aldeas sumergidas* (1988), el primero en estudiar estos relatos donde la divinidad interviene como moralizadora.

postrera [...] y aquella gente primera y a su señor en castigo del enojo que le hicieron hízole que se tornasen piedra...” (112). De igual manera, en la traducción de Arguedas de los manuscritos de Huarochirí, se dice que solo una mujer se acerca al dios mendicante que en este caso se trata de *Pariacaca* y

entonces él le dijo: “Hermana, eres bienaventurada por haberme servido esta chicha; de hoy a cinco días más, no sabes todo lo que ocurrirá a este pueblo (...) Estos hombres me han causado ira(...)”. Al mismo tiempo, el tal llamado *Pariacaca* subió hasta una montaña que está en la parte alta de Huarochirí. (...) en esa montaña, *Pariacaca* empezó a crecer, y haciendo caer huevos de nieve (granizo) roja y amarilla, arrastró a los hombres del pueblo y a todas sus casas hasta el mar, sin perdonar a uno solo de los otros pueblos (1975: 116).

Como podemos apreciar en estos casos, en tanto dios, el *wakcha* posee el poder transformador de su situación de postración puesto que esta es voluntaria y obedece más a una estrategia judicativa que a su esencia. Sin embargo, el hecho de que su presencia sea recurrente en la tradición oral hace pensar en una suerte de dios de los desposeídos; una metáfora del *wakcha* terrenal que, a pesar de lo que en apariencia es, lleva latente un poder transformador, según indica el principio de correspondencia de la cosmovisión andina. En todos los relatos, esta divinidad revela su verdadera identidad, precisamente, a alguien que comparte similares características de las que él aparenta. En este sentido, es la reciprocidad simétrica el requisito para acceder a la verdad.

Por otra parte, podríamos interpretar también el accionar de este *wakcha* sagrado, como un proceso de fecundación en la medida que en su programa narrativo se establece el vínculo entre lo masculino –el dios unido a lo vertical porque desciende– con lo femenino –las ladeas, lo horizontal. Es un dios de la refundación, un dios que recrea lo creado. No es casual que muchas de las aldeas que castiga son transformadas en lagunas, símbolo de la vida, del nacimiento, del origen.

Similar comportamiento asume el dios Pachacámac a quien Vichama le desterró en venganza porque aquel mató a su madre. Si bien la divinidad ha tenido que huir, no se dejó de rendirle culto en los valles habitados por los ichmas y cuando estos fueron sometidos por los cusqueños,



como los Incas [...] al tiempo que ganaron el valle de Pachacamac, viendo la grandeza, antigüedad y veneración de este templo y la devoción que las provincias comarcanas le tenían, considerando que no fácilmente le podrían quitar, por ser extraordinaria la autoridad que en todos tenía, cuentan que trataron con los caciques y señores naturales del dicho valle y con los sacerdotes de su dios o demonio, que se quedase este templo con la majestad y servicio que se tenía, con tal que se hiciese el él otra pieza o capilla y que en ella se pusiese y fuese adorada la estatua del sol" (Cobo : 188-189).

Pero Pachacámac es la divinidad costeña del terremoto y por ende, como dice Montes Ruiz (1984), representa a los poderes de la naturaleza que son incontrolables para el hombre. Es por eso que debe permanecer inmóvil, condenado a una latencia permanente lo que, a su vez, lo ubica en la esfera del culto antioficial por su potencialidad destructora, capaz de desencadenar un *pachakuti*. Nótese, de paso, la semejanza con algunas versiones del mito de Inkarrí, en las que éste es capaz de producir temblores cuando sus miembros que fueron diseminados en el seno de la *Pachamama*, se atraen preparando la resurrección.

El espacio en que se desenvuelven ambas divinidades se oponen entre sí: mientras la primera estrecha vínculos entre el *hanan pacha* y el *kay pacha*, la segunda lo hace respecto del *uku pacha* con el *kay pacha*. En este caso, el *wakcha* se desempeña como símbolo de 'articulación tensional' entre dos dimensiones, lo que al mismo tiempo permitía el equilibrio cósmico. Tal es la razón del culto que se les rendía a ambas divinidades: a una en las partes altoandinas del imperio y a la segunda en las zonas bajas, en la costa.

El gráfico que se presenta en la siguiente página resalta los vínculos de reciprocidad entre *hanan* y *urin*⁸⁰ –lo humano *hanan* con lo humano *urin*, lo divino *hanan* con lo divino *urin*; pero también lo humano *hanan* con lo divino *hanan* y lo humano *urin* con lo divino *urin*. De tal manera, pues, que el *wakcha* humano encuentra su correspondiente en ambas dimensiones cósmicas. Ambas divinidades pueden ocasionar un cataclismo: Wiracocha lo hace mediante el agua o las piedras; Pachacámac, mediante los terremotos. El

⁸⁰ Sobre la etimología de esta palabra, remito al artículo de Rodolfo Cerrón-Palomino (2002) "Hurin: un espejismo puesto a *hanan*", en FLORES ESPINOZA, Javier [y] Rafael VARÓN GABAI (eds.), *El hombre y los Andes*. Libro de homenaje a Franklin Pease. Tomo I. Lima, PUCP. pp. 219-235



primero hace descender la transformación; el segundo, por el contrario, lo hace ascender. El accionar de ambos irrumpe en el *kay pacha*.

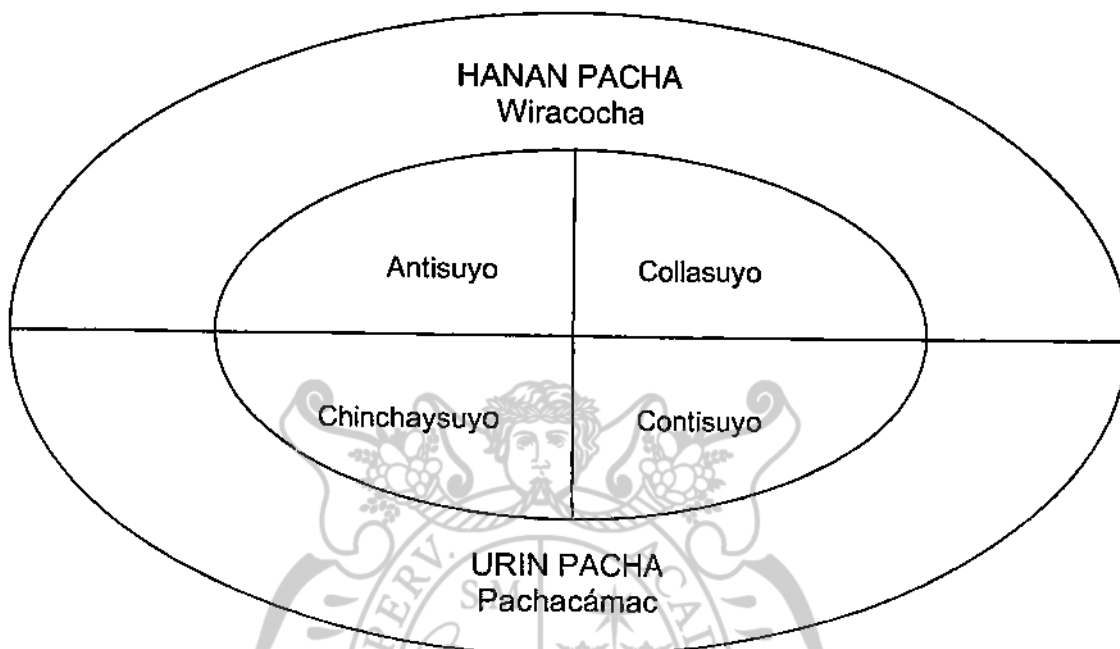


Figura N° 2

2.1.2. En el *uku pacha*: gentiles y condenados

El mundo del *uku pacha* corresponde al dominio de las fuerzas destructoras. Alberga al Amaru, la serpiente tónica que ocasiona los sismos y terremotos. Tal vez es la personificación de Pachacámac por las funciones que cumple en el imaginario andino. En el *uku pacha* también se encuentra el *Supay* que a partir de la colonia se convirtió en el equivalente del demonio de la tradición cristiana; asimismo, se encuentran los *anchanchus* (especie de demonios malvados), la jirka, el huamani, la sirena, los gentiles o machus, los condenados, entre otros.

En la medida en que estos personajes fueron obligados a refugiarse en esta dimensión, ya sea por el héroe civilizador de los mitos, o por las prédicas de los doctrineros y extirpadores de idolatrías a partir de la conquista, son desarraigados. Como tales, su existencia determina la constante tensionalidad con la dimensión del *hanan pacha* en la medida que se configuran como seres marginales y anómalos. Estos pertenecen a la anticultura, a la barbarie;

desconocen las normas de convivencia porque les fue arrebatado el *sami*; se manifiestan en momentos específicos caracterizados por la ambigüedad, entre día y noche (penumbra), entre lluvia y sol. Sin embargo, lo que hace pensar en su inmediatez, es la vigencia de su manifestación, lo que no es el caso de los dioses del *hanan pacha*. Pero no debemos olvidar, también, que el Inca lleva una existencia latente en el seno de la Pachamama, el mismo lugar donde se encuentran los gentiles. Al respecto, Guido Delran dice que:

el *sami* es don de Dios y prueba de una relación privilegiada entre Dios y el jefe. Y si dios da el *sami*, también lo puede quitar. Es así como los *machus* han sido castigados por haber retado a Dios y no haber reconocido, en su soberanía, que el *sami* es don divino. La misma suerte tuvieron los incas, dicen algunos informantes; el poder habrá pasado de los *ñaupas* a los incas, y pasó después de los incas a los blancos (Ob. cit. p. 23).

Si en la cosmovisión andina el pasado prefigura el futuro, en tiempo de los incas, la idea del *pachakuti* estaba ligada al retorno de los gentiles.

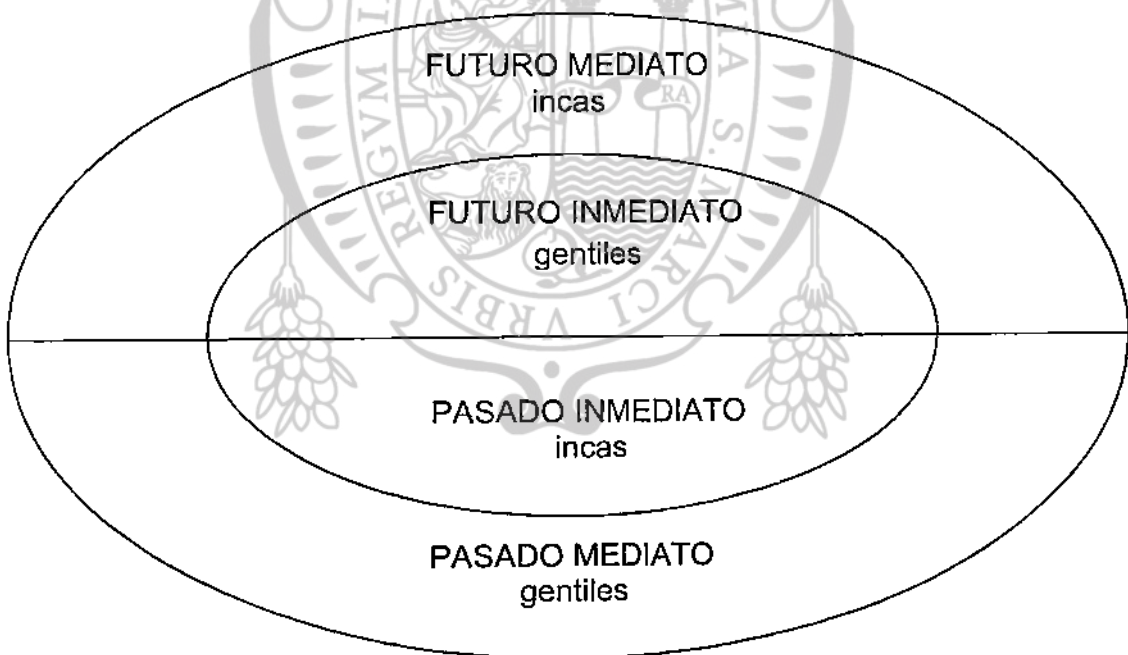


Figura N° 3⁸¹

⁸¹ El uso de ambas palabras –mediato e inmediato– obedece a una disposición histórica según como acontecieron los sucesos. No obstante, de acuerdo con la interpretación de ambos acontecimientos desde la mentalidad andina, se podría hablar de un pasado histórico al referirnos a los incas y de un pasado mítico al tratar sobre los gentiles. Así mismo, y siempre desde la concepción andina, a partir de un *pachakuti*, habría de generarse una “historización” del pasado mítico (futuro inmediato) y una mitificación del pasado histórico (futuro mediato).

Sin embargo, la irrupción de los españoles significó la introducción de un elemento externo, que si bien compartía algunas características con los gentiles, lo cierto fue que estos siguieron conservando su anterior estatus, mientras el tiempo iba disipando la confusión con respecto a los extranjeros. Se había introducido un agente radicalmente más malvado que los gentiles. Esta intromisión hizo más complejo el universo andino: no solo los gentiles, vinculados al mal y la barbarie, pertenecen al pasado; ahora también el Inca, agente del bien y la civilización, ocupa el mismo espacio. Coexisten el bien y el mal en el *uku pacha*: hay dos pasados y por lo tanto, dos futuros, como se puede apreciar en el gráfico anterior.

El hombre andino ha sabido canalizar la violenta intromisión del extranjero mediante su propio esquema mental basado en la dualidad. Esta forma de concebir el mundo permite la convivencia de los opuestos en un mismo espacio/tiempo a partir de esta lógica no occidental. Según el esquema previo, el universo andino se caracteriza por la tensionalidad entre dos fuerzas y el desequilibrio entre ellas determina un largo proceso en busca de su reordenamiento, mas no pretende desaparecerlo. La tensionalidad es un recurso necesaria en este universo dual.

2.2. El wakcha de este mundo

2.2.1. El wakcha héroe: el pobre-rico

Como ya se dijo anteriormente, la carencia de bienes materiales no es determinante de la miseria. Es decir, se puede ser pobre en este sentido, pero muy rico en un plano moral (un anciano⁸², por ejemplo, debido a su experiencia puede transmitir esa riqueza cultural y reciprocarse de esta manera con las nuevas generaciones). Veamos los siguientes tipos de *wakcha* de este grupo.

⁸² Es en este sentido que Ortiz Rescaniere (1993) sostiene que la pobreza en la ancianidad forma parte de un ideal, pues "un buen anciano ha de ser pobre y estar más allá del orden familiar (pues también debe ser un "bien" de toda la comunidad); (...) un anciano rico es un avaro; un adulto pobre, un ocioso o pecador; un muchacho demasiado sumiso, un débil sin futuro" (172-173).

2.2.1.1 El wakcha de la tradición oral

Al clasificar al *wakcha* en el capítulo anterior, ubicamos en este tipo de pobre–rico a Guaman Poma, Arguedas, Gregorio Condori Mamani y al sujeto migrante. Habíamos dicho que la riqueza de estos es, básicamente, de carácter moral, ligada a la memoria de su cultura.

Tanto Guaman Poma como Arguedas irrumpen en el registro escrito, partiendo de la oralidad y alterando la escritura oficial. El caso del cronista es más emblemático puesto que tuvo que recurrir a la pictografía para completar el sentido de su discurso. En su juventud fungió de intérprete del extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz. En la biblioteca de este religioso Guamán Poma tuvo acceso a la cultura clásica europea; él fue un indio culto y ese conocimiento le llevó a elaborar una interpretación propia de la historia.

Rocío Quispe-Agnoli (2006) nos recuerda que posterior a su trabajo de intérprete del extirpador, Guaman Poma, al tiempo que era curaca, se desempeñó como escribano de indios y se vio envuelto en una serie de pleitos legales, básicamente por problemas vinculados a la tenencia de tierra. De este trabajo habría de ser separado cuando perdió un juicio contra los indios Chachapoyas que le arrebataron sus tierras. Fue desterrado dos veces de Huamanga y en consecuencia cayó en la pobreza. Fue entonces que se avocó a redactar su obra, y cuando la terminó, se dirigió a Lima para entregarla al Virrey con el fin de que la remitiera al rey de España. Su viaje de Ayacucho a Lima fue muy penoso, así lo relata el mismo autor en las últimas páginas de su crónica. Después de perder a su esposa por la perfidia de un sacerdote, a su caballo y a su propio hijo que lo abandona en las montañas, solo se queda con “Amigo” su perro. Es en esta situación de abandono que llega a Lima y entrega su crónica. Dos años después, decide averiguar por el destino de su obra y escribe al Rey. En la carta le dice que tiene una copia de la crónica y le pide que lo dé a la imprenta. De ello se deduce que Guaman Poma era consciente del poder de la escritura ya que a través de ella era posible cambiar la situación de los indígenas en los Andes. Se desconoce las razones por las que el Rey no la mandó imprimir, ya que sí llegó a recibirla, y más aún cómo fue trasladada a



la biblioteca real de Dinamarca donde fue descubierta por Richard Pietschmann.

Bastan los datos que acabamos de consignar para darnos cuenta que en tanto *wakcha*, Guaman Poma no dudó en hacer uso del registro escrito, el instrumento de poder español, para usarla en favor de sus intereses. Lo interesante, en su caso, no es el resultado inmediato de su accionar, ya que no lo hubo; el interés por su obra es actual. El sentido de la *Nueva corónica y buen gobierno* va más allá de la dimensión política original que la inspiró; de ahí los estudios desde diversas disciplinas que ha merecido su obra. En tanto *wakcha* pobre-rico, su poder transformador lo constituyó su conocimiento del universo andino y su intento –basado, precisamente, en dicho conocimiento– por suscitar el cambio del orden colonial.

De manera idéntica a Guamán Poma, ocurre con Arguedas en tanto traductor de la cultura andina. Y cuando decimos traductor lo hacemos en el amplio sentido de la palabra: un proceso de interpretación del discurso cultural andino que lo plasma en la ficción para ser leída por quienes dominan un discurso cultural diferente, el occidental⁸³.

No es casualidad que el *wakcha* sea una categoría recurrente en su narrativa, como lo ha hecho notar López-Baralt (2005)⁸⁴, para quien la categoría constituye el motivo central de la novela *Los ríos profundos*. Si bien la autora considera solo tres personajes arquetípicos del *wakcha*: Ernesto, doña Felipa y la opa Marcelina, y deja de lado los colonos de la hacienda,

⁸³ La idea pertenece a Sergio Ramírez (Ob. cit.) para quien Arguedas no ofrece la simple visión del mundo andino “desde dentro”, ya que el suyo es un esfuerzo por representar el universo andino para lectores occidentalizados. “Para efecto de lograr la concreción estética de ese mundo, para comunicarlo a destinatarios que respondían a un repertorio lingüístico-categorial diferente al de la cultura de la que partía, Arguedas tuvo que refigurar el mundo del que quería dar cuenta en relación a los destinatarios de los textos. Esto lo llevó a ciertos tránsitos (de lo oral a lo escrito, de la espacialidad a la temporalidad histórica) y a una posición de relativa “exterioridad” con relación al universo que intentaba configurar artísticamente. No obstante, la crítica, atrapada en diversos dualismos (español/andino; oralidad/escritura; tradición/modernidad; costa/sierra; comunidad/individuo; hegemonía/margen, y tantas otras), ha obliterado este dato en aras de mantener el paradigma referencial.

⁸⁴ Remito al Capítulo IX del libro. Aunque existe una versión previa titulada “La orfandad andina de José María Arguedas” en AIH. Actas XII (1995), la que, a su vez, es un extracto de un ensayo más extenso “*Wakcha, Pachakuti y Tinku*: tres llaves andina para acceder a la escritura de Arguedas” publicado en *Las cartas de Arguedas* (1996), editado por la misma autora en colaboración con John V. Murra y publicado por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

wakchas colectivos, la característica común de todos es su lucha por sobreponerse al caos. Cuando el orden se resiste al cambio, ellos mismos se convierten en gestores de la renovación: Ernesto, en camino de regreso a lo andino, huyendo de la occidentalizada educación del colegio; doña Felipa, al convertirse en un mito al huir y dejar la estela de su ubicuidad en los ayllus para desconcierto de los gendarmes que se ven burlados por lo que parecen ser falsas noticias de su ubicación, en temas de canciones que difunden los indios y en la esperanza mesiánica de su regreso con los chunchos para instaurar el cambio; la opa Marcelina, recobrando su dignidad de ser humano aunque solo para morir. En el caso de los colonos, su decisión por ingresar a Abancay desafiando las ametralladoras de los guardias, aunque solo para escuchar misa con el fin de ahuyentar la peste.

Refiriéndose a este acontecimiento de la novela, Angel Rama, en el prólogo a la edición de *Los ríos profundos* que usamos para esta investigación⁸⁵, deja constancia que:

Diez años después de publicada su novela, Arguedas evocó la inquietud con que leyó los comentarios críticos iniciales, preocupado porque ellos no detectaban «la intención de la obra», hasta que apareció el análisis de César Lévano que realizaba la proporción revolucionaria contenida en la escena de los indios que arrostraban la represión militar con tal de oír la misa nocturna para salvar sus almas. Este evidente intento de mostrar que aun los seres más sumisos y rendidos, los colonos de las haciendas, disponían de una fuerza capaz de hacerles enfrentar el coercitivo e injusto orden legal enciende el último y esperpéntico capítulo de la novela⁸⁶ (10).

Además, en una carta al guerrillero trotskista Hugo Blanco, Arguedas justifica la actuación revolucionaria del guerrillero y al mismo tiempo hace de la literatura una arma poderosa para la revolución que es al fin el sentido cabal de su quehacer literario y antropológico: la escritura, en su caso, obedece a una intención de carácter social y justiciero.

Como en el corazón de los runas que me cuidaron cuando era niño, que me criaron, hay odio y fuego en ti contra los gamonales de toda laya; y para los que sufren, para los que no tienen casa ni tierra, los *wakchas*, tienes corazón de calandria, y como el agua de algunos manantiales muy puros, amor que

⁸⁵ José María Arguedas (1978/2006) *Los ríos profundos*, 1ª edición, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

⁸⁶ La primera versión de este prólogo "La novela-ópera de los pobres" se publicó en Ángel Rama (1985) *Crítica de la cultura de América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

fortalece hasta regocijar los cielos. [...] Ellos, oye Hugo, me criaron, amándome mucho, porque viéndome que era hijo de misti, veían que me trataban con menosprecio, como a indio. En nombre de ellos, recordándolos en mi propia carne, escribí lo que he escrito [...]

La heroicidad de Arguedas radica, pues, en su afán de traducir una cultura eminentemente oral a la semiosfera de la escritura. En ese proceso crea un lenguaje que subvierte lo canónico. De manera similar a como lo hizo Guaman Poma de Ayala, el suyo es un lenguaje que interpela y cuestiona al propio lenguaje como instrumento de comunicación. En esa misma carta que el escritor remitiera a Hugo Blanco, no pone reparos para expresar el significado transformador de su actividad literaria cuando dice:

Y en los pueblos que llaman extranjeros creo que levanté nuestra imagen verdadera, su muy valer verdadero, creo que lo levanté alto y con luz suficiente para que nos estimen, para que sepan y puedan esperar nuestra compañía y fuerza; para que no se apiaden de nosotros, para que no sienta vergüenza de nosotros nadie⁸⁷.

Para Julio Noriega, Arguedas es el prototipo del sujeto migrante utópico. Su poema *Katatay* es una suerte de himno y manifiesto a la vez. En tanto himno sería la expresión de una colectividad que en silencio se ha ido apoderando de los espacios urbanos en un largo proceso de reconquista, pero llevando valores y principios de una colectividad “con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos”⁸⁸. En tanto manifiesto, el poema es una denuncia de la violencia social, cultural, religiosa, etc., de la que ha sido víctima el universo andino; pero también es una justificación de la reconquista del espacio mítico –las ciudades– donde es posible realizar un *pachakuti*, una revolución cósmica:

Hemos bajado a las ciudades de los señores. Desde allí te hablo. Hemos bajado como las interminables filas de hormigas de la gran selva (...). Ya no tememos a la muerte. Nuestras vidas son más frías, duelen más que la muerte. (...) el azote, la cárcel, el sufrimiento inacabable, la muerte nos ha fortalecido⁸⁹.

⁸⁷ Citada por Mercedes López-Baralt Ob. cit. pp 325 -326.

⁸⁸ Citado por Noriega (Ob. cit. p. 330).

⁸⁹ La cita corresponde a la versión bilingüe del poemario (Arguedas 1984: 15).

Sobre este mismo poema, Martin Lienhard (1990), en un artículo "Pachakutiy taki: canto y poesía quechua de la transformación del mundo"⁹⁰, agrega que "El hablante poético, como en los versos de escarnio de los campesinos de Canas, es un "nosotros" quechua exclusivo (ñoqayku); un nosotros que se opone tajantemente a "ellos", a los enemigos principales, los *kita wiraqochakuna*, los "despreciables *wiraqochas*", calificados igualmente de ladrones de tierras, de chacras" (36).

Tanto en su narrativa, como en su poesía y en sus trabajos etnológicos, en la obra de Arguedas es manifiesta esa intención revolucionaria que César Lévano percibiría en la actitud de los colonos de *Los ríos profundos*. De esta manera, su doble estatuto de *wakcha* –huérfano de madre y sujeto fronterizo entre oralidad y escritura– es canalizado hacia la transformación de la metrópoli literaria, pero también urbana, social y económica.

En el caso de Gregorio Condori Mamani, por otra parte, es importante llamar la atención sobre la "complicidad" entre él y los esposos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante –dos antropólogos también de origen quechua– sin la cual no hubiera sido posible llevar a cabo el rescate de la memoria andina. Este pacto entre oralidad y escritura representados, respectivamente, por el cargador cusqueño Condori Mamani y la pareja de antropólogos, ejemplifica una de las estrategias de expresión del *wakcha* en el mundo moderno. La voz usa la letra para hacerse oír y, aunque éste no es un recurso nuevo –recordemos el caso de los cronistas indígenas–, lo novedoso radica en que lo narrado se reduce a una experiencia individual de vida. Si durante la colonia, los cronistas indígenas pretendieron representar la totalidad del universo andino para hacerse oír; con el testimonio del siglo XX se da más bien un proceso contrario: con la representación de la experiencia individual se ofrece una visión de la cultura andina mucho más rica y fidedigna, puesto que los intereses que lo motivan son distintos.

Noriega (1996: 317) sostiene que el testimonio ha sido el único género que ha hecho del iletrado un sujeto y le ha introducido en el ámbito literario. Es

⁹⁰ El artículo, publicado por la Universidad de Zurich, corresponde a una versión corregida por el mismo autor del capítulo X de *La voz y su huella*.



decir, el indígena iletrado, de sujeto del enunciado pasa a convertirse en el sujeto de la enunciación. O mejor aún: en el testimonio no sólo es el sujeto que enuncia, también es sujeto de su propio enunciado. No hay duda de que este acto constituye un punto de quiebre en las prácticas discursivas tradicionales – funde el mito y la historia, lo urbano y lo rural, el español con el quechua-, pero su principal característica es su naturaleza híbrida entre oralidad y escritura. La tecnología de la escritura se pone al servicio de la oralidad y ésta llega a plasmarse tal cual, abigarrando géneros en una sola práctica discursiva: el mismo Noriega entrevé en el testimonio la presencia del ensayo y de la poesía.

