

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS Fundada en 1551
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS E.A.P. DE LITERATURA

LO “MISTI” ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE DOS NARRACIONES ORALES ACOMAINAS

TESIS Para optar el título profesional de: **LICENCIADO EN LITERATURA**
JORGE ADRIÁN TERÁN MORVELI
LIMA – PERÚ 2003

..	1
INTRODUCCIÓN .	3
CAPÍTULO 1 ORALIDAD, ESCRITURA Y MEMORIA COLECTIVA . .	11
1.1 ORALIDAD Y ESCRITURA .	11
1.2 ORALIDAD: MEMORIA COLECTIVA E HISTORIA ORAL . .	16
1.3 LA ORALIDAD FRENTE A LA ESCRITURA . .	18
1.4 ESCRITURA, ORALIDAD Y MEMORIA COLECTIVA BICULTURAL .	19
CAPÍTULO 2 RECEPCIÓN Y REELABORACIÓN DE LAS NARRACIONES ORALES . .	23
CAPÍTULO 3 ANÁLISIS DE TEXTOS .	29
3.1 APUNTES PREVIOS .	29
3.2 DESLINDE PREVIO ACERCA DE LOS CONCEPTOS EMPLEADOS . .	30
3.3 LA FLOR DE OLILÁN .	32
3.3.1 EL TEXTO .	32
3.3.2 MARCO ENUNCIATIVO .	38
3.3.3 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN . .	39
3.4 EL SONSO Y LA PRINCESA . .	61
3.4.1 EL TEXTO .	61
3.4.2 MARCO ENUNCIATIVO .	63
3.4.3 INTERTEXTO . .	64
3.4.4 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN . .	65
CAPÍTULO 4 ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES . .	83
4.1 ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES . .	88
4.1.1 RECIPROCIDAD .	89
4.1.2 EL HÉROE .	91
4.1.3 EL HOMBRE ANTE LA URBE Y LA NATURALEZA .	93
4.1.4 EL ORDEN VIGENTE Y EL “OTRO ORDEN” . .	95
4.1.5 ESTRUCTURA SOCIAL Y POLÍTICA . .	97

4.1.6 RELIGIOSIDAD .	99
CAPÍTULO 5 LO MISTI . .	103
5.1 NARRATIVA CONVERSACIONAL Y PRÁCTICAS DE HABLA . .	104
5.2 EL CUENTO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL .	106
5.3 IDENTIDAD MISTI .	107
5.4 ALTERIDAD QUECHUA .	110
5.5 MODO DE PENSAR Y VIVIR LA REALIDAD MISTI . .	111
CONCLUSIONES . .	117
ANEXOS .	119
LA MALIQUITA (Narración 2) .	119
LA HISTORIA DE LA VIRGEN DE NINABAMBA DE ACOMAYO (Narración 3) . .	120
EL CUENTO DEL ZORRO, EL PERICOTE Y JARDINERO (Narración 4) .	121
EL SONSO Y SU MAMÁ (Narración 5) .	124
BIBLIOGRAFÍA .	127

DEDICATORIA A mis padres

INTRODUCCIÓN

A mediados de 1998, como parte del Seminario de Literaturas Quechuas y Orales del Perú ¹, realicé un trabajo de campo en el que recopilé un conjunto de seis narraciones orales. La informante fue la señora María Morveli Carrasco, natural del distrito de Acomayo, provincia de Acomayo, departamento del Cusco, quien al momento de narrarnos y hacernos partícipes de su saber contaba con 48 años de edad. Las entrevistas previas y las grabaciones sucesivas se realizaron en el domicilio de la informante: Jr. El Carmen N° 736, distrito de Villa María del Triunfo, provincia de Lima, departamento de Lima, a donde llegó a los 15 años de edad (1965). La señora Morveli se reconoce, durante su permanencia y en sus tratos posteriores con su lugar de origen (fiestas de residentes en Lima, viajes a Acomayo, etc.), dentro del sector social y cultural denominado misti.

Se obtuvo un total de seis textos ², los cuales podemos organizar en dos conjuntos. El primero, conformado por cinco, ingresa a la categoría de cuentos tradicionales ³; el restante es una "historia" que explica el origen legendario de la veneración de una imagen cristiana ⁴. Los temas o ciclos a los que pertenecen estos textos son harto

¹ El curso es parte del plan de estudios de la E.A.P. de Literatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Se desarrolló en el segundo semestre del año lectivo 1998, y estuvo a cargo del Lic. Manuel Larrú.

² El sentido de texto asumido en la tesis se refiere a la función y al valor de un discurso al interior del grupo socio-cultural que lo emite. Walter Mignolo respecto al texto afirma: "...el texto es una construcción verbal que cumple una función cultural, y por ella se conserva en una cultura...". Ver: Mignolo (1978).

conocidos; están presentes en las numerosas recopilaciones de narraciones orales existentes acerca de los Andes y la Amazonía. Son los siguientes:

- El cuento de la flor de oilán (Narración 1).
- La maliquita (Narración 2).
- La historia de la Virgen de Ninabamba de Acomayo (Narración 3).
- El cuento del zorro, el pericote y el jardinero (Narración 4).
- El sonso y su mamá (Narración 5).
- El sonso y la princesa (Narración 6).

Cinco de las narraciones son presentadas explícitamente como cuentos. La restante, la narración 3 se anuncia como historia⁵; es decir, los miembros del grupo (o cuando menos alguno de sus ascendentes) pueden dar fe de la veridicción de los hechos narrados, si bien no mediante el conocimiento directo sí a través del indirecto⁶.

Para el presente trabajo consideramos las narraciones 1 y 6⁷. Creemos que la estructura narrativa que presentan otorga a estos textos una mayor riqueza semántica y simbólica de los universos representados, de las cosmogonías implicadas y aludidas en ellos. A través del análisis minucioso de los mismos se sustentará, explicará y comprenderá mejor los alcances y objetivos del presente trabajo: **el estudio y análisis de narraciones orales andinas, en su vertiente mestiza, pertenecientes a la provincia de Acomayo (Cusco), lo que nos permitirá formular algunos aportes que ayuden a la comprensión del modo de pensar y vivir la realidad de este sector**

³ Los cuentos tradicionales involucran la pertenencia a una tradición colectiva y, por lo tanto, una memoria colectiva que selecciona y reelabora los relatos originales. Este tema será tratado con mayor detenimiento en el cap. 1, "Oralidad, escritura y memoria colectiva". La definición de cuento que se usará para el presente trabajo se examinará en el capítulo 4, "Estructuras socio-culturales".

⁴ Obviamente la veneración de una imagen cristiana no involucra exactamente la veneración de una divinidad cristiana. Para la mejor comprensión de este tema nos remitimos a Morote Best (1988), el capítulo referente a "Dios, la Virgen y los Santos".

⁵ Resulta esclarecedor mencionar las fórmulas usadas para ambas categorías (cuento e historia). En el caso de los cuentos, la informante anuncia que lo que va a contar es ficción; como el caso de la Narración 1, donde inicia ésta diciendo: "Voy a contarte el cuento de la Flor de Oilán". Para el caso de la Narración 3 el inicio es el siguiente: "Esta es la historia de la Virgen de Ninabamba de Acomayo". Se observa claramente que la historia vinculada a la divinidad cristiana se refiere a un hecho pasado que se afirma y se extiende en el presente, en el aquí y el ahora y que no tiene lugar a dudas; es una verdad incuestionable que sirve para legitimar al pueblo, a su prosapia ("Ésta"). Mientras que los cuentos si bien tienen componentes temporales que lo sitúan en un espacio, no se sitúan en un presente ni en un aquí verificable.

⁶ El uso de términos como "dicen", "dice", se relaciona con el conocimiento indirecto; equivalentes de los sufijos quechua: -si/ -s que involucran una información no corroborada; para el caso contrario se usa -mi/ -m que implican corroboración directa.

⁷ Adjuntamos, sin embargo, tras las "Conclusiones" de la presente tesis, una sección de "Anexos", donde se ofrece el resto de narraciones para efectos de corroborar su pertenencia o no a las categorías de cuento o "historia" mencionadas en los párrafos que anteceden a este pie de página.

social y cultural, a la vez que observar la imagen que crea acerca del sector andino quechua, sobre la base del uso compartido (cuando menos a nivel formal y estructural en estos textos) de ciertos símbolos y elementos narrativos comunes a ambos sectores. Si bien el trabajo se restringe, *strictu sensu*, al sector misti acomaíno, creemos que las conclusiones pueden ser tomadas en cuenta para la comprensión del sector mestizo andino en general.

Portocarrero (1993) incide en la existencia del concepto de mestizaje, ya sea como idea, utopía o proyecto político. Tradicionalmente el concepto ha servido para negar las diferencias y encubrir los conflictos que signan la heterogénea sociedad peruana. El mestizaje se ha planteado como proyecto político a través y a lo largo de la república. Proyecto que anula, teóricamente, las diferencias en busca de un falso concepto de mestizaje destinado a crear, también, una etérea y, hasta ahora, improbable idea de nación peruana. Esta ignorancia —y/u omisión— de las diferencias no las anula y éstas continúan, incluso, acrecentándose. En la otra propuesta acerca del mestizaje se halla Arguedas, quien plantea la idea de la convivencia, igualdad y comunicación entre los distintos grupos socio-culturales que habitan el Perú. Una convivencia con diferencias pero sin jerarquías.

La idea de lo mestizo que se plantea en el presente trabajo, no pretende elucidar la tensión existente en el manejo de esta categoría sociológica que se encuentra relacionada, evidentemente, a la idea de la creación de una nación, ya sea vertical u horizontal⁸. Lo mestizo se usa para denominar a un grupo socio-cultural que habita un espacio específico en los Andes (las ciudades) y que está signado por la biculturalidad, al poseer una doble herencia cultural (occidental y quechua). Sector que tradicionalmente se conoce como “misti”. En este sentido se hablará de misti más que de mestizo.

Uno de los objetivos de la tesis es mostrar —y demostrar— la existencia de **un modo de pensar y vivir la realidad (MPVR)** específico de los “mistis”. Con el afán de explicitar y comprender esta categoría recurrimos a los aportes de la teoría lacaniana. Lacan plantea los términos de lo imaginario, lo real y lo simbólico para explicar toda experiencia⁹. La distinción que usaremos para definir nuestra categoría (MPVR) es la que se da entre lo “real” y la “realidad”. Lacan menciona que la realidad es imaginaria; lo real es aquello de lo cual no se tiene una conceptualización simbólica. El eje de lo imaginario se desarrolla a nivel del Yo con relación al Otro. Esta relación es la que inicia

⁸ La conceptualización acerca de la nación moderna podemos hallarla en Anderson (2000), quien establece dos principios asociados a ésta como “comunidad imaginada”: 1). No todos los miembros se conocen personalmente, pero existe un reconocimiento acerca de la pertenencia a un mismo Nosotros, a una misma comunidad; 2) Fueron imaginadas, generalmente, por un grupo intelectual que planteó un proyecto de nación.

⁹ Si bien Lacan centró las diversas fases del desarrollo de su pensamiento en los términos mencionados, aquí se apela a las definiciones más extendidas y accesibles acerca de lo imaginario, lo real y lo simbólico. No es mi intención discutir los pormenores de la teoría lacaniana, ni plantear una entrada psicoanalítica a la interpretación de las narraciones orales. Su uso responde, como se verá enseguida, a definir la “realidad” como construcción discursiva, como imagen acerca del mundo. Sin embargo, quien lo desee puede consultar los seminarios de Lacan. Para una visión conjunta de sus aportes es recomendable el libro grupal, dirigido por su discípulo Gérard Miller, *Presentación de Lacan*, (1988).

la instauración del Sujeto en el mundo, la construcción de la realidad. En el caso que nos concierne (el sector misti), mantenemos el concepto de realidad como imagen del mundo, visión del mundo. Al ser un Yo colectivo, implica también, la posibilidad de suponer un Sujeto Barrado. Podríamos arriesgar, a manera de hipótesis, cuya validez se verá tras la interpretación de los textos, que es un colectivo conflictivo, debido a que la organización de la realidad que efectúa está signada por su doble herencia cultural. Su forma de afrontar la realidad se convertiría en una tercera vía que no es ni occidental ni quechua, sino que es producto de la biculturalidad y de la tensión existente que implica esta liminalidad. **El uso de la categoría MPVR, se refiere, entonces, a la realidad como imagen del mundo.** Responde, en primer lugar, a la forma de pensar cómo está organizada la realidad; el vivir ésta se relaciona con el hecho de asumir esa organización, la posición que se le otorga al sector socio-cultural en cuestión al interior de ella, que puede ser o no necesariamente la que desea ocupar. Este pensar y vivir, continuando la línea lacaniana, no son procesos conscientes, sino que se desarrollan de manera inconsciente en el Sujeto colectivo, lo que implica también el proceso de simbolización; dígame los símbolos culturales que crea sobre la base de su relación con la realidad. Fenómeno que es extensivo a todos los miembros del grupo y que destaca, sobre todo, la naturaleza conflictiva del sector “misti”, debido a las relaciones con las tradiciones culturales que lo originan. Es esta situación la que me lleva a usar, a lo largo del texto, el término **grupo bicultural andino**, para referirme al sector misti, pues expresa con mayor claridad sus características socio-culturales. Tras la interpretación final usaré el término misti en la acepción planteada en esta introducción

La visión dominante sobre lo que significan y representan las literaturas orales andinas ha tomado como centro y eje articulador el estudio del sector quechua. La recopilación y “análisis” de textos, en un primer momento pasaron por una especie de auge antropológico que fue muy bien denunciado por Sanchez Parga ¹⁰, donde la única consigna era salvar la memoria oral y llenar cuadernos de relatos sin establecer, en la mayoría de las ocasiones, el origen y el contexto exactos en los cuales se realizó el trabajo de campo. Por supuesto que los extensos trabajos de recopilación de Arguedas e Izquierdo Ríos ¹¹ nos permitieron conocer los discursos orales contemporáneos andinos y comprobar que éstos siempre se mantuvieron en continua resistencia, reelaborando significados, adaptándolos a nuevos significantes o creando otros nuevos. Pero más allá de estas apreciaciones, los textos recogidos y los análisis efectuados optan, casi siempre, por una vertiente pro-indígena, asumiendo, al omitir los discursos de los otros sectores andinos, que el mundo quechua -de alguna manera nunca esclarecida— comprende a los

¹⁰ Sánchez Parga (1989) llama a este tipo de acercamiento violento (la violencia hacia el otro no involucra sólo la ruptura o la anulación del diálogo, sino el diálogo asimétrico y la imposición de modelos sociológicos sin la debida reformulación a la realidad de ese otro que se intenta comprender) con el término nada disparatado de “Antropología de grabadora”, a la vez que formula la aplicación de otro método: “El registro de la historia oral exige no sólo esa “vigilancia” que Bachelard prescribía para la verificación crítica de la información, sino también una “vigilancia reduplicada” sobre el mismo procedimiento de producción de la información y aun sobre la influencia que en ella puede ejercer el investigador” .

¹¹ Ver: Arguedas y Ríos (1970). La primera edición de este texto: *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* pertenece a los primeros años de la década del 50.

otros sectores. Esta postura debería verse superada. El mundo andino, tal como lo mencionan y lo entienden estudiosos como Lienhard ¹², comprende lo quechua y lo *mestizo*. Ambas categorías no son, por supuesto, excluyentes; tampoco se incluyen mutuamente, pero sí han estado —y continúan estándolo— en permanente contacto e intercambio cultural desde los inicios de la presencia occidental en el Perú, desde los inicios de la presencia mestiza. Ambos sectores, también, han sido parte de los fenómenos sociales iniciados en los años 50 e incrementados, cualitativa y cuantitativamente, en las últimas dos décadas; llámense migración, violencia subversiva y/o globalización. La convivencia en un mismo espacio —los Andes para el presente caso— ha llevado a ambos sectores a realizar procesos de continuidad, defensa y/o apropiación de ciertos elementos pertenecientes al otro; se han sucedido procesos de sincretismo y transculturación, tanto lingüísticos como simbólicos ¹³.

Sobre una de las manifestaciones del discurso verbal misti andino se detiene, como mencionamos, nuestro objeto de estudio: las narraciones orales. En los dos cuentos seleccionados se verá el MPVR manejado por este sector social, donde sus miembros son sujetos sociales de clara y marcada tendencia occidental, quienes se agrupan en los centros urbanos pequeños o grandes de los Andes, ejerciendo, sobre todo, oficios artesanales (panaderos, carpinteros, zapateros, etc.) y ocupando puestos burocráticos menores (carteros, empleados de municipio, de colegio, etc.). Estos sujetos, que pretenden incluirse e insertarse en el sistema occidental (mediante alianzas estratégicas a nivel familiar, político o a través de la educación superior) viven y se desenvuelven en un espacio “cultural” (ciudad, urbano) rodeado por una “naturaleza” (campo, rural). Su religiosidad se inserta dentro de la veneración al panteón cristiano ¹⁴, pero reconocen el poder de ciertas divinidades locales quechuas: apus, soqas, pachamama ¹⁵, siendo esta última la que recibe mayores ofrendas rituales y la que se reconoce como propia: la madre tierra. A la vez existen otras semidivindades de origen sincrético como las sirenas y los duendes.

¹² Lienhard (1993), en el prólogo a la sección monográfica del N° 37 de la RCLL menciona la complejidad de la sociedad actual: “Desde la conquista, las prácticas textuales quechuas se vienen desarrollando en el marco de una sociedad compleja, dominada globalmente —pero no necesariamente a nivel local— por los sectores hispano-criollos. Una sociedad que a su vez forma parte, también globalmente, del “mundo occidental”. Sus protagonistas pueden ser las colectividades de campesinos quechuahablantes o sus miembros residentes en la ciudad, mayormente en los barrios marginales; las capas “mestizas” (artesanos, obreros y otros trabajadores) de las pequeñas y grandes ciudades andinas; los **mistis** —“señores” o ex señores andinos, notables, empresarios o profesionales- de las localidades mayores o menores de la sierra, etc. Cada uno de estos sectores socio-culturales es dueño de un “mundo” textual propio. En cada época histórica, cada uno de ellos elige, según sus tradiciones y hábitos, los medios expresivos —escritos, orales o multimediales— más adecuados al lugar y al “momento”. El sector mestizo es partícipe de este universo complejo; sus prácticas discursivas merecen un estudio tan igual como los otros sectores.

¹³ Ver: Hernandez [et. al.] (1987), se cita a Bion en relación al fenómeno mesiánico del Taky Onkoy. Bion formula tres “supuestos básicos” que subyacen en la actividad grupal a niveles inconscientes: el de dependencia, el de lucha y fuga, y el de apareamiento. Larrú, sobre la base del último, formula los procesos de sincretismo, transculturación y continuidad.

¹⁴ En el caso de los mistis su religiosidad se pretende occidental; sin embargo, no es lo es completamente y a la vez dista de ser quechua.

Todo grupo socio-cultural surgido, como el caso del sector bicultural andino, de una realidad escindida, con una doble herencia cultural y que vive en un espacio conflictivo toma elementos de ambas ramas originales para construir su propia identidad. En este proceso puede solidarizarse con el sector dominado o buscar legitimarse en la vertiente de mayor “prestigio”, la occidental para el caso peruano. El sector bicultural andino a nivel de relaciones con el estado (instituciones y burocracia) aprovecha sus vínculos con lo occidental (idioma castellano, educación) para insertarse en el sistema. Por otra parte, al residir en un espacio de raigambre andina, no puede sustraerse al trato diario con los habitantes originales de ese espacio. No es sólo el uso del idioma (runa simi) sino apropiaciones y resemantizaciones a nivel de símbolos y significantes quechuas, sobre todo en lo relacionado a los rituales religiosos y al trato con la naturaleza. Recibe esta herencia cultural de occidente y del ande y con el material de ambas crea sus propios signos, realiza una nueva flexión semántica sobre los recibidos; toma los aportes de ambas herencias y formula su propia visión de la realidad, donde busca identificarse —al pertenecer al espacio urbano del ande— con lo “oficial”.

Para la comprensión cabal de estas apreciaciones se hace necesario el análisis riguroso de los cuentos escogidos. Una primera aproximación teórica para establecer la polisemia de estos discursos y la apropiación que de ellos hacen los distintos receptores de los mismos, nos remite a los planteamientos formulados por la teoría de la recepción. Para abordar el discurso en sí y su organización significativa aplicaremos el método de la semiótica greimasiana, y algunos elementos de la semiótica del discurso, desarrollada por Courtés y Fontanille¹⁶. A la vez, todo análisis discursivo se presentaría incompleto si se descuidara la performance y la tensión cultural que domina cada actualización del testor frente al gestor¹⁷; los aportes de la pragmática nos permiten configurar la relación existente entre discurso y contexto a nivel lingüístico y social, como partes indisolubles en la producción de sentido en el circuito de la comunicación¹⁸. Los planteamientos de la antropología estructural de Lévi-Strauss¹⁹ acerca de la naturaleza de los fenómenos sociales (lenguaje que se aprecia en las conductas, las instituciones y las tradiciones)

¹⁵ Escalante y Valderrama (1979) en el “Glosario” dan las siguientes entradas para Apu “Literalmente: señor. Refiere a una deidad andina poderosa que habita en los cerros y montañas y lleva el nombre de los cerros en que mora. Es protector de los hombres, animales y cultivos que estén en su territorio, o que recurran a él”. Para Pachamama mencionan: “Madre tierra, deidad de origen pre-colombino que representa la fecundidad y que habita dentro de la tierra”. El soqa es el gentil, semi-divinidad peligrosa para el ser humano que se acerque a su espacio. Habita en el árbol de molle y su poder es peligroso, sobretodo por las tardes. Ver: Condori y Gow (1976: 28).

¹⁶ Explicaremos en el capítulo 3 “Análisis de Textos”, las categorías usadas de una u otra semiótica.

¹⁷ La actualización de la memoria y la historia colectiva en los discursos orales de los sectores que no ejercen el poder (marginados), activa un complejo juego de focalizaciones, donde actúan la tensión cultural, la cosmovisión y el juego político del gestor y del testor. Para la mejor comprensión y transcripción de lo recopilado se hace necesario un gestor solidario. Ver: Achugar (1992), Beverley (1987), Vera León (1992) y Randal (1992).

¹⁸ Para conocer el desarrollo teórico de la pragmática, ver: Bertuccelli (1996) y Escandell (1993). Para una introducción en los postulados y el debate acerca de sus alcances, consultar: Mayoral (1987).

como procesos de comunicación definidos por sistemas de reglas, donde estos últimos son inconscientes, permitirán que nuestra aplicación del método semiótico se extienda a nivel antropológico, para desentrañar el MPVR existente en las narraciones.

Nos enfrentamos a una forma particular de percibir y organizar el mundo en el espacio andino, de construir la realidad y ubicarse en ella: el MPVR del sector bicultural andino. La comprensión de la realidad no debe remitirse sólo al sector quechua, debe involucrar también al sector misti. Visiones arcádicas y politizadas como las de Castro Pozo²⁰, han sido ya, felizmente, superadas. Existe igualmente una corriente contemporánea en el estudio de los discursos indigenistas e “indígenas” del siglo XIX y XX que viene demostrando la disociación entre discurso y referente²¹.

La tesis se inscribe dentro de los estudios acerca de la tradición oral andina. El conocimiento de los textos orales de determinados grupos socio-culturales permite acercarnos a la visión del mundo que elaboran, a la realidad que crean. Las conclusiones del presente trabajo se plantean como aportes a la comprensión de la totalidad del mundo andino. Conocer el modo de pensar y vivir la realidad desde la perspectiva bicultural del sector misti es un aporte que debe ser complementado con la visión quechua, para comprender en toda su complejidad las relaciones que mantienen estos sectores. Agradezco a Dorian Espezúa y a Dante Gonzalez por sus comentarios a la parte inicial del trabajo. Y, especialmente, al profesor Manuel Larrú, cuya asesoría y apreciaciones permitieron nuevas entradas a la investigación. Sin embargo, las conclusiones de la misma son de mi entera responsabilidad.

¹⁹ Lévi-Strauss aplica el método lingüístico para hallar las estructuras subyacentes en la mente humana. Los discursos orales son parte de la tradición, que es una expresión de los fenómenos sociales, posibles de ser analizados para descubrir la estructura. Ver: Lévi-Strauss (1970).

²⁰ Nos referimos a los textos: *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936).

²¹ Ver: Kristall (1991) y Espezúa (2000); para casos específicos, ver: Espino (2001) y Espezúa (2002).

CAPÍTULO 1 ORALIDAD, ESCRITURA Y MEMORIA COLECTIVA

1.1 ORALIDAD Y ESCRITURA

Desde los trabajos pioneros de Milman Parry²² acerca de las fórmulas poéticas orales presentes en los poemas homéricos, los estudios acerca de la oralidad, no sólo como proceso comunicativo sino como característica social, se han especializado, desentrañando los factores que implican su hegemonía o subalteridad dentro de sociedades determinadas²³. La oralidad ha reclamado un lugar en los estudios académicos, un espacio de investigación después de haber permanecido durante siglos en las sombras y asociado a lo “primitivo”²⁴. El estudio del fenómeno oral ha sido

²² El debate acerca de la oralidad y escritura (como pensamiento y forma de expresión) surgió en los estudios literarios con el trabajo de Milman Parry acerca de *La Iliada* y *La Odisea*, con su Tesis Doctoral de París: *L'Épithète traditionnelle dans Homère*, 1928.

²³ Ver Ong (1994), capítulos III “Algunas psicodinámicas de la oralidad” y IV “La escritura reestructura la conciencia”. Ong plantea las características de ambas tecnologías de la palabra, a la vez que las distintas formas de pensamiento que implica el uso de una u otra; e incluso el uso del tipo de alfabeto.

abordado desde distintos puntos de vista: literario, social, lingüístico, etc. La oralidad se ha convertido en un sistema comunicativo asociado, inevitablemente, a una forma determinada de organizar la cultura²⁵, diferenciable de la organización cultural regida por el uso y primacía de la escritura, donde ésta se convierte en la base más sólida para el funcionamiento y cohesión de sus instituciones sociales.

Ong (1994)²⁶ realiza un estudio minucioso y detenido acerca del estado contemporáneo en que se hallan las relaciones entre la oralidad y la escritura. Ambas se configuran como tecnologías específicas acerca de la palabra. Cada cual usa mecanismos distintos para expresarla; sin embargo, apunta, la oralidad antecede a la escritura: **“La escritura nunca puede prescindir de la oralidad. [...] podemos llamar a la escritura un “sistema secundario de modelado”, que depende de un sistema anterior: la lengua hablada.” (Ong, 1994: 17-18).**

Estamos frente a las tecnologías de la palabra: la oralidad y la escritura. Ambas son un pilar importante en la organización de las sociedades²⁷. Sin embargo, si bien ambas coexisten en toda sociedad, suele primar una de ellas, estableciéndose una relación jerárquica y, en ocasiones (en los casos donde el proceso original de encuentro —o desencuentro— que origina la posterior coexistencia entre la escritura y la oralidad, implica presencia violenta de la primera sobre la segunda), de sometimiento. Estas tecnologías, a su vez relacionadas con el medio comunicativo que privilegian (llámese oral o escritural), organizan la sociedad y las formas de pensamiento. El uso de determinada tecnología de la palabra juega un papel preponderante en la construcción de la perspectiva desde la cual observa —y se observa a sí mismo— el grupo socio-cultural. Tal como lo menciona Ong:

²⁴ Lo primitivo tal como lo entendían antropólogos anteriores a Mauss y Lévi Strauss, de tendencia positivista, tales como Malinowski, donde lo primitivo es un estado anterior a la civilización, una cadena en el curso histórico de la humanidad, diacrónica, y no otra forma de organizar la cultura, sincrónica.

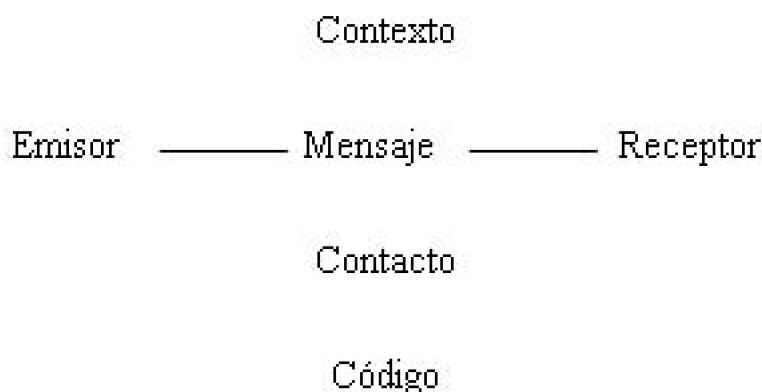
²⁵ Es la relación sociedad-cultura la que usamos para la tesis: “En el proceso de su desarrollo histórico toda colectividad humana, desde tiempos inmemoriales, ha elaborado un conjunto de normas y formas de organización socio-política que le es inherente. Estas determinadas reglas, creencias e ideas en torno a su naturaleza, identidad y experiencia dotan a la sociedad de un rostro singular que va delimitando su posterior evolución. Así, el ayllu, la horda, el burgos o la democracia, la monarquía, el mercantilismo identifican a diferentes sociedades en distintas etapas de la historia, tanto como la lengua, la geografía o la raza. [...] Este conjunto de formas, reglas y creencias que acompaña toda vida humana constituye lo que podemos llamar de manera general, la cultura. Lo cultural es una dimensión de la vida social integral y esencial, tanto así que son estos valores y creencias los que definen nuestras diferencias y semejanzas.” Huamán (1993). Lo cultural se manifiesta, entre otras formas, a través de las reglas, creencias y costumbres que se adquieren en la niñez y se rastrean en la vida adulta.

²⁶ La primera edición en inglés es de 1984; la primera en castellano de 1987. En *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Ong precisa, sobre la base de la lectura de los estudios acerca de ambas formas de comunicación, las características que las definen, así como las relaciones existentes entre ellas.

²⁷ Incluso para la idea de Nación, por lo menos, como se la entendía en el siglo XIX, -y que es la que primó en el discurso acerca de la nación, en el nacimiento de las naciones hispanoamericanas- la lengua común es una de las columnas sobre la que se sostiene una identidad nacional, además del territorio, el pasado común, etc. Ver: Anderson ob. cit, cap. IV. “Pioneros criollos”.

“Propuse anteriormente (1967b, p. 189) que muchos de los contrastes a menudo establecidos entre perspectivas “occidentales” y otras, parecen reducibles a diferencias entre el conocimiento profundamente interiorizado de la escritura y los estados de conciencia más o menos residualmente orales” (Ong, 1994: 36).

Estas perspectivas se erigen sobre las características que presentan cada uno de los sistemas comunicativos mencionados. Roman Jakobson, refiriéndose a la comunicación lingüística, elaboró un esquema que permitirá establecer las diferencias entre oralidad y escritura a nivel lingüístico:



La explicación de Jakobson acerca del esquema es la siguiente: El emisor dirige un mensaje al receptor; el mensaje usa un código²⁸ (normalmente el idioma que se supone del conocimiento de ambos participantes); posee, además, un contexto²⁹ (o “referente”, que remite a una realidad) y se transmite por medio de un contacto (un medio, que puede ser una conversación, una comunicación telegráfica, un texto escrito, etc.).

Es en el contacto, en el medio de comunicación, donde se establece la opción por la oralidad o la escritura. Pero es esta opción específica la que implica la actualización de determinadas categorías en los demás elementos de la comunicación.

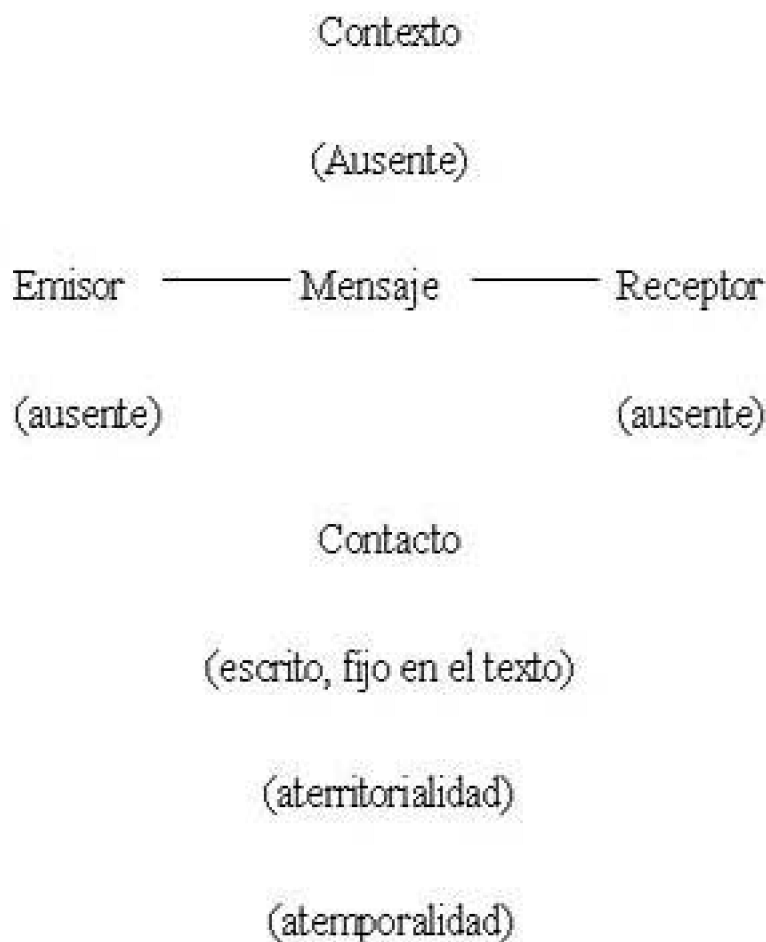
La escritura, suponiendo la intención de comunicación eficaz es **“un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto [...] en su acepción más estricta” (Ong, 1994: 87)**. El mensaje, la frase³⁰, usa un contacto escrito; se fija sobre

²⁸ Aquí no se consideran los intentos errados de comunicación, como la posible entre dos participantes (emisor-receptor) que no compartan el idioma. El esquema implica una eficaz comunicación.

²⁹ El contexto al que se refiere Jakobson tiene que ver con el referente, con lo que se alude en el texto, la realidad sobre la que se emite el mensaje. No el contexto en términos de espacialidad y temporalidad.

³⁰ La frase está relacionada con la gramática, con una forma ideal de comunicación, sin remanentes orales. El enunciado, tiene que ver con el momento de la enunciación. Para una mejor comprensión acerca del significado de la frase, del significado enunciativo y del significado del hablante, ver Bertuccelli Papi ob. cit., pp. 176-179.

un material tangible y puede ser revisado, una y otra vez, en cualquier lugar, en cualquier tiempo. Sobre este contacto se articulan el resto de categorías. El emisor y el receptor no están presentes en la escritura. Su ausencia es no sólo espacial sino temporal. (Un texto escrito hace cien años por un individuo en España puede ser leído y decodificado por un lector moderno en el Perú del siglo XXI). El contexto ("referente"), la realidad a la que se alude en el mensaje no está presente en el acto comunicativo, puede estar alejada en el tiempo y el espacio. (Podemos leer las crónicas acerca de la conquista, o una noticia de tan sólo un día de anterioridad). La escritura está regida, entonces, sobre todo, por dos principios: aterritorialidad y atemporalidad.



El territorio de la escritura es la escritura misma. Es autoreferencial. Una buena comunicación implicaría la comprensión del mensaje sin recurrir a otros textos, a otras fuentes de información. Lo que nos remite a la convención de verdad de la escritura; la coherencia interna de ésta otorga al mensaje no sólo verosimilitud, sino la capacidad de convertirse en verdad, de volverse un documento probatorio y de poder³¹.

La oralidad, suponiendo la intención de comunicarse eficazmente³², comprende la

³² En la oralidad los términos manipulación y tergiversación son más notorios que en la escritura (esta última también hace uso de ambos términos pero la convención de verosimilitud los hacen más difíciles de rastrear). En el caso de los testimonios entran en juego estos términos de acuerdo a los fines que persiga el testor, de la imagen que pretenda construir ante el gestor.

interacción presencial entre emisor(es) y receptor(es) por medio de la lengua hablada. El mensaje, el enunciado³³, usa un contacto directo, oral: la palabra³⁴; no hay una fijación sobre material tangible (lo que no implica que la oralidad no desarrolle sus propios mecanismos de recuperación de la memoria)³⁵. Sobre este contacto se articulan el resto de categorías. El emisor y el receptor se hallan presentes en la oralidad; no sólo interactúan verbalmente sino que pueden hacerlo corporalmente (gestos, movimientos, etc.); su presencia se da en un lugar y durante un tiempo determinado; el que usen para llevar a cabo la comunicación. (Una charla entre un profesor y un estudiante, en un aula determinada, durante la hora de estudio). El contexto ("referente"), la realidad a la que se alude en el mensaje puede estar presente o ausente durante el acto comunicativo; lo que se comunica puede referirse a algo que sucede en el mismo instante de la enunciación, o algo que sucedió a una distancia espacial y temporal mayor³⁶. (Podemos narrar algo que vemos en el mismo instante que sucede, como en el caso de los noticiarios narrados en vivo, sobre una catástrofe, un incendio, o algún hecho acaecido tiempo atrás). Es decir, la oralidad es un hecho único e irrepetible, que se da en un espacio y en un tiempo determinados. Los principios que la rigen son: la territorialidad y la temporalidad. Se relaciona, ineludiblemente, con el contexto³⁷, que influye y determina los alcances de la comunicación.

³¹ v. gr. los documentos judiciales tienen carácter de verdad, a la vez que son vehículo de poder: autorizan la toma de acciones. Los textos antiguos se acogen como verdad, como fuente de consulta, en vista que se sostienen en la historia. Para el caso de los conflictos o de la presencia de estos textos escritos como discursos verdaderos y poderosos, en el marco de las tensiones existentes entre oralidad y escritura, ver: Lienhard (1992), cap I. "La irrupción de la escritura en el escenario americano". Para el estudio de casos específicos ver: Lienhard (1992), "Segunda parte: Estudios de casos", donde se detiene ante los discursos de Guaman Poma y Titu Cusi Yupanqui; Adorno (1992) cap. 9. "No permita que nos acaemos"; López-Baralt (1993) "La estridencia silente: oralidad, escritura e iconografía"; Pease (1993) "Prólogo" a la edición de la Nueva Corónica y Buen Gobierno de Guaman Poma.

³³ Op. cit. Nota 30.

³⁴ En términos saussureanos estaríamos hablando del uso particular de la lengua realizada por cada individuo de una sociedad: el habla.

³⁵ Aquí no nos referimos sólo al uso de instrumentos mnemotécnicos para recuperar y ayudar a la memoria, que se efectúan, sobre todo, en discursos orales ya establecidos y sancionados como vitales para el grupo; pues lo que fijan no es la palabra en sí, sino conceptos e historias que se actualizan, igualmente, de distinta forma cada vez que se recuperan por medio de estos instrumentos; el hecho oral continúa siendo único e irrepetible. Al hablar de mecanismos de recuperación de la memoria nos referimos a la tradición oral y a las fórmulas narrativas y poéticas que actualizan las narraciones orales y las composiciones poéticas orales, respectivamente.

³⁶ Cuando la distancia temporal y territorial es mayor, la información cede a la deformación, sobre todo en el tiempo; tiende a reinterpretarse y reformularse.

³⁷ El contexto como situación espacio-temporal específica.

base de sistemas orales (con las ayudas mnemotécnicas, si las hubiera), extiende esta memoria a todos sus miembros. Se constituye en una *memoria colectiva* que no sólo involucra el conocimiento del pasado del grupo (historia), sino el aprendizaje de tradiciones y normas sociales que permiten la cohesión interna de la sociedad en cuestión. La memoria colectiva se asocia, entonces, a un pensamiento social, a un imaginario colectivo.

La historia oral, por el mismo hecho de ser una manifestación social de la oralidad, se organiza sobre los principios de ésta. No posee la misma “exactitud histórica” que caracteriza a la escritura; no puede ser revisada ni cuestionada, a menos que se produzca un cambio violento en las estructuras políticas o religiosas de la sociedad, siendo el siguiente cambio de índole cultural³⁸. En ese sentido la historia oral es más plástica; existe una transformación de los hechos en el tiempo: se registran olvidos o recreaciones constantes, de acuerdo a los intereses socio-culturales del grupo, de acuerdo a la visión que resulte más adecuada a sus fines de perdurar como tal. Es decir, la memoria histórica se conserva y transmite para reforzar la identidad socio-cultural, para asegurar la reproducción de la sociedad. La historia oral se transmite a partir de mitos, leyendas, cuentos y relatos acerca del grupo, por medio de la tradición oral.

Mientras que la escritura ofrece una objetividad histórica, la oralidad nos presenta una subjetividad histórica, donde se produce una constante recreación del pasado. La memoria colectiva elimina todo aquello que atente contra la existencia socio-cultural del grupo, todo aquello que cuestione o resulte incómodo para éste; en casos como la conquista de América, los vencidos optan por buscar una explicación coherente a lo sucedido³⁹. La historia oral es un vehículo social que los grupos activan para reforzar su identidad. No interesa que existan ya textos escritos que establezcan fechas y hechos exactos, siempre la memoria colectiva de los sectores que tienen a la oralidad como tecnología de la palabra, ofrecerá otro discurso que puede alterar estas categorías que garantizan las convenciones escriturales de veridición; los datos históricos son alterados, puesto que la dinámica sirve a la creación de una historia oral que se erige en una

³⁸ Inclusive si se dieran estas condiciones la resistencia al cambio sería difícil de superar —aunque no imposible— en lo concerniente a la religión. Los cambios violentos en culturas orales o de marcada oralidad, donde aún la escritura no se ha interiorizado, luchan contra estos cambios, merced a un conservadurismo en las estructuras basadas en la oralidad. Un ejemplo lo encontramos en los cambios religiosos intentados por Akhenatón, al querer instituir el culto solar en el Egipto faraónico y que concluyó con su derrota y muerte. En lo respectivo a la historia, los cambios son más aceptados, la flexibilidad de la memoria oral responde a motivos políticos, también ligados con un cambio violento, como la eliminación de la historia oral oficial de un pasado ignominioso (con la consiguiente creación de uno mítico y glorioso), de un soberano incapaz. Verbigracia: la desaparición de la memoria colectiva inca de Inca Urco, gobernante anterior a Pachacútec. Sin embargo, la historia oral no oficial, como podía ser la de la panaca a la que perteneció este inca, continuó su memoria. Su desaparición no fue completa.

³⁹ Dentro de este proceso de “hacer la realidad más comprensible” se hallan no sólo los mitos contruidos por los grupos vencidos a partir de la conquista de América, sino las narraciones orales en general (cuentos, leyendas, mitos) formuladas por sus descendientes en los siglos siguientes, hasta la actualidad. Para una ejemplificación de esta continuidad discursiva ver: Ortiz Rescaniere (1975) y (1980), donde aplica el método estructuralista sobre la base de los mitos recogidos en *Dioses y hombres de Huarochirí* por el padre Francisco de Ávila a finales del S. XVI y comienzos del S. XVII (trad. de Arguedas, 1966) y mitos recogidos a partir del último tercio del siglo XX.

historia otra, distinta de la escrita. Un ejemplo lo hallamos en *Gregorio Condori Mamani, autobiografía* (Escalante y Valderrama, 1979)⁴⁰, en el capítulo III se narra la apropiación chilena de Tacna y Arica desde los tiempos de Cristóbal Colón y el posterior intento de Sánchez Cerro de emboscar a los chilenos, construyendo un camino por el Ukhu Pacha. Aquí los hechos históricos tergiversados ofrecen otra historia que está relacionada con el MPVR del sujeto endoculturado, parte del grupo socio-cultural⁴¹.

1.3 LA ORALIDAD FRENTE A LA ESCRITURA

Ong (1994) al estudiar los contactos posibles entre la oralidad y la escritura menciona dos tipos de oralidad: una *oralidad primaria*, donde lo que existe es una ausencia total de cualquier posible relación entre lo oral y lo escritural, donde los sujetos del primero no conocen ni remotamente los usos del segundo; y una *oralidad secundaria*, que se refiere a los textos orales surgidos en la era moderna, aquellos que usan como medios de comunicación el teléfono, la radio y la televisión, que se originan sobre la base de textos escritos.

Martínez Pizarro (1992) reformula el orden de la clasificación original de Ong y agrega una tercera, ofreciéndonos una tipología más acorde con la realidad contemporánea. La *oralidad primaria* es, en la actualidad, inexistente. Un ejemplo de su permanencia tendría que remontarse a las culturas ágrafas antes del encuentro con la escritura. La utilidad de ésta es conocida aun por aquellos que no la manejan, pero que pueden usar un intermediario para apropiarse de ella (un escribano que redacta una carta a pedido de un analfabeto, por ejemplo); esta sería la *oralidad secundaria*. La oralidad secundaria de Ong pasa a renombrarse *oralidad terciaria*, que es una oralidad de letrados. Verbigracia: la lectura de información en un noticiario, a través de texto impreso o del pronter⁴².

Las relaciones entre la oralidad y la escritura, implican, entonces, encuentros entre formas distintas de pensamiento, entre formas distintas de organizar la realidad (MPVR). Los encuentros ocurren a nivel socio-cultural, de MPVR. El estudio de la oralidad usada en un grupo (para el caso de nuestro estudio, la oralidad en el sector social bicultural andino) a través de su historia oral y tradición oral nos permitirá descubrir la memoria colectiva que selecciona y recrea los textos del pasado. Valga anotar que la etnología

⁴⁰ La primera edición, bilingüe, data de 1977.

⁴¹ El suceso se encuentra en las pp. 21-22 de la 2ª edición (1979). En una primera lectura lo que se observa es a Sánchez Cerro relacionado con lo occidental, lo que lo configura como invasor al intentar ingresar al Ukhu Pacha. Tacna y Arica pertenecen también a Occidente: se les remite al tiempo antiguo de Colón, de la llegada europea. El conflicto le es totalmente ajeno a los indígenas. Sobre este olvido de lo indígena hacia lo occidental, ver: Kapsoli, *El nacionalismo inca*.

⁴² En esta oralidad terciaria podemos incluir las clases pedagógicas surgidas de la lectura y comentario de un texto escrito: la oralidad surgida de la escritura.

define como objeto de estudio también a los grupos que usan la oralidad ⁴³.

1.4 ESCRITURA, ORALIDAD Y MEMORIA COLECTIVA BICULTURAL

Cuando nos referimos a una oralidad bicultural (misti), nos hallamos ante una realidad difícil de clasificar dentro de los tipos de oralidad que plantea Martínez Pizarro. Sin embargo, veremos si es posible insertarla al interior de esta tipología.

La oralidad bicultural no desconoce la existencia de la escritura, además pretender insertar cualquier grupo socio-cultural de nuestros días dentro de la *oralidad primaria*, resulta anacrónico.

El sector bicultural andino usa de la escritura sin intermediarios, lo que no implica que deje de usar la oralidad. No podemos incluirla, tampoco, al interior de la llamada *oralidad secundaria*.

La oralidad bicultural puede hacer uso de una *oralidad terciaria*. Esta oralidad, tendría que ser entendida como una oralidad nacida de los textos escritos y que se circunscribe, para el caso, a, por ejemplo, las clases en los colegios, dictadas sobre la base de lecturas pedagógicas. (Es posible también hablar de la radio y la televisión, pero normalmente el sector bicultural andino es un receptor y no un elaborador de lo emitido por estos medios masivos de comunicación). Sin embargo, como veremos más adelante, esta oralidad no es la que determina el “pensamiento social del grupo”.

Aplicar alguna de estas clases de oralidad sobre la oralidad bicultural plantea más de un problema. El concepto no se adecúa a ninguno de estos tipos, quizá por la naturaleza del sector social involucrado: un sector social que se desenvuelve entre la escritura y la oralidad. Tendríamos que revisar la tipología mencionada. Hablar de purismos en ésta, a pesar de los cambios que involucra la contemporaneidad de fenómenos sociales mundiales como la globalización, resulta, de por sí, anacrónico y poco viable —y fiable— para un correcto acercamiento a los grupos sociales en constante cambio —deseado o no. La clasificación de Martínez Pizarro no debe aplicarse ortodoxamente.

Para una comprensión cabal del sector bicultural andino y la oralidad que maneja, tenemos que acercarnos al uso social que hace este sector de su conocimiento sobre la oralidad y la escritura.

El sector social bicultural andino se inicia con la confluencia de dos culturas y de dos

⁴³ Ver Sánchez Parga (1989), donde apunta las bases sobre las cuales se desarrolló la etnología desde el siglo XVIII: “La oralidad; comunicación propia de una sociedad “tradicional”. La espacialidad: marco sincrónico de un sistema social que “aparece” desprovisto de historia. La alteridad: diferencia significativa, producida por el corte cultural, en relación o referencia a otras socio-culturas. El inconsciente: estatus propio de los fenómenos colectivos referidos a una significación en cierto modo extraña”. Por otra parte, la escritura se asocia a la historia, que tiene como características: la escritura, la temporalidad, la identidad y la conciencia.

tradiciones: la occidental (en su manifestación española) y la andina quechua (las etnías), dueña, cada una, de una organización particular en torno al uso de la tecnología de la palabra. La occidental organiza su discurso, su recuperación de la memoria y su pensamiento sobre la base de la escritura; la andina sobre la base de la oralidad. El nuevo sujeto surgido del contacto entre estas dos culturas toma los aportes de ambas, hace uso ambas tecnologías. Hace uso, también, de ambas tradiciones en la configuración de su propia tradición. Este proceso se da desde los primeros años de la conquista. Garcilaso es uno de los casos más conocidos y mejor documentados del uso de la oralidad en la escritura, y de la búsqueda de identidad a través del registro de la tradición andina y española en su condición de sujeto nacido bajo ambos signos culturales. En el transcurso de los siglos se reivindicó, ya sea con fines políticos o no, alguna de ambas tradiciones, por parte de las capas ilustradas del sector misti andino⁴⁴; como en el caso de las reivindicaciones a través de los poemas de Juan Wallparimachi Maita⁴⁵ o la misma reivindicación de Garcilaso en el S. XVIII. Por otro lado, la capa que no participaba tan cercanamente del poder, que no ocupa cargos públicos de importancia, y que se dedica más a los oficios manuales, algún cargo público menor y con la educación normalmente básica e intermedia (primaria y secundaria, con mayor frecuencia la primera que la segunda), maneja las mismas categorías de tradición occidental y andina, pero sin llegar a elaborar un discurso político como en el caso de las capas ilustradas; los contactos de las tradiciones originarias se integran en un imaginario colectivo que, sin embargo, reconoce el uso particular de una u otra tecnología de la palabra, para oportunidades y ocasiones específicas, que se relacionan directamente con el concepto que tiene este grupo acerca de su identidad socio-cultural. Entonces, el sector bicultural andino hace uso de ambas tradiciones y de ambas tecnologías de la palabra, y, más aún, de dos lenguas, la del vencedor y la del vencido, o más exactamente, de la lengua hegemónica (el castellano) y la subalterna (el quechua), puesto que el corte histórico instalado con la conquista implicó también una supremacía social y cultural, rastreada en el valor oficial del castellano y la condena del quechua como lengua sin prestigio, o con el estigma negro de la derrota y de lo subversivo⁴⁶. Veremos que estos conceptos se relacionan con el uso de la escritura o la oralidad según el caso, con el uso de una u otra manera de comunicarse e identificarse. La biculturalidad del sector misti se yergue, vemos, sobre dos puntos. **Primero, es escrita:** la educación y el sistema de poder en el cual se desea insertar es el oficial, relacionado con la escritura

⁴⁴ Son las capas ilustradas del sector bicultural andino las que elaboran un discurso "nacional", para reclamar un espacio privilegiado en el reparto del poder. Este fenómeno es más latente a partir del siglo XIX, con los primeros movimientos independentistas de este corte, como lo fue el de Mateo Pumacahua y Francisco José de Zela, donde no sólo participan sectores indígenas sino los llamados mistis.

⁴⁵ Espezúa (2002) plantea la apropiación de la figura de Juan Wallparimachi Maita por parte del sector bicultural (capas ilustradas) del siglo XIX, como un símbolo de *mestizaje*.

⁴⁶ En el bando de Areche (15 de mayo de 1781), se intenta prohibir todo aquello que se relacione con el pasado inca (costumbres y usos), incluyendo la lengua quechua. Una castellanización del mundo quechua garantizaría evitar futuras rebeliones, desde la perspectiva occidental.

y el castellano. A este nivel la escritura en castellano les otorga la capacidad de realizar todo tipo de trámite burocrático asociado a los poderes del estado (ejecutivo, legislativo y judicial). Si bien no les permite participar directamente en el poder ⁴⁷, pueden, cuando menos, tomar su propia representatividad ante las instancias menores (distritales y provinciales, regionales en general), usando o no intermediarios, por razones de competencia jurisdiccional, no de competencia lingüística ni escritural. Además al estar dentro del circuito educativo oficial, la idea de nación, muy discutida, pero que se define a nivel escolar como: el conjunto de habitantes que pertenecen a un mismo territorio, tienen un pasado común y hablan un mismo idioma ⁴⁸, los incluye —cuando menos formalmente— como parte del país, al interior de la oficialidad; les permite o los impulsa a buscar una identidad en el estado; legitimarse como peruanos, como ciudadanos, son parte del estado y deben gozar de sus deberes y derechos ciudadanos. La historia de ese estado y nación se imparte y aprende en los colegios, y se supone involucra al sector bicultural andino, aunque la cercanía con el estado, residente en Lima, sea más bien distante. **Segundo, es oral.** Al lado de esa historia oficial “nacional” y “regional” ⁴⁹, se levanta otra historia, que usa la oralidad como medio de comunicación, que se transmite de generación en generación a través de las narraciones orales (cuentos, leyendas, historias); es una “historia oral local” ⁵⁰. Esta historia oral confiere al sujeto bicultural andino legitimidad con respecto al espacio que habita (legitimidad que pasa por la migración de un antepasado familiar en solitario o formando parte de un grupo migratorio); identidad como individuos al pertenecer a un sector socio-cultural determinado: el misti, diferenciable del indígena y del de los “señores” (hacendados); les dota también de un pasado familiar, de un aura de casta. Dentro de este ámbito familiar, en el trato diario, al igual que en la narración de los relatos orales, se hace uso del quechua, en una evidente relación oralidad-quechua. Es decir la identidad que se busca, ya como familia, como pertenecientes a un espacio específico, como la provincia o el

⁴⁷ La participación directa en el poder es aún una realidad distante para los sectores biculturales e indígenas del Perú. Si bien las rancias familias oligárquicas de ascendencia española han venido a menos, su lugar ha sido ocupado por inmigrantes europeos y norteamericanos sobre todo, cuyos descendientes ejercen el poder en las esferas más altas y que de alguna manera, conservan, como una especie de autentificación con el pasado peruano, lazos con los remanentes de la vieja oligarquía. Las capas sociales que concentran el poder no han cambiado gran cosa, no se han aperturado a los sectores andinos biculturales y quechuas, mucho menos a las etnias amazónicas.

⁴⁸ Esta era el ideal de nación que se difundía en los colegios, cuando menos, hasta mediados de los noventa. Ideal de nación creado desde la urbe capitalina, que tiene como centro a Lima; y como base de la nación al pasado cercano de las ciudades costeñas —y al lejano incaico.