En tanto sujeto de la enunciación, adecúa la historia oficial a su particular punto de vista, a su testimonio, pero sin desestimar la veracidad de los hechos. Por el contrario, los enriquece en tanto lo suyo no es historiografía, no es la representación de la historia; lo suyo es más bien actualización, una interpretación de la historia desde su racionalidad mítica. La voz es la actualización del acto, por lo que su testimonio deviene rito mediante el cual los hechos aludidos se mitifican; se sacralizan.

Una muestra de esta sacralización es el tópico más importante del testimonio de Gregorio Condori Mamani: el viaje. Ya hemos mencionado a los *apus* Cuniraya Wiracocha y Pariacaca que se desplazaban transformando el mundo y en este sentido, el desplazamiento de Gregorio encierra esa connotación mítica, pero en su caso, la transformación obedece más a un secreto afán de reconquista de la tierra. Como los dioses, Gregorio regresa a su pueblo y no lo reconocen sino cuando él mismo se identifica; entonces lo acogen aunque nuevamente tenga que marcharse esta vez para siempre. Y en otro lugar, ajeno a su nacimiento y su orfandad, él tiene que imponer por la fuerza su voluntad de apoderarse de un pedazo de suelo para vivir. A menar de ritual, ha hecho un pago a la tierra para afincarse en el lugar: ha derramado su sangre y sus fuerzas sobre la Pachamama lo cual le confiere el dominio sobre el terreno.

Pero esta nuestra casa no aparece como lote, porque no está en el plano; según ese plano, está en la calle, como espacio que han dejado para construir un malecón con jardín. [...] Aquí ya todas las casas tienen agua, luz, desagüe; pero en mi casa no se puede instalar porque no está registrada como lote. Por eso me proveo de agua en la casa de mis amistades para quienes cargo. Pero,

carajo, he sido uno de los primeros que vivió aquí, en Coripata. Ni Pueblo Joven ni Asociación me va a poder sacar, ni con cuentos de calle o jardín, porque en estas pampas está derramada mi sangre, mi fuerza. No se puede permitir que me hagan eso (Valderrama y Escalante: 79)

Además, el hecho de haber entrado en contacto con la modernidad urbana, le ha permitido acceder a otro tipo de conocimiento que él convierte a su cosmovisión y los asimila en tanto contribuyen al bienestar en ese mundo que de todas maneras le resulta ajeno. Así por ejemplo, en las páginas finales, ante la inminencia de la muerte él no quiere correr la suerte de Purificación Quispe, otro cargador como él, cuyo cadáver fue a parar en la fosa común por no tener familiares. Para evitar ese final, tiene en mente organizar un sindicato de cargadores, un rezago del sistema del colectivismo comunitario, qué duda cabe.

Para no ver esta vida de carguero, yo, como viejo, quisiera que todos los cargadores que vivimos aquí en Cusco, viejos y jóvenes, nos juntásemos en un sindicato. Así haríamos una sola fuerza, con una sola voz. A ver si así se abren los ojos de la justicia para nosotros y viendonos nos ayudan en algo y ya no moriríamos como perros, en las calles, arrastrando nuestros harapos tras la carga (89).

2.2.1.2 El sujeto migrante

Al tratar sobre el sujeto migrante, categoría acuñada por Antonio Cornejo Polar, Julio Noriega (1995) distingue tres tipos: el sujeto migrante trágico-nostálgico, el utópico y el mesiánico. En el primer caso nos encontramos ante el sujeto de la enunciación y del enunciado de los poemas y canciones en quechua. Se trata de sujetos que en sus versos plasman el sentimiento de orfandad, no en sentido individual, sino como un rasgo de la colectividad andina de la que proceden. En el segundo caso, el sujeto utópico es el que pretende introducir la cosmovisión andina en el mundo moderno y desde allí reconciliarse con el mundo andino. Por último, el sujeto mesiánico encarna la idea del salvador. Es el migrante que ha recibido educación y por eso ha tomado consciencia de la marginalidad del mundo de donde procede; basado en ello pretende llevar la salvación definitiva a su pueblo. Por nuestra parte, consideramos que a estos debe añadirse un cuarto tipo: el sujeto migrante

alienado, el que olvida sus raíces y pretende mimetizarse entre una realidad distinta, no solo la limeña, sino también la de otras ciudades norteamericanas y europeas, básicamente. A la mentalidad de este sujeto se debe que la publicidad segregue a la población con rasgos andinos, basándose en el argumento de lo “aspiracional”⁹¹. Concepto según el cual, las personas racialmente indígenas y mestizas “aspiran” a tener los rasgos biológicos que se considera propios de la raza blanca, sector al que pertenecen, generalmente, los modelos de publicidad.

Noriega caracteriza al sujeto migrante a partir del estudio de la poesía quechua actual:

...no es un indígena ni pretende serlo. Es, por el contrario, un mestizo ambiguo, contradictorio: un indio aculturado o un blanco quechuizado. Se presenta enajenado cultural y físicamente del universo andino, como alguien que ya no encuentra espacio ni en el área andina ni en el área urbana: alguien doblemente marginal. Por sus conocimientos adquiridos a través de la educación occidental se aparta de uno de ellos, por ser quechua-hablante, mestizo y provinciano queda fuera del otro (Ob. cit. p. 167).

La cita pone en evidencia el desarraigo de este sujeto migrante trágico-nostálgico que no pertenece ni a lo rural andino ni a lo urbano, y esta doble marginalidad lo convierte en *wakcha*, debido a su falta de identidad. Al no saber quién es, el sujeto se convierte en *wakcha*⁹². En el caso particular de este sujeto, el tópico de la “soledad cósmica” nos ayudará a entenderlo mejor. José María Arguedas (1961), en un artículo titulado “La soledad cósmica en la poesía quechua”,⁹³ señala que a partir del poema anónimo *Apu Inka Atawallpaman*, es cuando se inicia la desolación en la poesía quechua. El poema refleja el dolor andino ante la catástrofe cósmica que significó la desarticulación de su cultura y la muerte del inca.

⁹¹ Para un estudio más detallado de este fenómeno publicitario, remito al estudio de ARELLANO, Rolando [y] David BURGOS (2004) *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...* Lima.

⁹² Resulta sintomática la lectura de Mariátegui (2007) sobre la obra poética de Vallejo: “Uno de los rasgos más netos y claros del indigenismo de Vallejo me parece su frecuente actitud de nostalgia. Valcárcel, a quien debemos tal vez la más cabal interpretación del alma autóctona, dice que la tristeza del indio no es sino nostalgia. Y bien, Vallejo es acendradamente nostálgico”. (261) Bien podríamos considerar a Vallejo como el primer poeta migrante andino.

⁹³ Publicado en *Ideas, Artes y Letras*. Lima, Julio – Diciembre 1961.

Perplejos, negada la memoria,
 solos,
 viéndonos desamparados,
 lloramos,
 sin tener a quien o a dónde volvernos,
 estamos delirando.

El poema plasma una visión trágica de la vida durante la colonia. Al habérseles negado la memoria, la palabra se convierte en delirio, es decir, en “Confusión mental caracterizada por alucinaciones, reiteración de pensamientos absurdos e incoherencia”. En el caso del poema, la falta del referente divino, el Inca, hace delirar, “Desvariar, tener perturbada la razón por una enfermedad o una pasión violenta”, o “Decir o hacer despropósitos o disparates”⁹⁴. La ausencia del intermediario divino torna ineficaz el *runa simi*, que ya no será la lengua del runa, sino del *wakcha*, con lo que nuevamente nos encontramos ante el conflicto oralidad/escritura. La irrupción española en el espacio andino, no sólo significó la imposición de otra religión y otros dioses, y otra lengua, a esta última se añadía la escritura. Para el indígena la tecnología de la escritura no tiene sentido, pues al no haber en su concepción del mundo, no es una tecnología que domina. Y si bien, por parte de los españoles hubo el esfuerzo por aprehender la lengua nativa con fines de adoctrinamiento, en la práctica, Julio Noriega (1993: 284-285) dice que

pudo más el mutuo rechazo, la grieta sangrienta que había abierto la conquista y el glotocentrismo de cada una de las culturas encontradas: para los españoles no hablar castellano era no saber hablar (Rivarola: 14); por el contrario, para los indígenas los españoles no hablaban, sólo movían los labios, y si hoy lo hacen no se valen de una “lengua humana” (quechua *-el runa simi*) sino de un habla canina (castellano) (Mannheim 1989: 33, 35)⁹⁵.

En el capítulo anterior señalamos que el migrante es un héroe de la memoria. El primer verso del poema anterior “Perplejos, negada la memoria” hace referencia a la privación del soporte básico de la oralidad, ¿Cómo entonces, ahora, puede el migrante hacerse héroe de lo que le fue negado? Sin

⁹⁴ Según el DRAE (2009), tanto en su forma de sustantivo, como de infinitivo, delirio y delirar connotan perturbación mental frente a un acontecimiento súbito y violento.

⁹⁵ Lo subrayado es mío.



duda el indígena ha tenido que llevar a cabo un proceso de reconquista, y no solo espacial, como bien lo han hecho notar Matos Mar, Jürgen Golte, entre otros; también ha recuperado –en el sentido de hacerlo oficial, porque ha pervivido paralelamente a la escritura– la tecnología de la oralidad portadora de la memoria, pero ahora enriquecida con la experiencia de la “convivencia” con la escritura a la que “saboteaba” ya desde los inicios de la colonia⁹⁶. La voz del indígena debe ser escuchada, y cuando esto no sucede, ellos mismos se harán oír mediante mecanismos de organización que han ido aprendiendo del mundo oficial. Ahora gozan del derecho a protestar y aunque muchas veces se han visto envueltos en sangrientos enfrentamientos con las llamadas “fuerzas del orden”, no ha sido por su torpeza o “ensañamiento salvaje”; la responsabilidad ha sido de los políticos de turno que, engeñados por la soberbia y tácitas tendencias etnocentristas, han pretendido imponerles decisiones que afectaban directamente su cultura.

Para Arguedas la ‘soledad cósmica’, un mal propio del individualismo, no es un elemento de la poesía prehispánica, donde el colectivismo era motivo de celebración y regocijo. No niega su existencia actual, pero atribuye su origen al choque de la cultura andina con la occidental, causante de la desestructuración del mundo andino. Por su parte, Lienhard (1993: 98) sugiere que “la pregunta obsesiva del yo poético de los himnos prehispánicos por el lugar de residencia de la divinidad: *Maypim kanki?*” es una muestra de esa ‘soledad cósmica’⁹⁷. El tópico, entonces, si en los tiempos prehispánicos ya estuvo presente, a partir de la conquista acentuó su dramatismo.

Esta situación de soledad se fue acentuando a lo largo de la colonia, debido al sistema de explotación y sometimiento del indígena por parte de los españoles, hasta que devino en situación de orfandad. Y es que, en un mundo

⁹⁶ Una propuesta contraria plantea Julio Noriega (1993: 281-282) para quien la escritura ejerce dominio de dos maneras en apariencia opuestas. “Si ella no se presta del todo para imponer la visión de la tradición dominante, lo hace para presentar una visión alternativa –ya sea de resistencia o subversión– contaminada y comprometida con ambas culturas en distinto grado. Sin embargo, en las dos dimensiones la escritura, como tecnología occidental de la palabra, surge siempre marginando, sustituyendo o cancelando las prácticas de la tradición oral. En este sentido, cuanto más grave es el peligro de la desaparición que corren las sociedades orales, se hace mayor la necesidad de que intervenga la escritura, no como salvación sino como testamento”.

⁹⁷ Tanto Julio Noriega (Ob. Cit.) como Julio Ortega han puesto en evidencia la existencia de la soledad cósmica en los cantos prehispánicos.

donde todos se consideraban hijos de los dioses, y donde los extirpadores de idolatrías habían asumido con absoluto fervor su labor, el amparo de los dioses tutelares se tornaba cada vez más ajeno, debido a la ineficacia de sus poderes frente a ese extraño y nuevo credo traído por los invasores. La 'soledad cósmica' se convierte en 'orfandad cósmica'.

En los cantos recogidos a lo largo del siglo pasado, se deja notar una soledad más radical. Ya no hay a quien clamar por ayuda, pues ya no tiene sentido invocar al *Wiracocha* de los himnos religiosos prehispánicos porque ha sido confundido con los conquistadores; y tampoco se puede hacerlo al Dios de los vencedores porque él avala la crueldad de los blancos. "Ante este gran vacío, se invoca, pues, a una "autoridad" sin nombre ni residencia conocida". Así sucede en la siguiente estrofa de uno de los waynos que él analiza.

<i>Ima ñuqallay pubri</i>	Cómo solito y pobre
<i>distinuyta cumplichkayman</i>	podría yo cumplir mi destino
<i>ima ñuqallay pubri</i>	cómo solito y pobre
<i>pikaduyta pagachkayman</i>	podría yo pagar mi pecado
<i>mamallaytaraqchu</i>	Mi mamá todavía
<i>ñuqa waqachirqani</i>	habré yo hecho llorar
<i>taytallaytaraqchu</i>	mi padre todavía
<i>ñuqa waqachirqani</i> ⁹⁸	habré yo hecho llorar.

La invocación con que inicia la estrofa no hace referencia a una instancia inmediata e identificable. Hay un vacío que se pretende llenar mediante la imagen de los progenitores, pero

a todas luces, la pareja padre/madre no remite nunca, [...] a personas concretas. Creemos que su función es otra. En los poemas prehispánicos [...], el hablante poético podía solicitar, para enfrentar su angustia, la protección divina. El hombre andino, colonial o moderno, perdió con la conquista y la destrucción de su sociedad, ese recurso supremo. En los poemas de estas épocas, la pareja padre – madre toma, de algún modo, el lugar de esta

⁹⁸ Esta es la tercera estrofa de un wayno ayacuchano que M. Lienhard (Ibíd. p. 95) grabara, transcribiera y tradujera en Lima el año de 1988. El texto fue cantado por Isabel Asto de Damián.



instancia central desaparecida. En los waynos tradicionales, ella funciona, en efecto, como una nueva instancia de protección (Lienhard Ob. cit. p. 96).

El binomio padre/madre asume el rol de la comunidad que brinda protección en una situación normal. Sin embargo, en una circunstancia anómala, como en el forzoso acto de la migración, el yo poético pierde ese beneficio y tristemente se convierte en un ser desamparado, en *wakcha*.

Si bien el tópico de la 'soledad cósmica' es el más recurrente en las canciones y poemas quechuas contemporáneos, consideramos que el gran tema que subyace en ellos es la sublevación de la oralidad ante el imperio de la escritura. Y es que la oralidad no fue derrotada en 1532 como decía Cornejo Polar⁹⁹; sólo experimento un repliegue forzoso, un atrincheramiento desde donde, cuando pudo, irrumpía con dramatismo o con violencia.

Así en la palabra escrita, se instaura la restitución simbólica de una práctica olvidada y desprestigiada: la oralidad. La escritura ya no será la transmisora de la historia oficial, sino la traductora de la múltiple heterogeneidad. La posesión de la palabra posibilitará, entonces, la claridad de la memoria colectiva. Será el punto de enlace, pero, también, de colisión entre las diferentes concepciones de la cultura. El quechua, presente en la escritura, funciona como una de las caras de la pluralidad al mismo nivel que el castellano. (Aymara de Llano 2001: 20)

El Otro ahora se ha convertido en Otro que escribe; el Otro se ha hecho Ego. El Otro ahora domina los instrumentos de poder de Ego, lo ha logrado descifrar; ya no es enigmático, y en este sentido, bien se puede esperar la reciprocidad basada en el conocimiento mutuo y en el dominio de códigos comunes mediante los cuales se construye la cultura.

El segundo tipo de sujeto migrante, el utópico, pretende 'andinizar' las ciudades. Jurgén Golte (1990) da cuenta de la manera cómo este tipo de migrante se fue apoderando de Lima. Para él, "no resulta posible entender la suerte que corre un migrante en Lima sin comprender al mismo tiempo la sociedad local de la cual proviene, y los nexos que los originarios de un pueblo establecen entre sí en su proceso de inserción en la economía y sociedad

⁹⁹ Remito a las notas 2 y 4 del primer capítulo de esta tesis.



urbanas" (74). Entonces, el sujeto migrante no rompe el cordón umbilical que le ata a su pueblo de origen; su viaje es más bien un trasladar su cultura al seno de lo urbano extraño. A eso se debe que este desplazarse obedezca, más bien, a un heroico viaje de reconquista desde la sierra a la costa. Julio Noriega (1996: 319) dice que "el viaje como episodio heroico hace posible el encumbramiento de un héroe." Para él, la voz que subyace en el discurso poético quechua contemporáneo, es la voz de un héroe que viaja como un Odiseo quechua buscando sacralizar un espacio. Pero, también, encuentra vínculos con la tradición picaresca española en lo que a testimonio se refiere, ya que los protagonistas no sólo son huérfanos que tienen que aprender con dureza el difícil arte de vivir, sino que también van cambiando de amos mientras recorren la geografía andina, con el inevitable dolor del desarraigo y el desamparo¹⁰⁰.

Pero antes se hace necesario considerar las distintas generaciones de migrantes que se asentaban en Lima en el siglo XX. Para ello, partimos de la propuesta de Rolando Arellanos y David Burgos (2004), según la cual hasta finalizar el siglo pasado en la capital habitaban tres generaciones de migrantes: los primeros migrantes descendieron al promediar el siglo pasado; la segunda generación lo constituyen los descendiente inmediatos de los primeros; por último, la tercera generación estaría conformada por los nietos de los primeros migrantes.

Ahora bien, los factores que motivaron el desplazamiento de la sierra a la costa, específicamente hacia Lima capital, son diversos. El largo periodo de sometimiento andino que se inició con la conquista y se fortaleció durante la colonia; el empobrecimiento de los latifundios de la sierra debido al movimiento económico mundial que mermó la demanda de lana y causó por lo tanto el empobrecimiento de la clase media andina; la industrialización de la costa por el fácil acceso de la maquinaria que empobreció aún más el agro andino; la idealización de Lima como espacio de prosperidad, gracias a la introducción de

¹⁰⁰ "los elementos pícaro-míticos, [...] hacen que estos héroes [...] se definan primeramente como huérfanos, luego se cambien de tantos lugares como de amos, ahora indios y wiraqochas mestizos en vez de hidalgos o caballeros. Con estos amos y señores andinos, ellos realizan el mejor y más duro de los aprendizajes para después, ya maduros, fogueados en los azares y avalares de este mundo, poder independizarse y correr el resto de sus vidas por su propia cuenta y riesgo" (Ob. cit. p. 320).

un medio de comunicación como la radio; pero también la construcción de ferrocarriles y carreteras de penetración que habrían la vía para desplazarse con libertad a lo largo del territorio; el abuso del gamonalismo que acaparaba cada vez más tierras comunales y desplazaba a los comuneros; etc¹⁰¹.

Para Golte (Ob. cit.) el movimiento migratorio en el Perú tendría que verse en el contexto mundial ya que hubo un aumento de la productividad, unido a nuevas formas productivas y nuevos sistemas distributivos.

Si esta reubicación forma parte del proceso global, hay que entenderla ante todo como un proceso de transformación social vinculado al contexto mundial. En este sentido la migración no puede ser analizada únicamente como una suma de traslados individuales, sino como una transformación social, que opera a todos los niveles de agregación social en la cual el traslado físico resulta ser parte de un proceso cualitativamente mayor (p. 33).

Como transformación social, la migración en el caso peruano significó la introducción de lo andino en lo urbano. Sistemas de organización tradicional como el compadrazgo, el parentesco, el paisanaje comenzaron un proceso de convivencia con sistemas capitalistas. Es en esta red de relaciones que se encuentra la diferencia del caso peruano con otros países que también experimentaron el proceso migratorio. Las relaciones de parentesco y comunitarias juegan un rol muy importante en el proceso de interrelación del migrante en la urbe. Su interés no se agota con el simple salario, sino que pretende mejorar su situación de vida en un contexto social que sí lo permite; para ello necesitará del respaldo de su grupo que se articula en función de relaciones precapitalistas.

Ahora bien, este "traslado" de la sierra a la costa se articuló en torno a asociaciones provinciales con el rótulo de clubes. Estas organizaciones tenían una membrecía numéricamente diversa, pues la cantidad de afiliados dependía del tamaño del pueblo de origen. Para José Matos Mar (Ob. cit.) la finalidad de los clubes provinciales tenía carácter social, político, cultural, deportivo, económico y religioso. Pero la característica común de todos era ofrecer al migrante nuevo el respaldo social y de representación frente a la autoridad, a

¹⁰¹ Ver Flores Galindo (1994), sobre todo los tres últimos capítulos. Asimismo, remito a Jürgen Golte (1990) y Matos Mar (2004).



los partidos políticos y al estado. De esta manera se preservaba el vínculo con el origen andino y se preservaba la identidad cultural, en un medio distinto.

Ya en 1969, Paul Doughy había planteado cuatro funciones de las asociaciones o clubes provinciales. En primer lugar, "...proveen el contexto en el cual el migrante puede llegar a socializarse dentro del contexto urbano y nacional" (1969: 973). En segundo lugar, "...proveen una interacción social satisfactoria y una positiva conducta grupal orientada hacia metas definidas que, de otra manera, no serían accesibles para los migrantes serranos de Lima (1969: 974); en tercer lugar, "...conducen a mantener la integridad funcional de la familia extendida en el ambiente urbano, donde los parientes pueden vivir en áreas ampliamente dispersas" (1969: 974); por último, las asociaciones provinciales postergan "la plena aculturación y asimilación de la gente a la vida de la ciudad y a su cultura" (1969: 975)¹⁰². A las funciones anteriores, Golte añade una según la cual "las asociaciones tienen que ver en todos los casos con la relación de los migrantes para con el mundo más allá de ellas. Una figura que se repite es que el pueblo de origen requiere de una contraparte formal en la ciudad, para que ésta pueda realizar gestiones de ayuda y apoyo ante organismos gubernamentales" (71).

En este sistema de organizaciones, la danza y la música desempeñan la función más importante ya que mediante su performance se articulan los elementos culturales transferidos. Consideramos que esto no es gratuito y que más bien se debe a que ambas manifestaciones artísticas, en el imaginario de las culturas precapitalistas, constituyen actualizaciones míticas de los orígenes; son ritos que impiden que se rompa el nexo con la comunidad de origen y hasta con sus dioses.

A este respecto, Annette Schroedl (2008: 21), en su artículo "La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y

¹⁰² Citado por Jurgen Golte (Ibíd. p. 69). Otro trabajo relacionado con el tema de las organizaciones provinciales es el de F. Jongkind (1971) donde hace una crítica al estudio de Paul Doughy aunque no plantea una propuesta definida. De igual manera, un trabajo importante es el de Teófilo Altamirano (1984) quien llega a la conclusión de que los clubes provinciales tienen carácter exclusivamente rural, tesis que no comparte Golte para quien estas "asociaciones son obviamente instituciones urbanas, ya que no definimos la ciudad únicamente como urbe capitalista, sino como lugar de aglomeración de gente desligada de la producción primaria de alimentos, que se puede asociar en formas no-capitalistas" (70).

los curacas”¹⁰³ traduce y cita a Ana Boholm (1996: 2), para quien «El ritual sirve para articular significados simbólicos por medio de los actos expresivos que tienen lugar en un escenario litúrgico arreglado de manera formalizada y estandarizada». Es decir, los rituales constituyen prácticas comunicativas y, por lo tanto, presentan un código determinado que se actualiza constantemente en un contexto determinado mediante la actuación. El mensaje que se transmite a través de la música y la danza constituye información valiosa que determina el sentido de la existencia al interior de un grupo social –de una cultura– al mismo tiempo que lo constituye como tal. En el caso de la *Capacocha*, dice John Rowe, por ejemplo, que «los sacrificios de la *Capacocha* proveían otro tipo de red que mantenía unido al gran reino de los incas» (Rowe, 1982: 110)¹⁰⁴, con lo que se da por sentado el sentido político y religioso de este ritual. Pero el sentido de la reciprocidad no quedaba de lado, ya que “en esta negociación política también hubo espacio considerable para los intereses de los *curacas*: en el contexto de la *Capacocha* ellos tenían la ocasión de distinguirse y de adquirir oportunidades de ascenso en las estructuras del poder bajo el dominio incaico” (Annette Schroedl art. cit. p. 25)

Desde este punto de vista, el migrante lleva a cabo un proceso comunicativo cada vez que ejecuta una danza o sincretiza ritmos musicales y en ese proceso se construye como sujeto en un espacio que originalmente no le pertenece, o tal vez que se propone reconquistar. Por eso, a las causas de la migración señaladas anteriormente, se tiene que añadir el problema del centralismo. Desde la colonia, Lima ha concentrado el poder político del país. En el periodo republicano, se añadió el poder económico y financiero, lo cual, al entrar el siglo XX, debido a la coyuntura mundial que antes mencionamos, significó la concentración de la mayor parte de las ganancias y rentas del país, lo que condujo a la creación de un mercado amplio y oportunidades de empleo e intercambio de bienes.

Una vez establecidos en la urbe, los migrantes tuvieron que echar mano de sus sistemas de relaciones ancestrales para hacer frente a la hostilidad ciudadana. Se abría paso un largo proceso de transformación de la ciudad capital

¹⁰³ Este artículo fue publicado en el *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* N°. 37. pp. 19-27

¹⁰⁴ Traducido y citado por Annette Schroedl (Ob. cit. p. 24).

y del Estado, amparado, además, por “la insuficiencia del aparato de gobierno para asegurar y garantizar la vigencia universal de su legalidad *que se pone de manifiesto en el fenómeno de la 'informalización' del Perú*” (Matos Mar Ob. Cit. 104). Lo informal abarcará todas las esferas de la sociedad: se hablará de una política informal, de una educación informal, de una economía informal, del comercio informal, de viviendas informales, de transporte informal, etc. Ante esta situación, la disyuntiva del Estado oscilaba entre la indiferencia oportunista de los políticos o la represión descontrolada mediante las fuerzas del orden. En palabras de Matos Mar “La inmensa gravitación adquirida en Lima por lo andino por causa de la migración, afecta y modifica no solamente el aspecto físico de la capital, sino también sus formas de cultura y su sociabilidad” (81). La otrora Ciudad Jardín cambiaría de rostro y perfilaría una nueva identidad. Según Collier (1971) las invasiones se hicieron habituales a partir de los años sesenta. Favorecieron el despliegue de este fenómeno la capacidad de organización comunitaria de los invasores, la ayuda mutua en el proceso de la construcción y las tácitas alianzas entre estos y algunos políticos civiles o militares que buscaban respaldo popular. A cambio se ofrecían títulos de propiedad y obras de infraestructura como escuelas, parques, sistema de agua y desagüe, luz, etc.

Es, entonces, de esa interacción entre huérfanos, de ese pacto entre *wakchakuna*, que renace la esperanza del cambio. No olvidemos que el desplazamiento del *wakcha* desde su lugar de origen hacia las urbes ha significado también la búsqueda del *sami*, la gracia divina, mediante uno de sus componentes: la adquisición del conocimiento. El migrante ha tenido que aprender del *misti*, adaptarse a una realidad excluyente para luego, desde dentro, transformar ese universo en todas las esferas de la cultura. Por ejemplo, en la poesía, según Lienhard (Ob. cit.)

lo que distingue claramente el poema arguediano de los cantos orales es su destinatario principal, el "migrante". La poesía quechua de Arguedas, en efecto, es una literatura urbana de tipo nuevo, expresión nueva no solo por sus alcances formales, sino también por "pertener" (quizás utópicamente) a unos sectores que poco tenían que ver, hasta los años 60, con la literatura escrita.
(38)



Así mismo, gracias a ese desplazamiento hacia las zonas urbanas se entró en contacto con las leyes, con el conocimiento de los derechos indígenas. Por ejemplo, podemos observar la siguiente comunicación de los campesinos de Pitumarca, en el Cusco, al hacendado Nicolás Delgado:

El Sindicato de campesinos de Rata, Pitumarca, tiene a bien dirigirse a Ud. Para poner en su conocimiento, que los campesinos que éramos colonos hasta hace poco, esclavizados por su hacienda, ahora nos hemos sindicalizado y nos hemos organizado; también tenemos conocimiento y sabemos que las leyes actuales condenan ya todos los métodos de explotación y humillación que sufrimos los campesinos. Por tal razón nuestro sindicato se halla legalmente constituido.