⁴⁹ Usamos el término regional para referirnos a espacios geográficos más amplios y que se identifican, en gran medida, con los departamentos. Así, existe una historia regional cusqueña, que es la que se maneja paralelamente a la “historia de la nación peruana”, y que se basa, también, en la escritura. Esta historia regional, en el caso cusqueño, resalta los aportes regionales a la nación y marca diferencias con las otras regiones; es una especie de “historia oficial regional”.

⁵⁰ “Historia oral local”. El término lo usamos para designar la memoria colectiva de los sectores biculturales que habitan las capitales provinciales o distritales de los Andes. Las capitales departamentales están más ligadas a una historia regional escrita, por ser los centros regionales del poder estatal.

distrito se hace a través de la lengua quechua. (Vale recordar que el sector misti cusqueño siente orgullo por el idioma quechua, y como un claro resquicio de pensamiento romántico, asume el pasado inca como perteneciente y propio, no así el presente indígena ⁵¹). Así la memoria colectiva misti andina transmite su historia y tradición oral a través del quechua, para formar una identidad propia, de orden local, que se une a la otra, a la regional (que también reivindica el quechua pero que construye sus discursos a través de la escritura en castellano) para representarse e integrarse en una supuesta "identidad nacional" (escritural y castellana). Hay un ideal de identidad regional y local. Y es sobre esta última, que usa la oralidad y donde se detectan las estructuras mentales a través de lo inconsciente de su discurso, que se detectan los componentes del modo de pensar y vivir la realidad (MPVR) del grupo en mención y no sobre la escritura.

Esta coexistencia oralidad-escritura implica la existencia de un imaginario que soporta una memoria colectiva, una historia con las fechas históricas más exactas (no como en el caso quechua), puesto que se puede cotejar con el papel, en cuanto origen de una clase social; sin embargo sí es más plástica en lo concerniente al ámbito local y familiar. Estos textos orales dan una imagen del mundo misti andino, donde se rastrean las tradiciones que la alimentan, los sistemas a los que se debe: el occidental y el quechua.

Como mencionamos al inicio de este párrafo, la oralidad bicultural andina no puede incluirse al interior de la tipología de Martínez Pizarro. Para intentar un acercamiento conforme a las características de esta oralidad, recurriremos a Ong, quien menciona que ciertos grupos socio-culturales usan la oralidad y la escritura; sin embargo, en éstos la escritura aún no ha sido interiorizada y no afecta directamente las formas de pensamiento, que continúan teniendo a la oralidad como sistema comunicativo determinante en la construcción del MPVR del grupo ⁵². Proponemos que es el caso del sector misti andino. Su oralidad muestra el MPVR propio de este grupo, que a la vez se determina por las formas de pensamiento que tienen a la oralidad como tecnología de la palabra.

⁵¹ Para una mejor comprensión de este tipo de discurso como proyecto político, ver: Cornejo Polar (1989). cap. I "La interdicción política de la historia".

⁵² Este caso es visto como un estadio inicial de una futura interiorización de la escritura. Ong menciona el choque entre oralidad y escritura registrado por Platón, puesto que al interiorizarse la escritura las formas de pensamiento cambian. Ver: Ong ob.cit., pp.32-33. Menciona además: "Muchas culturas modernas que han conocido la escritura desde hace siglos, pero que jamás la interiorizaron por completo, como la cultura árabe y algunas otras del mediterráneo (v. gr. la griega: Tannen, 1980a), aún dependen en gran medida del pensamiento y la expresión formulaicos". Ibidem, p. 34.

CAPÍTULO 2 RECEPCIÓN Y REELABORACIÓN DE LAS NARRACIONES ORALES

La comprensión del fenómeno de la comunicación humana no puede ser captado en su totalidad si se recurre sólo a categorías lingüísticas y semánticas. Se hace necesaria otra aproximación. Los estudios pragmáticos acerca del uso del lenguaje en la comunicación, con la introducción de los conceptos de “uso”⁵³ y “acto de habla”⁵⁴, resaltan el papel primordial del hablante; ponen en juego —además de categorías gramaticales y semánticas— elementos extralingüísticos que definen la dependencia contextual del significado. Los aportes de la teoría pragmática⁵⁵ han descubierto esta complejidad del

⁵³ Bertucelli ob. cit., resumiendo los aportes de Wittgenstein, acerca del *uso*, menciona: “No es, por tanto, un procedimiento correcto describir el significado una forma a partir de lo que ésta designa: sólo a partir del uso es posible un análisis semántico.[...] El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. [...] Es evidente que cuando Wittgenstein habla de «uso» se refiere al uso individual de un individuo libre de usar las formas del modo que considera mejor.[...] Un uso individualmente socialmente coordinado y regulado” p. 36.

⁵⁴ Searle propone la categoría *acto de habla*; Escandell ob. cit., nos presenta esta proposición: “*El acto de habla* —esto es, la emisión de una oración hecha en las condiciones apropiadas— es la unidad mínima de la comunicación lingüística. Las oraciones (en cuanto unidades abstractas, no realizadas) no pueden ser las unidades básicas de la comunicación humana, porque carecen de la dimensión fundamental para ello: no han sido producidas”.

circuito comunicativo como parte fundamental en la elaboración y comprensión del significado, además de presentar la comunicación ligada a factores intencionales, afectivos y socio-culturales que signan el discurso de los participantes de la interacción ⁵⁶

Estos aportes de la pragmática hacen posible situar al hablante ⁵⁷ en un contexto determinado, sobre la base de los deícticos ⁵⁸ y los evidenciales ⁵⁹. Los primeros nos permiten situar al hablante respecto a su función en el acto lingüístico, situarlo espacial, temporal y socialmente. Los segundos se refieren a los términos lingüísticos que sitúan al hablante respecto a su propia enunciación (v.gr. los reportativos quechuas –m/ –mi). Estas dos categorías pragmáticas posibilitan, al nivel de los relatos orales, descubrir cómo se sitúa el narrador frente a sus narratarios, en una esfera que, al comprender el contexto de enunciación, comprende, a la vez, la pertenencia a un grupo socio-cultural.

El texto enunciado por un sujeto involucra todo lo aprendido por éste en su sociedad y cultura. En el caso de los textos orales se produce sobre la base de la memoria colectiva. En las *prácticas de habla* se observa la tensión existente entre el enunciador y los receptores al momento de la relación comunicativa (la intervención de otras voces, polifonía). El sentido de un relato se construye mediante el diálogo de quien enuncia y quien oye. Se sabe bien que un texto oral nunca es narrado de igual forma dos veces, puesto que la *performance* es irreplicable. Por esa razón, por ser una realidad que se ejecuta en un espacio y tiempo, la situación dialógica es importante para mantener el hilo narrativo. Los roles se alternan, el narrador es a la vez oyente, y el oyente es narrador. Esto se debe a que los textos pertenecen a un sujeto social (el enunciador, el hablante) inserto en un grupo socio-cultural a cuyas estructuras mentales debe la organización de su discurso. Esto se percibe en las libertades que se suscitan en cada actualización de las narraciones orales, siempre dentro de ciertos parámetros, a nivel discurso e historia, que no deben ser rebasados, y que se regulan por la memoria colectiva y la tradición.

⁵⁵ Escandell ob. cit., acerca de los estudios sobre la pragmática, define el objeto de esta teoría: "... se entiende por *pragmática* 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." p.16.

⁵⁶ Para un estudio de las categorías que usa la pragmática, ver: Bertucelli ob. cit. "Segunda Parte. Relaciones de la pragmática", pp. 128-278, y Escandell ob. cit. "Introducción", pp. 13-47.

⁵⁷ Los conceptos de enunciador y enunciatario, con la alternancia de roles, pueden usarse para explicitar mejor la actitud dialógica del hablante

⁵⁸ Los deícticos son: "...los términos y categorías léxicas y gramaticales cuya interpretación presupone la referencia a algunos componentes de la situación en la que se producen". Existen 5 tipos de deícticos: de persona, temporal, espacial, textual y social. Bertucelli ob. cit. pp.197-208.

⁵⁹ El término «evidenciales»: "...designa el conjunto de los indicadores lingüísticos que se utilizan en las distintas lenguas del mundo para expresar la posición epistémica del hablante respecto al contenido de su propia enunciación", Bertucelli ob.cit. pp. 208-218.

Estas narraciones orales, entonces, demuestran las tensiones que organizan la forma de percibir el mundo, de ver y construir la realidad. 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 éste). A estas características responde la elaboración de una narración oral.

En los casos en que la comunicación se lleva a cabo entre un gestor y un testor, donde los participantes no pertenezcan a una misma esfera socio-cultural⁶⁰, las categorías pragmáticas permiten observar con mayor claridad las diferencias entre las semiosferas⁶¹. En estos casos la intencionalidad del hablante involucra la construcción de un discurso (consciente o inconsciente) acerca del grupo al que pertenece; la construcción de una voz frente a la voz del otro que desea información. Es un discurso diferenciable del que construye cuando se comunica con los miembros de su grupo; las intencionalidades son otras.

Se construyen tantas verdades y realidades como discursos existen⁶². Éstos responden a la imagen acerca de la propia identidad que construye cada grupo socio-cultural. En el caso de contacto entre estos grupos, donde los fenómenos de transculturación son evidentes, las manifestaciones textuales no son aceptadas con sus

⁶⁰ Vera León ob. cit., sobre la base del análisis del género testimonial sobre las culturas marginadas en América Latina, menciona la tensión existente entre el gestor y el testor, además de la intencionalidad de la narración como una voluntad de representarse ante el otro "letrado". Tras proponer como primer punto de su artículo problematizar la noción del testimonio como escritura de la voz cotidiana, menciona: "La segunda línea de trabajo sitúa la escritura testimonial en la historia de la voluntad moderna de representación. [...] Ese desencuentro contribuye a que yo lea el testimonio como una zona de pugnas por el relato, como espacio donde los narradores participantes negocian categorías y modos de representación. [...] De ahí que la escritura autorreferencial equivalga para el testimonio a la continuación, a nivel discursivo, de la separación histórica entre el "pueblo" y las instituciones de la representación y del poder. [...] En la enunciación testimonial se puede leer la manifestación formal de esa tensión política y discursiva". En general, toda narración oral actualizada frente a un sujeto de un grupo socio-cultural distinto al que pertenece el enunciador, activa estas tensiones y este deseo de representación.

⁶¹ Fontanille explica los puntos fundamentales de la propuesta de Lotman acerca de la semiosfera: "La semiosfera es el dominio en el cual los sujetos de una cultura tienen la experiencia de la significación. Según Lotman, la experiencia semiótica en la semiosfera precede a la producción de discursos, pues es una de sus condiciones. *La semiosfera es, ante todo, el dominio que permite a una cultura definirse y situarse para poder dialogar con otras culturas*". (El subrayado es nuestro y es el sentido de semiosfera que se usa a lo largo de la tesis). Señala, además, las propiedades de la misma: un centro (nosotros) que excluye un ellos, comprendido sobre la base de las fronteras como límite, en donde existen constantes superposiciones y transposiciones entre el centro y la periferia, entre el interior y el exterior. Otro de los puntos importantes es el comprender el porvenir de un aporte exterior a través de las vicisitudes que propone su integración en una nueva cultura, (2001: 245-247).

⁶² Tomamos el sentido de discurso como producto de una sociedad. Por tanto las verdades y realidades mencionadas se refieren a las producidas por sectores sociales específicos. Igualmente al referirnos a verdad y realidad nos remitimos a conceptos creados por el discurso, en una lucha tensional por el poder. Foucault afirma, sobre los discursos de la historia, que tales discursos tienen lugar en un mundo real de lucha por el poder. En la política, el arte o la ciencia, el poder se consigue por medio del discurso: *el discurso es una violencia que ejercemos sobre las cosas*. Las exigencias de objetividad realizada en nombre de discursos concretos siempre son espurias: no existen discursos absolutamente *verdaderos*, sólo discursos más o menos poderosos.

significados originales; son reformuladas de acuerdo a la realidad y la identidad de cada sociedad que se apropia de ellos. Un texto original puede mantener su historia y estructura discursiva (para el caso pensamos en las narraciones orales europeas que llegaron con la conquista y que fueron resemantizadas por el sector andino quechua y misti) pero cambia a nivel profundo (a nivel de significado) al verse apropiado por sectores distintos al que enunció el texto original. Un mismo significante puede comportar significados muy distintos.

La teoría de la recepción nos permite dar cuenta de estos fenómenos⁶³. El punto de vista del receptor se convierte en un elemento determinante para la comprensión del texto. Éste ya no es sólo un receptor pasivo sino un productor de sentido, capacitado para llenar los vacíos de sentido. Uno de los problemas de esta teoría radica en saber si es el propio texto el que provoca la interpretación del receptor, o si son las estrategias interpretativas de los receptores las que guían las soluciones planteadas por el texto. Creemos que para el caso de las narraciones orales, es relevante la segunda vía. Los sentidos pueden ser distintos sobre la base un mismo texto; el interpretante es quien centra la acción de comprensión del significado y quien lo reelabora de acuerdo a su MPVR; se explican, entonces, los diversos sentidos de un texto que parece común a dos esferas culturales (quechua y misti).

Los cambios suscitados a nivel narrativo (historia y discurso en la definición de Chatman⁶⁴), no son nunca gratuitos. Por ejemplo, usando categorías semióticas: un mismo rol actancial puede ser cumplido por dos actantes distintos en igual número de relatos. Esto es ya una selección y el actante (digamos inca en un caso, rey en otro) implica una simbología tras de la elección; responde al MPVR de los receptores-emisores. El enunciador emite el discurso porque el receptor está en posesión de la capacidad de decodificar el texto de acuerdo a las normas interpretativas que les otorga ser partícipes de un imaginario colectivo; se entiende que ambos son competentes. Tomamos entonces a ambos sectores (bicultural y quechua) como poseedores de una memoria colectiva particular para cada caso pero conocedora de la otra. Estos sectores definirán el contenido de los significantes de acuerdo a su propio MPVR.

En el caso del sector social bicultural andino, éste ha recibido las narraciones de fuentes españolas y andinas quechuas; y ha mantenido o transformado los componentes narrativos de las narraciones provenientes de estas tradiciones, de acuerdo a su propia

⁶³ El ejemplo más conocido, y que ilustra los mecanismos de la recepción y la importancia de la teoría que la aborda, es el famoso problema iconográfico del conejo-pato.

⁶⁴ Chatman (1990) acerca menciona: "La teoría estructuralista sostiene que cada narración tiene dos partes: una historia (*histoire*), el contenido o cadena de sucesos (acciones, acontecimientos), más lo que podríamos llamar los existentes (personajes, detalles del escenario); y un discurso (*discours*), es decir la expresión, los medios a través de los cuales se comunica el contenido. Dicho de una manera más sencilla, la historia es el *qué* de una narración que se relata, el discurso es el *cómo*." pp.19-20. Respecto al discurso aclara: "El discurso narrativo, el «cómo», se divide a su vez en dos subcomponentes: la forma narrativa propiamente dicha —la estructura de la transmisión narrativa— y su manifestación —su presencia en un medio de materialización específico.[...] Naturalmente, el medio influencia la transmisión, pero es importante para la teoría distinguir entre ambos." pp. 22-23.

visión del mundo.

CAPÍTULO 3 ANÁLISIS DE TEXTOS

3.1 APUNTES PREVIOS

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

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

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

Acomayo es la capital de la provincia cusqueña de Acomayo, ubicado en el valle del mismo nombre. La provincia fue creada como tal por Ley del 23 de febrero de 1861 comprendiendo los distritos de Acomayo, Acopía, Acos, Pomacanchi, Rondocán, Sangarará y Mosoqllaqta. Sin embargo su historia se remonta a épocas prehispánicas, donde ya se tienen noticias de la fortaleza de Waqrapukara. La primera mención escrita acerca de la población se remonta a la relación hecha por los curas de Sangarará y Pomacanchi, en 1689, donde se anota un total de 6082 habitantes, que son el 99% población quechua, y el resto españoles. Para 1780-1790 la población total es de 3000, siendo 2400 de ellos quechuas. Para entonces en el pueblo de Acomayo se establecen ya españoles y “mistis”, puesto que tras el levantamiento de Túpac Amaru (1780-1781) y más específicamente tras la batalla de Sangarará, los españoles de este lugar fugan hacia el valle de Acomayo, convirtiéndolo, desde entonces, en el centro de poder de la zona. En los años siguientes, y hasta bien entrado el siglo XX, los combates entre “mistis” e “indios”, por las tierras serán constantes. El censo de 1862 arroja una población total de 16087 habitantes, y para el pueblo de Acomayo 5167. En 1961 el total es de 30754, y de Acomayo 5879, donde ya hay una diferencia entre población urbana y rural: 1874 y 4005 respectivamente. Existe un despoblamiento marcado en los últimos años debido al fenómeno de la migración. Según el último censo (1993), la población total de la provincia es de 28906; la del distrito de Acomayo de 5356, siendo la población urbana 1565 y la rural 3791.⁶⁵ El pueblo de Acomayo se convirtió durante la Colonia y a través de la República (hasta antes de la Reforma Agraria) en el centro de poder de la zona; poder ejercido por el sector “misti”; el mismo pueblo de Acomayo, se presenta más como un centro administrativo del Estado que como un punto de poder de los terratenientes, puesto que sólo se conoce de la existencia de una hacienda: “Takasi”.

3.2 DESLINDE PREVIO ACERCA DE LOS CONCEPTOS EMPLEADOS

Los cuentos tradicionales —orales o escritos— presentan, normalmente, una fórmula introductoria: «Había una vez», «Hace un tiempo», «Voy a contarte un cuento», etc., que sirve de marco al cuento en sí. Esta fórmula introductoria, donde se aprecia la posición enunciativa del hablante frente a lo narrado y frente al oyente, es parte del circuito comunicativo y dialéctico hablante-oyente. Estas fórmulas y las referencias directas del hablante que impliquen la presencia directa del oyente (en general toda intervención que remita a la situación contextual de la enunciación, a la performance) serán analizadas y

⁶⁵ Los datos aquí consignados pertenecen al estudio geo-político de Roger Solís Villafuerte, anotados en su libro: *Aqomayu*.

apreciadas bajo el instrumental pragmático ⁶⁶ .

El discurso enmarcado por estas fórmulas de la cuentística y que corresponde a la narración del cuento propiamente dicho, que se inscriben dentro de una ficción establecida y reconocida como tal por el oyente y el hablante, será analizado usando, en primer lugar, los aportes de la semiótica greimasina, sobre todo en lo referente a los esquemas narrativos. Los elementos de la semiótica del discurso que se usen tienen que ver, específicamente, con los modos de existencia semióticos (sobre todo con la fase de potencialización) y con las categorías sombras de valor y valencias para aquellos sujetos que no elaboran objetos de valor. En segundo lugar, los aportes semióticos serán complementados bajo un punto de vista antropológico que tome en cuenta al grupo socio-cultural que produce el discurso ⁶⁷ ; se tendrá en cuenta la carga semántico-cultural de los términos involucrados.

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

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

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

Los conceptos de sociedad y cultura se comprenden de manera complementaria. La sociedad implica una cultura que organiza no sólo las estructuras superficiales sino las

⁶⁶ Ver: Bertuccelli ob. cit. y Escandell ob. cit., para comprender los aportes de la pragmática en el estudio de la producción del sentido y la relación directa de éste con el contexto de la enunciación. Para ver aplicaciones metodológicas sobre textos andinos y amazónicos de tradición oral, consultar: Goddenzi (1999).

⁶⁷ La antropología estructural de Lévi-Strauss inició la aproximación hacia los discursos orales, como parte de la estructura de las sociedades, siendo rastreable en las manifestaciones inconscientes.

profundas, las formas de organizar lo real, de construir la realidad. Usaremos en primer lugar 1), es decir la primera parte de la definición, donde la oposición más saltante es el paso de la no cultura a la cultura, sobre la base de, por ejemplo, acciones como el paso de lo crudo a lo cocido, de la desnudez al vestido, etc. Actos que fundan simbólicamente la cultura, que muestran formas primarias de la sociedad; el abandono de un estado de indiferenciación cuasi animal al de una organización sobre la base de los primeros descubrimientos técnicos y que son, mayormente, producto de divinidades o semidivinidades donadoras. Esta instalación de la cultura ya está dada en los textos N1 y N6. La sociedad está organizada culturalmente en espacios urbanos y rurales. Sin embargo, dentro del nivel simbólico de los textos, la cultura no es privativa de la organización social humana. La naturaleza también posee, a través, de las divinidades de ésta una carga de cultura, rastreable en sus espacios, como pueden ser casas, chacras, corrales pertenecientes a estas divinidades. La cultura existe en uno u otro espacio. Aquí la naturaleza es entendida como el espacio total de los Andes: valles, pampas, quebradas, cerros, punas, lagos, etc. Dentro de ésta el hombre ha ocupado algunos puntos que le sirven de hábitat, dotándolos de una carga semántica particular; en estos puntos la presencia de la naturaleza (divinidades de ésta) puede mermarse o prácticamente desaparecer convirtiéndose entonces en otros espacios donde las reglas de la naturaleza pueden verse superadas por las de la sociedad; espacios como la urbe andina. Existen, igualmente otros lugares: los rurales, donde las reglas de la sociedad y las de la naturaleza mantienen un contacto más directo. Por eso, es mejor hablar de órdenes referidos a espacios determinados. De esa manera es posible hablar de orden en la urbe, orden en lo rural, orden en la naturaleza. Esta es la entrada que usaremos para analizar los textos.

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

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

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

3.3 LA FLOR DE OLILÁN

3.3.1 EL TEXTO

La Flor de Olilán (Narración 1)

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

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

Entonces el menorcito había escuchado y le dijo:

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

Y tanto que le insistía el chiquito:

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

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

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

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

Entonces:

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

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

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

—Mi sacra real majestad ⁶⁸, dice que usted necesita la flor de olilán y nosotros sí lo vamos a conseguir.

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

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

—A ver, bueno.

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

—Yo voy a ir y voy a encontrar.

Entonces el mayor ha ido a buscar la flor de olilán que dijeron que estaba por el

⁶⁸ Durante la sesión de la entrevista la informante mencionó «saca», pero es adecuado reemplazarla por «sacra», debido a que ésta es una de las fórmulas con la que se aluden a los personajes pertenecientes a la realeza.

puerto Characato. Entonces el puerto Characato era como un cerro así dice ⁶⁹ i y el muchacho está subiendo, subiendo. Allí vio a una señora con su bebito que estaba allí sentadita, queriéndose peinar, dejándose peinar. Entonces:

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

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

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

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

—No, no he encontrado, mi majestad.

Ya el segundo de los hermanos ya también:

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

También igual. Caminó, caminó, subió al cerro, al puerto Characato ⁷⁰ ii. Se encontró también con la señora.

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

También la señora lo mismo le dijo:

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

Entonces el chico tampoco.

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

Vuelta llegó al palacio:

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

El menorcito entonces dijo:

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

Entonces:

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

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

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

⁶⁹ i La expresión va acompañada de un gesto con las manos. La extensión del tamaño evocado se grafica con las manos separadas, palma con palma, a la altura de los hombros.

⁷⁰ ii El nombre del cerro es Puerto Characato. Valga la aclaración para evitar futuras confusiones.

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

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

—Ah, ya señora.

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

—Ay, señora, yo sí se lo hago.

Lo hizo todo y [la señora le] dijo

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

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

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

—Ya, señora.

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

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

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

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

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

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

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

Dieron la flor de olilán y ya el rey con la flor de olilán recobró la vista, dice. En eso

que está haciendo buscar el rey por el puerto, con todos sus vasallos al chiquito, no encontraban.

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

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

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

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

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

—Mira [—le dijo el carbonero].

—No, tú estarás tocando eso.

—No, mira. A ver toca tú.

Igual tocó.

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

Entonces llevaron donde el rey:

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

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

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

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

—Ah, no.

Entonces al señor carbonero le dijo [el rey]:

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

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

escarbaron y el chiquito vivo lo sacaron; vivo lo sacaron de lo que habían enterrado, lo llevaron. Entonces dijo [el rey]:

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

—No.

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

—No.

—¿Quieres casarte con mi hija, tú?

No, no quiso.

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

Dijo:

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

Entonces:

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

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

—Señora, nos puede alojar.

Habían entrado con unas seis mulas con costales.

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

Lo descargaron ahí. Entonces:

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

—Sí, hijos, ahícito, ahí está.

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

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

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

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

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

Y entonces ahí ya no soportaba el menorcito y dijo:

—Mamá, somos nosotros.

Ya no soportaba que llorara su mamá y le dijo:

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

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

Como tenían bastante dinero hicieron una fiesta grande con los vecindarios, con toda la vecindad, todo y habían hecho pollo frito, con su ensalada, su papa frita y yo también fui invitada a ese sitio y estaba trayendo una pierna de pollo para ti, para sobrinito diciendo y me quitó el perro, el Aarón^{71 V} me lo quitó.

3.3.2 MARCO ENUNCIATIVO

Si algo caracteriza a las narraciones orales es la actualización de una memoria colectiva a través del discurso emitido por un narrador frente a un público⁷² en un espacio-tiempo determinado (performance).

El texto *La flor de Olilán* se inicia con la siguiente frase: **“Voy a contarte el cuento de la Flor de Olilán”**. Desde un aquí y ahora el emisor establece las funciones de los participantes en el acto lingüístico, mediante el uso de los deícticos de persona: «Voy» referido a un hablante frente a un oyente, a un tú: «contarte»; ambos casos referidos a la morfología verbal. El hablante realiza un acto ilocutivo relevante por medio del verbo performativo⁷³ «contar», que debe producir un efecto sobre los sentimientos del oyente (nivel perlocutivo). Se introduce la categoría de cuento, de índole cultural que involucra que lo que se va a «contar» se inscribe dentro de lo reconocido como ficción: «El cuento de la Flor de Olilán». Este es el primer enunciado del discurso, con el que se abre la narración. El siguiente enunciado confirma el carácter ficcional al usar una fórmula clásica de la cuentística tradicional y que enmarca al cuento en una especie de caja china: **“Dice que había...”**. Se hace uso del evidencial “Dic l e” que se refiere al conocimiento indirecto de la información que se narra; la fuente es indeterminada, sólo se sabe que es una tercera persona. Lo que se va a narrar, además, se ubica en el pasado, al hacerse uso del pretérito imperfecto del verbo haber: “había”.

El uso de los deícticos y evidenciales permiten al hablante situarse como sujeto físico, social, cognitivo y afectivo frente al oyente y al discurso; un discurso de ficción para el caso. Vemos que este marco se presenta al inicio y al final del discurso. En el último párrafo, tras mencionarse la fiesta que los protagonistas organizan en el vecindario tras haber finalizado su aventura, el hablante añade: **“...y yo también fui invitada a ese sitio y estaba trayendo una pierna de pollo para ti, para sobrinito diciendo y me quitó el perro, el Aarón me lo quitó”**. Aquí el hablante y el oyente se configuran mediante los deícticos de persona: «yo» para el hablante, y para el oyente un tú claramente

^{71 V} Aarón es el nombre del perro de propiedad de la informante.

⁷² Ya conocemos que estos roles pueden ser reemplazados por los de hablante-oyente, donde los participantes pueden alternarlos.

⁷³ La teoría de Austin define que decir algo equivale a consumir tres actos simultáneos: acto locutorio, ilocutorio y perlocutorio. Ver: Bertuccelli ob. cit.

identificado: “sobrinito”. Podemos considerar este sustantivo como deixis social y empática, en la medida que establece, en la situación comunicativa, una relación socio-cultural marcada por la relación familiar, además de tener una clara carga afectiva entre el hablante con respecto al oyente. Aquel se ubica en un presente y un lugar (ahora y aquí) desde donde establece su relación con lo sucedido: ella fue invitada: «fui», el uso del pretérito indefinido nos remite a un tiempo no ubicable, donde el hablante fue agente pasivo de una acción perlocutiva: «invitar», ya que se sabe que asistió a la fiesta. Enseguida ese pasado indefinido se presenta como un tiempo cercano, pues la hablante traía una pierna de pollo para el oyente, que le es arrebatada por un perro, que se sabe es un referente conocido por ambos participantes de la comunicación; lo que sitúa, incluso, el suceso en un espacio cercano. No nos parece contradictoria esta diferencia respecto a la ubicación del hablante y del oyente con respecto al discurso, de las frases que lo inician y que lo cierran. Ambas son parte de las fórmulas narrativas de los cuentos orales que funcionan para introducir, no tanto un efecto de veracidad, sino una acción participativa del oyente.