Asimismo aprovechamos la oportunidad para manifestarle que de hoy en adelante no trabajaremos más en su hacienda, porque nos amparan las leyes constitucionales y demás dispositivos legales (Flores Galindo: *Ibíd.* p. 298).

Y no solo se aprecia el acceso al conocimiento de las leyes y de sus derechos; destaca también el hecho de reunirse en sindicatos, donde se restauran los vínculos comunitarios basados en la reciprocidad ancestral. Lo mismo dice Golte para explicar el proceso de urbanización de los migrantes en Lima. La adquisición del conocimiento fue vital para posibilitar su desenvolvimiento en la ciudad, pero este conocimiento no siempre se reducía a los impartidos por los centros formales de educación. “En el caso de muchos migrantes no hay tal preparación formal, sino una captación de información por medio de amigos y conocidos, hay un aprendizaje en el trabajo, y hay en muchos casos un aprendizaje por ensayo y error” (47).

Pero el estudio no lo es todo. También existe la consciencia de que el trabajo y el negocio son requisitos indispensables para el ascenso social y en algunos casos, también se apela al factor *suwirte*. El trabajo, en este caso, es fuente de aprendizaje, pues muchos centros laborales son talleres que funcionan en el seno familiar¹⁰⁵. El migrante no se conformó con el sistema del empleo estatal o privado, se propuso generar un sistema económico basado en sus propias reglas de organización y, con ello, contribuyó a la renovación y

¹⁰⁵ Una canción popular de Chacalón, una especie de himno del provinciano en los ochenta decía: “Soy muchacho provinciano / me levanto muy temprano/ para ir con mis hermanos/ ay ay ay/ a trabajar”.



transformación, no solo de Lima, sino de todas las ciudades a donde se desplazó.

De esta manera, el haberse socializado en pueblos con reglas de estructuración interna específica permite el desenvolvimiento urbano a partir de ellas, especialmente si los migrantes no están solos, sino que forman un grupo proveniente del mismo pueblo y vinculado desde el pueblo, y recrea estos vínculos a partir de las necesidades de su desarrollo en la ciudad (Golte: 82).

Por otra parte, en el ámbito rural, la Reforma Agraria de 1969 no tuvo el éxito esperado por los campesinos ya que la distribución de las tierras siguió siendo desigual. La erradicación de los terratenientes en la sierra condujo a un vacío de poder, a una ausencia del poder estatal que algunos pequeños comerciantes y funcionarios públicos trataron de paliar, pero sin éxito. Quedaba de esta manera abierta la puerta para la insurgencia que, trágicamente, alcanzaría resonancias mesiánicas: Sendero Luminoso, y con no menor gravedad, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

Ambos movimientos ilustran, ingratamente, la informalidad en el ámbito de la política. En explícito repudio a las organizaciones políticas revolucionarias existentes, ambas organizaciones irrumpieron con la violencia y la destrucción de la débil institucionalidad del Estado. En una trágica combinación de mitología esperanzadora, el resentimiento social y la violencia brutal se expandieron a lo largo de zonas donde el Estado tenía poca o nula presencia. En principio, las razones que llevaron a muchas comunidades a apoyar esta insurrección, lo encontramos en esa ira que ya aparece en los primeros cuentos de Arguedas; una ira a la que condujo la impotencia al no poder revertir una realidad de postergación y sojuzgamiento. En la parte final del cuento "Los escolares" la voz del narrador dice: "Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande..." (p. 113)¹⁰⁶; asimismo, la expresión de súplica e ira que cierra el cuento "Agua": "–Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!" (76).

Pero al hablar de estos movimientos insurgentes nos situamos, cronológicamente, en la década de los ochenta, por lo tanto, según la tesis de Arellano y Burgos, en la segunda generación de migrantes. A respecto cabe

¹⁰⁶ ARGUEDAS, José María: *Obras Completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, T. I.

acotar la migración forzada desde las zonas rurales hasta las zonas urbanas al interior del país, y una nueva ola migratoria hacia Lima. Comunidades enteras quedaban despobladas debido al terror y las muertes sumarias ocasionadas tanto por el Estado como por los subversivos de Sendero Luminoso y del MRTA. En las capitales de departamento empiezan también las invasiones y la pobreza se incrementa ante la indiferencia y ausencia de un Estado que les vuelve a dar la espalda. Los pobladores andinos se trasladan llevando sus mitos, de tal manera que en ancestral *pishtaco* va tras de ellos, ahora a extraer los ojos de los niños en los pueblos jóvenes de San Juan de Lurigancho, Villa María y Villa el Salvador. Se necesitaba procesar discursivamente la violencia y se tiene que recurrir a los viejos mitos, pero también a la esperanza mesiánica que encarna Ezequiel Ataucusi Gamonal. De igual manera, se abrieron las puertas de las iglesias evangélicas y pentecostales, a donde recurrían con la esperanza de escapar de la violencia y la muerte. Si la vida ahora no tenía sentido porque la ola de ajusticiamientos era tema de cada día, Dios promete la salvación en el más allá, en un mundo de paz y gozo eterno. En este contexto, si para la primera generación el vals criollo se convirtió el medio de expresión de su situación de forastero, aunque desde una mirada criolla, para la década del ochenta, el migrante ha creado su propio género musical: la música chicha. En sus letras se hablará de la dureza de la vida en la ciudad, pero con una disposición a salir adelante mediante el esfuerzo y el trabajo. A este tipo de sujeto Hernando de Soto (1989) lo calificará de emprendedor y progresista, por su voluntad de logro que lo diferencia del criollo tradicional limeño. La realidad era adversa, pero

ante el bloqueo de su integración en el mundo criollo y cosmopolita del Perú oficial, que determina los altos costos de incorporación y la incapacidad promocional de las instituciones del estado, la mayoritaria masa urbana de migrantes se hace cargo, al promediar la década de 1980, de su propia dinámica económica, social y cultural (Matos Mar: 78).

Los barrios populosos ahora mezclan las distintas tradiciones regionales y se convierten en focos de una nueva cultura cuyo sustento se basa en el comercio informal de los ambulantes y los centros feriales como Polvos Azules y Mesa Redonda. Paralelamente se incursiona en la falsificación o piratería



fonográfica y bibliográfica que “democratizarán” el acceso a la cultura. En el ámbito de la educación se fortalecen las academias preuniversitarias como entidades obligatorias para complementar la educación secundaria deficiente. Se organizan las juntas vecinales y los comités de autodefensa, no solo para resguardarse de la delincuencia común, sino también del terrorismo que iba apoderándose de la capital.

Así como Wiracocha y Pachacámac tenían el poder de alterar el orden desde su dimensión correspondiente, de la misma manera el *wakcha* migrante transforma el *kay pacha*. Si bien es cierto, primero descendió a la costa, y aprovechando la coyuntura social y económica por la que atravesaba el país, la transformó adaptándose a este espacio, y adaptándolo a sus necesidades; también lo es el hecho de que su mismo descenso desencadenó cambios en la sierra. No olvidemos que ya en los años cincuenta, según Portocarrero, desde la psiquiatría social, el migrante se perfila como emprendedor y progresista, lo que lo ha convertido en uno de los protagonistas –quizás el más importante– de la transformación geográfica, económica, social, política y religiosa del país. El hombre andino, migrante o no, se ha convertido en sujeto de crédito bancario, precisamente por su perfil “emprendedor y progresista”. Matos Mar (ídem), en la reedición de su libro, en la sección que tituló “Veinte años después” resalta el hecho de que:

Este provinciano migrante, serrano, especialmente rural y de comunidades tradicionales, poblador de otro Perú marginado y pobre, demostró en su gesta de cinco décadas que mantenía pujanza andina. Urbanizaron la costa en toda su extensión, Lima de preferencia. Se impusieron y lograron mejores niveles de vida y de bienestar en medio de la crisis que nos agobia. De no haber migrado otro sería el rostro de Perú. Ahora, ellos, en su pobreza y en su bonanza, apoyan y ayudan a los que quedaron y abren nuevos horizontes al destino futuro del Perú (132).

2.2.1.3 Los hijos de Dios

No hay duda que el verdadero impulso de la transformación del estado de postración del *wakcha* se inició con la migración hacia Lima. No obstante, los antecedentes del cambio hay que rastrearlos hacia los albores del siglo XX, cuando se iniciaron serias transformaciones en el plano intelectual. Gonzales



Prada era el referente intelectual principal de la juventud progresista y en sus ensayos había presentado una nueva lectura de la cultura peruana de entonces. Mariátegui y Sánchez llevaban adelante la polémica sobre la naturaleza de la literatura peruana; y juntos contactaron con iglesias protestantes como los adventistas, los presbiterianos y evangelistas¹⁰⁷. Para entonces, la iglesia católica tradicional había iniciado un retroceso en su poder de influencia cultural, religiosa y política, cuestionada ya por Gonzales Prada quien tuvo una abierta postura anticlerical.

Durante la colonia, y en lo que había sucedido de vida republicana hasta los años veinte del siglo pasado, la iglesia católica había cumplido un papel de cómplice y socia de los abusos contra los indígenas. Así mismo, las prédicas del clero, centradas en la idea del pecado y el infierno por la idolatría, habían ahondado la idea del desamparo divino en la frágil conciencia del indígena. La relación del indígena con el clero católico se había basado en lo que Montez Ruiz (1984) ha denominado 'máscara y sombra de la personalidad aymara', siempre a la defensiva mediante tácticas como el repliegue, la doblegación, el encubrimiento y la regresión. Ante esta situación, las iglesias protestantes ofrecieron una nueva lectura de la biblia basada en la imagen de un Dios paternal de amor y perdón, distinto al Dios lejano y castigador de las prédicas católicas.

Desde que Colón arribara al Caribe, el plan de la difusión de la fe Católica fue uno de los objetivos –supuestos o reales, poco importa, en este caso- de la colonización. España había derrotado a sus eternos enemigos infieles sarracenos y era justificable el propósito de adoctrinar al resto del mundo. Su introducción en el Tahuantinsuyo no estuvo exenta de esta pretensión y para este propósito se determinó que los clérigos aprendiesen la lengua nativa. Domingo de Santo Tomás emprendió la primera tarea de elaborar una gramática y un vocabulario del quechua (1560) y posteriormente hizo lo mismo Diego Gonzales Holguín (1608). Lo cierto es que esta empresa no logró su cometido doctrinero ya que resultaba difícil la traducción de los conceptos abstractos del catolicismo a la lengua nativa. La efervescencia

¹⁰⁷ Flores Galindo refiere que tanto Mariátegui como Sánchez frecuentaron al pastor John Mackay en los años veinte.



religiosa que venía desde la península ibérica no menguó, sin embargo, y se optó por el recurso de la extirpación de idolatrías. Esta práctica terminó por contribuir al culto clandestino de las huacas y por forjar la doble personalidad del indígena. De manera que la pretensión de determinar la supremacía de los dioses entre españoles e indígenas,

Desde luego, no fue una guerra en la que uno salió vencido y otro vencedor; no podía serlo dado que en toda confrontación de cosmovisiones, se suscitan tensiones y desenlaces. Las contradicciones no se superan necesariamente con la negación del otro, sino se dan casos de concesiones, absorciones y de sincretismo (Kapsoli 1994: 20).

Es, precisamente, en esta suerte de existencias paralelas con mutuas filtraciones, que durante la irrupción de la violencia subversiva de los ochenta, se llega a la comprobación de la ineficacia espiritual de esta religión sincretizada. La violencia no solo fue política, militar y económica; como en la Conquista, también repercutió en la esfera religiosa y, esta vez, la opción que garantizaba el bienestar era el evangelismo. Si bien es cierto, desde los primeros años del siglo XX el evangelismo había llegado al Perú y había logrado una ascendiente aceptación en el pueblo indígena, y en la sierra de Ayacucho y Puno había demostrado que sí era viable la existencia digna de los indígenas, rebatiendo con ello la tesis de quienes apoyaban el exterminio del indígena y la importación de población europea, como sucediera en otros países americanos¹⁰⁸; su crecimiento masivo se inició al promediar el siglo

¹⁰⁸ Remito a la tesis de Clemente Palma (1897) *El porvenir de las razas en el Perú*, presentada en la universidad nacional mayor de San Marcos. En ella, el capítulo III se refiere exclusivamente a la raza indígena en términos peyorativos y es vista, básicamente, como una raza degenerada digna del exterminio y de la sustitución con sangre europea. En resumen, el autor dice:

...la raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación, la que podría transformar, ya que no los caracteres esenciales de la raza, siquiera los secundarios. El progreso de las naciones, más que la inteligencia, lo hace el carácter, y a este respecto, el abismo que separa a la raza india de las razas perfectibles es enorme (folio 461).

Revisar también las tesis de Milagros Carazas Salcedo (2004) *Imagen(es) e identidad del sujeto afroperano en la novela peruana contemporánea*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



pasado, de tal manera que para el último decenio en Lima y Callao, por ejemplo, las iglesias protestantes pasaban de mil¹⁰⁹. En la actualidad, la población evangélica en el Perú está en constante ascenso y cada vez su presencia se hace notoria en las diferentes áreas de la cultura, deporte, música, política, economía.

Mariátegui analizó la situación del sur peruano donde el evangelismo adventista, liderado por Fernando Stahl, había logrado establecerse en pocos años, específicamente en los departamentos de Puno, Cusco y Arequipa. Los intelectuales de la zona saludaron esta labor de rescate porque veían en la población convertida a estas iglesias la imagen del nuevo indio, pero el Amauta se puso en alerta. Si bien admitía que el indio había recobrado su dignidad de ser humano alejándose de la coca y del alcohol, y ahora comprendía que tenía los mismos derechos que los *mistis*, su formación socialista lo hacía ver en ello el poder demoleedor del imperialismo yanqui que anulaba el colectivismo autóctono del indio. También Kapsoli comparte esta lectura y resalta la tolerancia del catolicismo frente a la religión autóctona:

Aquí la acción de ciertas sectas e iglesias cumple un papel fundamental de recuperación de los individuos pero a expensas de su identidad y su historicidad. Comparativamente, la Iglesia Católica ha sido más tolerante, democrática y no ha llegado a "matar a los dioses" de los hombres de esta parte del mundo (32).

Ambos autores resaltan que, para el indígena, el precio de su dignidad humana es la pérdida de su identidad y de su historia. A este respecto, son fundamentales los textos bíblicos ya que con ellos el indígena se reconoce "hijo de Dios". Ya no se sentirá más como el infiel, ya no será la víctima de la espada de Santiago mata indios. "Hemos sido comprados por la sangre de Cristo. *¡No somos cualquier cosa!*" (370).

Nosotros, como hijos de Dios nos separamos del mundo bíblicamente con una entrega total a Cristo. Él controla nuestras vidas, dinero y tiempo. Todo lo nuestro le pertenece. Todo tiene que ser para el Señor. Así, el dueño de la ferretería pondrá el negocio a su nombre, le entregará las primicias y su tienda

¹⁰⁹ Para mayor información del evangelismo hasta la década del noventa, remito a los cuadros estadísticos de Kapsoli (1994: 490-494).



prosperará. El señor nos llena de bendiciones y, por eso, cuando malgastamos tiempo o dinero, Él sale perdiendo (370).

El evangelismo trajo una manera radicalmente distinta de ver la vida y la relación del indígena con Dios, pero esta transformación tiene un soporte exclusivamente oral. Si el choque de europeos e indígenas en el siglo XVI tuvo un trasfondo religioso desde la confrontación escritura y oralidad, con la imposición de la primera mediante el fetichismo del libro, en la actualidad, se ha producido un proceso inverso. La Escritura ha pasado al dominio de la oralidad desde las prédicas de los pastores hasta la memorización de versículos bíblicos¹¹⁰. De manera que en un movimiento de reconquista, la oralidad echa mano de la escritura pero la convierte a su especificidad y la difunde. La oralidad se impone mediante la memoria y, una vez más, el indígena o el migrante se convierten en héroes de la memoria. Lo que no pudieron hacer los doctrineros que aprendieron el quechua, ni los extirpadores de idolatrías, en el presente lo hace el mismo indígena gracias a siglos de constante asedio, desde la periferia, a la escritura.

Para finalizar, es necesario resaltar una diferencia entre la propuesta evangelista y los relatos orales sobre las salidas del *wakcha*. Los relatos protagonizados por “el sonso” que Jorge Terán (2008) ha trabajado en su tesis nos ofrecen, también, el *pachakuti* como recurso de restauración del *wakcha*, gracias a la feliz intervención de una lagartija.

El objetivo que elabora el sonso es ser parte del poder en la urbe. Él 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, a ser un sujeto que puede reciprocitar. [...] El sonso termina usando el saber y el poder otorgado por la lagartija para sus propios intereses (Terán 2003: 97).

¹¹⁰ Remito a la revista *Allpanchis* N° 65 (2005) dedicada, específicamente al estudio del tema religioso en el espacio andino. En este número, considero importantes los artículos de Marc Ballester i Torrents “Identidad, religión y olvido”, pp. 57-84, de Dominique Motte “Unos convertidos, ni decididamente críticos, ni solo espirituales...”, pp. 85-98 y de Gerson Julcarima Alvarez “El pentecostalismo y la toma de tierras en Cerro de Pasco” pp. 99-108.

Igual sucede en “El sueño del pongo”. El desenlace es un revertir la situación deplorable con la intervención de San Francisco¹¹¹. El orden cambia en una dialéctica de opuestos, caro al pensamiento indígena basado en el sistema dual: hanan/hurin. “Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza”. El hecho de ser hijo del viento o de la luna, ya lo pone en una dimensión mítica que lo asigna connotaciones vinculadas al poder porque esos semas lo divinizan. Ser hijo de los elementos naturales, lo pone al nivel del Inca que es hijo del sol y, por lo tanto, en la capacidad de revertir el orden establecido.

Sin embargo, llama la atención que el pensamiento andino que subyace en estos relatos aspira a una inversión de los roles actanciales –tal es el sentido del *pachakuti*–, a la reversión del tiempo, sin renunciar a la idea de dominante y dominado. Por el contrario, con el movimiento evangelista sucede una anulación de este pensamiento en la medida que predica la igualdad entre indígenas, *mistis* y *wiracochas*.

En conclusión, el *wakcha* es el protagonista de la transformación del Estado, de la reconquista del espacio, en una gesta que resacraliza el mundo. Ha impuesto su particularidad en un movimiento de la periferia al centro y de éste a los bordes, de lo informal a lo formal. En palabras de López-Baralt,

El *wakcha* en su dimensión de forastero o desterrado –desde los dioses andinos hasta Guamán Poma y el sujeto de la poesía quechua actual- impone siempre con su caminar la voluntad de *Pachakuti*: en el caso del Viracocha y Pariacaca, la amenaza del castigo o fin de la humanidad que falló a la reciprocidad andina, en forma de diluvio o granizo; en el caso del cronista indio, la esperanza del buen gobierno que acabará con los abusos del virreinato y que instaurará Felipe III al leer el clamor de su carta ilustrada; en el de los serranos de hoy que escriben en quechua, la subversiva andinización de la capital limeña que antes colonizara la sierra (2005: 335).

¹¹¹ Cabe interrogarse si no es mucha la coincidencia de que figure de San Francisco en este cuento. Como sabemos, fue el fundador de la orden mendicante de los franciscanos y, como ya lo hiciéramos notar en un apartado anterior, la imagen de estos frailes habrían servido de base para sincretizar la imagen del dios mendicante, el *wakcha* prehispánico.



CAPÍTULO III

El peligro del *wakcha* en lagunas que encantan

3.1. Las lagunas encantadoras como expresión del discurso gentilista

Al hacer la clasificación del *wakcha* en el segundo capítulo, se mencionó que en la categoría pobre-pobre se encontraba el 'huérfano de huérfanos'. Se indicó que tanto el Inca, posterior a la conquista, como el pongo, el sonso y los protagonistas de los relatos que trabajaremos a continuación pertenecen a este grupo. A diferencia de los primeros, que podrían llevar a cabo un *pachakuti* favorable desde su punto de vista; los últimos, más bien, devienen víctimas de fuerzas sobrenaturales del *uku pacha*. La cualidad de estos personajes es la soledad, aunque muchos de ellos también son huérfanos de padre o de madre. Sin embargo, como queda indicado, esta orfandad del *wakcha* es de carácter cósmico, lo cual constituye un estado de vulnerabilidad ya que el *kay pacha* – su lugar de residencia– es escenario de la confrontación entre el *hanan pacha* y el *uku pacha*. Ante esta situación, el *wakcha* tiene un papel activo para resguardarse del daño que podría recibir de las entidades del *uku pacha*. Pero en el caso de los jóvenes, quienes aún no conocen estos ritos de protección,

fácilmente son seducidos por estos personajes y desaparecen porque han sido “encantados”.

La lectura que vamos a realizar corresponde al punto de vista de los familiares de las víctimas y de los comuneros, y en este sentido, la palabra “encantado” o “encantada” tienen el sentido de sometimiento a poderes sobrenaturales o mágicos que desencadenan una tragedia. Los textos contraponen la tradición católica y la tradición andina, con claro dominio de la primera ya que el personaje que realiza el encantamiento es visto como el demonio o un agente afín.

Los relatos que analizaremos, si bien es cierto, proviene de la tradición oral, ya han sido llevados al registro escrito y publicados por diferentes estudiosos y en distintas antologías de la tradición oral. No obstante, para los intereses del presente trabajo, los motivos básicos que dan unidad a los mismos no han sido alterados, por lo que no discutimos directamente la problemática de la “traducción” de los textos del registro oral al registro escrito. Solo diremos que asumimos a los relatos como discursos que pretenden explicar fenómenos sociales, en este caso, la desaparición o muerte de jóvenes que realizan labores ligadas al campo.

Se entiende por motivo la relación de un actante con una determinada función, y su razón de ser determina la interrelación con otros motivos para dar existencia al relato¹¹². Este, por lo tanto, consiste en la sucesión de un grupo de motivos fundamentales que se combinan en función de un tema determinado siguiendo un plan específico. Desde esta perspectiva, las acciones de los relatos estarán determinadas por la significación de las relaciones que se establecen entre los actantes. Dichas relaciones se suceden en pares opuestos, y generan la intriga y el encadenamiento de los motivos¹¹³.

Por otro lado, es importante señalar que de los planteamientos teóricos que sugiere Bruce Mannheim (1999) para el estudio de los relatos de la tradición oral, a saber: el estructuralismo de Lévi-Strauss, el análisis lineal y por

¹¹² En los términos que Vladimir Propp (1977: 33) se entiende por función “la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga”. De igual manera, el concepto de actante se refiere a aquella instancia que ejecuta una determinada función, sin importar sus rasgos individuales.

¹¹³ Propp, Ob. cit. p. 33.



verso propuesto por Dell H. Hymes (1981) y la etnografía de la actuación¹¹⁴, para efectos de análisis del corpus de la presente investigación echaremos mano de la tercera propuesta. Según esta, el significado de la narrativa no subyace a la estructura de los textos, sino más bien, este es “una propiedad que emerge de la actuación concebida como un evento social totalmente comprometido, construido conjuntamente gracias a las acciones de todos los participantes en el eventos” (54-55). De la cita se deduce que el aspecto contextual es determinante para la construcción del significado de los textos en el proceso de realización o actualización del relato. La teoría de los actos de habla ha contribuido mejor a explicar las prácticas discursivas orales. Victoria Escándell (1993) plantea que la unidad mínima de la comunicación humana no es la oración, sino la actualización de esta, es decir, el acto de habla¹¹⁵.

Entendidos como acto de habla, la narración de relatos orales pone en contacto no solo al enunciador y al enunciatario, también compromete la cultura en tanto código que contribuye a la comprensión del mismo. Este aspecto determina que un mismo relato oral no pueda ser narrado de la misma manera a lo largo del tiempo, ya que depende del aspecto situacional, lo que Gonzalo Espino (1999) ha denominado discurso y evento, respectivamente. El primer elemento entendido como la construcción discursiva entre un hablante y un oyente; el segundo, como “la fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral” (17). Por eso, el intercambio de roles entre narrador y oyente es determinante en el proceso de construcción del significado del relato. En palabras de Jorge Terán (Ob. cit.):

La narración es la manifestación de un juego de intencionalidades y de funciones que responden a una sociedad y cultura determinada, que están destinadas a mantener la identidad del grupo (o a registrar los cambios que se van dando al interior de este) (29).

¹¹⁴ Ver su artículo “Hacia una Mitografía Andina” en Juan Carlos Godenzzi Alegre (1999) *Tradición Oral Andina y Amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, pp. 47-79.

¹¹⁵ Escandell (Ob. cit.) define la Pragmática como el “estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan el empleo de enunciados concretos emitidos por hablantes concretos en situaciones comunicativas concretas, y su interpretación por parte de los destinatarios” (16).

3.2. Los relatos

Reproduciremos dos textos básicos, "Leyenda de la lorera desaparecida" (E1) y "El niño encantado (Leyenda de la laguna de Lacshacocha)" (E2)¹¹⁶. En función de estos dos relatos, estableceremos los motivos comunes y las variantes de un mismo programa narrativo: el rapto.

Cabe mencionar que el único texto que recopilamos por nuestra parte es (E1), en la ciudad de Lima en el mes de julio de 1999. La informante, Petronila Catpo Vallejos, de 58 años de edad, es natural del pueblo de Pomacochas, capital del distrito de La Florida, en la provincia de Bongará, departamento de Amazonas. Ella habla español y no conoce el quechua, salvo algunas palabras de la toponimia de su pueblo. La narración se hizo en esta lengua. En ese entonces, la informante llevaba viviendo en Lima un periodo de 12 años y había migrado por invitación de sus hijos, para distanciarse de su esposo que lo maltrataba. En Lima, ella frecuentaba a sus familiares, originarios también de su pueblo, muchos de los cuales habían llegado a Lima entre los años 50 y 60. En esos encuentros es que acostumbraban recordar las leyendas y cuentos de su pueblo de origen.

La razón principal que motivó la elección de este relato en especial fue el haber encontrado en la biblioteca un relato (E2) con motivos similares al del primero, que el gestor ha conocido desde su niñez, porque también es natural del mismo pueblo de la informante. Las diferencias eran mínimas, y desde la propuesta de Propp, nulas, ya que en ambos se encuentran los mismos actantes desempeñando idénticas funciones.

Para efectos de la presente tesis, se tuvo que investigar en antologías y recopilaciones de relatos orales en las bibliotecas. Como era de esperarse, encontramos cerca de una veintena de textos con similares características que se relacionan estrechamente con escenarios acuáticos de las lagunas encantadas que en otro tiempo habían sido pueblos. Los textos que integran

¹¹⁶ Ambos relatos fueron motivo de análisis en un trabajo monográfico del curso de Literatura Quechua que dictara el profesor Manuel Larrú el año 1999.



nuestro corpus provienen de distintas regiones de la sierra del Perú, como lo podremos apreciar.