3.3.3 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

3.3.3.1 Programas Narrativos

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

3.3.3.1.1 La existencia en peligro

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

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

le permitiría superar un período específico.

Es esta carencia la que dará pie al inicio de los diversos recorridos narrativos que se observan a lo largo de la narración. En esta parte de la misma, es la madre el sujeto que percibe la proximidad de las vacaciones (término que involucra una categoría cognitiva y cultural), y comprende el significado que la cercanía de esta presencia involucra. Esta presencia la obliga a configurar un objeto de deseo y de valor que solucione el peligro cercano. El dinero se convierte en el objeto que solucionará el problema.

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

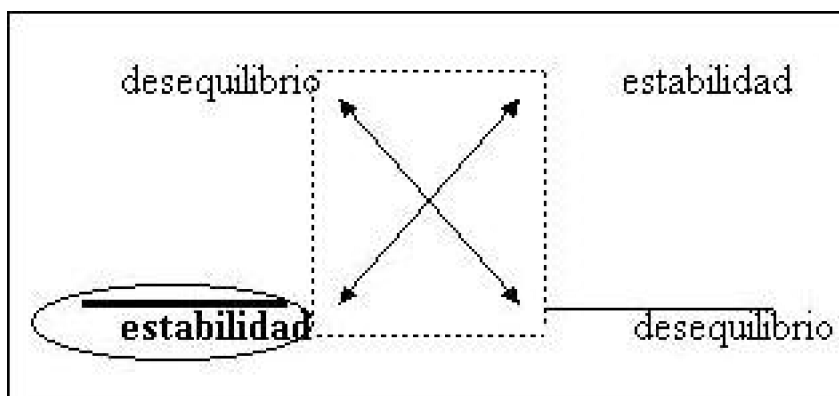
$(S_1 \vee O)$ donde $S_1 =$ familia.

$O =$ dinero.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

$S_2 = \text{los hermanos mayores.}$

$O = \text{dinero.}$

La operación resultaría siendo reflexiva: el sujeto del Hacer (sujeto operador y sujeto competente) se incluye dentro del sujeto de estado. Sin embargo, hemos visto, media una manipulación anterior realizada por la madre. En el caso del hermano menor, él ante los ojos de la madre no es un sujeto competente: es pequeño aún. Para incluirse dentro de la búsqueda de trabajo tiene que realizar una manipulación previa ante la madre: le manifiesta su deseo de ir reiteradas veces. Ante la insistencia la madre acepta. Hasta aquí vemos una diferencia medular para el desarrollo de la historia: la decisión de emprender la búsqueda.

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

$S_2 =$ hermanos mayores,

$O =$ decisión de buscar trabajo

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

$O =$ decisión de buscar trabajo

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

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

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

$S_2 =$ los tres hermanos.

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

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

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

$S_2 =$ los tres hermanos.

$O =$ trabajo.

Este sujeto de la acción será el autorizado por la madre, y el que deberá cumplir la transformación. Los hermanos para efectuarla necesitan realizar un proceso de búsqueda, para lo cual tienen que abandonar el espacio en el que viven. Ante la proximidad del peligro, de la instauración del desequilibrio, la búsqueda se emprende al día siguiente de la decisión de buscar trabajo. Deben abandonar el espacio al que pertenecen. Este espacio, el de la familia, se encuentra fuera del pueblo, fuera de la ciudad (pasan por el pueblo, no ingresan a él). Es decir, su espacio está inmerso en la naturaleza, rodeado de ésta. Sin embargo, mantiene nexos con la ciudad, puesto que la labor de la madre es la costura, cuya clientela se encuentra en ésta. Ocupan un espacio

rural. Este espacio plantea una especificidad funcional: si bien habitan un lugar en donde el contacto con la naturaleza es directo, no pertenecen a ella, aunque la conocen, tanto como conocen la ciudad, aunque no la habiten. Son sujetos liminales que poseen un doble conocimiento: el de la urbe (ciudad) y el de la naturaleza. Los sujetos de la familia *deberían* ser competentes en ambos espacios.

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

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

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

$S_2 = \text{los tres hermanos.}$

$O = \text{recompensa.}$

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

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

$S_1 = \text{los tres hermanos.}$

$O = \text{recompensa} = \text{dinero.}$

Si:

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

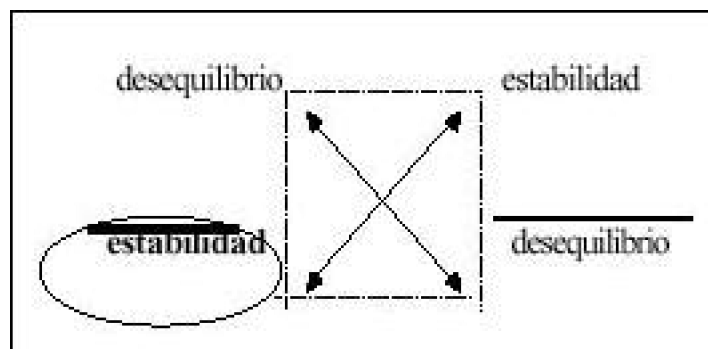
S_2 = el rey.

O = flor de oilán = visión.

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

3.3.3.1.2 Crisis cercana al caos

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



La explicación al cuadrado semiótico nos muestra a un garante del orden que de un estado de estabilidad ha pasado a uno de no estabilidad. (Los efectos en el garante del orden se extienden en la urbe que garantiza, las etapas del cuadrado son extensivas a este espacio). Las normas que garantizan el funcionamiento de la sociedad en la urbe no están funcionando adecuadamente. La siguiente etapa sería la instalación en el desequilibrio, donde estas normas están a punto de colapsar. El colapso abriría dos posibilidades: la primera implica, al ser un garante cuyas normas ya no rigen el espacio a su cuidado, un cambio en el garante y por tanto la instalación de nuevas normas que regirían la urbe, se produciría un mundo al revés; la segunda posibilidad implica la anulación de las normas y su no reemplazo la instalación de la indefinición, del caos. En ambos casos lo que se produce es la anulación del orden vigente. Para mantenerlo es

necesario restablecer todas las facultades del garante del poder, para que cumpla su rol correctamente, para que no sea desplazado por el desequilibrio. La forma de restablecer la calificación del garante del orden es recuperar la vista: obtener la flor de olilán. La flor de olilán (el reino vegetal en general) es un elemento de la naturaleza. Es decir, el restablecer la estabilidad en el orden en la urbe requiere su solución, mediante una prueba, en la naturaleza.

Los pormenores de la prueba, que se mencionarán más adelante, implican peligros: la desaparición. Los muchachos que han ido a buscarla no han retornado. Esto nos lleva a plantear la posesión de una competencia específica para llevar a buen término la empresa de hallazgo de la flor de olilán. El rey considera a ciertos sujetos como competentes. Esta competencia, para el rey, pasa por un requisito: la juventud. Esta idea de la juventud nos remite a otros textos ⁷⁴ donde los jóvenes (niños más exactamente) son los que deben actuar ante las divinidades o ante los sujetos portadores del pachakuti, para aplacar sus iras o vencerlos, para evitar la instauración del desequilibrio y mantener el orden. (El momento en que sucede esta búsqueda está caracterizado por un espacio liminal, donde el orden no está completo y el desequilibrio aún no se instala, es un período de no estabilidad, de ser y no ser ⁷⁵). Son conocidos los ritos del capacocha en el mundo quechua pre-hispánico donde el sacrificio de niños cumplía la función de evitar el pachakuti ⁷⁶. La relación con los sujetos destinados a buscar la flor es clara. Se debe mantener el orden imperante en la urbe, evitar el desequilibrio, y son los niños (los muchachos en la narración objeto de análisis), aquéllos que son puros los que deben cumplir el rol de mediadores en el mantenimiento del orden. Hasta ahora tenemos un requisito: juventud (que implica pureza). Además, existe un segundo requisito. En el momento que los hermanos se encuentran con un señor en el puente, éste les informa del rey ciego y agrega: **“Vayan a ver si tienen suerte”**. El concepto de suerte en el mundo andino está asociado a la predestinación ⁷⁷: (estrella, sami, swirti). Existen sujetos que nacen con una buena estrella y les va bien en ciertas empresas: comerciales, agrícolas, ganaderas, etc. y otros cuya suerte no es buena. Es decir, las personas nacen predestinadas para realizar cierta labor. Tenemos, hasta aquí, dos requisitos que hacen

⁷⁴ Ver: Ortíz Rescaniere (1973). En el cap. 2° “Los mundos opuestos de la luz y las tinieblas” se observa que son los niños los encargados de luchar contra los representantes del caos. Sobre todo en el texto: “El Amaru”. pp. 87-91 (Cap. 4°. “Los señores del lago”) el niño (pastorcillo) se configura como sujeto del sacrificio, como medio para reinstaurar el orden.

⁷⁵ El concepto de limen como un espacio caracterizado por el ser y no ser, permite comprender mejor el estado de liminalidad. Víctor Turner menciona: “...el margen o limen (un período ambiguo durante el cual el sujeto ritual no posee ninguno de los atributos del estado anterior ni del estado siguiente)”.

⁷⁶ Duviols (1976) realiza un estudio espacial, económico y semántico del rito de la capacocha, sobre la base de crónicas y documentos de la campaña de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII. Si bien las ofrendas humanas son uno de los bienes destinados a la ceremonia, es importante notar la función del rito. “Se trata del objeto inmediato y esencial de la *capacocha*, es decir la garantía confirmación del poder establecido, ya que todas las circunstancias citadas que podían justificar la organización de una *capacocha* entran en esta categoría. Se trataba de mantener al soberano en el poder por el juego de las fuerzas mágicas. Recordemos que las circunstancias aludidas eran: nacimiento del futuro Inca, coronación del Inca, guerra del Inca, enfermedad del Inca, cualquier peligro que amenazase al Inca.” La capacocha estaba relacionada con los períodos de crisis simbólicos o reales.

competentes a los buscadores de la flor de oilán, para cumplir el contrato que vimos al final del parágrafo anterior: juventud (pureza) y suerte.

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

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

Si bien desde que los hermanos parten hasta que se presentan como competentes ante el rey integran un sólo sujeto de la acción, a partir de aquí, hasta poco antes de concluir la narración, se dividirán en sujetos individuales; donde, incluso, el objeto de deseo pasa a tener otro valor, convirtiéndose en otro objeto de valor en algunos casos. Estos hermanos emprenden búsquedas individuales. Previamente se les ha informado acerca de la ubicación del objeto de deseo; se les hace partícipes de un saber: la flor de oilán se encuentra cerca al puerto Characato, que es un cerro grande. Si bien esta adquisición de saber pertenece a la fase de actualización es sólo un saber referencial no exacto, por lo que no es suficiente para pasar al poder y luego a la fase de la realización. Se hace necesaria otra adquisición, que se verá enseguida.

El hermano mayor: Se dirige hacia el Puerto Characato y se encuentra con una

⁷⁷ La suerte en la tradición andina se relaciona con la capacidad del individuo para actuar eficazmente. Esta capacidad (competencia) proviene de entidades externas, llámense divinidad, dios, Apu, etc. Esta divinidad tiene la potestad de desposeerlo del don si el sujeto falla en la reciprocidad.

señora con un bebe; ella está sentada queriendo peinarse. Se le preguntó a la informante acerca del significado de la palabra Characato y mencionó que no lo conocía, que era un término topográfico que mencionaba su madre para ese cuento. Sin embargo, podemos deducir algunos significados en cuanto al nivel simbólico. El lugar, sabemos, es un cerro grande: es un espacio de la naturaleza. Más exactamente, podemos relacionarlo con un Apu. El Puerto Characato resulta un Apu. Además el término «puerto» designa al abra: es un lugar de tránsito donde se suelen hallar apachetas⁷⁸; el paso de un espacio a otro. El Apu ha sido reemplazado por deidades cristianas: la señora y el bebe. Estos lexemas aluden a la Virgen María y el niño, pues poseen esta carga semántica y cultural que reside en la memoria colectiva de los enunciadore⁷⁹. Son estas divinidades las que ayudan a los enviados de la urbe a realizar una buena performance para conseguir la Flor de Olilán. Es decir, las deidades cristianas han tomado el lugar de los Apus en sus mismos espacios. Veremos que no es un proceso sólo de transculturación, sino que la misma función de estas deidades comportan otros significados en cuanto a la relación del sujeto con la naturaleza. El Puerto Characato tiene, entonces, una doble significación: en primer lugar es un espacio liminal, que implica un no ser previo para incorporarse a alguno de los espacios específicos; es un lugar que implica, veremos, un tránsito entre la urbe y la naturaleza. En segundo lugar, es el espacio donde habita una divinidad que comparte la característica de liminalidad, de ser y no ser, de moverse entre la urbe y la naturaleza. Su espacio esta sacralizado por su presencia.

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

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

⁷⁸ Escalante y Valderrama (1979) definen la apacheta como: "Lugar situado en las cimas de las montañas y cerros por donde pasa un camino, y en donde todo caminante deposita una piedra, especialmente traída para el efecto, en una ceremonia mágica mediante la cual recupera la fuerza perdida en el camino".

⁷⁹ Esta relación entre señora - Virgen María y niño - Jesús, se ampliará en el Capítulo 4 "Estructuras socio-culturales", cuando se aborde la religiosidad.

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

S_1 = el hermano mayor.

O = saber cómo y dónde hallar la flor de olilán

= recompensa.

Si:

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

S_2 = la señora.

O = aseo.

Si bien es un contrato funciona más exactamente como un programa de calificación del sujeto. El sujeto S_1 tiene que efectuar primero su parte del contrato para que S_2 lleve a efecto la suya. Además planteada la naturaleza ontológica de la señora y el niño (divinidades) el que S_1 efectúe el trato es sólo una manera de conocer el carácter de este sujeto y ejercer una sanción (Ser del Ser) concerniente a la competencia que lo haría merecedor del don: la información de saber dónde y cómo hallar la flor de olilán. Esta calificación se propone bajo el sistema de la reciprocidad. Si acepta reciprocitar y reciproca bien es un sujeto competente, merecedor del don, sino es un sujeto incompetente. Sabemos que en el mundo andino el reciprocitar es la base sobre la que se fundan las relaciones sociales y económicas. El reciprocitar permite la supervivencia de las costumbres en los grupos familiares y socio-culturales. S_2 actúa, entonces, como sujeto judicator y actúa sobre el objeto de deseo como Destinador. El examen que plantea al hermano mayor tiene que ver con los requisitos propios de los muchachos autorizados a reinstalar la estabilidad en el orden de la urbe: le pide bañar al bebe, peinarla y barrer la casa. Estas labores están asociadas al aseo. El hecho de limpiar, de eliminar cualquier posible rastro de suciedad, por pequeño que sea, abre la posibilidad de "limpiar" algo mucho mayor. De convertir lo sucio en limpio, en algo sin mancha. A nivel simbólico implica el estado de pureza. Y al ser un proceso de reciprocidad, y como veremos más adelante, de calificación, el sujeto para ofrecer pureza, debe ser puro. Como en el caso de los niños sacrificados en los capacocha, el sujeto debe ser puro.

El hermano mayor no acepta la prueba de calificación; es un sujeto incompetente no sólo al nivel de llevar a buen término un contrato, sino que, incluso, es incapaz de establecer uno; es decir, es incapaz de reciprocitar. La juventud no es suficiente, pues se ha agregado un requisito más a las aptitudes que autorizan la competencia para obtener la flor de olilán: juventud (pureza), suerte y reciprocidad. Este sujeto es incompetente pues sólo posee una e incompleta: una juventud que no implica pureza. Esta decisión de no reciprocitar bajo la forma del trabajo (puesto que se niega a realizar labores a las que, menciona, no está acostumbrado: "**ni siquiera en mi casa barro ni lavo a mis hermanos...**") lo configuran como un sujeto ocioso, desde siempre. Podemos, además,

hallar otra entrada (que complementa la explicación anterior) a la negación del hermano mayor. Éste se niega a realizar labores “femeninas”, porque es un sujeto que tendría ya un rol establecido y que estaría relacionado con labores masculinas estereotipadas. Al estar definido no puede reciprocarse con la Virgen que es una divinidad liminal. La conclusión es la misma: la incapacidad de reciprocarse, causada por la naturaleza definida del sujeto. No es competente para establecer un contrato con la señora, (divinidad cristiana: Virgen María y el niño asociada a la naturaleza, por haber ocupado el lugar del Apu) ni para cumplir el contrato establecido con el rey. A este nivel observamos que es incompetente en la frontera y en la urbe, respectivamente; incompetente, además, para establecer relaciones con el poder divino y el poder terreno. En el espacio liminal no es capaz de intentar llevar a cabo el ritual donde demostraría la posesión de los requisitos mencionados para acceder al espacio de la naturaleza y conseguir la flor de olilán. Ante su fracaso, tras insultar al bebé de la señora, retorna al palacio del rey e informa que no ha hallado la flor.

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

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

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

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

S_2 = hermano menor.

O = la flor de olilán.

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

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

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

S = el hermano menor

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

Si:

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

S_2 = la señora.

O = aseo.

El hermano menor acepta el contrato, que sirve de PNU para el PNB 2. Ante el programa de calificación que ejerce la señora (S_2) el niño responde favorablemente: es competente, es capaz de reciprocidad con éxito, puesto que efectúa su parte del contrato. Él, además de ser joven y puro, es capaz, siendo masculino, de realizar labores "femeninas" porque es un sujeto liminal, aun no definido (simbólicamente hablando). La deidades del Puerto Characato (señora y bebe) conocen ya el carácter de este sujeto (S_1) y ejercen la sanción (Ser del Ser): es merecedor del don: la información que lo hará competente para llevar a buen efecto el PNB 2 (hallar la flor de olilán); le otorgan el saber acerca de dónde y cómo hallarla: **"...detrás de este cerro. Hay una casa con una puerta de reja. Hay un jardín allí. En el medio hay una sola flor [...]. Entrás sin mirar;**

entras, rompes y regresas sin mirar atrás. Pero primero me llegas acá con la flor de olilán”. Esta calificación permite a S_2 comprobar la competencia de S_1 en la reciprocidad. El hermano menor es capaz de reciprocitar con éxito, es capaz de conjuntarse con el aseo, es un sujeto joven y puro; por lo tanto es un sujeto capaz de reinstalar la estabilidad en el orden de la urbe. S_2 actúa, entonces, como sujeto judicator y actúa sobre el objeto de deseo como destinador. El hermano menor es competente para establecer un contrato con la señora, (divinidad cristiana: Virgen María y el niño asociada a la naturaleza, por haber ocupado el lugar del Apu) y para llevarlo a efecto, es un sujeto competente para cumplir el contrato establecido con el rey. Esta competencia figurativa nos lleva a considerarlo competente en la naturaleza y en la urbe; competente para establecer relaciones con el poder divino y el poder terreno. Además de poseer juventud (pureza), S_1 posee la capacidad de reciprocitar. La suerte aún no está comprobada, puesto que falta superar la prueba para apoderarse de la flor de olilán. Si logra hacerlo habrá demostrado poseer el tercer requisito: suerte, que lo hará competente.

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

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

La flor de olilán se halla en el centro de un jardín, detrás del cerro, del Puerto Characato. El jardín se halla cercado y se entra a él por una puerta. Consideremos el jardín como un espacio perteneciente e inserto en la naturaleza (detrás del cerro). El jardín posee además una carga de cultura en el sentido 1) planteado en los *Apuntes previos* mencionados en este capítulo. Como en el caso de los Apus que tienen sus casas de oro dentro de los cerros, como el hogar de las divinidades de las montañas, de la naturaleza, aquí también el jardín funciona como un espacio de la divinidad en la naturaleza. El jardín y la ubicación de la flor, para ser más exactos funcionan como una recreación del orden en la naturaleza. Aquí la flor de olilán funciona como el garante del orden, como el centro de poder y de equilibrio; vemos que su posición en el jardín es el centro, simbólicamente ordena el jardín y metonímicamente la naturaleza⁸⁰. Ingresar a este espacio, por la puerta de reja, es ya adentrarse en este orden distinto al orden en la urbe, que es el que debe restituir el niño. En ese sentido el niño, al ser un representante de la urbe (aunque eso no significa que sea un sujeto de la urbe, pues hemos mencionado que el niño es un sujeto liminal), y entrar en contacto con el orden de la naturaleza, implica un enfrentamiento entre ambos órdenes. Sin embargo, este enfrentamiento está inscrito dentro de un ritual de intercambio del excedente, dentro del

⁸⁰ Desde esta perspectiva habría una relación cercana con el jardín del Edén judeo-cristiano. La flor, al igual que el árbol, centra el jardín. Su relación con el fruto podría ser el de la distinción entre el bien y el mal. En ese sentido la posesión de la flor permitiría distinguir entre estas categorías. Retomaremos la función específica de la flor en el momento en que analicemos sus efectos sobre el rey.

marco de encuentro tensivo entre dos entidades, llamado tinkuy. Esta categoría permite comprender en su real medida la apropiación de la flor de oilán. Primero veamos la prueba para comprender el intercambio:

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

donde: S_3 = hermano menor.

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

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

O = flor de oilán = orden.

El niño ingresa, arranca la flor y tras salir del jardín vuelve la vista atrás (vemos que no cumple la prohibición. Esto es bastante llamativo puesto que el desobedecer a la divinidad debería traer una consecuencia fatal, como ser convertido en piedra o sal, pero no hay un castigo por esta desobediencia): una serpiente se abalanza hacia él y está a punto de morderlo pero el niño logra cerrar la reja y escapa con la flor. La serpiente está asociada al mundo de abajo (ukhu pacha en términos antropológicos referidos a la cultura quechua), además de ser una divinidad fronteriza asociada al tránsito entre el cosmos y el caos. Aquí la observaremos desde su relación con el cambio, con la capacidad de producir el pachakuti. El espacio de la residencia del orden en la naturaleza: el jardín, está custodiado por una divinidad del ukhu pacha, ligada al cambio. La labor del niño es arrebatar la flor de oilán para el rey ciego, apropiarse del valor simbólico de la flor, que garantiza el orden, y dársela al rey que ha perdido la facultad de funcionar como un garante eficaz. Para esto ejecutaría la prueba, que implica una adquisición mediante la apropiación de la flor (Objeto) por parte de S_1 (hermano menor) que a la vez supone la privación mediante la desposesión de ese mismo objeto a un S_2 (la serpiente), que es un sujeto desposeído. Al ser el sujeto operador (S_3) igual al sujeto de estado (S_1) vemos que el hermano menor ha realizado una operación de tipo reflexiva, donde él es un sujeto reflexivo, mientras que S_2 al ser objeto de una operación transitiva es un sujeto transitivo, que pasa de la conjunción con el objeto a la disyunción (a la inversa del sujeto reflexivo). En la prueba (apropiación-desposesión) no se puede compartir el objeto, puesto que tras la confrontación S_1 somete a S_2 , arrebátándole aquello que debería haber cuidado. Sin embargo, mencionamos, esta prueba implica más que una apropiación-desposesión de la flor, *strictu sensu*, un ritual. Veamos el tinkuy producido. Para esto tenemos que observar la prueba desde dos perspectivas. La primera se refiere a la relación entre la flor de oilán y la naturaleza. La flor (el orden) no es arrebatada a la naturaleza, pues si se produjera ésta la naturaleza colapsaría, y mostraría este nuevo estado a través de catástrofes, por ejemplo: terremotos, inundaciones, etc. Lo que existe es una donación de la naturaleza. Es ésta la que dona la flor (y el orden) que le hacen falta a la urbe. Dona el orden sin perder el suyo. Se colige, en todo caso, que la flor es renovable, que volverá a crecer en el jardín. Al ser una donación la prueba implica, desde la perspectiva del tinkuy, el intercambio de excedente. La naturaleza dona el orden que le sobra y el niño debe donar

también algo. ¿Qué dona éste? Los requisitos con los que va: dona su excedente de juventud (pureza), suerte y reciprocidad. En ese sentido la naturaleza adquiere —o aumenta— estas cualidades que le permiten renovarse. Sin embargo el tinkuy implica un encuentro tensional. Aquí es donde ingresamos a la segunda perspectiva, en relación a la presencia de la serpiente: lo que el niño representa es el mantenimiento del orden vigente (disminuido cierto pero aún no desplazado) en la urbe, mientras que la serpiente (amaru) representa la posibilidad de cambio, de producir una inversión del mundo (pachakuti). El encuentro tensional se resuelve a favor del representante de la urbe. El ritual se lleva a cabo adecuadamente, evitando el cambio, la anulación del orden vigente en la urbe. Sí la serpiente hubiera capturado al niño, habría evitado la renovación del orden en la urbe y el pachakuti se hubiera convertido en la vía que siguiera a la instalación del desequilibrio en la urbe.

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

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

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

donde: S_1 = naturaleza.

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

O = flor de olilán = orden.

Si:

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

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

S_2 = naturaleza

O = juventud (pureza), suerte y reciprocidad.

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

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

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

3.3.3.1.3 El engaño, el reconocimiento y la sanción

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

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

El hermano menor intenta mentir; trata de engañar a sus hermanos para salvar su vida y cumplir el contrato con el rey. Intenta Parecer lo que No es (parecer que no tiene la flor cuando no es cierto que no la tenga). Pero no es apto, no es competente para este enunciado de estado. Es decir, el hermano menor no sabe mentir, esta falta de aptitud está relacionada con su estado de pureza, es un ser puro y por tanto no puede mentir. Se descubre la Falsedad (No parece que no tenga la flor y no es cierto que no tenga la flor) de lo que dice y se le arrebató la flor. Es decir, los hermanos ejecutan una transformación reflexiva para conjuntarse con la flor. Mediante una prueba se apropian de ella y convierten al hermano menor en un sujeto transitivo, disyuntándolo de la flor y conjuntándolo con la muerte. Los hermanos se convierten en los nuevos poseedores del objeto de deseo:

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

donde: S_3 = hermanos mayores.

S_1 = hermanos mayores.

S_2 = hermano menor.

O = flor de oilán = orden.

Además:

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

donde: S_2 = hermanos mayores.

S_1 = hermano menor.

O = muerte.

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

Este es su nuevo PNB:

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

S_2 = hermanos mayores.

O = recompensa = dinero.

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

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

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

$S_2 = \text{el rey.}$

$O = \text{flor de olilán} = \text{visión.}$

Y:

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

$S_1 = \text{los hermanos mayores.}$

$O = \text{recompensa} = \text{dinero.}$

Siendo la verdadera performance la siguiente:

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

donde: S_3 = hermano menor.

S_1 = el rey (la cultura).

S_2 = el jardín (la naturaleza).

O = orden.

El rey recobra la vista. Abandona el estado de no estabilidad, pasando al de no desequilibrio al momento de hacer uso de la flor (el peligro del desequilibrio se anula); enseguida se reinstala en la estabilidad. El orden en la urbe, la competencia del garante del orden (el rey) ha sido restituida; ahora al ser un sujeto competente puede realizar performances con éxito. La flor de olilán le otorga orden a la urbe, el orden que ha sido donado por la naturaleza. Simbólicamente, y asociando el jardín donde se llevó a cabo el tinkuy con el jardín del Edén, la flor tendría una función similar al árbol del bien y del mal. La posesión de esta flor daría esta capacidad al rey, lo dotaría de la sabiduría necesaria para gobernar. En ese sentido la flor simboliza el orden, que se yergue sobre la sabiduría que, ahora sí, poseería el garante del orden, lo que le permite ejecutar su rol adecuadamente. Desde esta perspectiva se abre otra interpretación acerca de la ceguera del rey. En el momento anterior el rey, el que representa el orden, no posee esta sabiduría, no puede gobernar adecuadamente el reino; se estaría hablando de un orden vigente enfermo⁸¹. Al no poseer la sabiduría es comprensible el período de no estabilidad, que se manifestaría en acciones de no sabiduría, como es el enviar a muchachos a buscar la flor, con el peligro latente de la desaparición, pues lo que pierde la urbe aquí es su juventud. Se encuentra incluso al interior de la ignorancia pues sólo conoce uno de los requisitos necesarios para obtener la flor: juventud. Y en esa ignorancia sus acciones se vuelven crueles: envía a la desaparición a aquellos que debe proteger. El orden en la urbe (el rey) además de enfermo y viejo, es un orden cruel. Al poseer la flor y obtener la visión (sabiduría) el orden en la urbe se vería renovado y ahora sí, debería funcionar adecuadamente. ¿Tras la adquisición del orden por parte del garante de éste en la urbe, se pasa a un orden sabio? Se recupera el orden; el rey vuelve a poseer su capacidad para funcionar como garante del orden en la urbe. Sin embargo, la sabiduría puede muy bien ser reformulada por el usuario de ésta y no implicar necesariamente la justicia. Veremos, más adelante, la validez de esta hipótesis.

Los hermanos mayores, por su parte, tras asesinar al hermano menor, lo entierran en un bosque, debajo de unas cañas. Tiempo después se descubrirá el secreto y se hará un nuevo reconocimiento sobre los hermanos mayores y el hermano menor. Esto se produce a raíz del descubrimiento del carbonero de un carrizo que mana sangre, del que hace una quena que toca sólo una canción: ***“Mis hermanos me mataron en el Puerto Characato, por la flor de olilán”***. Al enterarse de la pérdida del hermano menor a través de un señor

⁸¹ Esta idea se trabajará mejor en N6, donde el tema es el central. Aquí sólo anotaremos la función de la sabiduría.

—el mismo que les dio la información a los hermanos acerca del rey ciego al inicio del cuento—, va con éste donde el rey, a quien informan de las virtudes de la quena. El rey decide ir con sus vasallos al lugar indicado y tras escuchar la historia de propia voz del niño (acerca su oído a la caña cortada) lo saca vivo de allí. El niño ha permanecido bajo tierra, en el ukhu pacha (mundo de abajo). Sin embargo no ha muerto, puesto que la acción y el poder de la divinidad liminal (señora) ha logrado mantenerlo con vida. El niño a pesar de estar en el ukhu pacha mantenía contactos con el mundo de aquí, de la vida, puesto que se convirtió en un carrizo, en un ser vivo. Además no perdió la capacidad de comunicación y logró, mediante la música y el relato, hacer conocer su historia. Esta permanencia en el ukhu pacha y el contacto con la naturaleza lo configuran en sujeto de redención. Él es un redentor, puesto que su acción permite reinstaurar el orden en la urbe. Ha descendido al ukhu pacha (al mundo de abajo) y ha “resucitado” en la naturaleza.

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

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

orden en la urbe; un grado de sabiduría, proveniente de la naturaleza, que es reinterpretado por el rey y usado sólo para mantener el orden no para cambiarlo radicalmente. Esta idea reforzaría la hipótesis del restablecimiento del orden vigente en la urbe más que un cambio radical siquiera al interior del mismo.

3.3.3.1.4 El programa narrativo de base original

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

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

Es el hermano menor quien pone fin al secreto y muestra la verdad (Parecen y Son): anuncia que son los hijos y que han traído alimento que en realidad es dinero: **“Mamá, somos nosotros. Ahí te traemos chuñito, mamá”**. Es decir, el dinero se asocia al alimento, pues el dinero permite conseguir éste y eliminar la carencia que se observaba al inicio del cuento. Ante los ojos de la madre los tres han cumplido el PNB:

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

$S_2 =$ los tres hermanos.

$O =$ dinero.

Que les permite abandonar la situación de no estabilidad, pues al conjuntarse con el dinero pasan al no desequilibrio (anulando el peligro de la miseria, del desequilibrio),

reinstalando, enseguida, la estabilidad en la existencia de la familia. La sanción de la madre es positiva, sanciona como válido el PNB y se insta un orden perpetuo, pues no sólo se ha conseguido el dinero para salvar el peligro de los meses de vacaciones (enero a marzo) sino para el resto del tiempo, para siempre, pues se menciona que ya no tienen necesidad de salir del lugar donde habitan. La fiesta organizada por ellos involucra compartir con el grupo socio-cultural el logro familiar ⁸².

3.3.3.2 Recapitulación

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

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

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

⁸² Si bien existiría el engaño (Parecer-No Ser), pues es el hermano menor es quien ha ejecutado el PNB y no los tres en conjunto, el engaño no es funcional, pues involucraría la no reciprocidad de los hermanos con la madre lo que traería la desintegración de la familia; vemos, sin embargo, que la familia se instala en una estabilidad perpetua, que sólo es posible si existe la reciprocidad al interior de ésta.

lo convierten en el individuo adecuado para el ritual del tinkuy entre la urbe y la naturaleza.

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

La categoría que articula las relaciones entre los sujetos y el grupo socio-cultural es la reciprocidad. Un sujeto competente para reciprocitar logra existir en la sociedad, mientras que los incompetentes son vistos como un peligro para la misma. En el caso del hijo menor, es un sujeto competente para reciprocitar con: 1) el poder divino, con las divinidades de la liminalidad (la Virgen y el niño); del ukhu pacha, del cambio (serpiente) y con la misma naturaleza; y 2) con el poder temporal (rey), con la urbe; es competente en la naturaleza y en la urbe, lo que le permite reinstalar la estabilidad en la existencia de su familia y en la urbe. En el caso de los hermanos mayores, son incompetentes para reciprocitar y por tanto se configuran como peligrosos para la sociedad, son caóticos: son mentirosos, ladrones, ociosos y asesinos.

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

3.4 EL SONSO Y LA PRINCESA

3.4.1 EL TEXTO

El Sonso y la Princesa (Narración 6)

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

—Mamá, me voy a ir a pasear por allá.

—Anda pues, hijo.

Le decía:

—Mamá, voy a ir a caminar.

Dice que todas las mañanas la princesa miraba de su ventana y el sonso pasaba por ahí. «Ah, mira qué bonita princesa —miraba para arriba—, qué bonita, ¿no?, bonita». Entonces, pasaba por ahí. Tanto que pasaba por ahí mirando a la princesa, la princesa se había cansado pues. Había hecho un bacín de pichi, le había aventado. Le tiró a la cabeza del sonso. Y así caminaba dice pues el sonso. Y estaba yendo a un sitio así, a la chacra, así y dice que una lagartija le picó al sonso. Entonces la lagartija le había dicho:

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

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

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

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

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

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

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

—Yo no he tenido nada con nadie.

Era bien cuidada, bien reservada la princesa.

—Yo no he tenido nada.

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

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

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

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

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

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

—Papá [—dice.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

—¿Te acuerdas, te acuerdas de mí?

—Sí.

—Entonces hasta acá nomás es tu pedido.

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

3.4.2 MARCO ENUNCIATIVO

El texto *El sonso y la princesa*, al igual que *La flor de Olilán*, usa una fórmula para abrir y cerrar lo que es el cuento en sí. Se inicia con el siguiente enunciado: “Había...”. Se hace uso del pretérito imperfecto del verbo haber. Lo que se va a narrar se ubica en un pasado. Esta fórmula clásica está extendida en los cuentos tradicionales de todas las partes del orbe. No hay un deíctico que sitúe la posición física, social y afectiva del hablante. Recurrirémos a lo que se podría denominar “narrar por omisión”. Implícitamente el uso del “había” nos remite al pasado de lo narrado y a un aquí y ahora de la emisión del discurso, a un aquí y ahora del hablante. Definitivamente el tiempo es diferente, el espacio también (contextualmente hablando), puesto que involucra una narración frente a un oyente, gestor en un espacio específico: la capital del país, distinto al espacio en

donde la informante aprendió el relato a través de la narración oral tradicional. El evidencial que menciona el tipo de conocimiento del hablante lo hallamos en el sexto párrafo: "Dice que...", esto no afecta el marco mencionado acerca de la enunciación, puesto que el evidencial se usa a lo largo de las narraciones para remarcar el tipo de conocimiento acerca de lo que se narra. Es un tipo de conocimiento indirecto. Esta toma de posición del hablante como sujeto físico, social, afectivo y cognitivo implica un oyente, no rastreable en el discurso pero que se infiere por el hecho de contar, y por las propias características de la performance enunciativa.

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

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

3.4.3 INTERTEXTO

Los nexos del texto con el mito de Cuniraya Viracocha, y el de Huatyacuri, son resaltantes; mitos que han sido estudiados anteriormente por Ortíz Rescaniere (1975), desde la perspectiva quechua. Si bien algunos puntos sean posiblemente funcionales desde la perspectiva del sector social bicultural, es un hecho que lo narrado y su interpretación se inscriben dentro de nuevos significados, propios de este sector. Lo propio se entiende en el sentido de estar marcado por la biculturalidad. Como propusimos en el capítulo 2 "Recepción y reelaboración de las narraciones orales", los textos se comprenden desde la perspectiva del grupo que las recepciona y reelabora; las semejanzas o diferencias con el texto "original" son entendidas sobre la base de una lectura comparativa con los otros grupos, pero no como un punto de partida. Sin embargo, si las funciones son similares, recurriremos, eventualmente, mediante notas a pie de página, a las explicaciones sobre los mitos mencionados para elucidar los cambios con el texto analizado. En el primer texto *La flor de oilán*, se nota un claro matiz judeo-cristiano, así como elementos quechuas. En ambos casos los textos se han aclimatado en la perspectiva bicultural y se han convertido, desde entonces, en otros textos, diferentes de los que los originaron.

3.4.4 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

3.4.4.1 Programas Narrativos

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

3.4.4.1.1 Configuración del sonso

Es posible hallar un conjunto de narraciones orales andinas que tienen como protagonista a un sujeto con retardo mental; estos relatos forman el llamado “ciclo del sonso”. Es un tipo de relato muy difundido, sobre todo en la región sur de los Andes peruanos, en el Cusco especialmente⁸³. Aquí el sonso es ejecutante de acciones azarosas que terminan conjuntándolo con la riqueza o con algún otro tipo de recompensa (matrimonio, poder, etc.). Este azar se desarrolla en medio de situaciones cómicas. Son cuentos destinados al entretenimiento, al deleite, a producir sonrisas no sólo en el oyente sino en el hablante (otros textos tienen un matiz diferente, como *La Flor de oilán* que es narrado recreando una atmósfera poco menos que dramática). Esta postura se nota en la situación comunicativa íntegra, por tanto la performance involucra recrear un atmósfera de distensión y comicidad. (v. gr.: para el caso del presente relato la informante reía en las situaciones cómicas, como el momento en que la princesa arroja orines al sonso; risa destinada, como un complemento de la narración, a extenderse y completarse en la risa del oyente). Son cuentos, como mencionamos, destinados a producir entretenimiento y sostenidos en acciones cómicas, pero no por ello escapan a la representación de un modo de pensar y vivir la realidad (MPVR) propio.

El relato se inicia presentando a los personajes de la historia: **“Había una princesa en un palacio. Y un sonso, un sonso que vivía con su mamá”**. Sobre la base de las relaciones entre estos dos sujetos se articulan las acciones y oposiciones del relato. Detengámonos en el personaje del sonso. En el sonso, debido a su estado mental, el ser no está bien determinado. No está definido su carácter. Es un ser fundamentalmente ambiguo. Y lo sagrado se manifiesta en lo ambiguo⁸⁴. Es un sujeto capaz de ser hierofanizado (y, a su vez, podría convertirse en hierofanizador). Simboliza la radical ambigüedad, la indiferenciación. Al no estar definida su esencia puede considerarse como una entidad de tránsito, es decir, al no ser ni lo uno ni lo otro, la posibilidad de convertirse en alguno de éstos permanece abierta. Consideraremos, entonces, al sonso, como un sujeto de la ambigüedad y del tránsito. ¿Podríamos denominarlo un sujeto liminal? La posibilidad está ahí. Desde esta perspectiva abordaremos sus relaciones con los otros actantes de la narración.

⁸³ Ver: Payne (1984) Cap. IV “Ingenuidad y estupidez”, los cuentos “Sonso (Loko Febrero, Qolqe, Wawa)”, “El Sonso (Febrero Loco, La Plata, el bebé)” y “Sonso (Loko Febrero)”, “El Sonso (Febrero Loco)”.

⁸⁴ Ver Eliade (1994). Esta indefinición, sin embargo, se comprende dentro de una lectura simbólica. Los objetos o entidades que se hierofanizan poseen una indefinición que los conecta a alguno de los aspectos de la divinidad.

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

El sonso, en el cuento, no ejecuta acciones asociadas a producir o cuando menos cuidar y/o conservar las propiedades; en el ande los niños pequeños y los que sufren ligero retardo mental pueden hacerse cargo de algunas labores, como cuidar los campos de siembra o realizar encargos. Lo que indica que su grado de retardo es mayor y por tanto no está capacitado para cumplir roles al interior de la comunidad: está exceptuado de estas labores. (Esta "gravedad" de su estado mental apunta la idea de una mayor ambigüedad en el sujeto). Lo que no implica el que no recíproque. Recíproca con la madre ⁸⁵, a nivel de obediencia y respeto, puesto que el sonso solicita siempre la autorización de la madre para realizar alguna acción: salir a caminar. Esta acción de movilizarse es la única que realiza el sonso antes de conseguir el don ⁸⁶. Se moviliza sin un recorrido espacial definido, puesto que el fin que construye es el de entretenerse mediante el paseo.

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

⁸⁵ Sobre el recíprocar o no con otros sujetos se verá más adelante, en cuanto su recorrido narrativo incluya el contacto con otros actantes.

⁸⁶ El don será analizado en el siguiente párrafo.

valencias sobre sombras de valor. No existen, veremos, objetos de valor que impulsen las performances del sujeto. Sus acciones se corresponden con su ser: son acciones indeterminadas y ambiguas. Hipótesis que se comprueba, veremos, en la carencia de un Programa Narrativo de Base elaborado por el propio sonso, que articule Programas Narrativos de Uso⁸⁷.

La configuración del sonso como sujeto indeterminado y ambiguo nos permitirá comprender las acciones que llevará a cabo más adelante, marcadas por lo impredecible y fuera de toda lógica con relación a los parámetros que rigen la sociedad (urbe) representada en el discurso: orden (estabilidad). (Lo que no implica que las acciones del sonso se inscriban dentro de otra lógica perteneciente a otro orden, como veremos en el siguiente párrafo). En tal sentido, como ciertas pasiones que se axiologizan negativamente por afectar lo sancionado como correcto por la sociedad⁸⁸, observaremos que las acciones del sonso atentan, también, contra lo establecido en la urbe, o más exactamente, contra el orden vigente en la urbe⁸⁹, contra los sujetos que detentan el poder para mantener ese orden.

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

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

A nivel de la organización social los espacios a los que pertenecen el sonso y la princesa son opuestos, organizados sobre la base de una estructura social vertical y, desde el punto de vista del hegemónico, excluyentes. Una primera manifestación se rastrea en la escena en la que el sonso observa a la princesa. Ella se halla en la ventana del palacio; ventana que se ubica en un piso segundo o superior, puesto que el sonso “miraba para arriba”. Éste se encuentra abajo y la princesa arriba. Simbólicamente esta situación espacial vertical involucra una distinción jerárquica: la princesa pertenece a lo

⁸⁷ Para una comprensión de la configuración de los sujetos pasionales, ver Greimas y Fontanille (1994)

⁸⁸ *Ibidem*, cap 2, “Acerca de la avaricia, una modulación comunitaria”, pp. 101-103.

⁸⁹ Como en el análisis anterior aquí el orden y el poder se abordan sin previos juicios de valor.

superior, a lo hegemónico (pertenece al espacio del palacio) y el sonso a lo inferior, a lo subalterno. El espacio cotidiano de la princesa está ligado al poder, ella es la hija del rey. Y este rey, al gobernar una sociedad, desarrolla dos funciones al interior del texto: personifica al poder temporal y es el garante del orden en la urbe. A nivel del poder temporal la princesa no funciona como un sujeto de poder directo (es decir, no gobierna) pero es un medio de enlace, un medio de establecer alianzas estratégicas a nivel político⁹⁰. Es un sujeto hegemónico con poder indirecto, puesto que un buen enlace matrimonial permitiría al poder temporal que rige ese espacio (lo cual supone la existencia de otros espacios con poder similar) mantener, reforzar o incrementar su poder.

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

A nivel de la relación urbe-naturaleza la princesa es parte del orden que representa el garante del orden en la urbe (rey) y por tanto representa también (como medio de establecer alianzas) la posibilidad de reforzarlo. Aquí el sonso está asociado a un espacio dual. Éste sujeto cuando recorre espacios en busca de recreación (paseo) sale de su casa, cruza un río y llega a la ciudad. El espacio donde habita no se ubica cerca del palacio, se encuentra en las afueras del pueblo, en una casa con chacras. Es decir, el espacio de residencia del sonso si bien se encuentra relacionada a la urbe (afueras de la ciudad), se halla cercana a la naturaleza (chacras)⁹¹. (Esta imagen de periferia permite completar la posición subalterna de este sujeto con respecto al poder, que formulamos en el párrafo anterior). Su espacio es dual y está marcado por la liminalidad; no pertenece a la urbe, y tampoco a la naturaleza. Como en el caso del hermano menor de *La flor de olilán*, esta posición le permite optar por uno u otro, ser representante de la urbe o de la naturaleza. Sin embargo, veremos en el siguiente parágrafo, sus relaciones lo acercan más a la naturaleza, al punto que mantiene contactos con las divinidades de ésta. Podemos formular la hipótesis que si bien el sonso habita un espacio intermedio, las acciones que realizará, por medio de la donación de poder hecho por una divinidad de la naturaleza, lo configuran como representante de ésta. Como en *La flor de olilán*, donde el hermano menor era representante de la urbe, aquí el sonso es representante de la naturaleza. El sonso, además, representa lo indeterminado y la ambigüedad. Incluirlo en

⁹⁰ Las alianzas matrimoniales son una forma de extender el circuito de reciprocidad en los Andes peruanos. Ver: Alberti y Mayer (1974) y Ossio (1992). Recordemos, además, que en el Tahuantinsuyu es posible que los linajes reales tuvieran una estructura exogámica y matrilineal, ver: Rostrowski (1992) "Las sucesiones y el correinado", pp. 137-148.

⁹¹ La informante especificó en diálogos posteriores que el sonso vivía en una casa en las afueras de la ciudad, en las chacras.

el entorno del rey alteraría las normas que el garante del orden mantiene en su espacio. Más aún, siendo un representante de la naturaleza, una vez adquirido el poder, significaría la posibilidad de realizar un cambio no sólo en el sujeto que detenta el poder sino en el tipo de orden que rige la urbe; el otro orden provendría de la naturaleza. Sin embargo, este reconocimiento, por parte del rey, es posterior. Hasta antes de obtener ese poder el sonso, y lo que representa, lo ambiguo e indeterminado, pueden mantenerse alejados del orden en la urbe. Dentro de la perspectiva de éste una unión entre urbe y naturaleza es imposible, pues implica la jerarquía de una sobre otra, la dominación de una y el sometimiento de la otra. El que la naturaleza pretenda acercarse a la urbe implica el peligro de que el orden se altere y sea desplazado por un otro orden. Podemos hablar de un conflicto a nivel de órdenes: el orden vigente y uno nuevo que se presenta ambiguo e indeterminado, pero que es un otro orden proveniente de la naturaleza. Este otro orden debe comprenderse como uno nuevo con normas provenientes de un espacio distinto al de la urbe. El cambio sería más radical, puesto que la nuevas normas serían totalmente distintas a las vigentes. Estaríamos hablando de un pachakuti, de un voltearse el mundo. En ese sentido la naturaleza tendría un simbolismo que aclararemos más adelante cuando se produzca la tensión.

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

Hasta aquí, hasta antes de conseguir el don, el sonso no representa peligro para la esfera del poder y del orden en la urbe. Es un wakcha⁹². Su círculo de reciprocidad se restringe a su familia (madre), no es competente para reciprocitar con otras unidades sociales. Es decir, no puede formar una familia. Por tanto la posibilidad de conjunción está cerrada.

3.4.4.1.2 El ayudante y el don

Tras ser bañado con orines el sonso marcha hacia una chacra, que es una escala en su recorrido de entretenimiento (paseo), tal como lo fue pasar frente al palacio. Para llegar a la chacra tendrá que cruzar un río. Detengámonos un momento en el espacio chacra. Éste es un terreno de cultivo, que si bien es trabajado por el hombre no por ello deja de pertenecer a la naturaleza. En los Andes peruanos, por lo menos en la región cusqueña, el culto a la pachamana es común a los sectores quechuas y biculturales. Al trabajar un espacio de la madre tierra es necesario reciprocitar con ella para mantenerla siempre dispuesta a brindar buenas cosechas. Se acostumbra, en los sectores biculturales acomaínos, brindar la primera cucharada de sopa a la tierra, echándola en el piso de la cocina, pronunciando antes un agradecimiento explícito a la pachamama. Los espacios de cultivo se encuentren en la quebrada o en la pampa (denominación con la cual designan los "mistis" acomaínos a la región quechua y a la puna respectivamente) merecen un ritual de agradecimiento y reciprocidad con la pachamama y con los Apus. La chacra es un espacio ubicado en la naturaleza, pero posee una carga de cultura⁹³, donde residen y ejercen su poder estas dos divinidades. Divinidades que están asociadas

⁹² La pobreza y la riqueza en el mundo andino se miden sobre la base del círculo de reciprocidad. Mientras sea más amplio se es más rico. Quien no logra establecer lazos de reciprocidad es un pobre, un huérfano, un wakcha.

fuertemente a la naturaleza, que es donde ejercen su poder con más eficacia que en la urbe, donde son las divinidades de significativo cristiano las que dominan el panteón andino bicultural. Es, además, hemos visto, el espacio de residencia del sonso, siendo éste, como mencionamos, un sujeto liminal.

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

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

S_1 = el sonso.

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

Si:

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

S_2 = la lagartija.

O = la orilla opuesta del río.

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

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

S_2 = el sonso.

O = Querer conjuntarse con el Objeto del Contrato.

La lagartija se presenta como un sujeto que necesita de un ayudante para cruzar el

⁹³ Cf. *supra* pp. 31-32, donde se menciona el concepto de cultura y naturaleza que se usa a lo largo del análisis.

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

Sin embargo, la donación no es gratuita; tiene que ver con lo que representa la lagartija. Los reptiles, en general, se relacionan con el ukhu pacha; se relacionan con la capacidad de voltear el mundo, con la capacidad de producir un pachakuti⁹⁴. La serpiente (el amaru), es una divinidad del ukhu pacha y como tal su descontrol podría producir el desorden y la instauración de un otro orden, de un mundo al revés, donde el mundo de abajo se impondría al mundo de aquí. La lagartija posee este carácter. Es una divinidad que posee la capacidad de efectuar un cambio, un pachakuti, puesto que pertenece al ukhu pacha. Se asocia a lo tectónico, al mundo de abajo, en ese sentido podemos hablar de una relación con la naturaleza. La donación del poder que efectúa posee esas características: cambio y naturaleza. El que la lagartija conjunte al sonso con el deseo escondería, en realidad, el deseo de conjunción de la lagartija con el poder en la urbe. Al ser el sonso, como mencionamos, un sujeto ambiguo y liminal (urbe-naturaleza), la lagartija puede usarlo como sujeto intermediario para sus fines; puede convertirlo en representante de la naturaleza en la urbe (al revés del hermano menor en *La flor de Olilán*, donde el rey (urbe) convierte al niño en su representante en la naturaleza). La lagartija desea, por medio del sonso, instalar un otro orden en la urbe, un otro orden proveniente de la naturaleza.

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

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

S_2 = la lagartija.

O = El poder en la urbe = pachakuti.

⁹⁴ La serpiente (amaru) se relaciona con el ukhu pacha: habita bajo la tierra y su desplazamiento produce temblores que hacen explícitos los momentos de tensión entre el mundo de abajo y el mundo de aquí; puede llegar a voltear el mundo e instalar el caos en el mundo de aquí. Los lagartos por su parte, en los relatos, además de asociarse a la suerte, se relacionan con el pachakuti. Ver: Chirinos y Maque (1996): "Los lagartos", pp. 206-210, "El sexo entre los lagartos", pp. 210-211; Lira (1990): "El lagarto amarillo", pp. 11-13; Arguedas (1986): "Ararankaymanta (El lagarto)", pp. 95-109.

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

Al ser el sonso un sujeto liminal, es capaz de reciprocitar, en un primer momento, con la divinidad de la naturaleza. No es competente para reciprocitar con la urbe, para intentar plantear alianzas con los sujetos del poder y del orden en éste. Al reciprocitar un servicio (hacer cruzar a la lagartija el río) obtiene a cambio un don; donación llevada a cabo sólo cuando S_1 cumple su parte del contrato, cuando demuestra que es un sujeto competente al realizar una performance exitosa que lo lleva a conjuntarse con el objeto de intercambio. El objeto con el que se conjunta es, ante el horizonte de percepción del sonso, una valencia cuya sombra de valor le produce atracción, llevándolo a aceptar el contrato. Se le otorga la competencia para realizar performances. El sonso, que es un sujeto de lo indeterminado y la ambigüedad, se convierte, además, en un sujeto del cambio, categoría que involucra las dos anteriores, como mencionamos y explicamos en el párrafo anterior. El otorgarle la competencia mediante la palabra, el otorgarle la “magia” se relaciona con otorgarle la “suerte”. El sonso no posee suerte. Adquiere la misma por intermedio de una divinidad, personificada en un animal que, en algunos lugares del sur del país, aparece como donador de ésta⁹⁵. Al adquirir la suerte, para el caso la competencia (Saber-Hacer y Poder-Hacer, nivel de la actualización), vinculada con lo mágico, puede realizar las performances (Hacer-Ser, nivel de la realización) que desee, pues la lagartija le ha otorgado, una vez que cruzan el río, la fórmula verbal (competencia) que lo conjuntará con los deseos que formule (performance); el sonso sólo debe decir: “Ahora quisiera que aparezca tal cosa”. Estamos ante una performance realizada a través de la palabra; estamos ante el Hacer-Ser mediante la palabra. Con este poderío el sonso se transforma en un dios menor, pues es hierofanizado y posee el poder, en menor escala, de la divinidad del cambio y la naturaleza, es un representante de ella. Se convierte en un elemento perturbador para el poder y el orden vigentes en la urbe; se convierte entonces en un sujeto peligroso puesto que es capaz de Hacer-Ser y su Hacer-Ser no es controlable en la medida que no pertenece al campo de lo humano, sino de lo divino: es un sujeto de la magia. Es capaz de hacer y deshacer a su antojo; en él no se imponen las normas que rigen la urbe, sino las de la naturaleza; pero no se trata de la naturaleza cotidiana (que se supone controlada en la tensión existente entre ésta y la urbe, que no se resuelve a favor de ninguna) sino de una otra naturaleza más poderosa que la urbe, configurada como peligrosa, desenfrenada, incontrolable, capaz de decidir la tensión a su favor, capaz de instalar un otro orden en la urbe.