Leyenda de la lorera desaparecida (E1)

Esta leyenda sucedió en la laguna del pueblo de Pomacochas. Antiguamente, así contaban los viejitos. Dice que una muchacha estaba cuidando el maíz en la chacra, ahí cerca de la laguna, para que los loros no se coman los choclos. Siempre estaba sola; no tenía con quien conversar. Porque era huérfana de madre y su madrastra le daba bastante lana para que hile durante el día. Si no terminaba de hilar los copos de lana, la mujer le pegaba. Por eso la chica hilaba hasta que se le ampollaban sus dedos y se reventaban. Pero una mañana apareció un muchacho montado en un caballo con montura y estribos de oro y plata, decían. “¿Por qué lloras?”, dice que le preguntó. Ella le dijo porque se sentía sola. Entonces el joven le invitó a subir a las ancas de su caballo y caminaron con dirección a la laguna. Cuando ya llegaron a la orilla, el joven le dijo a la muchacha que cerrara sus ojos y que no los abra hasta que él se lo dijera. Ella obedeció. Y dice que cuando abrió sus ojos, se encontró en un palacio de oro y plata, y abundante comida.

El padre de la muchacha la extrañó cuando ya no llegó por la tarde a su casa. Preocupado, comenzó a buscarla. Iba a buscarla por los tragaderos de la laguna pensando que quizás se hubiera hundido; pero no encontraba ni rastros de ella. Hasta que una mañana, cuando su padre fue a dar pasto a su ganado, vio a su hija en la orilla de la laguna, vestida lujosamente y peinándose. Tenía un peine y espejo de oro, decían. Al verle a su padre se aventó a la laguna y desapareció.

El padre de la chica se fue a decirle al cura. El cura le dijo que lleve una soga de cerda para lacearla, a la hora en que nace o se oculta el sol, cuando ella salía a las orillas para lavarse. El padre hizo tal y como el cura lo había ordenado y después de esperar algunos días al fin volvió a verla. Entonces la atrapó con la soga de cerda y le llevó al cura para que le eche agua bendita, pero dice que la muchacha seguía loca. Por eso lo encerraron en la iglesia esa noche. Pero al día siguiente, cuando abrieron la puerta, la muchacha ya no

*estaba; había desaparecido. Entonces, todo el pueblo creyó que la lorera había regresado a su palacio en el fondo de la laguna*¹¹⁷.

El niño encantado (Leyenda de la laguna de Lacshacocha¹¹⁸)

Me contaron, cierta vez, unos viejos del pueblo de Mollay... Un día, hace mucho tiempo de esto, -dijeron- un muchacho de doce años de edad que apacentaba su rebaño de ovejas cerca de la laguna de Lacshacocha, había perdido su fiambre en un atadito que envolvía un poco de cancha y charqui; y acosado por el hambre que tenía, comenzó a llorar, dirigiéndose a la orilla de laguna, a beber agua.

Dicen que estaba triste, el muchacho, mirando el oleaje del límpido líquido cuando del centro de la referida laguna, de improviso vio surgir a una hermosa joven que andaba sobre el agua y acercándose a él, le preguntó:

-¿Qué lloras, niño?...

-Se me ha perdido mi fiambre y no sé dónde... respondió él. Y la joven, con voz amable y risueño gesto le consolaba:

-No tengas pena; vamos, yo te daré de comer. Y tomándolo de las manos, lo condujo al centro de la laguna donde luego desaparecieron los dos.

Los padres, los familiares y los otros vecinos del pastor, creyendo que estaría ahogado y que también su cuerpo había desaparecido bajo el agua, cansados ya de haberlo buscado tanto, se dirigieron a la cueva de Huayanqui para descansar. Pero, fue tal la sorpresa que se llevaron al encontrar allí, después de tres días, a su querido hijo, junto a una desconocida y bella joven que se sostenía en el aire.

¹¹⁷ Existe otra versión publicada en *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. 2^{da} Edición. Lima, Casa de la cultura de Perú, 1970. p. 179 - 180

¹¹⁸ (E2) corresponde a la versión recogida por Víctor Montesinos A. y publicada en *Cajatambo* N° 1. Lima, enero de 1956, p. 13. El texto fue reeditado en *Fabulaciones de tres mundos: mitos, leyendas, tradiciones y cuentos folklóricos peruanos*, recopilación y selección de Carmen Sebastiani, Lima, Ediciones Pedernal, 1989 pp. 120 - 121. La laguna de Lacshacocha se encuentra a nueve km. al noroeste del pueblo de Mollay, de la provincia de Cajatambo, departamento de Lima.



El padre, viendo al padre aparecer, corrió a abrazarlo y sollozando de alegría le dijo:

-¿Adónde has estado, hijo; qué has hecho durante los día de tu ausencia?...

-Aquí esta niña que es muy buena, me llevó a su casa muy bonita – refirió el pasto, como desde un sueño–, me ha dado de comer ricos panes, frutas, comidas especiales y desconocidas... y para hacerme llegar a esta cueva, me ha traído por una callejón misterioso y muy largo...

El papá, para desencantar al niño, se valió de una honda tejida de lana de vicuña; empero tres días más tarde, el muchacho murió...

Desde entonces, en el pueblo todos creyeron que al pastor la Jirca lo había querido por demás; y aún ahora, a pesar de los años transcurridos, hay todavía la creencia de que la laguna de Lacshacocha, encanta¹¹⁹.

3.3. Análisis e interpretación del corpus

En estos relatos, la semejanza es evidente. Veamos cuáles son los motivos básicos que constituyen ambos relatos:

1. Jóvenes solitarios, tristes o hambrientos, realizan labores vinculadas a la agricultura, al pastoreo, al arriaje o a la colecta de hierbas medicinales.
2. Aparece un ser sobrenatural que les ofrece ayuda y los conduce al fondo de una laguna, un río o una caverna donde hay abundancia de alimentos.
3. Los padres, familiares y vecinos inician la búsqueda.
4. Se establece el contacto o reencuentro con la víctima.
5. Tratan de desencantarlos mediante ciertos instrumentos mágicos.

¹¹⁹ Otra versión consta en *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. 2^{da} Edición. Casa de la cultura de Perú, Lima 1970. Fue relatado por "don Uqueño" (Eugenio Azucena) al preceptor Víctor Montesinos Allaga, en Mollay, provincia de Cajatambo, departamento de Lima.



6. El acto de desencantar fracasa y se da la muerte física o simbólica (desaparición) de la víctima.

Como ya se dijo líneas arriba, estos motivos se repiten en la serie de relatos que recopilamos. A partir de estos, elaboramos, a continuación, una tabla con el fin de establecer comparaciones entre las distintas versiones.



<p>Motivos</p> <p>Textos</p>	<p>I. Personajes (mayormente jóvenes de ambos sexos) realizan labores agrícolas o de pastoreo.</p>	<p>II. Aparición de un personaje sobrenatural que rapta al joven o a la joven.</p>	<p>III. Inicio de la búsqueda del raptado</p>	<p>IV. Se da el re-encuentro.</p>	<p>V. Se trata de romper el encanto mediante diversos instrumentos "mágicos".</p>	<p>VI. El fracaso debido a la muerte y/o desaparición del raptado.</p>
<p>(E1) La lorera desaparecida (Pomacochas)</p>	<p>La muchacha estaba cuidando el maíz en la chacra ahí cerca de la laguna...siempre estaba sola.</p>	<p>Una mañana apareció un joven en su caballo...entonces el joven le invitó a subir a su caballo y se dirigieron a la laguna</p>	<p>El padre de la muchacha se extrañó cuando no llegó a casa. Preocupado comenzó a buscarla</p>	<p>El padre hizo tal y como el brujo lo había ordenado y después de algunos días al fin la pudo ver.</p>	<p>Entonces la atrapó con la soga de cerda... y la llevó al cura para que le eche agua bendita.</p>	<p>...dice que la muchacha seguía loca...al día siguiente...la muchacha ya no estaba, había desaparecido.</p>
<p>(E2) El niño encantado (Lacshacocho)</p>	<p>...un muchacho...que apacentaba su rebaño cerca de la laguna ...estaba triste</p>	<p>...vio surgir a una hermosa joven que andaba sobre el agua...Con voz amable le consolaba...vamos yo te daré de comer y...lo condujo al centro de la laguna donde desaparecieron...</p>	<p>Los padres, los familiares y otros vecinos...cansados ya de haberlo buscado tanto, se dirigieron a la cueva de Huayanqui para descansar</p>	<p>Fue tal la sorpresa que se llevaron al encontrar allí...a su querido hijo, junto a una desconocida y bella joven que se sostenía en el aire.</p>	<p>El papá, para desencantar al niño, se valió de una honda de lana de vicuña</p>	<p>...empero tres días después, el muchacho murió.</p>



<p>(E3) El encanto de Manuel a María (Pucacocha)</p>	<p>En Pucacocha vivía una familia muy pobre que era odiada por los pobladores debido a que eran de Huancayo. El señor Gregorio había conseguido trabajo a María para que pueda pastar ganado cerca de la laguna Azul Qucha</p>	<p>Un día viernes ella estaba muy cansada y pensaba en la muerte...apareció un joven de cabellos castaños y ojos azules...Le dijo que confíe el él. Ella pensando que él se iba a ahogar en la laguna se arroja hacia el fondo. Manuel la llama y con la nube se la lleva hacia el fondo.</p>	<p>Como ella no estaba sus padres se preocuparon y salieron a buscarla por todos lados</p>	<p>.....</p>	<p>.....</p>	<p>Su hija no iba a regresar nunca porque la laguna Azul Qucha la había encantado y se la había llevado.</p>
<p>(E4) María Soconda (Laguna de Gololque)</p>	<p>Su papá, para no pelearse con su señora, llevó a la chacra a María Soconda y le dejó cuidando el maizal acompañada por "Angel de la Guarda", su perrito.</p>	<p>...se asomó un caballero montado en un hermoso caballo."Monta en mi caballo..."No quiero ir contigo". A veces intentaba acercarse, pero Angel de la Guarda se lo impedía. Murió el perrito Entonces vino el diablo...La llevó a la laguna de Gololque.</p>	<p>Cuando su padre llegó a la chacra...ya no encontró a María Soconda. Se preocupó mucho y empezó a buscarla.</p>	<p>El padre dietó ocho días. Luego se fue a verla en la laguna de Gololque, y la encontró bañándose. Su hija se había convertido en una sirena...</p>	<p>Y el padre quiso llevarla a su casa</p>	<p>El personaje rechaza el "desencanto", pero otorga dones al padre, con oro. Dicen que en noches de luna aparece María Soconda, en una verde, joven y bonita; y en luna llena, anciana, con la cara toda arrugada.</p>



<p>(E5) El joven que amaba a una mujer (Laguna del Toro)</p>	<p>Un día de Semana Santa salió a la laguna de toro. Él no conocía bien, solo le gustaba recorrer muchos lugares hermosos...</p>	<p>La Chonuna seduce al joven disfrazándose de su amada Ana y se lo lleva al fondo de la laguna.</p>	<p>Su familia lo buscaba desesperadamente.</p>	<p>Unos pastores lo vieron sentado.</p>	<p>Llevaron una soga de cerda bendita y agua de los siete espíritus...el padre tiró la soga y logró lacerarlo".</p>	<p>En la noche, a la una de la madrugada, quedó muerto en los brazos de su amada y de su madre.</p>
<p>(E6) Misterio de la Laguna Negra</p>	<p>"Un hombre y su hija –de condición humilde- habían salido desde tempranas horas a recoger hierbas para vender a los forasteros..."</p>	<p>...vio una lima exquisita que flotaba sobre las aguas;.... Se acercó al agua para coger la lima, y la laguna lo "jaló".</p>	<p>La joven desesperada pidió auxilio a su padre, ... Al oír a su hija corrió...</p>	<p>y se lanzó al agua, pero por más intentos que hizo para salvarla...</p>	<p>...no pudo, la laguna llevaba cada vez más al fondo el cuerpo, hasta que sólo se notaba una de sus manos haciendo movimientos de despedida a su padre.</p>	<p>La pena y el dolor (al padre)...le quitaron las ganas de seguir luchando en el agua...murió ahogado...</p>
<p>(E7) La laguna Verde Cochita (Huánuco)</p>	<p>...en Yanacocha, don Quispiniño mandaba cuidar sus ganados a doña Marga...los cuidaba con entrega...</p>	<p>Ella se encontró con un joven...de buen parecido. Y convivieron como marido y mujer. "Cásate conmigo... te rodearé de riqueza".</p>	<p>.....</p>	<p>.....</p>	<p>.....</p>	<p>Desde aquel día la mujer empezó a morir. Su cuerpo se secó completamente y se decía que el jirka le había devorado el corazón.</p>



<p>(E8) Cuento de la sirena encantada (La Paccha-Acostambo)</p>	<p>...un día temprano salió de su casa una humilde campesina llevando a sus dos hijitas con la finalidad de pastar su rebaño de ovejas.</p>	<p>...la niña desobediente esperó que <i>su madre</i> estuviera ocupada para dejar sentada a la hermanita y a escondidas se alejó de allí.</p>	<p>La madre...echó de menos a la hija y empezó a buscarle con gritos y llantos.</p>	<p>La pobre madre fue temprano y su hija estaba sentada en la orilla...adornada con vestidos muy hermosos.</p>	<p>La madre quiso tomarla pero no pudo...</p>	<p>...porque regresó al agua como si fuera un pez y todas las veces de luna llena sale a cantar lindas canciones.</p>
<p>(E9) Leyenda de la sirena seductora (Río Mapacho – Parcco: Calca)</p>	<p>Tayta Timoteo...se sintió atraído cuando pescaba en las turbulentas aguas...algo misterioso hizo que se quedara sabiendo...que podía ser atraído por la Sirena.</p>	<p>...en medio del río se alzó una cabeza de cuello erguido, abundante y larga cabellera...Timoteo, sintió... la fuerza del amor; poco a poco se sumergió en el fondo del río...</p>	<p>Los parientes de Tayta Timoteo, lo buscan por todas partes sin saber nada de él.</p>	<p>En un instante levantó la cabeza y vio que su amigo Timoteo, encontrábase en medio del caudaloso río sentado en una roca.</p>	<p>El párroco les aconseja que llevasen una cuerda de piel de cerdo bendecida... y que rezaran el credo, para que las fuerzas del mal salgan de Timoteo...</p>	<p>Pasado algún tiempo el hombre se puso anémico, enflaqueció...su comportamiento era muy extraño y tuvo una muerte repentina.</p>
<p>(E10) Laguna de Chullayaco (Camish – Cajamarca)</p>	<p>Un día a un señor que se le hizo tarde, pasó y ...</p>	<p>... se le comió la laguna.</p>	<p>.....</p>	<p>A los 8 días que desapareció, resultó en un lugar llamado Ventanillas; ahí se encuentra ubicado otra laguna.</p>	<p>Cuando el señor apareció, contaba...que la laguna lo botó por haber tenido su fiambre aderezado con manteca de chanco.</p>	<p>El señor se murió con bocanadas de sangre a las pocas horas de haber salido de la laguna.</p>



<p>(E11) La visión del lago (Lago Titicaca)</p>	<p>Una noche, YuracCaspi...tocaba ...un yaraví tan triste como su alma...</p>	<p>La blanca visión se dibujó tras una peña. Soy tuya ven...rodeó el cuello de YuracCaspi quien, dando un paso adelante, se perdió con la sirena entre las negras aguas del lago.</p>	<p>.....</p>	<p>.....</p>	<p>.....</p>	<p>Se perdió con la encantadora sirena entre las negras aguas del lago.</p>
<p>(E12) La mujer encantada (Cueva de Luya Urco)</p>	<p>...esta señorita era huérfana de padre y estaba bajo la vigilancia de su padrastro, quien le trataba muy mal; así vivió hasta la edad de dieciocho años.</p>	<p>Se le presentó un joven con la figura de su hermano montado en un hermoso caballo blanco y le dijo: "Gran placer sentiría al dar un paseo en compañía tuya..." el joven la hizo montar en su caballo y sin que se diera cuenta la condujo a una cueva situada en el cerro Luya Urco... el joven desapareció y ella se quedó encantada.</p>	<p>Su madre la echó de menos...salió a preguntar a los vecinos, pero todos le decían que no la habían visto.</p>	<p>La tercera noche de su desaparición se presentó en sueños y le dijo que no la buscara porque ella no iba a volver, pues se encontraba encantada.</p>	<p>.....</p>	<p>Unos gringos...viendo que no podían hacerlo (<i>rescatarla</i>) regresaron convencidos y asombrados de que en verdad existía la encantada Ángela Saberbeín.</p>



<p>(E13) La laguna de Chilmal</p>	<p>Pero cuando se hallaban cerca de la laguna, se malogró la carga de una de las acémilas,...el padre ordenó al muchacho que siguiera avanzando con el resto de los animales.</p>	<p>Y cuando estaba pasando por el borde de la laguna se le apareció una viejita.</p>	<p>El padre alcanzó a ver que su hijo desapareció de repente. Le llamó con gritos desesperados y con gemidos; lo buscó por las orillas...sin embargo todo fue vano.</p>	<p>.....</p>	<p>... el hombre amansó la laguna... Preparó un caldo con hartó yuyo, ají rocoto y ceniza, y cuando dicho caldo estaba chas chas hirviendo lo arrojó al agua... se reventó el ojo de la laguna de Chilmal, y desde entonces ya no se enfurece ni roba niños.</p>	<p>...lo buscó por las orillas...sin embargo todo fue vano.</p>
<p>(E14) La laguna de Cuetacuro</p>	<p>Llegó de visita a Conila un hombre de Temple con su hijo pequeño.</p>	<p><i>(Un día misteriosamente desapareció un niño del pueblo...)</i> Ocurrió que la primera noche nomás desapareció el hijo.</p>	<p>Lleno de angustia el hombre se puso a buscarle, como antes habían hecho otros.</p>	<p>.....</p>	<p>Y un día convocó al pueblo...ustedes deben preparar un perol con manteca de chancho y una piedra pedernal de una arroba... hicieron rodar la piedra candente hasta hundirla en el agua y arrojaron la manteca...así se reventaron los ojos de la laguna y murió su encanto.</p>	<p>...mas no halló ni rastros de su hijo, por más que anduvo por todos lados y preguntó por todas partes, día tras día.</p>



<p>(E13) La laguna de Chilmal</p>	<p>Pero cuando se hallaban cerca de la laguna, se malogró la carga de una de las acémilas,...el padre ordenó al muchacho que siguiera avanzando con el resto de los animales.</p>	<p>Y cuando estaba pasando por el borde de la laguna se le apareció una viejita.</p>	<p>El padre alcanzó a ver que su hijo desapareció de repente. Le llamó con gritos desesperados y con gemidos; lo buscó por las orillas...sin embargo todo fue vano.</p>	<p>.....</p>	<p>... el hombre amansó la laguna... Preparó un caldo con harto yuyo, ají rocoto y ceniza, y cuando dicho caldo estaba chas chas hirviendo lo arrojó al agua... se reventó el ojo de la laguna de Chilmal, y desde entonces ya no se enfurece ni roba niños.</p>	<p>...lo buscó por las orillas...sin embargo todo fue vano.</p>
<p>(E14) La laguna de Cuetacuro</p>	<p>Llegó de visita a Conila un hombre de Temple con su hijo pequeño.</p>	<p><i>(Un día misteriosamente desapareció un niño del pueblo...)</i> Ocurrió que la primera noche nomás desapareció el hijo.</p>	<p>Lleno de angustia el hombre se puso a buscarle, como antes habían hecho otros.</p>	<p>.....</p>	<p>Y un día convocó al pueblo...ustedes deben preparar un perol con manteca de chanco y una piedra pedernal de una arroba... hicieron rodar la piedra candente hasta hundirla en el agua y arrojaron la manteca... así se reventaron los ojos de la laguna y murió su encanto.</p>	<p>...mas no halló ni rastros de su hijo, por más que anduvo por todos lados y preguntó por todas partes, día tras día.</p>



A manera de resumen de la tabla anterior, veamos la siguiente:

Motivos Textos	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.
E1	X	X	X	X	X	X
E2	X	X	X	X	X	X
E3	X	X	X	-	-	X
E4	X	X	X	X	X	X
E5	X	X	X	X	X	X
E6	X	X	X	X	X	X
E7	X	X	-	-	-	X
E8	X	X	X	X	X	X
E9	X	X	X	X	X	X
E10	X	X	-	X	X	X
E11	X	X	-	-	-	X
E12	X	X	X	X	-	X
E13	X	X	X	-	X	X
E14	X	X	X	-	X	X

Tablas 1 y 2

Podemos concluir que solo en E3, E7 y E11 el rapto es un acto definitivo, pues no se vuelve a contactar con los jóvenes. En las otras versiones, la búsqueda por parte de los familiares, y el intento vano de rescatarlos resulta significativa, ya que plantea la situación antagónica entre los dos actantes. En todas las versiones, el último motivo trae consigo la desaparición física o simbólica de los jóvenes.

En síntesis, lo que la estructura de los relatos nos presenta es la disputa entre dos actantes sobre un objeto de valor: los jóvenes. Para adelantar, diremos que, de acuerdo con los planteamientos de Lévi-Strauss, los pares de acciones de estos relatos son engaño–revelación y búsqueda–fracaso, desde el punto de vista de los padres y la comunidad, lo que nos ubica ante un acto de rapto; engaño–seducción, desde el punto de vista de los jóvenes, lo cual

determina más bien narraciones acerca del encantamiento por parte de un ser sobrenatural. Pero analicemos los textos motivo por motivo.

Primer motivo

En (E1) y en (E4) está vinculado a la agricultura, la actividad económica más importante en los Andes, y en este caso específico, en las zonas altas del departamento de Amazonas. En (E2), así como en (E3), (E7) y (E8) los personajes se encuentran pastando el ganado –en (E2) y (E8) se especifica que se trata de ovejas. Los relatos (E10), (E13) y (E14), a su vez, hablan de arrieros o de viajeros que al pasar junto a una laguna sufren las consecuencias. (E9) es la única versión que habla de otra actividad no menos importante como es la pesca, cuando sucede la seducción por la sirena. En (E6) el padre y la hija recogen hierbas medicinales para venderlas con el fin de subsistir. (E5), (E11) y (E12) no hacen referencia a ninguna actividad económica andina: el primero trata de un joven que gusta de pasear en soledad por lugares hermosos, el segundo narra acerca de un músico que tocaba un yaraví muy triste, en tanto que el tercero nos dice que ella era huérfana de padre y que su padrastro le trataba muy mal. Hasta aquí podemos observar un común denominador entre los personajes: cualquiera que sea la actividad que realizan, ellos se encuentran solos, o en estado de gran soledad, lo cual les hace vulnerables.

Segundo motivo

Se nos muestra qué tipo de seres son los que realizan el rapto. Encontramos dos grupos:

1) Seres con figura humana que emergen de las lagunas, seducen a las personas y los conducen a su mundo subacuático donde hay abundancia de bienes materiales, además de compañía y amor. Sin duda, hay un vínculo de carácter sexual, ya que el extraño ser es del sexo opuesto al de la víctima. En este caso se trata de una seducción “amorosa” que el runa no puede resistir, pues el acto se le presenta como una oportunidad de evasión de su situación de soledad, como es el caso de la mayor parte de los relatos, de dolor en el caso de (E4), o de hambre en (E2). Casos particulares constituyen el de (E13)

donde la figura que aparece no es nada seductora, sino una anciana que hace recordar a los gentiles; (E12) donde el raptor toma la figura del hermano de la víctima y que no se relaciona directamente con una laguna, sino con una caverna. (E7) dice que la víctima sospecha de lo extraño del personaje, pues "Doña Marga, (...) aclaró sus dudas que desde el primer momento guardaba. En ese instante reunió sus ovejas y se marchó con la idea de jamás volver". Más adelante dice que el marido "luego de escuchar el relato de su mujer sospechó que quizás sería el Jirka"¹²⁰.

2) La misma laguna lo "traga vivo" en (E10) y en (E6) usando como señuelo "una lima exquisita que flotaba sobre las aguas". La joven que tenía ganas de comer algo, "se acercó al agua para coger la lima, y la laguna lo "jaló"; en (E14) el mismo acto se da por sobrentendido ya que el niño desaparece del pueblo durante la noche¹²¹. Sólo en estos casos, los relatos no mencionan la abundancia de ese otro espacio.

Tercer motivo

Los relatos coinciden en la desesperación de los padres, de los familiares o de la comunidad que inmediatamente inician la búsqueda infructuosa. Es particular el caso de (E7) donde no sucede el rapto, sino una conquista amorosa, pues la mujer "se encontró con un joven alto delgado y de buen parecido [...] Y convivieron como marido y mujer. *Él le decía a ella cástate conmigo...te llevaré a mi casa y te rodearé de riqueza*"¹²². Sin embargo, el carácter clandestino de esta relación prefigura una suerte de rapto. El personaje tenía como objetivo apoderarse de la vida de ella, pues "el jirka le había devorado el corazón".

¹²⁰ Publicado por Manuel Nieves Fabián en *Mitos y leyendas de Huánuco*, 6ta. Edición. Lima, Editorial San Marcos, 2005.

¹²¹ En este caso se trata de una venganza por parte de la laguna: "Con el tiempo, llevados por la necesidad y venciendo sus temores, la gente empezó a posesionarse de las tierra cercanas a la laguna. Eran tierras buenas para el cultivo y para la crianza de ganado.

De hecho, la laguna se encolerizó como nunca y se desató una lluvia torrencial e interminable, con rayos y truenos. Sin embargo, toda su amenaza fue en vano, pues la gente estaba decidida a permanecer en el dominio de esas tierras.

[...] Pero su bienestar fue fugaz. Un día, misteriosamente, desapareció un niño del pueblo. La gente, inmediatamente, se organizó en grupos y empezó a buscarlo, mas todo fue inútil" (Loja Maldonado 2006: 36)

¹²² Nieves Fabián Ob. cit. (El subrayado es mío).

Cuarto motivo

Se refiere al reencuentro con la víctima: en algunos relatos después de una incansable búsqueda y en otros de manera casual. Pero no sucede lo mismo en E3), en (E13), (E14) y en (E6) donde la lucha del padre resulta infructuosa. En estos casos, adelantemos de antemano, se trata de un raptó definitivo que no da lugar a la ilusión del rescate, como sí ocurre en los demás relatos.

Quinto motivo

Se introduce el instrumento mágico que servirá para intentar desencantar a las víctimas. Tres relatos mencionan el chancho para combatir el hechizo de estos seres, en el caso de (E9) el cura recomienda llevar una cuerda de piel de cerdo bendecida, en (E10) bastó nada más que el fiambre del hombre estuviera aderezado con manteca de este animal para que la laguna lo rechazara, y en (E14) la manteca se usa directamente para echarla hirviendo en la laguna¹²³. Los textos (E1), (E5) y (E9) son los únicos que mencionan la participación de un sacerdote católico como consejero o donante del objeto instrumental, para romper el encanto de las personas. En el caso de (E2) el padre por sí mismo posee el saber para llevar a cabo el acto de desencantar a su hijo, y lo mismo sucede en (E13) y en (E14), donde se da a entender que los padres eran curanderos. (E6) y (E8) demuestran que la fuerza natural de las personas no puede hacer frente a esas fuerzas extraordinarias: los brazos del padre y de la madre, respectivamente, no pudieron rescatar a sus hijos.