El sonso, conjuntado con el Hacer-Ser mediante la palabra, en posesión de la competencia necesaria para realizar performances, vuelve a pasar, al día siguiente, por la ventana de la princesa, quien repite la invitación a la conjunción (con orines) del día anterior. El sonso, entonces, hará uso del don. (Aunque la lagartija no pone un límite a los deseos, el sonso sólo llega a usar el don en tres ocasiones antes que se le despoje del

⁹⁵ En Granadino y Jara (1996), en el texto “Las cabezas voladoras/ Chacraqhaway/ Los lagartos”, se observa la función de la lagartija como donador de suerte. Se menciona que las lagartos (se menciona que miden 20 cms. Lo que nos lleva a considerarlos lagartijas) viven en canchones y se escupen bolitas entre ellos, jugando. Esas bolitas son buscadas por los Yatiris (chamanes semejantes al pako), pues traen suerte. Se dice textualmente: “Esa bolita es su imán de lagarto, por eso trae suerte”, p. 195.

mismo). El primer deseo se produce como una respuesta a la invitación: **“Ay, ahora quisiera, ahora quisiera que la princesa salga en estado de mí, embarazada de mí, ¿no?, que tenga un hijo de mí”**. Hasta aquí el hacer que la princesa se embarace del sonso, no tiene un fin definido para éste, no lo conjunta ni disjunta de él; la relación excluyente entre ellos sigue siendo la misma. Sólo importa el que se embarace.

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

Al nivel de la organización socio-política el sonso, sujeto subalterno y periférico, no formula el deseo expreso de ser parte del poder (el poder representado por los sujetos políticos como el rey y su familia); sólo desea tener un hijo con la princesa. Este deseo, vimos, es una agresión, en este caso del subalterno hacia los sujetos del poder⁹⁶. Es la agresión de un subalterno que no representa, aparentemente, peligro alguno, puesto que además de estar en la parte inferior de la escala social es, supuestamente, incapaz de establecer alianzas matrimoniales. Es, ante los sujetos del poder, un sujeto incompetente para realizar cualquier performance que pueda afectarlos. Sin embargo, sabemos que posee un poder (ligado a la naturaleza). Es un sujeto del secreto: Es pero No Parece poderoso; poseedor de un poder cuyo empleo no se sujeta a las normas del poder y el orden en la urbe, siendo aun un peligro mayor para ésta.

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

A pesar de este desorden en la función de la princesa, el Sujeto del poder y del orden en la urbe continúa siendo un sujeto competente en las funciones que su rol comprende. Al nacer el niño hará uso de esa competencia. Reunirá a todos los muchachos (del reino se supone, de la urbe) en la plaza (lugar público). Y señala que a quién el bebe se acerque ése es su padre. Este acto responde a buscar un responsable de la agresión, puesto que el embarazo representa una agresión a los intereses del rey. Éste espera descubrir al padre del hijo de su hija y ver si es competente para unirse a su entorno. Esta elección de los muchachos responde también a la competencia necesaria

⁹⁶ Al referirnos a sujetos del poder en la estructura socio-político nos referimos a los que se hallan en el estrato social superior de esta estructura y que se relacionan con el poder, con la capacidad de ejercer el gobierno directa o indirectamente; y, en sentido más extenso, con la capacidad de ordenar o ejecutar directamente alguna acción, ya sea estabilizadora o desestabilizadora, en el orden. Cuando nos referimos a los modos de existencia semióticos, acompañamos el poder de algún otro verbo modal.

para pretender entablar una alianza matrimonial con los sujetos del poder. Son los muchachos quienes por su edad son los más capacitados para engendrar hijos y a la vez los sujetos con los que sería posible establecer alianzas. Su juventud permitiría renovar el orden, en el sentido de sucesión. No hace mención de otro requisito, por lo que se colige que, producido el daño, puesto que el rey no ha podido elegir el aliado con el cual reciprocarse, todos los muchachos son posibles candidatos, sin que se especifique su posición en la escala social. Podría ser subalternos o de su misma clase social. ¿Sería esto posible? Podemos echar algunas luces sobre esta parte del discurso recordando la escena de Cuniraya Viracocha⁹⁷, donde el padre de la hija de Cavillaca tiene que ser un huaca rico y no un pobre como aparenta ser Cuniraya. El requisito de riqueza se asocia al poder. Son los poderosos, los que ocupan el lugar hegemónico en la escala social, los que detentan la riqueza en la urbe. En *El sonso y la princesa* esta omisión de la escala social como requisito se inserta párrafos más adelante cuando el último pedido del sonso lo ascienda a un nivel superior jerárquicamente al rey en el espacio de la urbe, dejando de ser un sujeto periférico asociado a la naturaleza, sólo allí el rey decide aceptar la alianza. Se colige que sin este pedido, que eleva al sonso a la categoría de lo hegemónico, no hubiera podido mantener la alianza forzada establecida con el rey. Podemos considerar que, además de ser un muchacho, el padre debe ser un sujeto perteneciente al estrato superior de la escala social; es decir, debe ser un sujeto del poder en la urbe, un sujeto de la continuidad. Cuando el rey sanciona negativamente al sonso al descubrir su paternidad, lo observa como un sujeto de lo ambiguo e indeterminado, y con la posibilidad del cambio. Podemos descomponer el segundo requisito en dos: Ser poderoso y ser de la urbe, éste último involucraría la continuidad del orden vigente en la urbe. Tenemos entonces tres requisitos para reciprocarse con el sujeto del poder y del orden en la urbe (SPOU) a nivel de enlaces matrimoniales: juventud, poder y pertenencia a la urbe.

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

Aunque no es seleccionado como posible candidato para reciprocarse, el sonso acude a la plaza. Pide permiso a la madre (es un sujeto que debe obediencia, que debe reciprocarse a este nivel con la madre⁹⁸). Va a la plaza, lugar público donde se suceden

⁹⁷ Ver Ortiz Rescaniere (1974) "Los ricos y los pobres", pp. 93-128, donde al autor propone un análisis estructural del mito de "Cuniraya Viracocha".

los eventos relevantes para la urbe: fiestas, ritos, etc. Gana sitio entre la multitud hasta ubicarse en el ángulo de visión del niño. Es el momento en que se produce el reconocimiento: el niño se acerca hacia él diciendo: "Papá".

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

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

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

$$S_2 = \text{Princesa.}$$

$$O = \text{Hijo.}$$

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

⁹⁸ El sonso está endoculturado. Esta categoría será vista más extensamente en el capítulo siguiente.

como un otro orden que posee otras normas, provenientes de la naturaleza. El pachakuti implicaría la superación del orden representado por el rey (urbe), por uno nuevo, representado por el sonso (liminal, representante de la naturaleza). Es un conflicto de órdenes y espacios. Es un conflicto de la continuidad ante el cambio. El rey representa la continuidad; el sonso el cambio propuesto por la lagartija (ukhu pacha, pachakuti).

Ante la presencia de esta nueva familia (otro orden) el rey decide eliminarla. Ordena que los encierren en una caja y los arrojen al río. Lo que desea es la muerte de la familia completa. Observando la figura de la caja⁹⁹ podemos establecer dos niveles en los que funciona el concepto de muerte. En el primero podemos asociar la caja al ataúd. Lo que se hace es enterrar en vida a la familia. En un segundo nivel nos hallamos ante una muerte social, puesto que, en primera instancia, se aísla a la familia del resto de la sociedad, y luego se la expulsa de la misma. El río, el espacio fluyente que debe llevarse a la familia, tiene como destino el mar o la selva. Sin embargo, la selva tiene más trascendencia dentro del pensamiento andino: es un espacio lejano, asociado a lo desconocido, distinto del espacio andino. Enviarlos allí significa enviarlo a un espacio de muerte y olvido.

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

Ante el peligro de la desaparición existencial, el sonso hace uso, por segunda vez, del don. Pide salvarse y salvar a su familia: **«Ay, ahora quisiera, ahora quisiera aparecer en la orilla del río. Aparecer los tres en la orilla del río»**. Ante lo sucedido la princesa reflexiona sobre las capacidades del sonso; lo interroga sobre la manera cómo han aparecido en la orilla y qué ha hecho el sonso para que ella se embarace. **«No sé. Yo solamente sé pedir lo que yo quiero»**, responde el sonso. Sus actitudes, confirmamos, están marcadas por la ambigüedad y lo indeterminado, por las valencias y las sombras de valor, sin un objeto de valor definido. Su Hacer-Ser se configura como peligroso para la urbe, en tanto la performance sólo implica hacer uso de la palabra. Este Hacer-Ser mediante la palabra acorta el esquema de búsqueda y anula el de prueba; es

⁹⁹ Una caja de madera se supone, pues éste es el material más usado, cuando menos en la sierra sur, para hacer este tipo de muebles.

decir, el sujeto que sea conjuntado o disyuntado por acción del sonso no tiene oportunidad de actuar. No hay nada que se pueda hacer para evitar que los deseos del sonso se cumplan. La princesa reconoce al sonso como sujeto competente para las performances, como sujeto de la verdad (Parecer-Ser), abandonando el secreto (No parecer-Ser)¹⁰⁰.

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

El nuevo príncipe, cuando aun era sonso, fue objeto de un primer reconocimiento cognitivo y una sanción sobre su ser: su competencia y su ser fueron sancionados como negativos por el garante del orden en la urbe. Por tal motivo debe pedir un tercer deseo que persuada al garante del orden de que él, el nuevo príncipe, es el sujeto adecuado para reciprocitar y establecer alianzas; debe persuadir al garante de sancionar positivamente la unión con la princesa y la procreación del niño. Pide, entonces, el tercer deseo: tener un palacio frente al del rey, pero no cualquier palacio sino uno mejor. (El palacio es la morada del garante del orden y sujeto del poder (rey) y cumple las mismas funciones que éste en su ausencia¹⁰¹). Esta diferencia cualitativa que se simboliza en el palacio implica un poder superior. Si bien el Hacer-Ser mediante la palabra lo conjunta ya a un poder superior con respecto al garante del orden en la urbe, su competencia (Saber-Hacer, Poder-Hacer) está ligada a la naturaleza, es el don que le ha otorgado la divinidad de la naturaleza (Igartija). Lo que el nuevo príncipe desea es un poder superior al del rey en la urbe, puesto que sus deseos anteriores lo han insertado en ésta.

Para el rey el sonso es un Sujeto del cambio, de poder excesivo y desconocido

¹⁰⁰ No consideramos este reconocimiento como el segundo reconocimiento. Nos remitimos, para efectos de una mejor comprensión del análisis, a los reconocimientos asociados con una sanción del garante del orden.

¹⁰¹ Vale recordar en el caso inca que los ushnu representaban el poder del Sapa Inca y funcionan, también, como garantes del orden; y en occidente las insignias reales, que representan el poder de los Reyes.

(naturaleza). El nuevo príncipe y su poder superior se convierten en un peligro para el garante del orden en la urbe. Ante esta presencia el garante del orden tiene dos opciones: el enfrentamiento o el pacto ¹⁰². Un segundo reconocimiento negativo sobre el ser del nuevo príncipe implicaría un enfrentamiento, con la posibilidad de ser derrotado debido al poder superior del rival. La situación que se presenta es tensional; existe la posibilidad de un cambio del sujeto que cumple la función de garante del orden urbe; el rey actual podría ser desplazado por el nuevo príncipe, instalándose así un otro orden proveniente de la naturaleza; se produciría un pachakuti. El pueblo es consciente de esta situación: «¿Cómo en la noche ha aparecido ahí? ¿Qué será? Otro rey que ha venido a reemplazar al rey éste».

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

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

¹⁰² Una tercera opción sería rendirse, pero el rey, vimos, es un Sujeto que antepone la conservación de su rol ante todo, por lo que esta opción queda desechada.

poder y la urbe se encuentra un escalón debajo del rey, quien continúa ocupando el nivel superior de la estructura social y política ¹⁰³. El sonso ha dejado de ser un sujeto de la naturaleza y ha pasado a ser un sujeto de la urbe; ha dejado de ser un subalterno y ha pasado a ser parte del poder, a ser un Sujeto del poder. Sólo entonces su presencia deja de representar el cambio, pues se ha insertado en el orden de la urbe.

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

$$S_2 = \text{sonso.}$$

$$O = \text{poder en la urbe.}$$

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

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

$$S_2 = \text{sonso.}$$

$$O = \text{naturaleza y subalteridad.}$$

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

Al ser un desarraigo reflexivo comprende el olvido voluntario del espacio original al que perteneció, el olvido voluntario del pasado. El sonso renuncia a su MPVR anterior, pues ha roto lazos con su familia original: no menciona en ningún momento, una vez convertido en príncipe, a la madre; narra por omisión: ella no tiene cabida en su nuevo mundo, lo aprendido con ésta, de ésta, no tiene cabida en el nuevo espacio en el que se inserta: el espacio del poder en la urbe. El sonso se desarraiga, sólo así es posible que sea aceptado en el espacio de poder, pues de lo contrario se mantendría el peligro del cambio. Olvida su origen como perteneciente a un grupo socio-cultural perteneciente a un espacio: el liminal (bicultural) y periférico. Olvida a la familia, igual que olvida a sus divinidades: se olvida reciprocamente con la divinidad que le otorgó el don: la lagartija.

¹⁰³ Se deduce que será el sonso o su hijo quienes sucedan al rey en su rol de garante del orden en la urbe, una vez que este ya no pueda representar su rol competentemente, pues no se menciona la existencia de hijos varones. Sin embargo, este relevo, se presume es una sucesión dentro de los sujetos destinados a representar el papel de garantes del orden en la urbe, y no implicaría un cambio de orden en la urbe y mucho menos la instalación de un otro orden proveniente de la naturaleza, pues el sonso (nuevo príncipe) ya es parte de la urbe.

3.4.4.1.4 Las divinidades olvidadas

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

Lo que hace el sonso es romper el pacto de reciprocidad pues no es ya funcional a sus recientes intereses. Como mencionamos en el párrafo anterior, el sonso tiene otro objeto: unirse al poder en la urbe, lo que anula el Programa Narrativo de la lagartija: producir el cambio en el orden de la urbe (pachakuti). Supuestamente el sonso, al ser ambiguo e indeterminado, al ser un sujeto liminal, hierofanizado por la lagartija, debía servir de intermediario de ésta para producir el cambio, era un representante de la naturaleza. Pero el sonso lo que hace es usar ese poder para obtener sus propios fines. Termina usando a la lagartija. El reciprocarse con ella, una vez obtenido sus deseos, ya no le es funcional. Pues para ser parte del poder en la urbe tiene que dejar de pertenecer a la naturaleza; abandona su liminalidad y se une a los valores del otro. Se produce un ascenso social del subalterno pero sobre la base del uso de un saber y poder ajeno (el de la naturaleza).

Una vez que el sonso es parte de la urbe la lagartija ve mermada su capacidad de sancionarlo, puesto que el sonso ha dejado de pertenecer a la liminalidad, y por lo tanto no puede actuar sobre la parte de naturaleza que posee. Sólo puede desposeerlo del don, pero no arrebatarse lo obtenido: **«Hace su pedido y de ahí en adelante ya no le da. Pero ya tenía su palacio, su princesa, su hijo, todo ya»**. El sonso ha cambiado su espacio original y se ha instalado en el entorno del garante del orden en la urbe y el centro de poder hegemónico por lo que la lagartija sólo puede retirar el don, pero no puede enfrentarse directamente con los sujetos que están en la órbita del garante. La lagartija no sería, entonces, competente para actuar directamente sobre la urbe y sus habitantes, puesto que cuando actúa sobre ella lo hace a través de un intermediario, como fue el sonso antes de sus últimos deseos ¹⁰⁴.

3.4.4.2 Recapitulación

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

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

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

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

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

¹⁰⁴ Podemos recordar la escena del río, en la que el sonso ayuda a la lagartija a cruzar hacia la otra orilla. El río funcionaría como un límite entre el espacio de la urbe y el espacio de la naturaleza. A este límite podría obedecer el pedido de la lagartija. No sería competente en el espacio de la urbe y sí, una vez cruzado el río, donde podría ejercer sus poderes.

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

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

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

CAPÍTULO 4 ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES

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

Como mencionamos anteriormente, para este trabajo hemos escogido dos narraciones orales: *La flor de oilán* (N1) y *El sonso y la princesa* (N6). Son textos que articulan una serie de relaciones de carácter socio cultural que se verán en este capítulo y en el siguiente; v. gr. el héroe, la relación urbe-naturaleza, orden vigente-otro orden, etc., y otros tópicos temáticos como el del rey y la princesa, el de los tres hermanos, el del hermano menor como el más competente, etc. Si bien se revisaron recopilaciones de distintas áreas de los Andes y la Amazonía, la elección de N1 y N6 responde a que, sobre el corpus de textos orales recogidos en la zona del Cusco, son las que se presentan como versiones más ricas y más completas de las estructuras socio-culturales que se analizarán. Para una mejor comprensión de esta afirmación, a continuación, se propondrá una serie de textos recopilados con anterioridad por otros gestores en la zona mencionada¹⁰⁵. Además se ofrecerá un pequeño resumen de los mismos y la mención suscita de los elementos hallados en ellos, que se analizarán en N1 y N6. Categorías

que, por supuesto, involucran otras; por ejemplo, la unión matrimonial de la hija de un rey (princesa) implica conflictos o alianzas a nivel de estratos socio-culturales o políticos; la reciprocidad con determinadas divinidades se comprende en el marco de la pertenencia a un sector específico, etc. Así, quién coteje los análisis de N1 y N6 con estos textos, podrá comprobar que las categorías propuestas son comunes y extendidas en los Andes sureños y que presentan, en todo caso, pequeñas variantes, a nivel regional y/o de acuerdo al sector socio-cultural que las actualiza. Los textos son los siguientes:

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁵ En realidad, en casi la totalidad de los textos orales tradicionales andinos se encuentran alguno de estos elementos, sino como eje temático como tópico secundario. La propuesta del Corpus permite ofrecer un panorama más amplio de la validez de los análisis particulares de los dos textos (N1 y N6) de la tesis.

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

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

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

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

Chikchimanta (El granizo). Madre: viejita haraposa, vestida de amarillo y picada de viruelas. Tres hermanos eran el granizo: cojo, ciego (dice que éstos son perversos) y sano; no dice nada de este último./ Tres hermanos. Los dos mayores perversos y el menor, por omisión, es, cuando menos, no perverso.

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

El punto de partida es la comprensión del texto como una construcción verbal (discurso) con funciones culturales, lo que permite y explica su conservación en la cultura (Mignolo 1978: 11-12). Tal como lo formula Levi-Strauss las estructuras que rigen esta organización socio-cultural, la naturaleza de los fenómenos sociales (vistos como procesos de comunicación) se rigen por sistemas de reglas inconscientes que se detectan a nivel de las manifestaciones exteriores de la sociedad ¹⁰⁶, entre ellas las referidas a las narraciones orales tradicionales.

Hemos puesto atención en la naturaleza dual del origen del grupo social misti andino ¹⁰⁷. Donde el MPVR surge sobre la base de los aportes de las dos tradiciones culturales

¹⁰⁶ Sería más adecuado hablar de manifestaciones discursivas de la sociedad, tomando en cuenta que el discurso comprende una determinada organización de los signos.

que la originan como grupo; y cobra autonomía erigiéndose como una tercera tradición, asociada a una manera específica y particular de formular la realidad ¹⁰⁸. (Lo que no implica que este propio MPVR no sea conflictivo y tensional en el trato con las tradiciones originarias y los sectores sociales que las representan). Se pueden rastrear semejanzas, a nivel de significantes y/o significados, con algunas de las dos ramas originales (la occidental y la quechua), pero los nuevos signos son, en última instancia, pertenecientes a un campo semántico propio del sector bicultural, propio de sus aspiraciones y de su pasado: los signos no son ya, en sentido estricto, ni occidentales ni quechuas, sino "mistis" ¹⁰⁹. Se entiende por quechua a la tradición cultural proveniente de las etnias quechuas. Lo occidental es entendido, sobre la lectura de los textos, como la relación con la organización estatal que rige el espacio general del país y el específico de los sectores biculturales: la urbe; y que tiene por residencia la capital de la República; cuya organización cultural se pretende similar a la de los **"emblemas de la occidentalidad"**: Estados Unidos y Europa, pero que es periférica en relación a éstos. No se pretende dar una definición sociológica acerca de "lo occidental" porque una explicación de tal género resulta riesgosa. La relación entre las tradiciones quechua y occidental es más una situación de apego a los valores y al prestigio de tal o cual tradición, .

En el proceso de creación del MPVR bicultural se han producido procesos de aculturación y apareamiento (sincretismo, continuidad y transculturación) entre las culturas que la originan: occidental y quechua ¹¹⁰. Es posible, entonces, observar las diferencias y semejanzas con éstas, y aproximarse al MPVR misti; observar en qué puntos de ésta se aleja o acerca a cada una de las tradiciones originarias; observar estos procesos desde el espacio que constituye lo bicultural, en contacto permanente con las semiosferas ¹¹¹ de lo occidental y lo quechua en los Andes.

El MPVR que se aprecie pertenece al sector misti acomaíno. Como vimos, éste sector presenta características de identidad cultural referidas a la pertenencia a un espacio, sobre todo, local y regional, además de formas de organización socio-cultural ¹¹².

Para el caso, los cuentos seleccionados muestran una gran riqueza semántica que permite observar los sistemas de reglas que organizan el MPVR y la organización del

¹⁰⁷ Cf. *supra*, "Cap. 1 Oralidad, escritura y memoria colectiva", "Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural".

¹⁰⁸ Vale recordar los conceptos lacanianos acerca de lo imaginario, lo simbólico y lo real. En los postulados de Lacan la realidad es imaginaria: el sujeto tiene una imagen de la realidad. Lo real se refiere a aquello de lo cual no se tienen una imagen ni tampoco una conceptualización simbólica.

¹⁰⁹ La definición acerca de lo misti se propone en el siguiente capítulo: "Lo misti".

¹¹⁰ La visión bicultural en sí es producto de estos fenómenos pero, éstos una vez efectuados, instalan, dijimos, una nueva visión que puede continuar con estos procesos ya desde su propio espacio cultural, desde su propia mismidad.

¹¹¹ Ver: nota 61.

¹¹² Ver: nota 103.

grupo social bicultural en mención. A su vez actualizan no sólo categorías de este grupo, sino que implican, por semejanza o diferencia, las del sector andino quechua, como se observa con mayor claridad en la narración 6 (el sonso y la princesa), que semeja una estructura similar al mito de Cuniraya Viracocha¹¹³.

Urbano (1993) cita las distinciones existentes entre los conceptos de cuento y mito¹¹⁴, planteadas por Kirk:

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

Tomaremos en cuenta las definiciones de Kirk y trataremos de aplicarlas a los discursos analizados, para detenernos en los elementos que la emparentan con el cuento y/o el mito. (Para una mejor comprensión de esta lectura llamaremos N1 (Narración 1) al cuento de *La flor de Ollán*, y N6 (Narración 6) al de *El sonso y la princesa*). Vale recordar que estas narraciones orales son presentadas por el informante como cuentos. Para el caso de N1 las acciones de los personajes no se inscriben dentro de la triquiñuela o el ingenio, son, sobre todo, personajes que realizan acciones dramáticas destinadas a la consecución de un objetivo vital. En ese sentido no corresponderían al cuento. En N6 el personaje protagonista sí aparece más cercano al ardid bajo la forma del secreto, lo que lo convierte en un sujeto cómico. Se inscribe como personaje dentro de lo que debe ser un personaje de cuento. Las acciones de seres sobrenaturales que cambian la dirección en la orientación del desarrollo narrativo se presentan en N1 y N6, bajo la forma de la ayuda de las divinidades, inscribiéndolos dentro del mito. Estos cambios radicales atañen a la relación orden vigente y otro orden en la sociedad. A la vez existen hechos que se explican coherentemente; es decir, existe, también, una lógica de las acciones, que se presenta común ambos textos, lo que lo acercaría a los cuentos. Creemos que la lógica de las acciones es vital para ambos tipos de discurso. En lo referente a la temporalidad, ambos se remiten a un pasado, cuya veridicción se remite a un conocimiento indirecto: ambas poseen fórmulas tradicionales cuentísticas para iniciar los textos: “Dice que había...” (N1) y “Había...” (N6).

Los discursos analizados no se insertan completamente en una u otra categoría.

¹¹³ Cf. *supra*, “Cap. 3 Análisis de textos”, “El ayudante y el don”.

¹¹⁴ Esta distinción entre cuento y mito se debe analizar en el marco de la narración tradicional, perteneciente a una memoria colectiva, y no a nivel de las diversas definiciones que surgen sobre la base de su condición de producto literario, lo que nos llevaría a una historiografía de tales conceptos desde sus primeras manifestaciones escriturales.

Formulamos que comprenden un estadio intermedio; que si bien son considerados como cuentos por los informantes, a su vez comprenden elementos míticos; donde la relación existente sobre la tensión orden vigente-otro orden, que nos remite a un peligro en la urbe, articula el desarrollo narrativo de estos “cuentos”, además de involucrar otras categorías de orden cultural y social: estructura política, social, económica, religiosidad, etc.

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

Existe la posibilidad de algunos mitos convertidos en cuentos. La explicación para el caso andino quechua tiene su origen en los sistemas de coerción cultural de occidente hacia lo andino, donde el sistema oficial del vencedor desplaza al mito quechua de su espacio oficial, y éste tiene que replegarse hacia discursos que no representen peligro para el dominante, en categorías aparentemente inermes, como los cuentos. Bajo estas nuevas formas de conservar la memoria colectiva vemos que el sector bicultural andino receptiona y reinterpreta estos mitos (como vimos anteriormente ¹¹⁵), sean quechuas u occidentales, para articularlos en una nueva perspectiva.

4.1 ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES

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

¹¹⁵ Cf. *supra*, “Cap 2. Recepción reelaboración de los relatos orales”.

esta perspectiva, que es la que se analiza, se presentan las diversas relaciones a nivel de estructuras socio-culturales. Estas relaciones nos permitirán formular, en el siguiente capítulo, la posibilidad de una identidad y de un MPVR del sector en mención.

4.1.1 RECIPROCIDAD

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

Los personajes de N1 y N6 realizan sus acciones y elaboran sus deseos sobre la base del establecimiento o quiebra de la reciprocidad. En N1 es la competencia del niño para establecer y realizar la reciprocidad la que asegura el éxito de su empresa. En N6 la incapacidad del sonso para establecerla y/o llevarla a buen término remarca su carácter ambiguo e indeterminado. En N1 el establecimiento de la reciprocidad se comprende como el mecanismo que permite conservar el orden en la urbe, puesto que llevarla a buen término involucra mantener lazos óptimos con la sociedad a la que se pertenece y por tanto ayudar a mantenerla cohesionada. La reciprocidad es sancionada positivamente como correcta y posee, al ser un intercambio, una doble valoración: es beneficiosa para ambos participantes del intercambio. Estos participantes deben pertenecer a espacios socio-culturales afines; la reciprocidad sólo es posible entre miembros que mantienen lazos, pertenecen —o pertenecerán— a la urbe¹¹⁶. Valga adelantar que la urbe involucra lo bicultural inserto en una occidentalidad periférica. (Se explicara esta definición con

mayor amplitud en los siguientes párrafos).

Pensando en N1, que es donde se aprecia mejor la reciprocidad sancionada como correcta, podemos establecer cuatro niveles en los que usa el sujeto bicultural este mecanismo socio-cultural. En el primero la reciprocidad se establece con la familia, sobre la base de dos relaciones bidireccionales que aseguran la supervivencia de la entidad familiar: la relación padres-hijos basada en la obediencia de los segundos hacia los primeros y de la protección de aquéllos sobre éstos; la relación hermanos-hermanos involucra el respeto mutuo y el saberse miembros de una misma entidad, de un mismo origen. En ambos casos involucra realizar labores que ayuden a la mantención de la familia. Un segundo nivel se refiere al establecimiento de la reciprocidad con los otros miembros de la sociedad. Vale decir el cumplimiento de las normas que rigen el comportamiento de los miembros de una misma sociedad y que asegura la convivencia de éstos, fortaleciendo, además, la cohesión de sus miembros como sujetos pertenecientes a un mismo grupo socio-cultural. El tercero tiene relación con la reciprocidad establecida con el poder temporal. Es una relación asimétrica donde los valores de intercambio representan valores disímiles. v.gr. en N1 es el orden en la urbe a cambio del orden económico, que obtienen el rey y el niño, respectivamente. Esta reciprocidad se explica por la lejanía —como veremos en el siguiente párrafo— del espacio tipo del centro de poder con respecto a los espacios mistis andinos. Esta reciprocidad permite al sujeto bicultural validarse como perteneciente a la organización que rige este poder central, aunque sea una relación periférica y asimétrica. Cuando menos puede establecer lazos que, llegado el caso, pueden reportarle beneficios, como sería la integración a ese poder central. El cuarto nivel se refiere a la reciprocidad con las divinidades liminales que protegen la urbe y es la que inserta al sujeto bicultural como perteneciente al orden que rige este espacio y que es garantizado por estas divinidades. Esta cuarta reciprocidad, bien establecida, permitiría al sujeto desenvolverse adecuadamente en los espacios que habita, puesto que están regidos por las divinidades mencionadas.

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

Como mencionamos, el uso de la reciprocidad misti andina proviene de la tradición quechua. Ésta se transmite por medio de la oralidad, sobre todo en runa simi, y tiene como lugar de aprendizaje el espacio familiar. La familia se configura como portadora y

¹¹⁶ Es cierto que en el tiempo de las haciendas existía una relación de reciprocidad asimétrica entre hacendados y pongos, pero dentro de N1 y N6 sólo se alude a un tipo de reciprocidad que no involucra explotación.

transmisora de la tradición del grupo en mención, puesto que es ella la que se encarga de dotar al individuo, en su fase infantil, de las tradiciones que endoculturan al individuo con respecto al grupo, dotándolo de un sistema de normas y reglas que le son necesarias conocer para desenvolverse en sociedad.

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

4.1.2 EL HÉROE

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

Estos sujetos funcionan metonímicamente como representantes del sector misti andino (N1) y del sector quechua andino (N6)¹¹⁷. Habitan un espacio dual registrado en su pertenencia a un espacio tensivo de las categorías urbe y naturaleza, que nos remiten al espacio urbano y al espacio rural de los Andes, respectivamente¹¹⁸. La tensión

¹¹⁷ Si bien N6 es liminal, como vimos en el análisis respectivo, bicultural, actúa, formalmente, hasta antes de integrarse al poder en la urbe, como un *representante* de la naturaleza y, como veremos en el siguiente párrafo, del sector quechua.

¹¹⁸ Sobre esta dualidad urbe-naturaleza en el protagonista de N6, que se presenta como representante del sector quechua andino (siempre desde la perspectiva del sector bicultural andino), cabe aclarar que sin este estado inicial de doble pertenencia no se podría comprender el posterior desarraigo del sonso, su opción por la urbe. En este caso si bien es un representante de la naturaleza (del otro orden), la integración al poder en la urbe se presentará como el espacio deseado, como el valor a conseguir.

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

El orden en la urbe es comprendido en relación a su espacio tipo: la ciudad. Ésta involucra una organización de la sociedad sobre la base de instituciones estatales que rigen las normas oficiales acerca de la convivencia de los miembros de la misma. Una organización relacionada directamente con un Estado que posee el poder para garantizar esta convivencia. La ciudad es el espacio social, político, religioso y económico del sector que habita en él: misti andino. Ahora bien, al ser una ciudad andina, se halla distante del poder oficial central que sería la capital del país. En ese sentido se pertenece a la oficialidad de una manera periférica. En vista que la organización que se reproduce en la ciudad andina tiene que ver con el Estado de ascendencia occidental, se erige, también, sobre la base de la escritura. La oficialidad occidental está en estrecha relación de poder con la escritura. Es esta relación con la oficialidad, aunque sea una relación periférica, la que se trata de mantener y reforzar a expensas, si fuera necesario, de la relación con la naturaleza (v. gr.: quiebra de reciprocidad con las divinidades de ésta). Pues es la que garantiza, en última instancia, la supervivencia del grupo y su pertenencia a un poder superior: el Estado.

El héroe de la urbe se encuentra en relación directa con la supervivencia de la urbe, con la continuidad del orden vigente. Su recorrido narrativo funciona, en estos casos (el hermano menor de N1) como un programa de recuperación del orden en la misma. Los valores que muestra no están ligados directamente con las características de la ciudad y el Estado sino que se formulan como aptitudes propias del sector socio-cultural que ocupa el espacio urbano en los Andes, y que se halla dentro del ámbito de acción del Estado. Lo que los valores del héroe de la urbe representan es la competencia que autoriza al sector bicultural andino a ser el representante de la urbe en los Andes. Los rasgos que otorgan la competencia, que asegura la pervivencia de la urbe (N1) son: la juventud, la pureza y la suerte. La lectura de éstos debe realizarse en un plano simbólico. El primero es una propiedad inherente a un sujeto en un determinado momento de su desarrollo vital. En ese sentido el sector bicultural andino posee la juventud, vale decir, la fortaleza. La imagen que tendría este sector acerca de su juventud se relacionaría con la fuerza necesaria para asumir su rol de representante de la urbe en el espacio andino, al ser el habitante de la ciudad andina, de la oficialidad periférica. El segundo es un valor que se halla en estrecha relación con la juventud. Un sujeto joven debe ser un sujeto puro. Esta pureza involucra una competencia a nivel moral. La pureza debe ser entendida como un requisito para el trato con las divinidades. Un sector bicultural andino "puro" obtiene una competencia moral para mantener una relación ideal con las divinidades que protegen la urbe. Con este valor obtendría una sanción positiva por parte de las divinidades, su permanencia en los Andes sería sancionada como correcta. No sería una presencia ajena, puesto que las divinidades (las del sector misti) ¹¹⁹ autorizarían su permanencia; el espacio le sería reconocido como propio. Producida la sanción divina el

sector se reafirma como perteneciente al espacio andino. Es un sector que posee la capacidad de reciprocarse adecuadamente con sus divinidades, puesto que tiene la competencia moral que le otorga el estar en conjunción con la pureza. El tercer rasgo: la suerte, se comprende dentro del concepto de predestinación. El sector misti sería el llamado, entonces, a ocupar el espacio de la urbe y a realizar las funciones de la oficialidad en los Andes. Predestinación que se relaciona con los dos rasgos anteriormente mencionados y que es también una adjudicación de las divinidades. Estos tres rasgos constituyen las capacidades que hacen al sector bicultural, dentro de su perspectiva, como legítimos ocupantes del espacio urbano y oficial de los Andes. Sin embargo, mencionaremos un cuarto rasgo, que se deduce de la pureza y el trato con las divinidades: la reciprocidad. La reciprocidad, común al sector quechua, (aunque como vimos, con otra flexión semántica) es la que articula las relaciones a nivel social y divino.

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

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

4.1.3 EL HOMBRE ANTE LA URBE Y LA NATURALEZA

En primera instancia cabe recordar el espacio específico (vale decir el espacio tipo) que ocupa el sector social bicultural andino. Este sector se desenvuelve, habitualmente, en el espacio urbano de los Andes: ciudades, sean grandes o pequeñas. En el caso cusqueño

¹¹⁹ La naturaleza de estas divinidades se verán más adelante en el párrafo: Religiosidad.

estudiado, los mistis de Acomayo, la mayoría de ellos se hallan en la capital de la provincia o en los distritos, muy pocos en los pueblos o anexos. Sin embargo, se posee tierras en los espacios rurales, las llamadas alturas o en los sectores del valle que se visitan periódicamente, si es que no se han abandonado por el fenómeno social de la migración¹²⁰. Definiremos estas tierras como pertenecientes a la naturaleza; espacio que delimitaremos por oposición a la urbe. La naturaleza sería todo aquello que se encuentra fuera del ámbito de las ciudades andinas. La naturaleza es el espacio más extenso de los Andes y la ciudad representa apenas un espacio menor. La ciudad no es entendida como un espacio urbano rodeado de un espacio mayor como es la naturaleza (incluyendo lo rural), sino como la inserción de la occidentalidad en la naturaleza. Pues la ciudad andina occidental se origina o se legitima¹²¹ a través de un acta de fundación, de una escritura. No se origina, como la ciudad quechua, a través de un acto fundacional de origen mítico. Esta ciudad andina occidental posee una función específica: es un punto de representación del poder de la occidentalidad (la occidentalidad entendida, como vimos en el párrafo anterior, como una organización estatal sobre la base de la escritura; entendida como lo oficial). En ese sentido al referirnos a lo occidental estamos mencionando a lo oficial y la urbe. El espacio cotidiano donde habitan y realizan la mayoría de sus labores los miembros del sector misti andino es esta ciudad, es el espacio heredado de la organización y tradición occidental. Como mencionamos anteriormente¹²² esta pertenencia involucra un apego a lo occidental (a lo "oficial", lo de mayor prestigio), el uso de la escritura para desenvolverse adecuadamente en un espacio dependiente de la organización estatal, sobre la base del concepto de pertenecer a este Estado, a lo oficial. La relación con la tradición occidental y con su espacio en los Andes: la urbe, se inscribe dentro de lo que es la pertenencia periférica a una oficialidad que se erige sobre la base de una organización estatal, autenticada por la escritura.

Desde esta perspectiva, los espacios urbano y rural son comprendidos en relación a las dos tradiciones que han originado y alimentan la conformación de la tradición del sector en mención: la occidental y la quechua, respectivamente. Ambos espacios se hallan al interior de la naturaleza, aunque la carga semántica referida a la naturaleza como un espacio otro, con un orden diferente, se mantenga vigente en la segunda y, prácticamente, se anula en la primera. La relación con la tradición quechua se realiza sobre la base del conocimiento del espacio rural. El sector bicultural si bien se desenvuelve en la urbe, conoce también el espacio rural, donde desarrolla periódicamente labores agrícolas. No es su espacio cotidiano, pero tampoco le es desconocido. Este saber se refiere al conocimiento de las normas que regulan la

¹²⁰ Este es un punto relativo a la migración acomaina incrementada a partir de la década del 70 y que es común al sector quechua, teniendo como una de sus consecuencias el abandono de las tierras de cultivo, que hasta ese período los mistis delegaban a sus "ahijados" quechuas.

¹²¹ Aquí nos referimos a las ciudades creadas tras el período de la conquista. Las anteriores, donde las ciudades prehispánicas son ocupadas por el estado occidental, el fenómeno pasa por un cambio de funciones que se inscriben dentro de un nuevo sistema político: el occidental.

¹²² Cf. *Supra* "cap 1. Oralidad, escritura y memoria colectiva: 1.4 Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural".

presencia del sujeto en la naturaleza, valga decir los beneficios que se puede obtener de ésta, así como los peligros que representa, las divinidades que habitan en él, que pueden ser benéficas o maléficas; conocimiento que permite al sector bicultural desenvolverse en la naturaleza. Este saber proviene de la vertiente quechua que alimenta la tradición misti, puesto que su ocupación del espacio rural y su trato con la naturaleza es anterior a la presencia occidental. Conocimiento que se transmite en el sector misti, al igual que en el quechua, a través de la oralidad, en runa simi.

El sujeto del sector bicultural andino posee una doble competencia: conoce el espacio urbano y el espacio rural. La primera relacionada con la occidentalidad (oficialidad), la escritura y el castellano; la segunda con lo quechua, la oralidad y el runa simi. Competencia producto de las tradiciones que han originado su tradición. Sin embargo, la tendencia, el apego a lo occidental, a lo oficial, es mayor. Apego que rastreamos en la ruptura de la reciprocidad en el trato con la divinidades de la naturaleza (N6) y en el hecho de que las divinidades de significativa occidental han ocupado el espacio de las de la naturaleza (N1). El apego hacia lo occidental y/o lo quechua responde a una gradación que efectúa el sector bicultural andino acerca de la importancia que entraña el mantener relaciones con estas tradiciones para su propia supervivencia. Es la tendencia hacia lo occidental la que se impone: se habita un espacio occidental, se es parte de una oficialidad (aunque sea de manera periférica), de un Estado y una nación. Lo que no anula el conocimiento del espacio rural proveniente de la vertiente quechua. Pero el espacio rural resulta no habitable para el sector bicultural; su espacio tipo, natural es la urbe. En caso de crisis (N1 y N6), de una elección entre las tradiciones que la originan el sector en cuestión optará por la vertiente occidental (oficialidad). No existe aquí hipocresía, sino una elección de supervivencia basada en la creencia de la pertenencia natural a la ciudad.

4.1.4 EL ORDEN VIGENTE Y EL “OTRO ORDEN”

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

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

Para el caso de las textos (N1 y N6) el orden se representa simbólicamente a través de un garante del mismo en la urbe: el rey. El garante del orden tiene por función servir

de centro organizador de la urbe (sociedad), y a la vez impedir, como centro, ser desplazado por el otro orden (la naturaleza). El garante tiene que ser un sujeto con el poder suficiente para cumplir sus funciones, para garantizar la estabilidad. Este sujeto (rey) posee dos tipos de poderes: el temporal y el divino¹²³, que se relaciona con las dos perspectivas desde la que se comprende el orden en la sociedad bicultural. En lo concierne a lo temporal, como vimos, el orden se erige sobre la base de la pertenencia a un aparato estatal de carácter occidental. En lo divino el orden se entiende en relación a la protección de las divinidades liminales que actúan a favor de la urbe: el garante es competente porque las divinidades lo protegen, sancionan positivamente sus aptitudes. El sector misti se cohesiona no sólo por la pertenencia a un Estado sino por una misma manera de abordar la religiosidad (producto de los procesos de apareamiento que originan la tradición de este sector). El poder temporal se legitima y se realiza sólo a través de una sanción positiva del poder divino, emanado de las divinidades mencionadas. Esta unidad complementaria es la que garantiza el orden en la sociedad bicultural andina. Complementariedad que es lo suficientemente apta para garantizar la convivencia en esta sociedad; lo suficientemente capaz para eliminar el posible peligro de desplazamiento del orden por parte del otro de la naturaleza, ya sea realizando el ritual del tinkuy con ésta (N1) o aculturando a sus representantes (N6).

La conservación del orden en la urbe se comprende desde dos perspectivas, tomando en consideración desde dónde actúan los sujetos que lo ponen en riesgo. La primera se refiere al desequilibrio proveniente de sujetos afines a la urbe; es decir, que están dentro del rango de acción del garante, pero que son sujetos antisociales. Estos sujetos son portadores de antivalores que ponen en riesgo la coexistencia entre los sujetos del mismo grupo socio-cultural. En N1 los hermanos mayores funcionan como estos elementos perturbadores. Son portadores de: la ociosidad, la mentira, el robo¹²⁴ y el asesinato (filicidio). Los cuatro actos funcionan en relación a la reciprocidad: los sujetos antisociales no son capaces de reciprocitar, pero su presencia no es sólo pasiva sino activa en tanto atentan contra el orden pues actúan contra otros sujetos que sí cumplen estas normas (N1). Su presencia puede, entonces, instalar un desequilibrio al interior, corroer las estructuras socio-culturales del grupo. La segunda tiene su origen en sujetos externos a la urbe, provenientes de la naturaleza, donde el peligro se refiere al cambio, al otro orden.

Desde la perspectiva de la urbe, la naturaleza se presenta como un otro espacio ordenado, ajeno desde siempre. La naturaleza, vimos, se define por todo el espacio que no comprende la urbe andina. La naturaleza posee un garante del orden (N1) que regula su espacio. La dinámica de éste, normalmente, no pone en peligro la existencia de la urbe. Se produce un intercambio ritual que renueva el orden en la ciudad, con un enfrentamiento indirecto de las divinidades dentro de este marco (N1). Los períodos de

¹²³ Cf. *supra*, "Cap. 3 Análisis de textos", "Crisis cercana al caos".

¹²⁴ Estos valores, provenientes del período pre-hispánico, y cuya continuidad, al igual que la reciprocidad, se convierten, también, en propios del sector bicultural andino, lo que nos remite a, como mencionamos en el "cap. 1 Oralidad, escritura y memoria colectiva", "Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural", la organización al interior de este sector, basado en tradiciones orales, y para el caso, provenientes de la tradición quechua.

tensividad, derivados en conflicto, se producen cuando las divinidades o los representantes de la naturaleza adquieren un poder superior a los de la urbe (N6). Entonces la naturaleza se presenta como peligrosa y entra en conflicto con la ciudad. La naturaleza poderosa logra instalar un período de no estabilidad (N6) en la urbe; es la propia existencia del orden vigente en este espacio lo que corre riesgo, por el peligro de la asunción de un otro orden proveniente no sólo de otro espacio, sino, como vimos en el párrafo anterior, de otro sector social: el quechua. El cambio en el orden, significaría una inversión del mundo, un pachakuti, los de arriba estarían abajo y los de abajo arriba. La posición del sector bicultural se vería afectada. A eso responde que los sujetos liminales y protagonistas en N1 y N6 actúen a favor de la ciudad. No hay un deseo de cambios radicales al interior del orden que rige la urbe, sino el deseo de continuidad, de conservar el rol periférico de la oficialidad y el poder.

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

4.1.5 ESTRUCTURA SOCIAL Y POLÍTICA

La estructura social representada es vertical y claramente jerarquizada. Se presentan dos estratos sociales: uno que ocupa el nivel superior y que ejerce las funciones hegemónicas ligadas con el poder; y un segundo que ocupa el inferior y que se relaciona con la periferia y lo subalterno, que se encuentra bajo el poder político del primero. Los estratos se presentan como cerrados en relación bidireccional. El estrato superior (hegemónico) se presenta como un espacio hermético en relación al inferior (subalterno). No existen mecanismos regulados que permitan el acceso de sujetos del sector subalterno al grupo hegemónico, como podría ser el ascenso social mediante el trabajo (por otra parte el deseo de cruzar los espacios sociales proviene de parte de los subalternos, son ellos los que desean (N6) acceder al poder; no se formula el deseo contrario: el que los sujetos sociales del poder desean acceder al estrato social subalterno ¹²⁵). En ese sentido el estrato superior se configura como una casta; no basta el trabajo sino el linaje. El acceso de un sujeto social subalterno al estrato superior se realiza mediante sucesos excepcionales. En N1 el ascenso social se plantea como recompensa a una prueba calificatoria que implica la solución de una crisis, relacionado con el contrato, donde el sujeto del ascenso formaría parte de una especie de "nobleza de privilegio" ¹²⁶. En N6 se observa mejor la tensión existente en el ascenso social. Sólo mediante la amenaza el estrato superior decide incorporar al sujeto subalterno que se ha convertido en un sujeto más poderoso que los hegemónicos.

¹²⁵ En el caso de la princesa si bien el arrojar orines es una invitación a la conjunción, lo que se plantea es una alianza y no un deseo explícito de "descender" a su estrato sino, quizá, el que el sonso ascienda al suyo.

¹²⁶ Si bien en N1 el hijo menor no acepta el ascenso social, la oferta se le plantea.

Podemos plantear perspectivas acerca del ascenso social de los subalternos. En la primera (N1) el sujeto podría acceder al estrato social superior debido a sus méritos. Pero este paso es posible porque ambos están dentro del rango de acción de la urbe: el hermano menor es un sujeto liminal que mantiene contacto con la urbe y actúa a favor de ella. Aquí el sujeto se configura como misti y actúa para incorporarse al poder de estructura política occidental (Rey, que simboliza un sujeto político, que se relaciona con el poder del Estado). Esta posibilidad de ascenso es bien sancionada, llegado el caso. En la segunda perspectiva (N6) si bien el sujeto subalterno es liminal (y como vimos bicultural), se relaciona con la naturaleza, con el sector quechua. Para que un sujeto de este sector acceda al poder de estructura occidental debe desarraigarse, insertarse en la occidentalidad periférica. Este acceso social implica, vemos, el pertenecer a un sector que ejerce el poder en la urbe.

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

Proponemos que esta actitud de exclusión de los sectores misti y quechua, de parte de la esfera del poder, es vista como la relación con el Estado que ejerce el dominio sobre las urbes andinas periféricas, que se conoce como un poder centralizador y lejano. En ese sentido, como apreciamos en el párrafo anterior, el protagonista de N1 funciona como bicultural y el de N6, si bien es bicultural, representa, en una primera instancia, los intereses de lo quechua. Este aparato estatal si bien tiene representación en los poblados del sector social misti andino, los mecanismos que la organizan están asociados a los poderes del Estado, residentes en Lima, por tanto se presentan como lejanos, más no inaccesibles (N1) para el representante del sector en mención, puesto que existe, al fin de cuentas, una manera aprobada por la esfera del poder para unirse a su entorno: el mérito que se obtiene al cumplir un contrato, lo que lo califica para establecer una unión matrimonial. En N6 la relación es más tensa y prácticamente de enfrentamiento, puesto que no existe ningún mecanismo aprobado por la esfera del poder para integrar a representantes del sector quechua; su integración forzada al poder implica una previa aculturación¹²⁷. Dicho de otra manera, estas narraciones ilustran las relaciones de los

¹²⁷ El sonso es un sujeto liminal, bicultural que actúa como sujeto de la naturaleza, de lo quechua, aunque finalmente opte por su parte occidental en detrimento de lo quechua.

sujetos biculturales con sus respectivas tradiciones. El poder estatal permite, ocasionalmente, a miembros del sector misti (desde la perspectiva de este grupo), acceder a su esfera si se apegan a la tradición occidental; pero no tiene ningún mecanismo de acceso para éstos si hacen uso de la tradición quechua como mecanismo de ascenso, y si los acepta es por fuerza y con la condición inapelable de aculturarse.

Para el grupo hegemónico la permanencia de su situación “privilegiada” pasa por establecer alianzas (a nivel matrimonial). El enlace matrimonial es una de las maneras de extender el circuito de alianzas (la familia [el sector socio-cultural] del sujeto que se enlaza con el entorno del poder). Estos enlaces deben producirse con sujetos que tengan un poderío similar y pertenezcan a la urbe (lo occidental) (salvo la excepción vista de N1). Es sobre esta característica: la unión entre sujetos de poder similar y de la urbe que funciona, simbólicamente, el matrimonio ¹²⁸.

Valga mencionar una pequeña nota acerca de la estructura económica que tiene relación con los estratos sociales mencionados. Si bien no existe, en los cuentos, una marca explícita que mencione la estructura económica en el sector bicultural, podemos inferir el mecanismo adecuado y ordinario para conseguir el equilibrio económico. Éste asegura la existencia de las entidades familiares (N1), donde el medio de conseguirlo es el trabajo remunerado: servicio a cambio de dinero. No como en el caso quechua que sería agropecuario. Sin embargo, al ser cuentos, se menciona la forma excepcional de conseguir este equilibrio: los contratos (N1) y el don (N6). Existe una diferencia marcada relacionada con la estabilidad económica y la supervivencia de la familia: los sujetos subalternos (N1) se hayan en desequilibrio económico con el consiguiente peligro de la desaparición; los sujetos hegemónicos (N1 y N6) no sufren de este dilema puesto que poseen una riqueza pre-existente; el peligro de la desaparición de éstos va por otro lado, por categorías relacionadas con la estabilidad del orden vigente en la urbe.

4.1.6 RELIGIOSIDAD

La religiosidad, más exactamente el culto hacia las divinidades, basado en la relación de reciprocidad (devoción a cambio de protección), está marcado por el apego hacia las divinidades de origen occidental ¹²⁹. Los sujetos mistis andinos reciprocán con las divinidades de significante occidental (virgen María, niño Jesús) de manera más exitosa que con las divinidades de significante quechua (Igartija), puesto que las primeras tienen

¹²⁸ La figura que representa esta continuidad en el poder es la princesa. Es ella el objeto de intercambio para la obtención de alianzas a nivel matrimonial. (Vale recordar que no se mencionan príncipes). Su papel es el de extender el poder en el tiempo, pues, cuando el rey no exista, deberán ser los hijos de la princesa con el príncipe (el objeto de intercambio del aliado) los que asuman el poder. Relacionando esta idea con la pertenencia del “novio” a un espacio bicultural o quechua, vemos que esto no implica un desplazamiento de poder puesto que en N1 el sujeto bicultural se considera dentro del ámbito de acción de este poder, aunque sea de manera periférica; y en N6 el sujeto bicultural que opta, en primera instancia por lo quechua, se ha aculturado. En ningún caso representan peligro para la existencia del sistema.

¹²⁹ Al mencionar el origen occidental estamos hablando a nivel de significante, puesto que el significado de estas divinidades no es el mismo de occidente y tampoco del quechua, sino un tercer significado propio del sector bicultural.

una relación directa con los habitantes de la ciudad (espacio bicultural), y en el caso que se presentan en la naturaleza (N1) funcionan como protectores de los representantes de la urbe en ésta. La reciprocidad con las divinidades protectoras de la urbe asegura la supervivencia del grupo socio-cultural; la reciprocidad con las divinidades de la naturaleza puede quebrarse en favor de la urbe. Esta tendencia no anula la reciprocidad con las divinidades de la naturaleza más importantes como la Pachamama, pero en situación de conflicto de espacios (N1) o de conflicto de órdenes (N6) el apego se resuelve a favor de las occidentales.

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

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

4.1.6.1 La virgen y el niño

La señora y el niño de N1 son la virgen María y el niño Jesús. Esta relación se explica porque estos lexemas poseen una carga semántica que se maneja al interior del grupo por todos los miembros del mismo. Son lexemas culturales, si vale el término; su uso involucra una referencialidad que no tiene que ser explicitada en la comunicación, siempre y cuando se realice entre miembros del mismo grupo, ya previamente endoculturados. La virgen María y el niño Jesús se incluyen en las divinidades de significativo de origen occidental, y ocupan un espacio de tránsito entre la urbe y la naturaleza (el cerro llamado Puerto Characato). Se configuran como una sola divinidad, que se plantea como liminal. Pero, como vemos, al ocupar residir en el cerro, desplaza a la divinidad de origen quechua: Apu. El Apu es una divinidad andina poderosa que reside en los cerros y montañas. Sus funciones se refieren a la protección de hombres, animales y cultivos que se encuentren en su territorio o que recurran a él; el hombre que se encuentre dentro de su jurisdicción debe reciprocamente con el Apu para obtener su protección, mediante ofrendas y ritos establecidos por el grupo socio-cultural ¹³⁰. Vemos, entonces, que la Virgen y el niño, al ocupar el espacio del Apu, deberían asumir sus funciones. Lo que observamos no es un proceso de transculturación, puesto que los semas de la virgen y del niño no se han redefinido completamente. La virgen y el niño son protectores del hombre. Podrían ser protectores de los animales y los cultivos, esta función los asociaría al orden en la naturaleza, sin embargo sus actos los inscriben en la urbe, puesto que actúan como donadores de saber para los representantes de ésta, para realizar el tinkuy (evitar el pachakuti) con las divinidades de la naturaleza. No se

¹³⁰ Otra función importante del Apu referida a la religiosidad es la de ser un espacio de peregrinación, en un proceso comunicativo directo entre el devoto y la divinidad.

asocian, como los Apus, a la protección agropecuaria. Lo que existe es el traslado de un referente y un significado sobre lo que es un referente y un referente original. En la medida que la Virgen y el niño ocupan un espacio de frontera son divinidades que poseen conocimiento de la urbe y de la naturaleza. Pero su tendencia, su enfrentamiento indirecto con otras divinidades de frontera, pero ubicadas en la naturaleza, los incluyen en la urbe, pues actúan para vencer (simbólicamente es cierto) a la naturaleza. Su liminalidad se resuelve, como en el caso de los sujetos biculturales, a favor de la urbe. Si vale la comparación, funcionan como puestos de avanzada de la urbe en la naturaleza. Son divinidades de lo occidental (de la urbe, de la oficialidad) que actúan en la naturaleza (lo rural, lo quechua), para asegurar la primacía de aquella sobre ésta. Y por ende, al estar lo bicultural apegado a lo occidental, aseguran la posición de éste al interior de la urbe.