Sexto motivo

Constituye el trágico desenlace de los relatos: las víctimas, irremediabilmente, mueren o sólo desaparecen, lo que viene a simbolizar la

¹²³ Juan Ansi6n (1987: 99) nos dice que "La otra manera de curar (*el mal de que causan los gentiles*) es aplicando carne de chancho y maiz [...]. El chancho (*Kuchi*) es hoy en dfa en Ayacucho una de las representaciones del *amaru*, ese monstruo serpiente que vive dentro de la tierra, en el uku pacha, y que cuando se mueve provoca grandes terremotos que anuncian grandes cataclismos y un cambio de 6poca o pachakuti [...] donde desaparecer6 la generaci6n actual y surgir6 una nueva que provendr6 del interior de la tierra". (Lo subrayado es mfo).



muerte social ante la comunidad. En efecto, de los catorce textos que hemos considerado en nuestro corpus, seis culminan con la muerte física de los personajes, y ocho mencionan que se encantaron y que viven al interior de esas lagunas, y que durante ciertos momentos se dejan ver.

3.3.1. La configuración de los personajes

Los relatos ponen en escena tres tipos de personajes con distintos roles actanciales. 1) Los padres, familiares o vecinos de las víctimas, 2) los jóvenes o niños objeto de 'la seducción' o raptos y 3) los seres subacuáticos que efectúan el encantamiento. Semiológicamente: el poseedor, el objeto de valor y el raptor, respectivamente.

3.3.1.1. El poseedor desposeído: padres huérfanos

En el capítulo anterior vimos que el sentimiento de orfandad es el denominador común para el indígena. Vimos que esa orfandad se manifiesta en distintos aspectos: El indígena no posee el *sami*, ya que este le ha sido arrebatado por Dios para dárselo al *misti*¹²⁴. En los relatos que venimos analizando, dicha orfandad se manifiesta también en la ineficacia de la lucha de los padres para deshacer el encantamiento de sus hijos¹²⁵. Frente a esas fuerzas superiores, sólo un poder sobrenatural opuesto podría revertirlo, pero ya no hay la fuente de esa fuerza porque ésta ha sido suplantada por el dios católico del *misti*. Y si bien es cierto, en (E1), (E5) y (E9) se menciona la presencia de un sacerdote católico, es sólo como donante del objeto instrumental; el ritual sigue siendo ineficaz ya que no es de propiedad exclusiva del indígena y, en sus manos, ningún efecto positivo puede desencadenar. El católico es un dios ajeno y distante, como si no existiera, ya que no manifiesta su poder socorriendo al hombre.

¹²⁴ Delran Op. cit.

¹²⁵ Recordar que el conocimiento se transmite a través de los ancianos y podríamos decir por la revelación de parte de los dioses, por lo que, en ausencia de éstos el desconocimiento es limitado, ineficaz.



En (E6) parece funcionar la protección de la manteca de chancho, pero luego se nos dice que el “señor murió con bocanadas de sangre a las pocas horas de haber salido”¹²⁶. Sólo en (E14) la manteca caliente funciona, pero no para rescatar al niño, sino porque “así se reventaron los ojos de la laguna y murió su encanto. Y en ese mismo rato [...] del centro de la laguna se levantó una nube blanca y empezó a alejarse por el cielo”¹²⁷.

(E6) y (E8) ponen en evidencia la ineficacia de la fuerza natural del indígena, pues con sus propios recursos no pueden rescatar a sus hijos. En (E6) el padre también muere ahogado en su intento por rescatar a su hija que estaba siendo arrastrada por la laguna, y en (E8) la madre quiso tomarla a su hija, pero no pudo porque ésta regresó al agua como si fuera un pez.

En suma, el conocimiento de los padres y aun el conocimiento donado por el sacerdote católico no evitan la tragedia. En este sentido, la orfandad también se evidencia en esta inoperatividad del conocimiento, ya que en este contexto, no forma parte del *sami* que ahora pertenece al misti. Como se dijo anteriormente, la profanación del espacio-tiempo en que habita el indígena ha vedado los dones divinos ya que los dioses protectores han sido trasplantados hacia la dimensión de lo oscuro, de lo no civilizado, de lo no revelado: el *uku pacha*. En otras palabras, las reglas de interpretación de este mundo son inasibles o impenetrables para el runa, y en este sentido, hay un desconocimiento mutuo que impide la armonía cósmica. Aunque sólo se conoce algunas maneras de protegerse de su poder maléfico, éstas no son del todo eficaces.

3.3.1.2. El objeto de valor: el huérfano cósmico

Para Arguedas, la categoría *wakcha* “también indica un estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quien acudir”¹²⁸. Si bien es cierto, en los *waynos* quechuas encontramos una clara alusión a la pareja padre/madre, aunque como seres ya muertos o que han abandonado al yo

¹²⁶ Relato tomado de *Nosotros los campesinos* T. 6. Cajamarca, 2da Edición, 2006.

¹²⁷ Publicado en *La pampa de la culebra: veinte relatos de magia y encanto provenientes de la tradición oral de Luya*. Lima, Fondo editorial de la Biblioteca Nacional del Perú, 2006.

¹²⁸ Julio Ortega, Ob. cit. *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1982.



poético, en nuestros textos ocurre lo contrario. Ellos están vivos –salvo en (E4) donde se nos dice que María Soconda era huérfana de madre y en (E1) donde se menciona a la madrastra porque la muchacha también era huérfana de madre–, no han abandonado al hijo(a). El personaje se siente desamparado, *wakcha*, porque en el fondo extraña una época de abundancia, de protección divina. Está abandonado por su dios. Por su parte, Lienhard (1993: 96) plantea que

En los poemas prehispánicos [...], el hablante poético podía solicitar, para enfrentar su angustia, la protección divina. El hombre andino, colonial o moderno, perdió con la conquista y la destrucción de su sociedad, ese recurso supremo. En los poemas de estas épocas, la pareja padre – madre toma, de algún modo, el lugar de esta instancia central desaparecida. En los waynos tradicionales, ella funciona, en efecto, como una nueva instancia de protección”.

La ‘soledad cósmica’, se configura como un atributo de los personajes de nuestros relatos. En los padres, al comprobar la ineficacia de su saber tradicional frente al rapto de sus hijos, y en éstos al experimentar el sentimiento de soledad y abandono en la realización de sus actividades tradicionales. No olvidemos que para Arguedas, la categoría *wakcha*

tiene una condición no solamente de pobreza de bienes materiales sino que también indica un estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quien acudir. [...] Está sentimentalmente lleno de gran soledad y da gran compasión a los demás. [...] y está al margen de la gente que puede recibir protección. Un *huak’cho* es en este sentido un sub-hombre, no está dentro de la categoría de los hombres que son tales”¹²⁹.

Ahora bien, al estar “al margen de la gente que puede recibir protección”, el sujeto trasciende lo inmediato y, en tal estado, no tendrá otro recurso que aferrarse a la esperanzadora pregunta del himno prehispánico: *¿Maypim kanki?* Orfandad e impotencia de los dioses, unido al mal trato de los mistis hacía que el indígena se sintiera, en palabras de Arguedas, “un sub-hombre”¹³⁰. Y en tal estado, desprotegido por los padres biológicos –otros desprotegidos– o por los padres divinos, ¿cómo no ser víctimas frente a los

¹²⁹ Julio Ortega, Ob. cit.

¹³⁰ Ver nota 30 del I Capítulo de esta misma investigación.



seres que pugnan por revertir el orden, y que aprovechan la menor oportunidad, como es el caso de los gentiles?

Entonces, cabe una interrogante: ¿por qué esos seres subacuáticos solo raptan jóvenes? Sin duda, hay una intención de impedir la diseminación del indígena, un afán de exterminio, de la misma manera como esos seres fueron erradicados. Pero, por otro lado, podría tratarse también de un afán por “devorar” el vigor de la juventud, ya sea con la misma pretensión anterior, o para servirse de ello con el fin de sobrevivir en su mundo en eterna juventud.

3.3.1.3. El raptor: ¿*Jirka*, demonio o sirena?

Los testimonios sobre los gentiles sostienen que esos seres están “vivos” y que aún presentan “la sangre”. Sobre esta base, consideramos entonces que aquéllos *ñaupas*, *ñaupamachos*, *purunmachos*, gentiles son agentes que se encuentran en constante pugna por manifestarse en la superficie y someterla. Aprovechan los momentos que para el hombre andino son considerados ambiguos como los eclipses de luna o de sol, cuando no es noche ni es día, las fechas de luna nueva, al anochecer o al amanecer (instantes de penumbra), durante la chirapa (lluvia y sol al mismo tiempo) para manifestarse y causar daño.

A su vez, los personajes que emergen de las lagunas, las cuales han sido pueblos sobre los que devino el castigo de una divinidad moralizadora¹³¹, se manifiestan ante jóvenes solitarios y desamparados para llevárselos hacia abajo, al fondo de las lagunas, ya que, como lo hiciera notar Morote Best (1988: 281) “Los mismos fondos de las lagunas son teatro de extraordinarios sucesos, reveladores de que la vida de los hombres sepultados continúa inalterable entre las aguas”. Y añade que

no hay laguna en cuyo fondo no se oiga todas las noches, en las fases de la luna, durante los eclipses, en ciertos días de la semana (martes y viernes) o en determinadas [celebraciones] del año (Viernes Santo, Exaltación del Señor, etc.), voces, canciones, campanadas, ecos de grandes orgías, chocar

¹³¹ Ver Morote Best (Ob. cit.).



de armas y gritos de guerra. Hay hasta pequeños islotes que se identifican como torres de templos sumergidos (Cf. nota 57, p. 281).

De manera similar a como lo hacen los gentiles, estos seres subacuáticos suelen manifestarse en momentos especiales que son instantes de peligro para el indígena, en tanto su ambigüedad desencadena las fuerzas de lo temido. En el caso específico de los relatos que venimos trabajando, la 'soledad cósmica' de los jóvenes constituye el momento de peligro.

Ahora bien, tanto los gentiles, *ñaupas*, *ñaupamachos*, *purunmachos*, como los *jirkas* y la sirena constituyen personajes vinculados al mundo de abajo, el *uku pacha*. En este sentido, son seres vinculados al mal, a las tinieblas, a la penumbra¹³². (E4) es el único texto que hace referencia directa al diablo al hablar del raptor. Y es que en la zona, el catolicismo ha primado sobre la religión indígena, aunque a veces haya evidencias de un sincretismo discreto en detrimento de lo aborígen. Algo parecido sucede en (E5) cuando el personaje –*la chununa*– se manifiesta suplantando a la amada del joven. Si bien es cierto no se dice que sea el diablo, se menciona que entre sus familiares están Lucifer y Caifás. En (E1) la presencia de este personaje del submundo, se deduce por la participación del cura en echar agua bendita a la lorera.

(E8) y (E9) mencionan de manera directa a la sirena. En el primero se nos dice que “La pobre madre fue temprano y su hija estaba sentada en la orilla asoleándose, adornada con vestidos muy hermosos, la madre quiso tomarla pero no pudo porque regresó al agua como si fuera pez, en realidad era mitad niña y mitad pez y todas las veces de luna llena sale a cantar lindas canciones¹³³.” En (E9) se nos dice de Timoteo que “algo misterioso hizo que se quedara sabiendo perfectamente que podía ser atraído por la Sirena (...) De pronto, en medio del río se alzó una cabeza de cuello erguido, abundante y larga cabellera. Timoteo sintió la fuerza del amor; poco a poco se sumergió en el fondo del río, desapareciendo en un instante los dos”¹³⁴.

¹³² Revisar a este respecto el capítulo I de la segunda parte del libro de Juan Ansión (1987).

¹³³ Publicado en *Tradiciones orales Huancavelica* (2003: 29).

¹³⁴ En César Toro Montalvo (1991), *Mitos y leyendas del Perú*, T. II: Sierra. Lima, A. F. A. Editores Importadores, p. 267.



Según Bruce Mannheim (Ob. cit. pp. 55-56), “La palabra en quechua *sirena*, utilizada para denotar el espíritu del agua, ha sido tomada del idioma español. Asimismo, existen otros seres del agua en el mundo quechua y, por lo tanto, no estoy muy seguro que la idea de un espíritu del agua haya sido un préstamo. Podría tratarse de un ser acuático femenino”. Lo mismo da a entender Guamán Poma, pues en su obra, la sirena ya aparece como ilustración, aunque el cronista no los llama con este nombre. En el folio 316 (Murra y Adorno [eds.] 1980: 289) los dibuja con el cuerpo entero de mujer cuya mitad inferior está dentro del río; ellas se están comunicando con una pareja de músicos que tocan instrumentos de viento en una colina. En los folios 983 y 984, al ilustrar el Mapamundi del Reino de las Indias debajo de la luna, las sirenas vuelven a aparecer, pero esta vez con la mitad inferior del cuerpo en forma de pez, como en la tradición occidental.

El hecho de que Guamán Poma las retratara la primera vez con el cuerpo entero de mujer, hace pensar que el personaje ya existía antes de la llegada de los españoles con estas características, y que debido a ello los testimonios sobre sirenas recogidos en la actualidad, en su mayoría no hacen referencia a la cola de pez. Desde la primera ilustración de Guamán Poma, las sirenas andinas están vinculadas con la música y los músicos andinos acuden a ellas para lograr la afinación ideal de sus instrumentos¹³⁵; y en el caso de los danzantes, de sus tijeras, aunque para ello se corra el riesgo de perder la vida¹³⁶. De hecho, se habla hasta de hacer un pacto ventajoso con ellas de la manera como el doctor Fausto lo hizo con Mefistófeles.

La sirena o demonio (la identificación la suelen hacer los pintores y músicos) puede ser engañada a partir de un acuerdo formal, que luego no puede ser

¹³⁵ Juvenal Casaverde (1970: 175) dice que este personaje “Es un ser sobrenatural que ha tomado el nombre de la sirena occidental y comparte algunas características con ella; puede ser varón a mujer sin la característica de cola de pez; habita las caídas de agua de los ríos y riachuelos. Si una persona invade sus dominios atraído por la música rara y bella, ejecutada con caja y lawita (tambor y quena respectivamente), es transportada a lugares jamás soñados, y abandonada en sitios extraños y desconocidos; en caso contrario es encantada y penetra en las profundidades de la tierra para vivir entre las sirenas”.

¹³⁶ “De veras, toda música, sea creada u obtenida, finalmente viene por medio de los sirinus, seres diabólicos, que habitan el mundo interior y emergen al mundo humano en esa época (*del Carnaval*)” (Storbart 1998: 583) Citado por Tomoeda, (Ob. cit.) También Juvenal Casaverde (Ob. cit.) refiere cómo los músicos dejan sus instrumentos cerca de las caídas de agua durante la noche para que las sirenas los afinen.



cumplido. Cuando se lleva un instrumento musical, los danzantes de tijeras suelen establecer un contrato por el que ceden su alma (que siempre se pierde junto con el cuerpo) a cambio de la musicalidad de sus instrumentos y la habilidad de tocarlos. Pero la fecha de cumplimiento se vence cuando se termina de llevar la cuenta de los años fijados. La trampa está en la forma de establecer la cifra de los mismos.

El músico o danzante debe llevar al demonio un puñado de quinua para contabilizar los años acordados en el cumplimiento del contrato: cada grano equivale a un año; cuando la sirena termine de contar los granos, arrastrará al músico a su morada. Pero no es fácil contarlos, ya que pueden ser dispersados por el viento o caer por el suelo en momentos de hacer la contabilidad. Entonces, el demonio deberá empezar de nuevo a numerar los granos y la tarea puede ser infinita, mientras el campesino puede envejecer y morir en este tiempo y el convenio quedará deshecho” (Tomoeda 2005: 160).

Por su parte, Rosalind Gow y Bernabé Condori (1976: 60) hacen mención a este personaje como parte de la cosmovisión andina contemporánea. En este caso, hay un testimonio que vincula a la sirena con el demonio: “Los diablos criados por la Tierra son los *Anchanchus*, los *sirinos*, los *Cohua*, y los *Soqa Machulas*. Son los hijos de la Tierra, saben andar detrás de ella” (76). Nótese el carácter bivalente de este ser: al mismo tiempo que es diablo, se dice que es uno de los hijos de la *Pachamama* y es que, debido a la dualidad del universo andino, los seres que habitan las tres pachas, pueden ser al mismo tiempo buenos y malos. Es por eso que el indígena, cuando cree necesario, busca reciprocitar con la sirena para sacar provecho, aunque a precio de su alma.

Pero los relatos que venimos analizando resaltan la faceta negativa de la sirena. En tanto sujeto que lleva a cabo el rapto, es un agente del mal; un poder satánico que busca seducir, engañar y encantar en cuerpo y alma al huérfano cósmico, como ocurre en el 65% de los relatos; o solo hacerse del alma como sucede en (E2), (E5), (E7), (E9) y (E10), donde las víctimas mueren después de que no funcionara el rito de desencantamiento.

3.3.2. La configuración del *Pacha* (espacio/tiempo)

En este punto, en primer lugar recordemos cuál es la cosmovisión de las comunidades andinas. El cosmos andino es un universo tripartito que abarca el espacio/tiempo en el concepto *pacha*. Aunque se los distribuye,



convencionalmente, en un eje vertical, ello no debe hacernos suponer que en la ideología andina existe tal distribución. Ya veremos más adelante que más bien se encuentran todos reunidos en una relación tensa propia de un estado liminal. En este sentido, la pertenencia a uno de estas dimensiones determina la naturaleza del personaje. Veamos cómo lo presenta Montes Ruiz (1984).

3.3.2.1. El *hanan pacha*

En su análisis de algunos mitos prehispánicos, Montes da cuenta que el *hanan pacha* está vinculado a la civilización porque era el dominio del héroe civilizador. En este sentido, todos los valores que fortalecen el bienestar del runa y del ayllu se encuentran en esta dimensión. Semánticamente, encierra los significados de alto, derecho, manifiesto, visible, abierto, relacionado por lo tanto con la sinceridad, franqueza, alegría, diligencia; es el mundo de lo masculino, principal y dominante, noble y privilegiado. Es el mundo desde donde se obtiene el bien mediante la reciprocidad con las entidades que lo habitan. Está determinada por la posesión del *samí*.

A partir de la conquista, la naturaleza del *hanan pacha* se vio alterada. Esto debido a que esta dimensiones solo constituyen significantes cuyo sentido va estar determinado por los actantes que lo habitan. Es decir, si el que tiene el poder actúa en beneficio del indígena habrá equilibrio, pero si el poder se ejerce en detrimento de la cultura andina habrá crisis. El ejercicio del poder para el indígena, desde el siglo XVI, ha estado en manos del extranjero que se caracterizó por el mal trato, la destrucción, la violencia y la postergación de lo nativo. En este sentido, el carácter del *hanan pacha* ha sido revestido por los antivalores propios de épocas pre civilizadas a las que, en otro tiempo, se había superado. Ha sucedido una suerte de regresión temporal.

3.3.2.2. El *uku pacha*

La dimensión del *uku pacha* es la que estuvo asociada con la no civilización y la barbarie, asociada a la oscuridad. El genio maligno y los



gentiles que fueran desterrados por el héroe civilizador, se trasladaron a este espacio/tiempo, por lo que los antivalores como el egoísmo, la hipocresía, la falsedad son constitutivos de ella. Se asocia también con lo primitivo, lo bajo, cerrado, secreto, el lado izquierdo de lo que existe. Es lo propio de la gente común en oposición a la nobleza del *hanan pacha*.

Debido a la conquista, la naturaleza del *uku pacha* fue alterada. La desposesión del *sami* a los incas determinó que estos pasaran a ocupar esta dimensión de subalternidad con lo que se ubicaban en el mismo nivel de los gentiles. Es en este sentido que se puede hablar de una sacralización del *uku pacha* debido a los personajes que ahora lo pueblan: el inca y los dioses nativos. Sin embargo, esta sacralización no compromete la naturaleza de los gentiles que permanece inalterable.

3.3.2.3. El *kay pacha*

La dimensión del *kay pacha* constituye el aquí/ahora en la mentalidad andina. La *Pachamama* es expresión de la cultura, la concreción del hacer del héroe civilizador, sintetizado en la relación *hanan-urin*. Se podría decir que el *kay pacha* es el reflejo de lo que sucede entre las otras dos dimensiones. El *kay pacha* funciona como el centro o *chaupi*, el punto donde se condensa la totalidad del cosmos y, por lo tanto, es expresión de la relación tensional entre *hanan* y *uku*. Este enfrentamiento entre opuestos forma parte de la armonía del cosmos andino de tal manera que el *kay pacha* deviene en espacio/tiempo donde el pasado se actualiza y prefigura el futuro.

La conquista española no sólo alteró el orden suscitando un *pachakuti*, según la concepción andina. Al mismo tiempo que llevó a cabo esta alteración cósmica, introdujo –ya lo dijimos antes– un tercer elemento exógeno lo que, sin duda, ha complicado la estructura del cosmos andino: por un lado, los gentiles del pasado han permanecido en esta dimensión en constante pugna por volver al dominio, después de someter a los incas; por otro lado, los incas han sido sometidos y trasladados al pasado, pero no por el accionar de los gentiles, sino por la irrupción de los españoles que se establecieron en la dimensión *hanan*.



En este sentido, estaríamos hablando de que en la mentalidad andina, el *uku pacha* –asociado al pasado–, a partir de la conquista presenta doble naturaleza: una positiva –la del inca– y una negativa –la de los gentiles.

Entonces, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿El presente se configura como mundo al revés? ¿No sería más pertinente hablar de un periodo de caos, de ambigüedades, y por lo tanto, de confusión entre fuerzas tensionales? El “presente” sólo es un significante para referirse al desorden. Si en la mentalidad andina el pasado está destinado a repetirse en el futuro, y si ese pasado ha sido dividido en dos componentes, lógicamente, hay dos futuros que han de manifestarse. El presente estaría dado por una línea divisoria entre ambas dimensiones, las mismas que son determinadas por dos acontecimientos: el pasado bueno vinculado al mito de Inkarrí y el pasado peligroso relacionado con el mito de los gentiles. El presente, entonces, se caracteriza por su vulnerabilidad y constante peligro de desaparecer en ese vórtice cósmico.

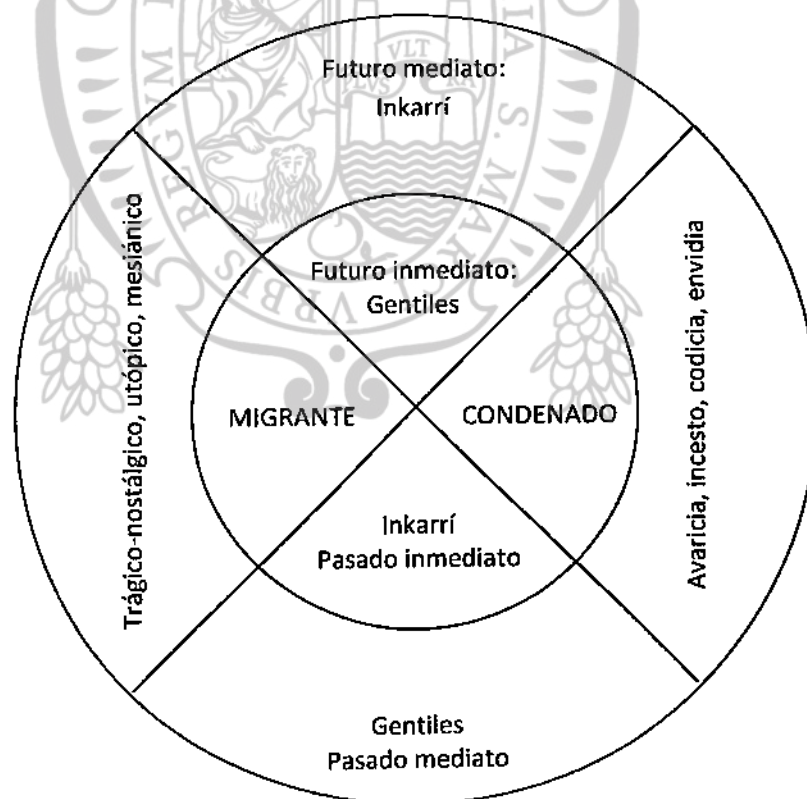


Figura N° 4



Otra manera de enfocar esta relación, para vincularlo con la vida del runa, lo apreciamos en la figura anterior. Si asumimos los extremos izquierdo y derecho como los espacios de la vida diaria del hombre andino, entonces se establecen relaciones con ambas dimensiones, según se haya respetado o no las reglas de convivencia al interior del ayllu. Si durante la vida, el *wakcha* logra establecer vínculos de reciprocidad, entonces ha transformado su realidad y por lo tanto deviene alma salvada vinculada al *hanan pacha*. Pero, si su existencia no fue significativa en cuanto a la práctica de la reciprocidad, ha de vincularse al *uku pacha* en la medida que después de muerto se convertirá en condenado.

Ahora veamos cómo se expresa esto en los relatos que venimos analizando. Como dijimos, el presente no es tal, sino un punto de intersección de dos dimensiones tensionales. En este sentido, los jóvenes que son raptados se encuentran en este punto de vulnerabilidad. El rapto se lleva a cabo según el esquema de lo ilusorio desde el punto de vista de la víctima, ya que ellos creen que ha llegado el momento de su salvación. Los jóvenes ansían escapar de esa realidad adversa –un sucedáneo de la soledad cósmica– hacia otra de carácter benéfico, y ese estado en el que se encuentran hace que no puedan evitar el encandilamiento por quien aparece como el salvador esperado. El agente del mal se manifiesta bajo la apariencia (parece pero no es) de salvador en tanto ofrece compañía, amor, alimentos. Sin embargo, el desenlace de los textos “desnuda” al personaje y lo presenta como es: un agente del mal.

Esta transformación del personaje también permite develar el sentido completo de su hacer: si inicialmente se manifiesta mediante la aparente seducción, la transformación del programa narrativo, en cambio, saca a flote el acto del rapto. Ahora bien, dicha transformación del programa narrativo nos pone ante una nueva relación de tensionalidad: los padres y familiares de las víctimas frente a los raptadores de los mismos. Si bien es cierto, ellos cuentan con un saber para romper el encantamiento de los hijos, ese saber resulta ineficaz en una realidad que resulta esquiva, ajena. Recordemos con Guido Delran (íbidem.) que los indígenas actuales ya no cuentan con el *sami*, la gracia divina, la misma que les permitiría deshacer el mal de los gentiles.



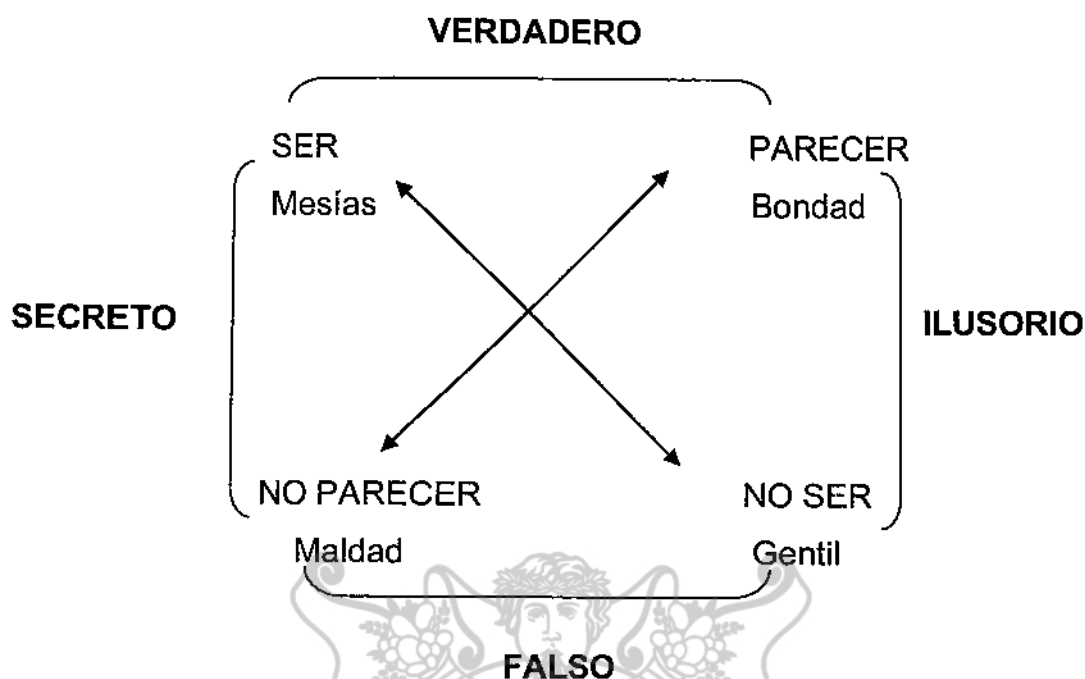


Figura N° 5

Desde esta lectura, entonces, se diría que los textos refieren un programa narrativo del raptor y, por lo tanto, de una tragedia: los padres y la comunidad se ven desposeídos de un hijo o hija. Aunque este hecho trágico está condicionado por la fuerte presencia del pensamiento católico en los lugares de donde proceden los relatos. No por gusto, en ellos, se alude al raptor como una fuerza satánica que sencillamente busca destruir la vida del poblador y alterar el orden al interior de la comunidad. Sin embargo, si nos ceñimos a la propuesta que Mannheim plantea sobre la presencia de la *sirena* en el imaginario andino, no como una figura occidental, sino como un ser acuático femenino prehispánico¹³⁷, el programa narrativo de los relatos se invertiría hacia la seducción y “encantamiento” del *wakcha* para protegerlo en el seno de la *pachamama*. E1, E3, E4, E8, E11, E12, E13 y E14 hacen referencia a una vida subacuática de los jóvenes; las demás versiones mencionan que los seres sobrenaturales se llevaron el alma de las víctimas, lo que es otra manera de decir que continúan con vida.

De manera análoga a lo que ocurre con el pongo que se diviniza en el sueño y transforma su realidad, los jóvenes de estos relatos lo hacen gracias al

¹³⁷ Ver apartado 3.1.2.3 de este mismo capítulo.



“encantamiento”. Adoptan una existencia divina en la medida en que son capaces de vivir en un medio no apropiado para el runa.

3.4. Mesianismo y Gentilismo en la cosmovisión andina

Según el DRAE (2009), el término Mesianismo alude a una “Doctrina relativa al mesías. || 2. Confianza inmotivada o desmedida en un agente bienhechor que se espera”. Por su parte, Honorio Ferrero (1973: 426), al sustentar la visión mesiánica en el mito de Inkarrí, ofrece la etimología del término que procede de “la palabra hebrea *Mas-Y-iah* (arameo *Mevsiha*, derivada del verbo *Masah*) que significa... ungir, consagrar. Notamos el estrecho parentesco con la palabra *Masal*, que significa dominar, señorear, mandar y con su participio nominal *Mosel* que se traduce como soberano, dominador, administrador”. De ambas propuestas podemos concluir que el Mesianismo está vinculado a la inminente venida del ungido o consagrado que habrá de restaurar el orden del mundo.

En la mentalidad andina, el Mesianismo se introdujo como producto del sincretismo cultural ocurrido durante la Colonia, a partir de las prédicas de los doctrineros y extirpadores de idolatrías. Al respecto, es muy citado el libro *Ideología mesiánica del mundo andino*, compilación de artículos de diversa autoría que llevara a cabo Juan Ossio (1973). Estos estudios, a partir del análisis de diversas manifestaciones culturales de resistencia ante el invasor, sustentan que el Mesianismo es una corriente ideológica vigente en la mentalidad del pueblo andino. Entre dichas manifestaciones culturales, el mito de Inkarrí es el que mejor se adapta a la definición de Mesianismo. Sin embargo, la idea del retorno del inca no surgió de manera espontánea en los Andes, sino más bien, fue el producto de un proceso de transculturación¹³⁸ que reconstruyó el pasado andino para fijarlo como una alternativa al caos del

¹³⁸ Tomamos este término en el sentido que lo hace Ángel Rama (1987: 32-33) como proceso de tránsito de una cultura a otra. En dicho proceso, sucede una inicial desculturación (“pérdida o desarraigo de la cultura precedente”) que va evolucionando hacia la creación de un nuevo orden como producto de la mezcla de los componentes culturales de origen con los componentes de la cultura foránea.



presente. De los datos que nos proporcionan Alberto Flores Galindo (1994), y Mercedes López-Baralt (2005), podemos concluir que el periodo de gestación de este mito habría durado cerca de dos centurias; es decir, desde las ejecuciones de Atahualpa en 1533 y de Túpac Amaru I en 1572, hasta el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742, personaje a quien le atribuían poderes sobrenaturales como el de causar temblores, además de hacerse llamar Apu Inka Huayna Cápac. En este periodo, la reconstrucción del pasado echa mano de la doctrina de la resurrección introducida por el cristianismo de los españoles.

Mercedes López-Baralt (1987: 50) dice que “Cuando los movimientos mesiánicos no logran triunfar en la praxis, el indio desplaza la esperanza de reivindicación hacia la esfera ideológica y el rito deviene mito: elabora el corpus de Inkarrí.” En este sentido, el mito de Inkarrí es una manifestación del estado liminal por el que atraviesa la sociedad andina desde que se iniciara la colonia. Pues, a decir de Turner (1975: 47) “a través de todo el mundo los movimientos *mesianistas* se originan en periodos cuando las sociedades están en transición liminal entre diferentes estructuras sociales”¹³⁹. Entonces, el mesianismo es expresión de un drama social, y en caso de los Andes, ese drama se convierte en portador del estado liminal caracterizado por su ambigüedad e imprecisión, típico de un proceso de aculturación. El mito recrea el pasado y lo proyecta hacia el futuro desde un presente hostil y caótico. Es la creación de un discurso en la constante lucha por explicar la realidad y, en este sentido, el mito deviene en forma de conocimiento¹⁴⁰.

Por su parte, John Earls (Ossio 1973) comprende el mesianismo de los Andes como evidencia de la alteración de las relaciones estructurales de la dialéctica andina por las perturbaciones históricas de la dominación extranjera. Según su propuesta, el mesianismo es “la antítesis formada en la superestructura en respuesta a la tesis introducida en la infraestructura y la estructura social por la conquista española. Lo mesiánico alcanza a una nueva

¹³⁹ López-Baralt (1987) hace una analogía entre los ritos de paso a los que se somete un individuo en ciertas culturas y los procesos de una determinada cultura, ya que aun las sociedades sufren ritos de paso.

¹⁴⁰ Juan Ansión (1987) reflexiona sobre el pensamiento mítico y sostiene que este “no debe entenderse como falsificación de la realidad, sino como modo de conocimiento...”.



síntesis (...) pero que no puede reconstituir el Imperio Inka". Y si se ha conseguido cierta estabilidad política, es debido a que el indígena ha logrado "convertir" a su propia estructura mental, la realidad impuesta por lo extranjero.

Esa "conversión" de la realidad impuesta ha llevado a Frank Graziano (1998) a llamar la atención sobre el elemento sincrético de este mito. Ya mencionamos antes que el acto de la resurrección del Inka tiene sus orígenes en la fe cristiana en la que Cristo es el único vencedor de la muerte. Este acto único, junto a la esperanza de la unión de la cabeza con el cuerpo constituye, a su vez, una metáfora del pueblo andino (el cuerpo) sin gobierno inca (la cabeza). "El mito de inkarrí claramente representa la historia del pueblo andino, un cuerpo social colectivo, que está decapitado, encarcelado, subyugado y martirizado mientras los conquistadores terminan la creación según la violación y el orden europeos" (32). Pero Graziano va más allá: en la desmembración del cuerpo del inca mira un contenido político que abarca a toda la sociedad indígena, la cual se ve imposibilitada de reintegración en la medida que el poder dominante de los *místis* se esfuerza por mantenerla desmembrada y acéfala¹⁴¹.

En resumen, el discurso mesianista es expresión de un estado de limen entre dos órdenes cósmicas, en el que no se sabe en qué dirección habrá de seguir el curso de la historia. De igual manera, obedece a un proceso de transculturación en el que, a decir de Curatola (1977: 65) "el mito de creación se transforma en mito de apocalipsis, y el héroe civilizador se convierte en libertador"¹⁴².

En cuanto al discurso gentilista, consideremos en primer lugar, el significado de la palabra *Gentil* según el DRAE (2009). Una de sus acepciones dice que como peruanismo "Se dice de los habitantes anteriores a los incas". Además, Juan Ansión (1987: 89) agrega que "el término gentil, utilizado tanto

¹⁴¹ Graziano hace notar cómo, "Con una base en los tropos del cuerpo resucitado que se desarrollan en Corintios, Efesios y Romanos, los cristianos medievales entendían el conjunto de los fieles como un cuerpo social encabezado por Cristo (...) La secularización progresiva del cuerpo místico resultó en su aplicación a los cuerpos de reyes, forjando así una unión poética entre el cuerpo del rey (o del Inca-rey) y el cuerpo social que encabeza". (1998: 34).

¹⁴² Citado por López-Baralt (1987: 18).



en quechua como en español, originalmente quiere decir pagano, no creyente, de acuerdo al sentido bíblico”. Ambas acepciones de la palabra resaltan el sema de lo diferente, de lo extraño y no civilizado, o no convertido a la fe cristiana. No deja de ser importante el hecho de que el concepto haya sido asimilado rápidamente por los indígenas, quizás para diferenciarse de los pueblos pre incas, acaso siguiendo la línea del planteamiento del Inca Garcilaso de la Vega para quien antes del dominio cusqueño no había existido civilización en esta parte del Nuevo Mundo, y que los incas ya tuvieron una fe cristiana, previa a la venida de los conquistadores.

Es Juan de Betanzos (1551-1987) el primer cronista que menciona una humanidad anterior a los incas, pero que pereciera debido al castigo de su dios creador Contiti Viracocha. Cobra relevancia la idea del castigo por parte de la divinidad, ya que “esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha (...) y a aquella gente primera y a su Señor en castigo del enojo que le hicieron, hízole que se tornasen piedra” (112). El “deservicio” de esta primera humanidad es el detonante de su final; en otras palabras, aquellos no respetaron las reglas de la reciprocidad con su creador, actitud que les llevó a perecer.

En el artículo de Guido G. Delrán (1974) los informantes dicen categóricamente que “Antes de nosotros, hubo otra humanidad”. Esta humanidad vivía en la penumbra, pues tenían como fuente de luz a la Luna. Una cualidad de esta humanidad fue tener el *sami*,

“el *sami* es don de Dios y prueba de una relación privilegiada entre Dios y el jefe. Y si dios da el *sami*, también lo puede quitar. Es así como los *machus* han sido castigados por haber retado a Dios y no haber reconocido, en su soberanía, que el *sami* es don divino. La misma suerte tuvieron los incas, dicen algunos informantes; el poder habrá pasado de los *ñaupás* a los incas, y pasó después de los incas a los blancos” (Delrán: Ob. cit. p. 23).

Debido a este don, la élite de aquella humanidad supo que se acercaba su fin. Entonces decidieron escapar de la catástrofe enterrándose vivos en cavernas y grietas de los cerros. Pero como el castigo se cumplió mediante el calor, no pudieron escapar y perecieron dentro, achicharrados.

Ansión (1987) detalla una serie de cualidades de esta primera humanidad: guerreros, adivinos, sabios, trabajaban bien la tierra, producían



bastante, no morían, se querían, (entiéndase que practicaban la reciprocidad). Pues bien, una sociedad como ésta, donde además no existía la muerte, condujo a una explosión demográfica y consecuentemente a una degradación. “los animales y las plantas habían escaseado demasiado; hasta las tierras se quitaban. Como consecuencia de todo esto, dicen, se comían entre ellos, a sus hijos mismos se emprestaban para comérselos” (Ansión p. 86).

Tanto las versiones que recopiló Ansión (1987), como las que estudiara Guido Delran (Ob. Cit.) y las que hemos consultado para la elaboración de esta investigación,¹⁴³ refieren que los gentiles están vivos, o que llevan una existencia virtual, paralela a esta realidad, al presente. Dicha vida latente de los gentiles, les permitiría “volver a vivir de dos maneras: 1) volviendo a ser los amos del mundo luego de haberse comido a toda la generación actual o, 2) apropiándose del cuerpo de aquellos que los tocan para corroerlo”. Al manifestarse, esos seres del pasado remoto alteran el presente y hasta pueden causar, la muerte de quienes contactaron con sus restos que están “vivos”. Juan Ansión (1987) hace notar de qué manera esa fuerza latente del pasado puede intervenir en el presente ocasionando serios malestares en los pobladores. Tales son los casos de la enfermedad del *wari*, *el ayaviento* (aire del muerto), *el soq'a wayra* (mal del viento); aunque también causan enfermedades mucho más comunes como ceguera, cojera, cólicos, espasmos estomacales, deshidratación, adelgazamiento, locura, mirada fija, y finalmente, la muerte¹⁴⁴.

Además, los gentiles sólo pueden irrumpir en el presente en momentos específicos: momentos caracterizados por la ambigüedad entre día y noche, es decir, en momentos de crepúsculo (recordemos que vivieron en la penumbra y que solo conocieron la luz de la luna), durante los eclipses de sol o de luna y durante la luna nueva; asimismo, durante el avistamiento del arco iris, cuando es plausible la ambigüedad entre sol y lluvia.

¹⁴³ Sobre el tema de los gentiles véase también el trabajo de Mark R. Cox (2004), de la misma manera ver la investigación de Rosalinda Gow y Bernabé Condori (1976).

¹⁴⁴ Es importante añadir a esta lista de males, los que ha registrado Domínguez Condeza (2003: p. 18). *El jirkachari* o *yatay*, que es “como una especie de mal individual (...). Es el susto o la sugestión psicológica. Cuando hay manifestaciones orgánicas del mal se llama *ajay*, o sea cuando se pudren los dedos, aparecen erupciones cutáneas y alguna infección crónica”.



Manuel M. Marzal (1971) corrobora, a su vez, esta información cuando dice que

“Los *machus* viven de ordinario escondidos en sus viviendas, pero salen en tres ocasiones: en las noches de luna llena, en las primeras horas del día al nacer el sol y cuando por su debilidad, los rayos solares no pueden dañarlos, sobre todo en los eclipses de luna. Entonces no conviene encontrarse con ellos, porque pueden hacer daño. La mayor enfermedad que producen es el *soq'a wayra* (mal del viento)”.

Entonces, para el hombre andino, cuya cosmovisión no se divorcia del culto a la naturaleza, esa vida latente es temida y, por lo tanto, reverenciada, razón por la cual se ofrecen pagos a dichas entidades que juegan un rol muy importante en la relación del indígena con la naturaleza. Nótese, una vez más, la relación de reciprocidad, en este caso, con fuerzas que no se pueden dominar y que tienen poder para subvertir la realidad.

En este panteón de seres sobrenaturales vinculados al mal, encontramos, entre otros, al *Jirka*¹⁴⁵, divinidad ambigua en tanto presenta dos modos de manifestarse: como agente del bien que brinda protección a los comuneros que, dentro de su jurisdicción, reciprocán con él; y como agente que causa la muerte cuando el comunero rompe la reciprocidad con él. Es capaz de desatar la sequía, granizadas, heladas, lluvias torrenciales a causa de la desobediencia colectiva por parte de la comunidad, o también por venganza sobre los protegidos de otro *Jirka* que ha sido derrotado en una lucha por otro más fuerte¹⁴⁶. De igual manera, existe otro personaje cuya existencia

¹⁴⁵ En E2, se dice que el raptor del muchacho fue la *jirka* de la laguna lo cual nos lleva a establecer que este es un ser sexuado (ver la siguiente nota).

¹⁴⁶ Para una comprensión más puntual del *Jirka*, remito al trabajo de Víctor Domínguez Condezi (2003). El autor nos dice que la categoría alude a las fuerzas sobrenaturales en general, y va tomando diversos nombres: “*wamani, jirka yaya, jirka aukin, ñaupá machu*, el viejo, el abuelo, gentil, *aukillo, muki, illa, warakuy, ichik ullgu, urguyaya, cashamtanka*, etc., o toma el nombre de los cerros” (13).

Como podemos apreciar, la categoría del *jirka* abarca toda fuerza sobrenatural. Obsérvese que también incluye las fuerzas del mal como el gentil y el *ñaupa machu*. Y es que estos dioses “están divididos en buenos y malos, protectores y malhechores” (sic.). Esto nos revela que en la cosmovisión andina no hay dioses “puros”, o sea, dioses que presenten únicamente atributos vinculados al bien o atributos vinculados al mal. Todos presentan un carácter dual, en una relación interna de equilibrio entre el bien y el mal, posición opuesta, desde luego, al Cristianismo. Ver el trabajo de Blitz Lozada *Cosmovisión, historia y política en los Andes* (2006: p. 109 y ss.) donde se analiza la cosmovisión de los Andes y se concluye que las ideas del bien y del mal se relativizan, porque no están en función de un absoluto, sino de una práctica: la reciprocidad.



transcurre en las *pacchas* (caídas de agua) de los ríos, o en las lagunas, y que, por una evidente influencia del pensamiento occidental, los indígenas han llamado sirena o “sirinu”. Rosalind Gow y Bernabé Condori (Ob. Cit. p. 60) hacen constar que “Muchas lagunas son la morada de espíritus malévolos; estos incluyen al “sirinu”, un espíritu que atrae al hombre hacia la muerte con su música dulce y embriagadora...”¹⁴⁷.

En resumen, la categoría “gentiles” abarca a todos los seres vinculados a la dimensión del *uku pacha*, capaces de causar el mal –el rapto o la muerte, en el caso de nuestro corpus–; aunque entre ellos haya algunos que pueden conceder dones al runa. Si bien es cierto, los pobladores manejan ciertos mecanismos de protección¹⁴⁸, estos no siempre tienen el efecto esperado y resultan insuficientes cuando se ha roto la reciprocidad con dichos agentes, o sencillamente, porque no se posee el *sami*. Además, su asociación con el mal no se limita solamente a los daños que pueden causar en la vida personal de los indígenas, en particular, o de la comunidad, en general; también se relaciona con el potencial peligro de revertir el orden hacia un tiempo de tinieblas. Los gentiles son capaces de ocasionar un *pachakuti* hacia la no-civilización, como una posibilidad de salida de la liminalidad.

3.5. El *wakcha* como víctima y protagonista del cambio

Veamos, a continuación, un cuadro basado en los planteamientos que Norman Cohn¹⁴⁹ elaborara al estudiar los cultos de crisis.

¹⁴⁷ Sobre este personaje ver Bruce Manheim (Ibídem. pp. 55-56)

¹⁴⁸ Manuel Marzal (1971), refiere cómo los pobladores se protegen de los males que les podrían ocasionar esos restos haciendo un “despacho” o pago. Por su parte, Juan Ansión (1987) añade: “Sabemos que la acción de los gentiles es de alguna manera controlable, que los hombres saben en qué momento se manifiestan y cómo neutralizarlos, y los curanderos pueden curar al menos algunas enfermedades provocadas por ellos” (131).

¹⁴⁹ Citado por López-Baralt (1987: 15-16). Cabe acotar un dato acerca de la inminencia del mesianismo en los Andes. En una versión del mito de Inkarrí que presentaron Arguedas y Roel Pineda (1973) llama la atención el dramatismo con el que se presenta la esperanza del regreso de Inkarrí lo cual no depende de él mismo, sino de una voluntad ajena, la de Dios (se supone el cristiano): “Entonces volverá. Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su conocimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva” (221).





Figura N° 6

En el caso del mesianismo andino, se establece una relación entre el *kay pacha* caracterizado por la liminalidad y el *hanan pacha* en tanto dimensión de las divinidades vinculadas al bien, como sería el caso de *inkarri*, pero que en el presente se encuentra relegado al plano inferior del *uku pacha*, como pasado esperado e inmediato. La salvación vendría de una dimensión sobrenatural-*hurin* hacia una dimensión sobrenatural-*hanan* y sería colectiva, en tanto todo el grupo espera la redención; sería total, puesto que se aguarda la transformación del cosmos; es inminente ya que toda la población andina lo ahnela y sabe que en cualquier instante ha de suceder; y por último sería terrenal puesto que es en el *kay pacha* donde ha de acontecer.

¿Pero qué pasa cuando la ansiada salvación tarda y la espera se prolonga? Los relatos que hemos analizado en este trabajo, revierten el planteamiento de Norman Cohn. El discurso gentilista plantea un proceso inverso al del mesianista. El peligro viene de una dimensión sobrenatural-*hurin* y retorna al mismo espacio-tiempo y es de carácter individual ya que se manifiesta ante indígenas solitarios; es parcial puesto que afecta a una parte muy limitada de la realidad, una comunidad y dentro de esta a una sola familia; es contingente en la medida que no es lo esperado, pero sucede cuando las condiciones cósmicas se lo permitan; por último, es terrenal puesto que se



hace evidente en el *kay pacha*, causando daño al indígena. Como vemos, en este caso del Gentilismo, se establece una relación entre el *kay pacha* caracterizado por la liminalidad, y el *uku pacha*, dimensión de las divinidades vinculadas al mal y a los gentiles, lo que lo hace temido y no esperado, aunque es manifiesto.

Como podemos apreciar, el único punto de coincidencia entre ambos discursos, según los planteamientos de Norman Cohn, es la dimensión de lo terrenal –*kay pacha*– donde han de acontecer estos eventos cósmicos. Esto pone en evidencia que los cultos de crisis surgen para cambiar una realidad liminal, no en una dimensión mítica, sino en la realidad inmediata, en el *kay pacha*, donde se desarrolla la cultura andina. Si el mesianismo terminara por sobreponerse estaríamos ante un triunfo de la dimensión *hanan* vinculado al bien; pero en caso de que el gentilismo dominara, estaríamos ante una dimensión *hurin* vinculada al mal.

A estas alturas de nuestro análisis, podemos plantear el discurso mítico andino como un discurso de dos componentes: por una lado, el que parte del discurso histórico –la muerte del inca Atahualpa mediante pena del garrote, refrendado por los cronistas y la muerte por decapitación de Túpac Amaru I– para luego convertirse en discurso mítico –se crea el mito de Inkarrí. Tal es el caso del mesianismo. Por el otro lado, el que parte del discurso mítico –en tanto son míticos el origen y el fin de los gentiles– para devenir en historia –hay evidencias de la manifestación de los gentiles en el *kay pacha*. Tal sucede en el caso del gentilismo. En la cosmovisión andina actual, el mesianismo se ha limitado, básicamente, al mito de Inkarrí y no presenta manifestaciones concretas en la realidad, sólo se ha limitado a la dimensión del creer y, por lo tanto, se ubica en el plano de lo remoto esperado. Por el contrario, el gentilismo va más allá del constructo discursivo y se evidencia en la realidad concreta causando daño a la salud del indígena, lo cual lo ubica en la dimensión del ver y del creer y, por lo tanto, en el plano de lo inmediato inesperado. En este sentido, el dramatismo se acentúa: el indígena no sólo engendra el mito de Inkarrí para hacer llevadero su presente de opresión, sino también para superar



el peligro de ese pasado remoto en constante manifestación¹⁵⁰. Se espera el cambio, el *pachakuti*, pero como el evento se posterga constantemente, da lugar a la manifestación de lo que no se espera, aunque sí se teme.

El esquema que se muestra a continuación pretende dar cuenta de la existencia tensional de una realidad dual. En la medida que existe un doble pasado, decíamos que se prefigura un doble futuro. De acuerdo con el discurso mítico, se tiene evidencia de que la dimensión de los gentiles del remoto pasado, se encuentra en constante manifestación, lo que lo hace más cercano al *kay pacha*. En cambio, el discurso mítico de Inkarrí del pasado inmediato, no evidencia manifestación, lo que lo hace más distante del *kay pacha*.

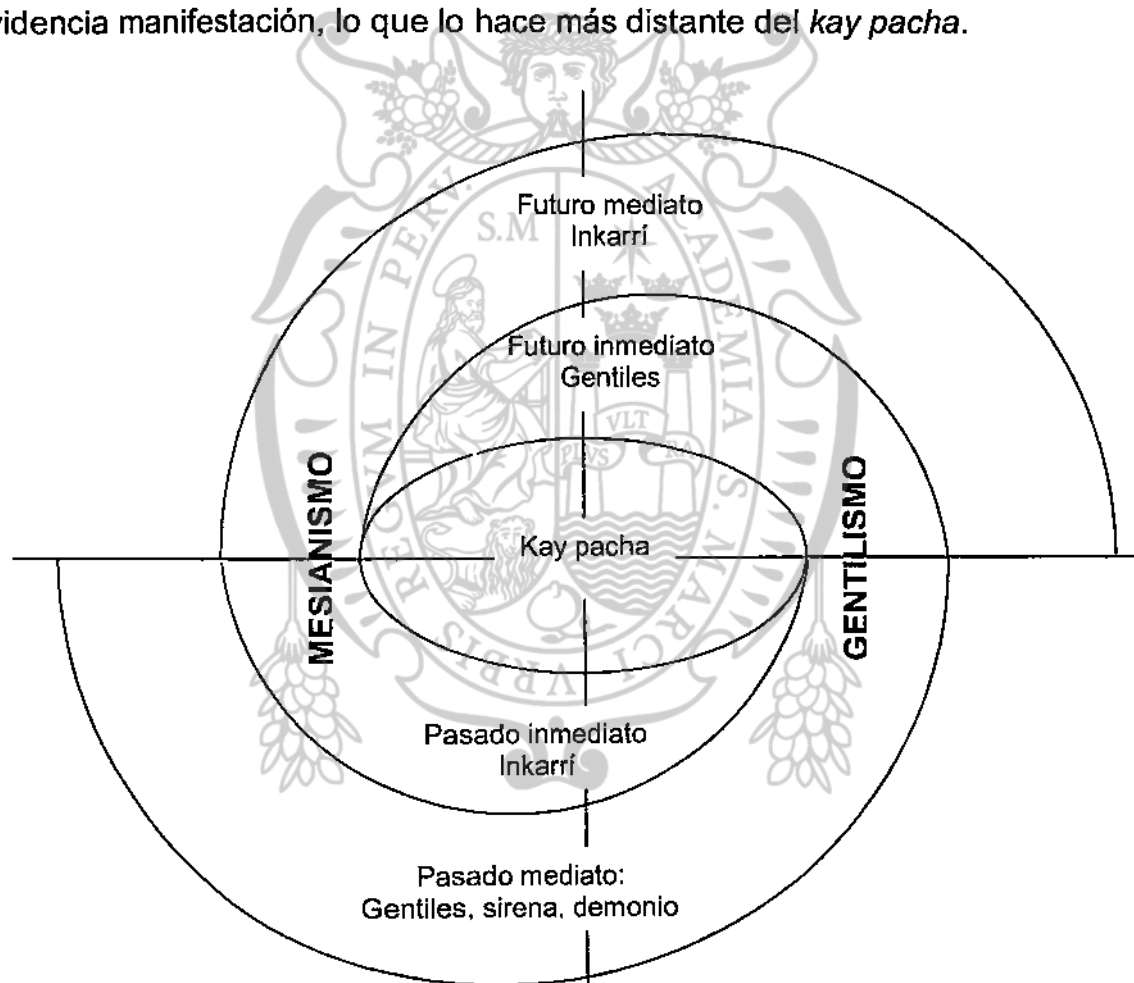


Figura N° 7

¹⁵⁰ En esta situación de crisis ocasionada por la conquista, el estado del *wakcha* dio lugar a la espera de "...una era futura de bienaventuranza para el creyente. Cualquier ansiedad o humillación insólita, que no pueda llevarse recurriendo a una rutina institucionalizada, intensifica el latente deseo humano de salvarse de una vez del sufrimiento, lo que proporciona la oportunidad perfecta para el surgimiento del profeta. Éste se convierte en el portador de la nueva salvación colectiva, apoyándose en la promesa de eterna bienaventuranza presente ya en la tradición popular" (López-Baralt, 1987: 17).

Lo interesante de esta rotación cíclica que se dio a partir de la conquista con la irrupción de lo extranjero es que pone en juego, por un lado, una fuerza centrípeta que acerca el pasado remoto al futuro inmediato haciendo viable su repetición, y una fuerza centrífuga que repele los hechos históricos hacia el pasado remoto de donde, a su vez, retornará. En otras palabras, el *Kay pacha* es la dimensión de la pugna entre esas dos fuerzas que al interactuar desencadenan ambos discursos míticos: el mesianismo y el gentilismo.



CONCLUSIONES

1. La 'soledad cósmica' que experimenta el indígena es una situación de crisis: al mismo tiempo que intensifica el anhelo de la salvación con la venida del salvador, es también un estado vulnerable puesto que ello significa la falta de protección por parte de los dioses tutelares y posibilita la manifestación de los gentiles del *uku pacha*. Sin embargo, significa también la posibilidad de la divinización del *wakcha* en la medida que seres subacuáticos lo transportan a una forma de vida sobrenatural.
2. El *wakcha* es un símbolo recurrente en la tradición oral andina. Desde los dioses andariegos, los *mitmakuna* o mítimaes prehispánicos, pasando por los desarraigados de la colonia, por autores y personajes de nuestra tradición literaria, hasta la presencia de los actuales migrantes en las grandes ciudades modernas, la categoría *wakcha* ha experimentado un proceso de enriquecimiento semántico.
3. La categoría *wakcha* es propia también de la tradición literaria escrita, como se pudo apreciar en los casos de César Vallejo y José M. Arguedas. Así como sucede en la tradición oral, en la escritura el *wakcha* ha sido gestor de interpelación al canon literario y con ello ha contribuido a un proceso de inclusión de los discursos considerados subalternos.
4. El *wakcha* es el protagonista de la transformación del Estado, de la reconquista del espacio, en una gesta que resacraliza el mundo. Ha impuesto



su particularidad en un movimiento de la periferia al centro y de éste a los bordes, de lo informal a lo formal. En este sentido, la categoría *wakcha* puede contribuir al entendimiento de muchos de los aspectos de nuestra realidad plurilingüe y multicultural.

5. El evangelismo protestante constituye una salida creciente de ese centro del espiral cósmico determinado por la tensión entre mesianismo y gentilismo. Desde inicios del siglo XX, ha contribuido a la recuperación de la dignidad humana del indígena, a pesar de la oposición del catolicismo conservador. Se produjo una suerte de simbiosis colectiva en el espacio urbano modificando las costumbres ancestrales, e incluso renunciando a ellas, en algunos casos, por cuestiones de fe. El *wakcha* migrante se ha convertido en un prometedor agente económico en un contexto neoliberal.

6. La ideología mesiánica forma parte de la mentalidad andina. Se inició como fruto del sincretismo religioso cristiano y su creencia en la venida del Mesías, con la creencia andina en el regreso del dios Wiracocha o de un héroe civilizador. Debido a algunas coincidencias sémicas entre mesianismo y milenarismo, los estudiosos de ambos temas los han usado erradamente como sinónimos.

7. El mesianismo y el milenarismo son discursos míticos que surgen en periodos de crisis y mediante ellos las culturas pretenden 'digerir' el caos reinante. En la mentalidad andina, el mito de Inkarrí es la principal evidencia de la ideología mesiánica, la que en este caso específico del mito, se originó sincretizando la idea de la resurrección de Cristo, la idea de que la iglesia es el cuerpo de Cristo que es su cabeza, con el hecho histórico de la mutilación y decapitación de Túpac Amaru I, cuya cabeza se embellecía después de su muerte y era motivo de culto en el Cusco.

8. Si bien es cierto se puede afirmar que la conquista fue tomada por los indígenas como un *pachakuti*, consideramos que el hecho histórico rebasó el universo semántico de esta categoría andina, ya que introdujo un elemento exógeno que alteró también la estructura interna de las tres pachas.

9. El pasado inmediato que prefigura un futuro remoto vinculado a la dimensión *hanan* del bien, y el pasado mediato que prefigura también un futuro inmediato, en tanto se hace manifiesto constantemente causando el mal, son



dos instancias que mantienen una suerte de pugna para lograr imponerse sobre el *kay pacha*. En este sentido, el futuro queda prefigurado en el pasado y presenta dos posibilidades: la primera anclada en una visión mesiánica como es el caso del mito de inkarrí, y la segunda enmarcada en lo que hemos denominado gentilista, como es el caso de las sirenas, *ñaupas*, demonios, etc.





BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Teófilo
1984 *Presencia andina en Lima Metropolitana*. Lima, PUCP.
- ANSIÓN, Juan.
1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima, Grupo de estudios para el Desarrollo (GREDES).
- ARELLANO, Rolando [y] David BURGOS
2004 *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...* Lima, PUCP.
- ARGUEDAS, José M.
1978/2006 *Los ríos profundos*, 1ª edición. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- 1961/1994 "La soledad cósmica en la poesía quechua". En: *La Literatura de Ideas en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- 1984 *Katatay*. Lima, Editorial Horizonte.
- 1983 "Pongoqmosqoynin (Qatqarunapawillakusqan). El sueño del pongo (cuento quechua)". *Obras Completas I*. Lima, Editorial Horizonte. pp. 249-258.
- 1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos. México, Ed. Siglo XXI.
- 1973a "Mitos quechuas post-hispánicos". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor.
- 1973b "Tres versiones del mito de Inkarrí". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

- BETANZOS, Juan de
1551/1997 *Summa y narración de los incas*. Madrid, Biblioteca de Autores españoles, Tomo CCIX.
- BERTONIO, Ludovico
1612/1956 *Vocabulario de la lengua aymara*, Tomo I. La Paz, Editorial don Bosco.
- BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
2003 *Tradiciones orales de Huancavelica*. 2da Edición. Lima, Fondo Editorial.
- BOUYASSE C., Thérèse
1987 *La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, HISBOL.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal
1970 "La sirena o saqra". En: *Allpanchis Phuthuringa* N° 2, Vol. II, Cusco, Instituto Pastoral Andino.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2002 "Hurin: un espejismo opuesto a hanan". En: FLORES ESPINOZA, Javier [y] Rafael VARÓN GABAI (eds.), *El hombre y los Andes*. Libro de homenaje a Franklin Pease, Tomo I. Lima, PUCP. pp. 219-235
- CÍRCULO LITERARIO BOHEMIA SANTIAGUINA
2006 *Huandoy y Huascarán. Narraciones orales clásicas de Ancash*, Tomo I. Lima, Editorial San marcos.
- COBO, Bernabé
1965 *Obras Completas*, Vol. II. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XCII.
- COLLIER, D.
1978 *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*. Lima, IEP.
- CONDEZO DOMÍNGUEZ, Víctor
2003 *Jirkas kechwas: Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Lima, Editorial San Marcos.
- CONDORI, Bernabé [y] Rosalind GOW
1976 *Kay pacha*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- CORNEJO POLAR, Antonio
1995 "Condición migrante y representatividad social: el caso de Arguedas". En: *Amor y fuego*. Lima, DESCO. pp. 3-14.



- 1994 *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.* Lima, Editorial Horizonte.
- CURATOLA, Marco.
1977 "Mito y milenarismo en los Andes". En: *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Cusco, Instituto Pastoral Andino.
- 1978 "El culto de crisis del moro oncoy". En: *Etnohistoria y antropología andina.* Lima, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia.
- DE LLANO, Aymara
2001 "Oralidad quechua y escritura en castellano: poesía escrita en el Perú". En: *Cuadernos* N° 19, Universidad Nacional de Mar del Plata. pp. 13-25.
- DELTRAN, Guido
1974 "Una visión de los vencidos: El sentido de la Historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco)". En: *Allpanchis* n° 6. "Conflicto en los Andes". Cusco, Instituto de Pastoral Andina.
- DOUGTHY, Paul
1969 "La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima, Perú". En: *América Indígena*, Vol. XXIX.
- DUVIOLS, Pierre
1997 "Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema sociocosmológico inca de oposición y complementariedad". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, N° spécial: "Tradición oral y mitología andinas", Lima, 1997, Tomo 26, N°3. Biblioteca Digital Andina. pp. 1-31.
- ESTERMANN, Josef
1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Ecuador, Editorial Abya-Yala.
- FLORES GALINDO, Alberto
1994 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima, Editorial Horizonte.
- GODENZZI ALEGRE, Juan Carlos (Comp.)
1999 *Tradición Oral Andina y Amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos.* Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- GOLTE, Jürgen [y] Norma ADAMS
1990 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima.* Lima, IEP.



- GONZALES de HOLGUÍN, Diego
1952 (1608) *Vocabulario de la lengua qquichua o del inca*. Lima, Instituto de Historia.
- GRAZIANO, Frank
1998 "Un indigenismo sincrético: aspectos mesiánicos del mito de Inkarrí". En: *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Lima, Biblioteca de América.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *Nueva Coronica y buen gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.), México, Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ ESTEVES, Manuel
1984 "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina". En: *Anthropologica N° 2*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 5-44.
- HUSSON, Jean-Philippe
1993 "La poesía quechua prehispánica: Sus reglas, sus categorías, sus temas a través de los poemas transcritos por Wamán Poma de Ayala". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 36, Lima. pp. 63-85.
- IZQUIERDO Ríos, Francisco [y] José María ARGUEDAS
1970 *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima, Casa de la cultura de Perú.
- JONGKIND, F.
1971 "La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima, Perú". En: *Boletín de Estudios Latinoamericanos* N° 11. Holanda, University of Amsterdam.
- LIENHARD, Martin
1996 "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". En: *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia, E.E.U.U., Asociación internacional de peruanistas. pp. 57-80.
- 1993a "Prólogo". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 36. Lima, pp. 7-10.
- 1993b "La cosmología poética en los waynos quechuas tradicionales". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 36. Lima. pp. 87-103.
- 1989 *La voz y su huella: literatura y conflicto étnico-social en América Latina (1942-1988)*. La Habana, Casa de las Américas.



- LOJA MALDONADO, Hamilton
2006 *La pampa y la culebra: veinte relatos de magia y encanto provenientes de la tradición oral de Luya*. Lima, Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes
2005 *Para decir al otro: Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid, Iberoamericana.
- 1987 *El retorno del inka rey. Mito y profecía en el mundo andino*. Puerto Rico, Editorial Playor.
- LOZADA PEREIRA, Blithz
2006 *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz, Producciones CIMA, UMSA.
- MALETTA, Héctor.
2009 *Epistemología aplicada: Metodología y técnica de la producción científica*. Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- MANNHEIM, Bruce
1999 "Hacia una Mitografía Andina". En: *Tradición Oral Andina y Amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Juan Carlos Godenzzi (Comp.). Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". pp. 47-79.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
2007 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- 1960 *La escena contemporánea*. Lima, Amauta.
- MARZAL, M., Manuel
1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco, Ed. Instituto de Pastoral Andina.
- MATOS MAR, José
2004 *Desborde popular y crisis de Estado (veinte años después)*. Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú.
- MAZOTTI, José A. y Juan ZEVALLOS (Comp.)
Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Lima, Lluvia Editores.
- MONTEZ RUIZ, Fernando
1984 *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara*. La Paz, Comisión Episcopal de Educación.



- MOROTE BEST, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- MURRA, John V. [y] Mercedes LÓPEZ-BARALT (eds.)
1996 *Las cartas de Arguedas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NIEVES FABIÁN, Manuel
2005 *Mitos y leyendas de Huánuco*. Lima, Editorial San Marcos.
- NORIEGA, Julio
2011 *Escritura quechua en el Perú*. Lima, Pakarina ediciones.
- 1996 "La poética quechua del migrante andino". En: *Asedios a la Heterogeneidad Cultural*. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Asociación internacional de peruanistas. Lima, Lluvia Editores. pp. 311-338.
- 1993 "El quechua: voz y letra en el mundo andino". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 37. Lima. pp. 279-301.
- ORTEGA, Julio
1982 *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*. Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1993 *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Lima, Ediciones Retablo de Papel.
- OSSIO, Juan (ed.)
(1973) *Ideología mesiánica del mundo andino*. Antología de Juan M. Ossio. Lima, Ignacio Prado Pastor.
- PACHACUTI YAMQUI, Joan Santacruz
1613/1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX.
- PEASE, Franklin
1973 "El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Antología de Juan M. Ossio. Lima, Ignacio Prado Pastor. pp. 449-465.



PROYECTO RÍO BLANCO

2006 *Mitos y leyendas de Huancabamba*. Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, Editorial Universitaria.

PROYECTO ENCICLOPEDIA CAMPESINA DE CAJAMARCA

2002 *Nosotros los cajamarquinos* T. 6. Cajamarca, Red de Bibliotecas Rurales.

QUISPE-AGNOLI, Rocío

2006 *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima, UNMSM.

RAMA, Ángel

1987 *Trasculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI Editores.

1985 "La novela-ópera de los pobres". En *Crítica de la cultura de América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

RAMÍREZ FRANCO, Sergio

2007 "El sueño del pongo: entre la abyección y el deseo". En: *Espéculo*. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

[1621] 1976 *Historia de nuestra Señora de Copacabana*. La Paz, Academia Boliviana de la Historia.

RAMOS M., Crescencio

1992 *Relatos quechuas: Kichwapi Unay Willakuykuna*. Lima, Editorial Horizonte.

ROWE, John

1982 Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire. In: *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History* (George Collier, Renato Rosaldo & John Wirth, eds.). pp. 93-118. New York, Academic Press.

SANTO TOMÁS, Domingo de

1560/1995 *Gramática o Arte de la Lengua General de los indios de los reynos del Perú*. Cusco, Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

SCHROEDL, Annette

2008 "La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* N° 37. pp. 19-27.



- SEBASTIANI, Carmen
1987 *Fabulaciones de tres mundos: Mitos, leyendas, tradiciones y cuentos folklóricos peruanos*. Lima, Editorial Pedemal.
- TERÁN MORVELI, Jorge
2008 *¿Desde dónde hablar? Dinámicas oralidad – escritura*. Lima, Andesbooks.
- TOMOEDA, Hiroyasu
2005 "Sirenas andinas". En: Luis Millones – Luis Tomoeda (Comp.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- TORO MONTALVO, César
1991 *Mitos y Leyendas del Perú T. II*, Sierra. Lima, A.F.A. Editores Importadores S. A. pp. 708-709.
- URBANO, Henrique
2009 *Taqi Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico*. Lima, Universidad de San Martín de Porres.
- 1993a "La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino". En: Urbano, H. (Comp.) *Mito y simbolismo en los Andes – la figura y la palabra*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". pp. 7-50.
- 1993b "Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes". En: Urbano, H. (Comp.) *Mito y simbolismo en los Andes – la figura y la palabra*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". pp. 283-304.
- VALDERRAMA, Ricardo [y] Carmen ESCALANTE.
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- VEGA CENTENO, Imelda
1988 "Tradición Oral: Extirpación y Represión". En: *Oralidad o tradición oral*, 17 de octubre, 15.00 h, <<http://7www.pucp.edu.pe>>
- WACHTEL, Nathan.
1976 *Los vencidos*. Madrid, Alianza Editorial.
- ZUIDEMA, R. T.
1977 "Prefacio". En: *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- 1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima, Ed. Ignacio Prado.



TESIS

CÁCERES RIVERA, Claudia

2007 *El proceso comunicativo en los relatos sobre condenados de la tradición oral andina.* Lima, UNMSM, (Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura).

CARAZAS SALCEDO, María M.

2004 *Imágenes e identidad del sujeto afroperuano en la novela peruana.* Lima, UNMSM, Escuela de Post grado (Tesis de Maestría).

LANDEO MUÑOZ, Pablo

2010 *Categorías andinas para una aproximación al willakuy umallanchikpi kaqkuna (seres imaginarios del mundo andino).* Lima, UNMSM, Escuela de Post Grado (Tesis de maestría).

PALMA, Clemente

1897 *El futuro de las razas en el Perú.* Lima, UNMSM (Tesis para optar el Grado Académico de Bachiller).

PÉREZ BRÁÑEZ, Jair

2009 *La huida mágica: Literatura oral: Control social y prácticas matrimoniales en el valle del Mantaro.* Lima, UNMSM, (Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura).

REGINALDO ENRRIQUEZ, Olivia

2010 *Dualidad en la serie de relatos orales andinos sobre animales enamorados.* Lima, UNMSM, (Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura).

SILVA GÓMEZ, Sara

2010 *Mito y memoria narrativa. Aproximación a la transculturación andina a partir de tres relatos sobre condenados.* Lima, UNMSM, (Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura).

TERÁN MORVELI, Jorge

2003 *Lo "misti" análisis e interpretación de dos narraciones orales acomaínas.* Lima, UNMSM, (Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura).



ANEXO

María Soconda¹

María Soconda vivía en Jacapatos, con su padre y con su madrastra. Esta era una mujer mala y aborrecía mucho a la muchacha. Por este motivo, para no pelearse con su señora, llevó a la chacra a María Soconda y le dejó cuidando el maizal.

En ese lugar solitario, en plena montaña, se quedó María Soconda. Cuidando la chacra de maíz permanecía día tras día, acompañada únicamente por “Ángel de la Guarda”, su perrito. Se alimentaban nomás de puro choclo y de algunos frutos del monte.

Una tarde se asomó un caballero montado en un hermoso caballo. Él era joven y vestía enteramente de blanco. Lentamente se acercó a ella y le dijo:

–Pobrecita mi María Soconda. Móntate en mi caballo y vamos al paraíso.

–No quiero ir contigo –le contestó la muchacha– porque mi padre está vivo.

Al oír esto, el caballero se fue. Pero al anochecer volvió, y le dijo que se quedaría a acompañarla. Ella no le hizo ningún caso, porque su verdadera compañía era el perrito. El caballero venía todas las noches y se quedaba cerca de ella. A veces intentaba acercarse, pero “Ángel de la Guarda” se lo impedía.

¹Publicado por Hamilton Loja Maldonado (2006) en *La pampa y la culebra: veinte relatos de magia y encanto provenientes de la tradición oral de Luya*. Lima, Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú. pp. 42-43.



Así fueron pasando muchos días. Y como María Soconda ya no tenía qué comer, un día mató a su perrito. Entonces vino el diablo y la llevó a la fuerza. La llevó a la laguna de *Gololque*.

Cuando su padre llegó a la chacra, mucho tiempo después, ya no encontró a María Soconda. Se preocupó mucho y empezó a buscarla. La buscó por todas partes, sin hallar ni rastros de ella. Cansado se quedó dormido, y en su sueño, ella le reveló:

–Si quieres verme –le dijo– tienes que dietar ocho días.

El padre dietó los ocho días. Luego se fue a verla en la laguna de *Gololque*, y la encontró bañándose. Su hija se había convertido en una sirena y a su alrededor había seis diablitos, todos con cuernos, quienes al ver al hombre se hundieron en la laguna. María, en cambio, se alegró mucho. Y el padre quiso llevarla a su casa. Pero ella no aceptó; más bien le dio dos porciones de estiércol y le indicó lo siguiente:

–Esto que te estoy dando debes ponerlo dentro de un baúl.

Resignado, el hombre regresó a su casa e hizo lo indicado por su hija. Tres días después, cuando abrió el baúl, lo encontró lleno de oro. Mucho oro, y, como el hombre no sabía qué hacer con tanta riqueza, le regaló al retablo de la iglesia de Santa Catalina, de donde fue robado después por unos turistas españoles.

Dicen que en noches de luna aparece María Soconda, en luna verde, joven y bonita; y en luna llena, anciana, con la cara toda arrugada.

La laguna de cuetacuro²

Antiguamente la laguna de *Cuetacuro* estaba encantada. Por eso era muy brava. Si alguna persona intentaba acercarse, se ponía terriblemente furiosa: sus aguas se encrespaban e inmediatamente se desataba una lluvia torrencial con rayos y truenos.

Por este motivo, los antiguos habitantes de Conila y Jacapatos solo se atrevían a mirarla furtivamente desde lejos. Y aun cuando hablaban de ella, lo hacían en voz baja, con profundo respeto y temor.

²Hamilton Loja Maldonado Ob. cit. pp. 36-39.



Con el correr del tiempo, llevada por la necesidad y venciendo sus temores, la gente empezó a posesionarse de las tierras cercanas a la laguna. Eran tierras buenas para el cultivo y para la crianza de ganado.

De hecho, la laguna se encolerizó como nunca y desató una lluvia torrencial e interminable, con rayos y truenos. Sin embargo, toda su amenaza fue en vano, pues la gente estaba decidida a permanecer en el dominio de esas tierras.

Al parecer, los hombres terminaron por lograr su propósito. Y, rompiendo la tierra, depositaron en su acogedor seno la semilla de la papa y el maíz. Después, en espera del fruto de su trabajo, aguardaron tranquilos. Pero su bienestar fue fugaz. Un día, misteriosamente, desapareció un niño del pueblo. La gente inmediatamente, se organizó en grupos y empezó a buscarlo; mas todo fue inútil.

Algún tiempo después desapareció otro niño, y luego otro, y otro. En poco tiempo, muchos niños desaparecieron misteriosamente el pueblo. La gente andaba angustiada, sumida en el dolor y la incertidumbre. Nada cambió, hasta que llegó de visita a Conila un hombre de temple con su hijo pequeño. Le decían El Cañarino y ocurrió que la primera noche nomás desapareció el hijo. Lleno de angustia El Cañarino se puso a buscarle, como antes habían hecho otros, mas no halló ni rastros de su hijo, por más que anduvo por todos lados y preguntó por todas partes, día tras día.

Pero El Cañarino no solo buscaba a su hijo, sino que también observaba a los demás, oía sus quejas, sus historias, sus preocupaciones. Así se enteró que otros niños habían desaparecido antes. Por eso, solo él pudo comprender el motivo de la desgracia que durante largo tiempo venía sufriendo la gente. Y un día convocó a todo el pueblo.

–Es la laguna quien se está llevando a nuestros niños –les dijo–. Ando en busca de mi hijo, he podido ver que ustedes le han dado motivos para sentirse rabiosa: han invadido sus dominios.

– ¿Qué podemos hacer? –preguntó la gente.

–Yo tengo que ir a mi tierra; pero volveré pronto –respondió El Cañarino–Hasta que yo retorne, ustedes deben preparar un perol con manteca de chanco y una piedra pedernal de una arroba.

No dijo más, y ese mismo rato se marchó como había anunciado. Al cabo de unos días regresó con su ayudante. Y esa misma noche, cuando empezó a salir la luna, se dirigieron a la laguna, acompañados de mucha gente. Llegaron a la orilla y el ayudante indicó lo que tenían que hacer.



Así pues, mientras los demás encendían la leña y ponían a hervir la manteca de chancho y a quemar la piedra pedernal, El Cañarino permaneció silencioso, chacchando pensativo su coca.

Después, cuando la manteca ya estaba a punto de hervir y la piedra empezaba a ponerse roja, el brujo se incorporó y empezó a quitarse la ropa.

–Entraré a la laguna –dijo con voz recia, decidida– Después de una rato van a ver ustedes que dos toros salen peleando, uno negro y otro colorado. El negro es el encanto de la laguna... Si él está ganándome, ustedes echan la piedra y la manteca al agua.

Así dijo y se zambulló en las aguas frías de la laguna y al instante desapareció. Al ratito no más salieron de las aguas dos toros bramando coléricos. Y empezaron a pelear. Con sus embestidas y encontronazos, el agua echaba espuma rabiosa y se revolvía llena de furia.

La lucha fue dura, interminable. De pronto el toro colorado desapareció. Pasaron varios segundos sin que diera señales de vida. Pero de repente emergió con fuerza y, lanzando un mugido agónico, desapareció bajos las aguas. El toro negro se lanzó detrás del otro.

Siguió una un instante de inusitada calma en el ambiente. Lentamente las aguas fueron aquietándose, cual si gozaran de una paz largamente ansiada. La gente, angustiada, miraba desde la orilla sin creer que todo hubiera terminado de esa manera.

– ¡Ayúdenme! –gritó de repente el ayudante del Cañarino.

La reacción fue inmediata; no faltó quien se quemara las manos al querer coger la piedra candente.

– ¡Envuélvanse las manos con estos cueros! –urgió el ayudante otra vez.

Entonces cogieron los cueros de vacuno y, envolviéndose rápidamente las manos, ayudándose entre todos, en un instante hicieron rodar la piedra hasta hundirla en el agua y arrojaron la manteca candente. El agua pareció gemir ahogada, largamente. Así se reventaron los ojos de la laguna y murió su encanto.

Y ese mismo rato, mientras salía El Cañarino, arrastrándose penosamente sobre el limo de la orilla, del centro de la laguna se levantó una nube blanca y empezó a alejarse por el cielo. Cerca nomás, unos cuantos kilómetros más allá, dejó caer una gota y en el lugar donde esta cayó se formó la laguna de Chilmal. El resto se fue con dirección a *Pomacochas* donde sepultó a un pueblo entero, como castigo por sus pecados.



La laguna de Chilmal³

En tiempos antiguos no existía la laguna de Chilmal. Solo hoyada no más era. Hoyada profunda en media de una pampa extensa. Sin embargo, ocurrió que Dios decidió castigar al pueblo de *Pomacochas* por su orgullo, y con ese fin determinó que la laguna de *Cuetacurose* trasladara hacia dicho lugar. Así, pues, dejando su sitio, la laguna de *Cuetacuro* se levantó en forma de nube y emprendió el viaje. Cerca nomás, unos kilómetros más allá, en las hoyadas de Cuémal, dejó caer una gota y en el lugar donde esta cayó se formó la laguna de Chilmal. Dicen que en un inicio esta laguna era muy brava. Y durante mucho tiempo siguió así. Hasta que ocurrió lo siguiente.

Cierta vez, un comerciante de *Temple*, en compañía de uno de sus hijos, vino trayendo productos de la zona para negociar con la gente de Luya y Lámud. Pero cuando se hallaba cerca de la laguna, se malogró la carga de una de sus acémilas; ante este percance, el hombre ordenó a su hijo que siguiera avanzando con el resto de los animales. El niño obedeció. Y cuando estaba pasando por el borde de la laguna se le apareció una viejita.

– ¿Quieres estos aretes para tu mamita? –Así le habló la vieja al niño, mostrándole unos aretes finos y hermosos.

–Sí –respondió el niño.

–Entonces cierra tus ojitos –le indicó ella.

El niño cerró sus ojos un ratito, y cuando volvió a abrirlos ya se encontraba encantado dentro de la laguna. El padre, que venía cerca nomás, alcanzó a ver que su hijo desapareció de repente. Le llamó con gritos desesperados y con gemidos; lo buscó por las orillas, rastreando cada pedazo de terreno; suplicó a la laguna para que le devuelva. Sin embargo, todo fue vano.

Por ello, antes de volver a su pueblo, el hombre amansó a la laguna. Le quietó el encanto que le hacía malvada, para que otros padres no sufrieran lo que él sufrió; para castigarla por su maldad. ¿Cómo lo hizo? Preparó un caldo con harto yuyo, ají rocoto y ceniza, y cuando dicho caldo estaba *chas chashirviendo* lo arrojó al agua. De esta manera se reventó el ojo de la laguna de Chilmal, y desde entonces ya no se enfurece ni roba niños.

³Ibid. pp. 40-41.



La laguna Verde Cochita⁴

Quío – Cayna – Ambo

A pocos kilómetros de Quío, en la estancia de Yanacocha, hay una laguna llamada Verde Cochita. Sus aguas permanentemente son de color verde, y de allí su nombre.

Aquí en Yanacocha, don Quispiniano mandaba cuidar sus ganados a doña Marga. Ella los cuidaba con entrega, por eso ni los zorros hurtadores de ovejas lograban arrebatarle ni una sola cría.

Una tarde, cuando se encontraba entregada a sus labores, mientras el ganado consumía el pasto, fue interrumpida por una voz que sonó a sus espaldas:

– ¡Marga!

El tono que empleaba le llegó hasta los huesos. Al voltear se encontró con un joven alto, delgado y de buen parecido. Como se quedó muda e impresionada él le dijo:

–Te he estado buscando todos los días. Don Quispiniano me ha suplicado para que te acompañe. Como las ovejas aumentan cada día es necesario tener cuidado con los zorros.

Ella, indecisa aún, pero con bastante recelo aceptó su compañía. En efecto, por esa semana habían nacido muchos corderitos y os zorros rondaban de día y de noche.

El joven, pretextando volver hasta la población, todos los días, apenas entraba la noche se despedía y aparecía al día siguiente más cariñoso.

Al pasar los días, la mujer le llegó a tener confianza y finalmente convivieron como marido y mujer, entonces el joven le pidió:

– ¡Marga, quiero que te cases conmigo y olvídate de Quispiniano!

La mujer tembló ante la sola propuesta de separarse del patrón.

– ¡Cásate conmigo! –insistió, luego continuó–. Te prometo que tus ganados aumentarán cuanto tú quieras y no tendrás necesidad de cuidarlos. Te llevaré a mi casa y te rodearé de riqueza.

⁴ Publicado por Manuel Nieves Fabián (2005) en *Mitos y leyendas de Huánuco*. Lima, Editorial San Marcos, pp. 65-66.



Doña Marga, ante esta propuesta, aclaró sus dudas que desde el primer momento guardaba. En ese instante reunió sus ovejas y se marchó con la idea de jamás volver.

Los días siguientes, como los ganados estaban acostumbrados a comer el pasto fresco y verde a orillas del Verde Cochita, regresaban constantemente. La mujer, por obligación retornaba tras el ganado. Allí, el joven la esperaba. No había día en que dejara de verlo. Hasta en sus sueños se le aparecía y no le dejaba dormir. Finalmente ella sintió los efectos del embarazo.

Don Quispiniano, al observar que la barriga de su mujer crecía, entró en sospechas y luego de certificar el embarazo la maltrató y amenazó con matarla, entonces ella confesó que el hijo era del joven que él mismo le había mandado por compañero.

La confusión era tal que no comprendía de qué joven se trataba, luego de escuchar el relato de su mujer sospechó que quizás sería el Jirka.

Al cumplir el noveno mes, nuevamente se le apareció el joven y le dijo a la mujer:

–He venido por mi hijo. Tú, por no haberme escuchado, morirás.

La mujer se despertó llorando y con gran dolor dio a luz a un niño lleno de arrugas que en ese mismo instante desapareció.

Desde aquel día la mujer empezó a morir. Su cuerpo se secó completamente y decía que el Jirka le había devorado el corazón.

Laguna de Chullayacu⁵

Esta laguna está ubicada en la altura de unos cerros de Camish. En esta laguna, en las lunas llenas y en pasadas, sale a navegar un animal más o menos con cabeza de perro, con cola de pescado, bien larga, que al agua la hace formar olas.

Así nos cuenta que él lo ha visto Don Juan M. del caserío de Camish.

Don Moisés Rodríguez cuenta que años atrás esa laguna era brava, y que un día a un señor que se le hizo tarde, pasó y se lo comió la laguna. A los

⁵ Publicado por Proyecto Enciclopedia Campesina de Cajamarca (2002) en *Nosotros los cajamarquinos* T. 6. Cajamarca, Red de bibliotecas Rurales. pp. 74-75.



ochos días que desapareció, resultó en un lugar llamado Ventanillas; ahí se encuentra ubicada otra laguna.

Cuando el señor apareció, contaba a varias personas que la laguna lo botó por haber tenido su fiambre aderezado con manteca de choncho.

Contaba que la laguna tiene dos canales, uno de oro por donde va el agua, y el otro que se come a los animales y las gentes.

El señor se murió con bocanadas de sangre a las pocas horas de haber salido de la laguna.

(Versión de Jesús Gallardo, de Camish)

La mujer encantada⁶

Hace mucho tiempo se produjo en la ciudad de Chachapoyas el encantamiento de la señorita Ángela Saberbeín. Esta señorita era huérfana de padre y estaba bajo la vigilancia de su padrastro quien le trataba muy mal; así vivió hasta la edad de dieciocho años.

Se cuenta que una noche, cuando estaba sentada en el patio de su casa contemplando la luna, se le presentó un joven con la figura de su hermano, montado en un hermoso caballo blanco y le dijo: "Gran placer sentiría al dar un paseo en compañía tuya". Ella le aceptó, creyendo que en realidad era su hermano. El joven la hizo montar en su caballo y sin que se diera cuenta la condujo a una cueva situada en el cerro Luya Urco. Una vez que llegaron a la cueva el joven desapareció y ella se quedó encantada. Su madre la echó de menos al ver que no llegaba a acostarse y que ya era tarde; la llamó y nadie respondió. Salió a preguntar a los vecinos, pero todos le decían que no le habían visto. Le buscó noche y día por toda la ciudad y nadie le daba razón. La tercera noche de su desaparición, se presentó en sueños a su madre y le dijo que no la buscara porque ella no iba a volver, pues se encontraba encantada. En vista de lo cual, su madre se quedó en silencio y no la buscó más. Esta señorita sale en las noches con su farolito, y llega a las afueras de la ciudad, dicen que en busca de una criatura y un corderito recién nacido con el fin de salvarse del encantamiento.

⁶Recogida por la preceptora Luz Trigoso, en Chachapoyas, capital del departamento de Amazonas y publicado por César Toro Montalvo (1991) en *Mitos y Leyendas del Perú* T. II, Sierra. Lima. A.F.A. Editores Importadores S. A. pp. 708-709.



Unos gringos que llagaron a Chachapoyas haciendo exploraciones, al tener noticia de que en esa cueva estaba encantada una mujer y que había allí mucha riqueza, se fueron a explorarla. El exterior de la cueva tiene un mal aspecto, pero dicen que adentro, en el fondo, hay un lindo camino. Los exploradores e internaron y admirados por el camino que encontraron siguieron más y más hasta llegar a un salón donde vieron a la Saberbeín sentada en un sillón cerca de una mesa a cuyo lado estaba un gato negro y en su cuello una culebra verde. Los zapatos, anillos y pulseras de la señorita iluminaban el salón. Ella se mostró alegre y sonriente a los gringos y les llamaba, pero estos no pudieron pasar, porque para entrar al salón se lo impedía una laguna de agua cristalina y tranquila. Viendo que no podían hacerlo, regresaron convencidos y asombrados de que en verdad existía la encantada Ángela Saberbeín.

Misterio de la Laguna Negra⁷

En la provincia de Huancabamba, en el distrito de El Carmen de la Frontera, en un caserío llamado El Porvenir, existe la Laguna Negra. Es misteriosa; por momentos sus aguas son tranquilas y de un color verdusco que permite apreciar el fondo, pero cuando está molesta sus agitadas olas se ponen en continuo movimiento, a las que el brujo “florece” y vuelven a su normalidad.

Cuentan que debajo existe una ciudad de almas amigables, en la que cada vez se va haciendo mayor la población porque la laguna “jala” a las personas colocando pequeñas trampas.

En una ocasión un hombre y su hija –de condición muy humilde– habían salido desde tempranas horas a recoger hierbas para vender a los forasteros; el sol iba calentando y la joven sentía ganas de comer algo.

Como caminaba por la orilla de la laguna vio una lima (fruta) exquisita que flotaba sobre las aguas; sin decir nada a su padre, se cogió del pasto y se acercó al agua para coger la lima, y la laguna la “jaló”.

La joven desesperada pidió auxilio a su padre, quien estaba ocupado en el recojo de sus hierbas. Al oír a su hija corrió y se lanzó al agua, pero por más intentos que hizo para salvarla no pudo, la laguna llevaba cada vez más al

⁷ Publicado por el Proyecto Río Blanco (2006) en *Mitos y leyendas de Huancabamba*. Universidad Nacional Federico Villareal. Lima, Editorial Universitaria. pp. 77-78.



fondo el cuerpo, hasta que solo se notaba una de sus manos haciendo movimientos de despedida a su padre.

La pena y el dolor al perder a su ser querido le quitaron las ganas de seguir luchando en el agua, y él también murió ahogado; dos almas más formaron parte de aquella población.

Luego, la laguna arrojó a sus cuerpos a la orilla, los que fueron encontrados por los viajeros que día a día visitan la laguna.

Es sorprendente el misterio que encierra la Laguna Negra. Es encantadora, curativa, pero la gente se baña solo en sus orillas; si vas más al fondo, la laguna te “jala”. El silencio absoluto del lugar nos permite encontrar la paz interior que todo ser humano debe buscar.

El joven que amaba a una mujer⁸

Neptalí es el hombre que se perdió en las alturas, el que existía en las altas nevadas donde solo en horas se habría la neblina, y donde él fue encantado. Un día de Semana Santa salió a la Laguna del Toro. Él no conocía bien, solo le gustaba recorrer muchos lugares hermosos como ese lugar. Entró como a las diez de la mañana. Al tocar las aguas de esta laguna sintió algo sobre sus hombros; miró asombrado y vio a su amada que se llamaba Ana, a quien le dijo:

– ¿Cómo viniste hasta aquí? ¿Sabías que yo estaba acá?

La mujer respondió todo lo que tenía en mente. La hermosa Chununa le dijo:

–Quiero estar siempre junto a ti, hoy, mañana y siempre.

Neptalí respondió.

–Tú eres el encanto que hay aquí.

– ¡No! –dijo la hermosa.

Neptalí le dijo te amo, y se fueron juntos los dos a caminar. Neptalí caminaba y sintió que estaba en el centro del agua, él caminaba pero no se hundía; entonces se dio cuenta que subía muchas escaleras, tenía que abrir muchas puertas. La Chununa le dijo:

⁸Proyecto Río Blanco Ob. cit. pp. 104-109.



–Veas lo que veas no mientes el nombre de Dios, si no te quedarás y no podrás volverte.

Neptalí le preguntó:

– ¿Qué está pasando, Ana?

–Nada –respondió ella.

–Entonces, ¿qué es esto? Recuerdo que entramos al agua y yo caminaba dentro de ella.

Dijo entonces la Chununa:

–No soy Ana, soy la rubia, pero tú me dijiste Ana cuando me encontraste, Neptalí.

Entonces Neptalí quiso volverse, pero ya no podía porque estaba en el palacio.

La Chununa le puso otro nombre, porque no le gustaba el que tenía, así que le llamó Doc. Él, al descubrir esto, lloraba y lloraba, y no comía las grandes comidas que la Chununa le llevaba; su vivir era llorar y llorar, sus ojos ya no tenían lágrimas. Su familia lo buscaba desesperadamente; tres primos y un hermano lo buscaban. A días comían y a días no; ellos querían saber si estaba vivo o muerto. Juntos decían: “Qué triste es esta vida, pero tenemos que encontrarlo”. Solo encontraron su collar en la orilla de la laguna; tenían nociones que ahí estaba, decían que quizás se bañó y se olvidó, o cogió rumbo lejano. Su madre lloraba y todos sus hermanos escuchaban que se había perdido el joven Neptalí.

La Chununa le acariciaba, pero él no se consentía; pero cuando no la apreciaba era más grande su castigo: ver cosas que nunca había visto. Conoció a Lucifer, Caifás y a toda la familia de la Chununa.

Vivía triste en un lugar oscuro y sin salida; para él no existía día ni noche, su vida era llorar y llorar. Cuando recordaba a su amada Ana era peor. Era un martirio. Solo Dios lo podía ayudar a salir de ese palacio. Sacaban a mirar las pertas del palacio a las personas que también estaban encantadas; entonces reconoció a una mujer de pelo castaño, esa era su abuela que ya había sido encantada en la laguna de parvas, y recordaba cómo la sacaron a ella. También a un hombre llamado Toribio le sacaron un espíritu bendito.

– ¿Qué pasa?, ¿qué te sucede? –le preguntó la Chununa.

–Te amo –dijo Neptalí.

– ¿De verdad, mi amor? –dijo la Chununa.



Un momento la acariciaba, después ya no era vida para él. No sabía cómo regresar: llevaba mucho tiempo en ese lugar. Meses más tarde se dio cuenta que él estaba encantado en la misma laguna donde se había bañado en los días de Semana Santa.

Abrió los ojos cuando estaba sentado en una piedra, y vio que las aguas se alejaban de él. Unos pastores lo vieron sentado, y cuando le dijeron: “¿Neptalí, eres tú?”, se volvió al palacio y no quería volver a su pueblo. Los pastores dieron a conocer que lo habían visto en ese lugar, y todos los familiares planearon cómo sacarlo. Solo a las seis de la mañana salía a la orilla de la laguna, y cuando veía que alguien se acercaba al lado de él, se volvía al agua.

Su familia lloraba, y todos decían que era el destino de la vida; se preguntaban unos a otros: “¿Ya no volverá Neptalí a casa?”. Mientras que su hermano planeaba cómo lograr el rescate, fueron un día su madre, su hermano y la hermosa Ana. Ana y su madre cayeron en el camino, desmayadas, de ver que no podían traer a Neptalí. El hermano mayor de Neptalí las cogió y les dijo. “Vamos, tengo otro plan, llegando a la casa les contaré”. Mientras caminaban iban pensando cómo harían para lograr el rescate de los que se habían encantado en el lugar de las parvas. Recordaron que con una soga de cerca bendita, un fraile llamado Manuel Martínez lograba sacar a hombres y mujeres que se encantaban en diferentes sitios.

Era vísperas de una fiesta que celebraban en Salalá, donde mucha gente llega para conocer dicha fiesta, donde se pasean sus hermosas mujeres y los hermosos caballos de paso, y traían al fray para que celebre la misa de la fiesta patronal. Aquí pertenecía el joven Neptalí, quien estaba encantado. Su amada y su familia fueron a hablar con el fraile, y le contaron todas las escenas y todas las tragedias que pasaron sus familiares buscándolo: “Hace dos años que él no está en la casa”; pero el fraile no les creía. El fraile sonriendo les dijo: “Hay un lugar de donde él sale, y debe tener una hora fija para salir”. Su hermano respondió, junto con la amada de Neptalí: “Creo que no se puede, porque cuando ve a alguien se mete al agua y nunca más lo vemos”. Dijo el fraile: “Tráiganme agua de las siete iglesias, de los siete espíritus, y búsquense cuatro hombres, los más fuertes de este pueblo, para ir a su rescate, para poder traerlo de nuevo a su pueblo.”

Llevaron una soga de cerda bendita y agua de los siete espíritus. Salieron a las diez de la mañana y llegaron a las dos de la tarde. Hasta la Laguna del Toro se llegó a las seis de la tarde. Era la hora en que él salía, y no salió. Durmieron en la laguna. Al día siguiente, cuando rayaba la aurora, tiritando los dientes de frío, el fraile y sus acompañantes vieron que salía Neptalí a la orilla.



El fraile tiró la sogá y logró lacearlo. Su amada brincó y lo abrazó; su madre, por igual. Pero los demás hombres que acompañaban a la familia se asustaron al ver la cara lanuda y el cuerpo lleno de pelos: su pelo lo tenía hasta la cintura. Todo había cambiado. El fraile lo cogió y le hizo una oración.

–Un momento –dijo su hermano–, quiere regresarse.

Salieron porque todo se nublaba y el agua remolineaba. Lo llevaron atado, pero él decía que no le lleven de su palacio. A su hermano ya no le reconocía, y a su hermana y a su madre nunca las desconoció. Los hombres valientes que acompañaban al fraile lo llevaban a cada lado. Lo llevaron a su casa y lo pusieron en una celda bien despejada; le daban comida, pero no quería comer. Lo vistieron con ropa y le pusieron calzado. Pero él dijo algo: “No quiero ver fuego, me ha dicho bien claro una dama que me llevó hasta ese palacio donde ustedes me encontraron”.

Algunos parientes y familiares que vinieron a verlo ese mismo día, y que llegaron a su casa, pudieron escuchar lo que hablaba. En la noche, a la una de la madrugada, quedó muerto en los brazos de su amada y de su madre.

Cuento de la sirena encantada⁹

Cuenta la historia que en el distrito de Acostambo, existe una catarata natural que se encuentra ubicada en el paraje denominado “Paccha” a una distancia aproximada de dos kilómetros del centro poblado urbano del distrito.

En dicho lugar, un día temprano salió de su casa una humilde campesina llevando a sus dos hijitas con la finalidad de pastar su rebaño de ovejas, llegando al campo la madre le dijo a su hija mayor:

–Cuida de tu hermanita que yo cogeré leña.

Cargó a su hermanita sobre su espalada y se alejó del lado de la madre como toda niña inquieta.

Después de un largo rato regresó y le dijo a su mamá que cargue ella a su hija porque no podía hacerlo ella. La madre le preguntó:

– ¿Por qué no puedes cargarla si yo estoy cogiendo leña?

Ella respondió:

⁹ Publicado por la Biblioteca Nacional del Perú (2003) en *Tradiciones orales de Huancavelica*. 2da. Edición. Lima, Fondo Editorial. pp. 28-29.



–No puedo porque en Paccha están saliendo unos matecitos y poronguitos y quiero cogerlos.

Entonces la madre le dijo que no debería estar viendo ni cogiendo nada y que no se aleje de su lado, pero la niña desobediente esperó que ella esté ocupada para dejar sentada a la hermanita y a escondidas se alejó de allí.

La madre se dio cuenta cuando la bebé empezó a llorar, echó de menos a la hija y empezó a buscarle con gritos y llantos. Buscaba la pobre madre desesperada a su hija. Cuando preguntó a la gente, estos le dijeron que ese sitio estaba encantado y que de allí sale una sirena todas las mañanas y por las tardes se escuchaban lindas canciones. Le dijeron que su hija había sido encantada por la sirena y si quería comprobarlo tenía que venir al día siguiente muy temprano para verla.

La pobre madre fue temprano y su hija estaba sentada en la orilla asoleándose, adornada con vestidos muy hermosos, la madre quiso tomarla pero no pudo porque regresó al agua como si fuera un pez, en realidad era mitad niña y mitad pez y todas las veces en luna llena sale a cantar lindas canciones.

(Recopilado por Carlos Nolberto Ramos Minaya de la informante Julia Santillán Torres)

El encanto de Manuel a María¹⁰

En el centro poblado menor de Pucacocha, perteneciente al distrito de Acoria, provincia y departamento de Huancavelica, sucedió una de las tragedias más tristes en el año de 1941.

En Pucacocha vivía una familia muy pobre que era odiada por los pobladores debido a que no eran de la comunidad sino de Huancayo. Alquilaron una cuarto al señor Gregorio Solano, hombre viudo con un solo hijo llamado Valentín. [El señor Gregorio] sintió lástima por el señor Aurelio y la señora Elena, padres de María.

El señor Aurelio y su familia estaban agradecidos por la gentileza del señor Gregorio. Pasaron cuatro meses y dicha familia quiso comprar un lugar para construir su hogar. Su esposa le decía: ¿Por qué no compras ni siquiera

¹⁰Biblioteca Nacional del Perú Ob. cit. pp. 16-19.



un terreno? No sirves para nada, sino sácanos a otro lugar más tranquilo porque ya estoy cansada de ver el rostro de estas personas.

La señora Elena presionaba mucho a su esposo y empezó a llorar abrazándose a su única hija diciendo: ¿Por qué mi familia tiene que sufrir? ¡Dios mío, por qué me tiene que pasar esto!

–Me arrepiento de haber venido a este odioso pueblo desde Huancayo, pero no podemos irnos porque no tenemos dinero, no tengo nada –decía el señor Aurelio.

En este momento entró al cuarto el señor Gregorio y le dijo:

–No tienes que sufrir, Aurelio, al contrario. Tengo una oferta para ti.

El señor Gregorio había conseguido trabajo a María para que pueda pastar ganado cerca de la laguna Azul Qucha, pero ella no estaba acostumbrada. Ella aceptó el trabajo aunque su padre no quería porque ella era aún pequeña. María empezó a llorar y dijo: No te preocupes padre querido, yo ya estoy grandecita y puedo trabajar en cualquier cosa. No quiero que te presione mi madre, ya no tenemos ni para comer, no tenemos nada ni siquiera nuestro hogar. Todo lo que hemos traído ya está acabándose, papá.

María le dijo al señor Gregorio: ¡Acepto! ¡Trabajaré en lo que me diga! Porque usted es el único que siente amor por nosotros ¡pero qué pena! Pensé que iba a estar mejor que nunca aquí en Pucacocha, pero qué pena, me equivoqué.

María sale el primer día a pastar ganado cerca de la laguna. Diariamente desde las ocho de la mañana hasta las cinco y media o seis de la tarde, pagándole al mes la suma de cinco céntimos.

Ella ya había cumplido un mes de pastar y con el dinero compraron un terreno para su casa. Luego construyeron una casita de adobe en un morrito cerca de la laguna. Ella seguía pastando mientras sus padres iban a cosechar papa, cebada, olluco, etc. del terreno de sus vecinos.

Un día viernes ella estaba muy cansada y pensaba en la muerte cuando en ese momento se apareció un joven de cabellos castaños y ojos azules. Él le preguntó: ¿Por qué quieres morir? Niña tonta, eres muy linda, muy linda. Mi nombre es Manuel para servirte. Ella le contestó: Mi nombre es María y tengo 16 años, yo quiero morir porque no tengo nada, ni siquiera para comer, mi vida no es vida.

Manuel le dijo que confíe en él y que no tenga miedo, además le pide que regrese al día siguiente. Ella acepta y mientras estaba reuniendo sus animales para regresar, él desapareció. Cuando llegó a su casa le contó a su



padre lo que había pasado. Su padre le aconsejó hacerle preguntas sobre el lugar de donde era y dónde vivía. La madre aparece en estos momentos y pregunta sobre lo sucedido. María tranquiliza a su madre.

Al día siguiente, cuando va a pastar, Manuel no apareció y cerca del mediodía, mientras comía su almuerzo escuchó un sonido parecido a un relámpago. Ella mira hacia la laguna y ve que una nube emerge del mismo centro. Ella se asustó y vio que su ganado empezó a esparcirse, luego de reunirlo la nube había desaparecido.

Estaba pensativa sobre esto cuando apareció Manuel y le dijo: Hola mi querida maría, me parece que estás asustada porque te ves pálida.

Ella le hace preguntas sobre su familia y sobre dónde vive, pero él le dice que no tiene a nadie, solo a ella en quien confía. Le pide matrimonio pero le dice que nadie debe saberlo hasta un mes después, ella acepta.

Cuando llegó a su casa sus padres le hicieron preguntas sobre su amigo pero ella no respondió. Más tarde los padres conversaban sobre el lugar donde ella pastaba, era un sitio malo y no querían que su hija vaya nuevamente.

Por la mañana ella partió alegremente a trabajar. Su padre habló con el señor Gregorio para que su hija no vaya a pastar y se dedique a estudiar pero él reaccionó muy molesto. Cuando maría se encontraba pastando su ganado Manuel aparece con una nube y un poco de lluvia. Ella pensando que él se iba a ahogar en la laguna se arroja hacia el fondo. Manuel la llama y con la nube se la lleva hacia el fondo.

Los dueños de los ganados van a la casa de maría a reclamarle la tardanza. Como ella no estaba sus padres se preocuparon y salieron a buscarla por todos lados. Pensaron que había viajado sola debido a que estaba cansada de todo. En ese momento apareció el hijo del señor Gregorio: Valentín, quien muy triste les dijo que su hija no iba a regresar nunca porque la laguna Azul Qucha la había encantado y se la había llevado.

Los padres de maría lloraron por su hija, maldijeron al pueblo que tan mal los trató y se despidieron con agradecimiento del señor Gregorio. Se fueron de Pucacocha para siempre.

(Recopilado por Liliana Quispe Enríquez de la informante Santosa Solano Quispe)



El pastorcito encantado¹¹

Era un niño humilde de doce años. Todos los días pastaba sus ovejas en la quebrada de Raju-Kolta. Cierta día, mientras cuidaba sus animales, sintió hambre. Después de comer su magro fiambre, al volver junto a sus ovejas, se dio con la amarga sorpresa de que habían desaparecido.

Llorando copiosamente se puso a buscarlas. Entre tanto el día avanzaba y ya llegada la tarde envuelta en la gasa de una fina niebla y una helada garúa. En su desesperación llegó a las riberas de un lago color de la sangre, en cuyo centro flotaban témpanos de hielo. Asombróse mucho el pastorcito, y después de guardar su fiambre entre unas matas, se alejó apresuradamente con la esperanza de encontrar a sus queridas ovejas. Pero su afán fue en vano. Regresó desconsolado a recoger su fiambre, que tampoco halló. Su desconsuelo creció de punto, y su llanto se hizo más triste.

La fría garúa había cesado. Flotaba sobre la dorada campiña un fino cendal de niebla transparente. Y envuelta por una suave luz neblinosa, se presentó ante él una niña bellísima.

– ¿Por qué lloras? –le preguntó.

El pastorcito le contó su desdicha.

– No te aflijas –le siguió diciendo la niña–. Pronto tendrás a tus ovejas y a tu comida.

Luego le invitó caminar junto a ella. Le cogió de la mano, y caminaron hasta las costas de la laguna. Se internaron en las aguas, y pronto los dos se sumergieron.

Pasó un día, pasaron los días, pasaron muchos días, y los padres del pastorcito lloraban amargamente creyéndolo devorado por los zorros. Anduvieron buscándole por riscos y praderas, por bosques y roquedales. Después de muchos días se dieron por vencidos y se pusieron a descansar bajo unas quenuas. Y mientras descansaban lamentando sus desdichas, vieron que de una cueva brotaba una neblina iluminada. Llenos de asombro, se pusieron a mirar el extraño espectáculo y así vieron aparecer envuelta por un nimbo neblinoso de la luz blanca y suave, a la niña hermosa que llevaba de la

¹¹ Publicado por el Círculo Literario Bohemia Santiaguina (2006) en *Huandoy y Huascarán. Narraciones orales clásicas de Ancash*. T. I. Lima, Editorial San Marcos, pp. 41-43.



mano al pastorcito, al que le seguía una fila de hermosas e inmaculadas ovejas. Los padres, repuestos de la sorpresa, corrieron a darles el alcance, pero en ese instante, la hermosa criatura se esfumó. La madre del pequeño exclamó diciendo que su hijo estaba encantado. Entonces el padre, se apresuró a envolverlo con una bufanda de lana de zorrillo, para librario del hechizo. Al cabo de algunas horas, todos estaban en la humilde choza que les servía de morada.

El niño contó que en el interior de las aguas de la laguna color de la sangre, había un maravilloso palacio construido de mármoles y piedras preciosas, y que allí vivía la niña hermosa que le había acompañado hasta la entrada de la cueva, en un aposento de oro iluminado con luces de mil colores. Dijo también que en ese palacio él había gustado de golosinas deliciosas y manjares finos, que le habían quitado el hambre para siempre.

(Recogido por Marcos Yauri Montero)