4.1.6.2 La serpiente

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

4.1.6.3 La lagartija

La lagartija es otra divinidad de referente original quechua. Se le identifica como donador de suerte y de Hacer-Ser mediante la palabra. Se asocia, además y sobre todo, a lo tectónico, al ukhu pacha (mundo de abajo). Su función es la de producir un cambio, un pachakuti en el orden vigente en la urbe. Su espacio se asocia con la naturaleza, al igual que su función, pues plantea una lucha entre el orden de la naturaleza y el orden de la urbe, donde aquel debe desplazar a éste. Es una divinidad del cambio y de la naturaleza. Actúa, en realidad, como un portador indirecto del cambio. El conflicto entre la

naturaleza y la urbe, en N6, se da a nivel de representantes de éstas y no de divinidades. En este sentido el apego del donatario de la lagartija hacia ésta es tenue, débil, se pierde a favor de la urbe. Relacionando esta tendencia a nivel de contacto tensional entre lo bicultural y lo quechua, vemos que la divinidad de este espacio no puede usar sujetos biculturales para sus objetivos, pues éstos terminan siendo captados por lo occidental, aculturándose. La adhesión del "sonso" a ese otro orden, lograda sus competencias, apunta a la visión mestiza de incorporación al espacio del otro.

CAPÍTULO 5 LO MISTI

Lo bicultural es el rasgo que caracteriza al sector llamado “misti”. Como mencionamos en la “Introducción”, no se pretende elucidar la categoría sociológica de lo mestizo; la idea acerca de lo mestizo, que se usa en el texto, se restringe a usar el término para denominar a un grupo socio-cultural que se desenvuelve en un espacio concreto de los Andes (las ciudades) y que está signado por la biculturalidad, pues se alimenta de dos tradiciones (occidental y quechua). A este grupo se le denomina, tradicionalmente, como “misti”. Para evitar confusiones usamos el término *misti* en vez de *mestizo*.

Este capítulo responde al objeto de nuestro trabajo, planteado en la introducción: **determinar el modo de pensar y vivir la realidad propio del sector social bicultural (misti) acomaíno; y sobre esta base dar algunos aportes para la comprensión del sector social bicultural andino, así como la perspectiva desde la que se acerca al sector andino quechua.** Se definirá este objeto sobre la base de las estructuras socio-culturales descritas en el capítulo anterior, formuladas en el análisis de las narraciones 1 y 6. Antes nos detendremos en dos puntos necesarios para comprender la naturaleza de las narraciones orales aquí analizadas: la narrativa conversacional y la concepción del cuento como constructo cultural. Ambas nos permiten considerar el texto como elaboración de una memoria colectiva propia de un sector socio-cultural determinado; como texto cultural donde rastrear la construcción de la identidad que realiza el sector socio-cultural en cuestión. Una identidad que, por desenvolverse en espacios cercanos —si es que no idénticos— al del sector quechua andino, define su presencia por oposición y/o complementariedad con éste. Identidad que debe redondearse con la imagen que posee el sector misti andino acerca de su posición en el

mundo, su MPVR. Identidad y MPVR que, como vimos en el capítulo 2, se levanta sobre la base de una forma de pensamiento que hace uso de la oralidad y de la escritura; aún ésta última no se ha interiorizado completamente, pero se notan los efectos y las distinciones con la otra forma oral, en esta sincrética forma de afrontar el pasado, el presente y el porvenir. Desde esta perspectiva plantearemos la posibilidad de hallar una identidad y un modo de pensar y vivir la realidad del misti acomaíno. Así al referirnos al sector bicultural andino lo estamos haciendo al sector misti.

5.1 NARRATIVA CONVERSACIONAL Y PRÁCTICAS DE HABLA

La narrativa conversacional se plantea sobre la base de la actualización de textos establecidos socio-culturalmente como narraciones (cuentos, leyendas, mitos, etc.) a través de una performance específica, donde los roles de hablante y oyente se muestran dinámicos; se hallan en una situación dialógica permanente que es la que permite construir el sentido del texto. Este sentido tiene por principio organizativo la situación espacio-temporal, cultural y afectiva de los participantes de la comunicación. La situación de éstos, como sujetos culturales es la que rige la intencionalidad de la narración. En ese sentido el concepto de narrativa oral no dista mucho del de *prácticas de habla*¹³¹. Podemos afirmar que es un tipo de práctica de habla. Sin embargo, lo específico de la narrativa conversacional reside en que son textos narrativos canónicos (canónicos desde el punto de vista que son manejados y reconocidos por los miembros del grupo-socio-cultural como cuentos, historias, fábulas, mitos, etc) conocidos de antemano como productos de la memoria colectiva y que están destinados a presentar una imagen del sector socio-cultural que las enuncia. Estas narraciones se insertan dentro de conversaciones que pueden girar sobre cualquier tema, donde, como en un pequeño desvío se acude a pequeños fragmentos de narraciones establecidas. También —y esta es la forma que se da aproximadamente en los cuentos analizados— se construye sobre la base de un diálogo entre el hablante y el oyente, donde este último puede intervenir e interrumpir la narración para dar alguna apreciación, corregir, extender el cuento, comentarlo, etc., contribuyendo de esta forma a la narración.¹³² Lo importante para determinar esta interacción es establecer las posiciones de los participantes de la misma.

Como mencionamos en el “Cap 3. Análisis de textos”, los textos denominados como cuentos se encuentran dentro de un marco enunciativo donde se observan las posiciones del hablante y del oyente. En el análisis de la deixis establecimos las fórmulas tradicionales de la cuentística de apertura y cierre para los cuentos propiamente dichos en N1 y N6. Además pusimos atención en la relación interactiva entre hablante y oyente.

¹³¹ Cf. *supra*. “Cap. 2 Recepción y reelaboración de las narraciones orales”.

¹³² Para un mejor comprensión acerca de la primera forma de la narrativa conversacional ver Mannheim (1999), donde el concepto de *Etnografía de la actuación* clarifica este planteamiento. Para la segunda forma planteada ver Howard-Malverde (1999).

Esta interacción propia de la performance, involucra un contexto extralingüístico que se percibe a través de las marcas lingüísticas, puesto que se registra en éstas. El hablante, como es el caso de las narraciones en cuestión, puede muy bien no participar “activamente” (valga decir lingüísticamente) en la comunicación, pero su presencia es tan vital como la del hablante. Es su presencia, a quién va a ser contado el cuento, la que organiza el discurso, pues el emisor construye a partir de quien va a recepcionar el texto y en esa medida organiza el material discursivo con un fin específico (diversión, representación de identidad, construcción política, etc.) que se relaciona con la imagen que el emisor se hace de su receptor. Este proceso de construcción discursiva se comprende en el marco del contacto entre las semiosferas. Si los sujetos pertenecen a la misma semiosfera la carga semántica de representación que puede tener el cuento funciona como un elemento endoculturizador. En el caso que los sujetos pertenezcan a distintas semiosferas el caso es más complejo puesta entra en juego la alteridad entre el emisor y el receptor, lo que lleva a la construcción de la propia identidad para el otro y sobre la base de la presencia del otro.

En el caso de las narraciones analizadas nos encontramos en un caso particular acerca de los contactos entre semiosferas. La relación entre el gestor y el testor se encuentra mediatizada, afectivamente, por una relación familiar, por un lazo de parentesco. Si bien los sujetos pertenecen a espacios originarios distintos: los Andes y la Costa, se colige una relación de ascendencia, puesto que los padres del gestor pertenecen al mismo grupo socio-cultural del testor y por tanto los textos culturales de éste funcionarían como parte de su tradición cultural. Podemos definir esta relación familiar, socialmente entre una primera generación de migrantes y sus descendientes. Los segundos heredan la tradición cultural del sector bicultural andino, a la vez que se construye una propia tradición en vista que se habita un espacio diferente del de los ascendientes¹³³. Lo importante es resaltar la pertenencia a una misma familia (ya que no a una misma forma de pensamiento, o a una misma memoria colectiva). El gestor es sobrino del testor. En tal caso, como planteamos en el párrafo anterior, los cuentos funcionan como un elemento con fines de endoculturación, es decir, de reafirmarse culturalmente ante un sujeto que se supone comparte, por el origen familiar, una visión cercana. La relación de alteridad, que se construye en los casos en que el gestor y el testor pertenecen a espacios distintos, se ve atenuada por la relación de familiaridad. Lo que permite apreciar la identidad y el MPVR construidos sobre la base de la endoculturación y no sobre la representación y la presencia del otro. Vale decir, la función original, la función de manifestar y reafirmar la propia identidad del grupo socio-cultural misti andino hacia sus propios integrantes, o ante sus descendientes, se conserva. Función que se detecta por debajo de las intenciones de entretenimiento que poseen estos textos.

¹³³ No es nuestra intención definir aquí los fenómenos sociales de la migración. Los apuntes acerca de ésta son trazos a grandes rasgos que permiten, sobre todo, ver la relación de los textos como productos culturales.

5.2 EL CUENTO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL

Los textos orales mistis responden a la imagen que, como grupo, construye este sector acerca de su identidad y su MPVR. En ese sentido los relatos orales de fuentes occidentales y andinas quechuas fueron y son reformulados por el grupo bicultural andino, dotándolos de una significación propia ¹³⁴. Los componentes narrativos se articulan a nivel discursivo en una nueva visión del mundo característica del sector mencionado. Cabe recordar que en el proceso de creación de este MPVR misti, se han producido fenómenos de aculturación y apareamiento (sincretismo, continuidad y transculturación) sobre la base de las relaciones entre las dos tradiciones que la originaron y la alimentan hasta la actualidad.

El estudio de las narraciones (N1 y N6) fue dividido en dos secciones. La primera, referida al marco enunciativo se concentró en la deixis de la comunicación entre el hablante y el oyente. La segunda consideró al cuento inserto en este marco como un texto cultural reconocido como tal por los participantes de la comunicación. La definición de Mignolo (1978) aclara esta funcionalidad del texto. Mignolo considera texto a **“toda forma discursiva verbo-simbólica, que se inscribe en el sistema secundario y que, además, es conservada en una cultura”** ¹³⁵. Los cuentos tradicionales orales, al formularse como textos culturales, se configuran como el producto de ciertas estructuras fijas que permiten la actualización de estas estructuras en diversos y distintos sujetos, y en diversas y distintas ocasiones, donde cada performance responde a un contexto específico. Como tales son regulados por la memoria colectiva, la que permite cambios a nivel superficie pero no a nivel de estructuras profundas. Y cuando los cambios se dan a este nivel responden a los procesos de explicación de la realidad que realiza el grupo-socio cultural. Éste, ante nuevas realidades que resultan problemáticas, selecciona aquellas estructuras que pueden dar una explicación coherente de la nueva coyuntura y elimina o transforma aquellas otras que se presenten peligrosas para el grupo. Para una mejor comprensión de este planteamiento, recurrimos al proceso semiótico de la significación. La semiótica plantea como etapas del proceso de significación: las estructuras semánticas elementales, la estructura actancial, la estructura narrativa y la estructura figurativa. En el primer nivel es donde encontramos las oposiciones que generan la significación; para el caso las oposiciones urbe-naturaleza, orden

¹³⁴ Aun si el significante fuera idéntico al de una de estas fuentes el significado sería distinto, por el hecho de implicar una participación activa del receptor, según los postulados de la teoría de la recepción. N1 tiene varios elementos, como mencionamos en el análisis respectivo, de la tradición judeo-cristiana. N6 posee una clara deuda con el mito de Cuniraya Viracocha. Sin embargo, en ambos casos, las estructuras semióticas están reformuladas y resemantizadas por el sector que, tras recepcionarlas, las enuncia nuevamente, pero no es ya, el texto que recibió.

¹³⁵ Si bien Mignolo (1986) reformula el circuito de semiotización acerca de los sistemas verbales primarios y sistemas verbales secundarios, sobre la base de considerarlos procesos paralelos y no secuenciales, el valor del texto como discurso que se conserva en una cultura no varía.

vigente-nuevo orden, urbano-rural, etc. En el segundo nivel entran en juego los actantes de la narración: sujeto, objeto, destinador, etc. Al tercer nivel pertenecen las transformaciones narrativas (programas de búsqueda, de prueba, de estado, etc.). En el cuarto nivel estas estructuras adquieren significación sobre la base de elementos referenciales culturales. En este proceso de significación lo que permanece siempre estable son las estructuras semánticas elementales. Las otras estructuras pueden cambiar, de acuerdo al caso o al texto que se presente. Usando términos narratológicos, puede cambiar a nivel discursivo, pero la historia sigue siendo la misma. El cómo se cuenta varía, pero no lo que se cuenta. Son, entonces, textos con estructuras semánticas canónicas.

Los textos de estructuras semánticas canónicas se presentan como textos tipo dentro del sector socio-cultural que los enuncia. Para el caso analizado, las narraciones orales son reconocidas por la informante como cuentos. Es decir, son textos de ficción, claramente diferenciables de otro tipo de textos, como son los testimonios, las autobiografías, etc. Poseen, como otros cuentos tradicionales, una presentación, un nudo y un desenlace. ¿Cuál es la importancia de la mantención de las estructuras semánticas elementales? Son éstas las que articulan los cuentos como productos culturales. La significación no va a cambiar por más que varíe el discurso. Las oposiciones y relaciones de complementariedad que originan la significación van a ser las que articulen el MPVR del grupo. La pertenencia al mismo sector socio-cultural, la memoria colectiva que los regula, la tradición que transmiten nos permite considerarlo como una manifestación verbal que puede poseer, aparentemente, sólo funciones de divertimento, pero que funciona como un vehículo pedagógico para endoculturar al individuo del grupo socio-cultural en los valores y normas que rigen la convivencia en sociedad, así como el trato con las divinidades.

El texto permite reafirmar la identidad y explicar el MPVR. Al ser una construcción cultural su aprendizaje tiene por ámbito el espacio familiar, donde el individuo comienza a tener conocimiento del mundo, de las reglas que han de volver competente para desenvolverse en éste.

5.3 IDENTIDAD MISTI

Plantear una aproximación al concepto de identidad del sector misti, implica explorar la imagen acerca de su mismidad que construye este sector sobre la base de las relaciones que mantiene con sus tradiciones originarias¹³⁶. El grado de apego u olvido que se mantiene con las dos vertientes que han originado la identidad misti: lo occidental y lo quechua, es la que define la identidad del sujeto bicultural andino; identidad que se

¹³⁶ Una de las más solventes definiciones de identidad, y que es la que guía la presente sección, es la planteada por Bajtin, donde el *otro* se construye permanentemente para definir el *yo para mí* y el *otro que no soy*. El concepto de otredad para definir la identidad es vital. El sujeto sólo se define en su contacto con el otro. Así, el sector misti, veremos, se define por su apego y olvido a una u otra tradición, por su contacto con los otros. Ver Bajtin (1998 y 2000).

construye para los miembros del grupo y que se define por diferencia o complementariedad con los otros grupos socio-culturales que habitan espacios comunes con este sector.

El sector misti se desenvuelve en dos espacios: el urbano y el rural. Espacios que se comprenden como el apego u olvido a las tradiciones originarias de este sector: el occidental y el quechua, respectivamente. Tradiciones, además, que se caracterizan por el uso determinado de una tecnología de la palabra. El sector bicultural hace un uso particular de la escritura y oralidad, que se articula sobre la base de una doble tradición: la occidental (en su manifestación española, caracterizada por las formas de pensamiento basadas en la escritura) y la andina quechua (las etnias, caracterizada por las formas de pensamiento basadas en la oralidad), que alimenta la memoria colectiva e integran un imaginario colectivo. El sector bicultural andino usa cada una de estas tecnologías de la palabra para ocasiones específicas que se relacionan con la manera de abordar su identidad socio-cultural ante diversas instancias. Usa la escritura (en castellano) para representarse ante los poderes del Estado; y para reafirmar su identidad como parte de una región y una “nación” en su calidad de ciudadanos. Usa la oralidad (en quechua sobre todo) para mantener las tradiciones socio-culturales que caracterizan al grupo; y para reafirmar su identidad a nivel local, su identidad como grupo habitante de un espacio específico.

El sector en cuestión hace uso de la escritura, sin embargo, ésta aún no se ha interiorizado totalmente en su forma de pensamiento. La oralidad y la escritura articulan las formas de pensamiento en el sector bicultural andino, como hemos visto, puesto que rigen sus acciones ante determinadas instancias y eventos. No obstante vemos que la tecnología de la palabra que se usa para construir la identidad local, para endoculturar al individuo, es la oralidad. Es esta la que soporta el mayor peso en la endoculturación. Sin embargo, la escritura también participa en ésta. Lo que tenemos es una forma de pensamiento sincrética sobre la base del conocimiento competente de la escritura y la oralidad. Por ejemplo, como mencionamos en el “Cap. 1 Oralidad, escritura y memoria colectiva, 1.4 Escritura, oralidad y memoria colectiva bicultural”, es la historial oral la que permite la construcción de la identidad local, y la historia escrita la que permite insertar ésta dentro del aparato estatal, dentro de la categoría de “nación”.

No obstante este uso específico de cada tecnología de la palabra no implica necesariamente un apego “nacional” a lo occidental, ni mucho menos un apego “local” hacia lo quechua.

La construcción de la identidad del sector bicultural andino va en dirección a la pertenencia a esa doble tradición: occidental-quechua; lo que lo sitúa en una situación de privilegio al conocer ambas tecnologías (escritura y oralidad) y ambos espacios (urbano y rural), así como las reglas que rigen en uno u otro. Sin embargo, su apego se decide y se identifica con una de estas tradiciones. Es el apego hacia lo occidental lo que articula la construcción de su identidad. El sector misti andino desea autenticarse en lo occidental. Su intención es incorporarse al aparato estatal, al sistema occidental, a lo que es, a sus ojos, la vertiente de mayor prestigio. Es lo occidental lo que organiza el Estado y rige el país. Si bien el espacio andino del sector bicultural se halla en situación periférica respecto al poder centralizado de la capital, esto no implica que no se pertenezca a él. El

sector misti se considera perteneciente a esta oficialidad, aunque sea de forma periférica, pues ambos: lo occidental y lo misti andino, son parte, en última instancia, de un mismo sector socio-cultural: lo occidental, aunque la occidentalidad bicultural andina sea más bien periférica. Lo misti representaría, entonces, lo occidental en los Andes. Esta acotación articula la comprensión de la identidad de este sector: al ser lo occidental bicultural andino una occidentalidad periférica, posee esa conciencia de pertenecer a la categoría de lo oficial, de pertenecer a la vertiente de mayor prestigio, pero a la vez, al estar en la periferia posee características que le otorgan una identidad distinta a lo occidental propiamente dicho. Explicitando: el sujeto bicultural andino muestra apego hacia lo occidental, reafirmando primero su identidad local: uso del idioma quechua, pasado incaico, historia regional, etc. que le otorgan una identidad regional que se integra a la "identidad nacional", propugnada por el Estado centralizador occidental, que se erige sobre categorías como el pasado común, el futuro prometedor y que se imparte a través de las instituciones oficiales, la educación y los medios de comunicación, y que es la que integra al sector misti andino al sistema oficial, aunque sea de manera periférica. Desde esta perspectiva el misti es occidental y puede, por lo tanto, alguna vez, acceder al poder central. Como vimos en N1 existe la posibilidad de integrarse y ser parte de ese poder, que se presenta lejano, más no inalcanzable. El conocimiento de la escritura, el apego a lo occidental le permite desenvolverse en la urbe, ante las instancias oficiales y ser parte de la oficialidad, representarse como ciudadano. El conocimiento de la oralidad, de lo quechua, le permite desenvolverse en los espacios rurales, de la naturaleza. Este doble conocimiento le permite crear su propia identidad regional.

Su identidad está basada en esa conciencia de clase, de sector socio-cultural que representa lo occidental en los Andes sureños. Es ese el papel que le toca desempeñar, con la opción de integrarse al poder, porque pertenece al sistema oficial. Podría tomarse esta actitud como una actitud hipócrita y una traición hacia lo quechua. Tal vez lo que existe acá más que una hipocresía de este sector es la idea de una estrategia de supervivencia. En ese sentido el apego a lo occidental le permite sobrevivir en el sistema oficial y acceder a las instancias de poder de éstas, al estrato jerárquicamente dominante. Acceso que no podría lograr si tuviera a la tradición quechua como la de mayor prestigio. No podemos hablar, además, de traición hacia la vertiente quechua, porque desde que lo misti se crea no es ni occidental ni quechua, por más que desee ser occidental (su identidad se presenta o pretende occidental), pues veremos que su MPVR es sincrético. El sector misti, se define por su biculturalidad. Y, en ese sentido, debido a su afán por incorporarse a la tradición de "mayor prestigio" y el uso y/o olvido selectivo y estratégico de la otra, permite hablar de una **identidad en tránsito**; sus acciones son semivalentes y responden a este objetivo; aún no se incorpora a lo occidental ni ha abandonado completamente (y posiblemente no pueda hacerlo) lo quechua. Incluso el conocimiento de lo quechua, veremos más adelante, le permitiría incorporarse a lo oficial.

Hacia lo quechua lo que existe es el olvido, en vista que no se considera como parte contemporánea de su tradición, sino como un otro. Lo quechua se remite a la categoría de la alteridad.

5.4 ALTERIDAD QUECHUA

El sector socio-cultural quechua, desde la perspectiva misti, es el sector de la alteridad. Es un sector otro, ajeno y lejano. La relación de alteridad está en relación directa y opuesta con las características que presenta el espacio tipo del sector bicultural: la urbe andina como espacio de la oficialidad, como representación del orden occidental.

El espacio que se le asigna a lo quechua es la naturaleza. El sector quechua habita los espacios rurales, donde se desarrollan las labores agrícolas; está en contacto permanente con la naturaleza. (El sector misti, por su parte, no habita cotidianamente estos espacios; sin embargo, los recorre periódicamente). La naturaleza, hemos visto, es considerada el espacio donde rigen otras normas, donde rige otro orden, con respecto al orden de la urbe. En N1 la no estabilidad en la urbe y el peligro del desequilibrio (y la posibilidad del caos o del nuevo orden) se resuelve mediante un encuentro tensivo con la naturaleza. En N6 la naturaleza y su poder excesivo hace peligrar el orden vigente en la urbe con la aparición de un nuevo orden. Lo quechua es, entonces, asociado a la naturaleza; las características de ésta son comunes al sector que habita en él: un otro orden con respecto al orden vigente en la urbe. La naturaleza, lo quechua es visto como un sector opuesto al orden de la urbe andina, que representa a lo occidental en los Andes. En tal sentido, lo quechua debe permanecer en su espacio, ajeno a lo misti (occidental periférico), pues una incursión de lo quechua en la urbe iniciaría el quebrantamiento del orden occidental y traería como consecuencia la caída de la posición misti y de sus deseos de ascenso en ese orden quebrantado. La incursión de lo quechua sólo es posible mediante la aculturación.

No obstante esta alteridad de lo quechua no es total para el misti. El misti, debido a su doble tradición, conoce parte del saber quechua; conocimiento relacionado con la naturaleza. La naturaleza es un espacio peligroso para el misti. Allí rigen las divinidades quechuas, que deben ser reciprocadas para desenvolverse adecuadamente en el espacio rural. Este saber se relaciona con el conocimiento de las normas que le permitan accionar en el espacio rural, es decir, al interior de la naturaleza, y también le permite articular las propias relaciones sociales al interior del grupo. La práctica de la reciprocidad, a todo nivel, es la prueba más clara de esta herencia cultural. Este saber es heredado de la vertiente quechua.

Sin embargo, esta herencia cultural proveniente de lo quechua, se restringe sólo al conocimiento y la práctica pero no a la valoración del sector que origina esta tradición. No existe una identificación con éste sector, su tradición es asumida pero no es valorada. (Es la tradición occidental la que se valora). La tradición quechua no se considera propia del sector misti. Lo más que se logra es la valoración de ciertas características comunes: el idioma quechua y el pasado inca. Como en los planteamientos románticos del XIX (el incaísmo) se reconoce y valora el pasado incaico pero no hay apego hacia los descendientes, hacia los quechuas contemporáneos que, se supone, han ingresado en un período de degradación irredimible. Es, en todo, lo que sobrevive de la vertiente

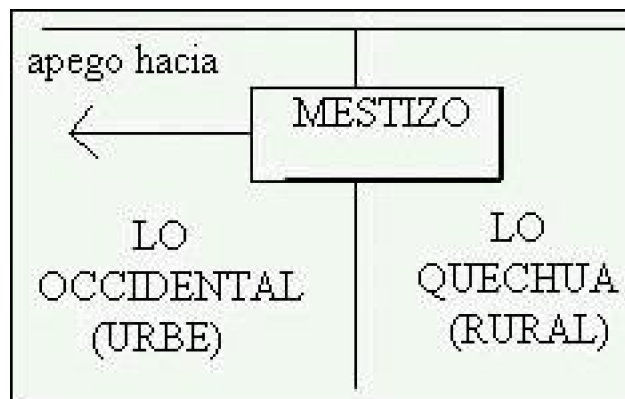
“derrotada” y, por tanto, identificarse con ellos, pensar en lo quechua como la tradición de más prestigio no es viable, no es estratégico. Es necesario legitimarse ante la vertiente de mayor prestigio, ante lo occidental, ser parte de los vencedores para ocupar una posición favorable dentro de la vertical, estratificada y jerarquizada estructura socio-política del sistema oficial que rige el país.

Como tal, lo quechua es visto como lo otro, lo que no tiene prestigio y no es oficial, ocupando una situación sumamente desventajosa con respecto a la estructura socio-política. Para ser más exactos, como observamos en N6, lo quechua se halla fuera del sistema; es otro orden. Al ser, además, portadora del cambio (pachakuti), esa situación excluyente que ocupa debe ser mantenida así para evitar el desorden en el sistema de estructura occidental, que afectaría, por ende, a la posición de los mistis.

Desde esta perspectiva, para mantener a lo quechua fuera del sistema, para mantener adormecida la posibilidad del cambio en el orden vigente en la urbe por otro orden que invertiría los espacios sociales, es necesario conocer al otro. Por tanto el conocimiento que posee el sector bicultural con respecto a la naturaleza (lo rural, más exactamente), es conocer para dominar. Es un conocimiento parcial relativo al espacio, a las divinidades, a las reglas que rigen en la naturaleza, en el sector quechua. Obviamente es un conocimiento externo, pero suficiente para sostener la posición misti en el sistema oficial y mantener a lo quechua al margen de éste. Conocimiento, además, que le es de suma utilidad al sector bicultural en caso de confrontación con el sector quechua, conocimiento que permite conocer al otro y vencerlo. Desde esta perspectiva, el sector quechua debe permanecer en su estado de “degradación”, de no acceso al poder, para garantizar la estabilidad del sector misti. Su estado de alteridad con respecto a éste es inevitable. Lo misti y lo quechua se excluyen, en vista de la relación orden vigente-otro orden (cambio), señalada líneas arriba. El conocimiento de la alteridad de lo quechua es una garantía para la existencia de lo misti, una ventaja para mantener la supremacía al interior de la oficialidad.

5.5 MODO DE PENSAR Y VIVIR LA REALIDAD MISTI

La visión del mundo desde la perspectiva bicultural andina se encuentra en relación directa con la oposición complementaria orden vigente-otro orden; que se articula sobre la existencia constante de una tensividad entre ambas categorías. Esta tensión irresuelta involucra un equilibrio del mundo mientras no se resuelva a favor del otro orden, pues la consecuencia de esta resolución sería el desplazamiento del orden vigente y la instalación de uno nuevo que es un otro orden, proveniente de otro espacio; un cambio, un pachakuti que voltea el mundo. Más que un nuevo orden es un otro orden. Las categorías orden vigente-otro orden que articulan la realidad y la existencia del sujeto bicultural al interior de ésta, se encuentran directamente relacionadas con los espacios andinos conocidos por este sujeto: lo urbano (occidental, orden vigente) y lo rural (quechua, otro orden), y con los sectores socio-culturales que los ocupan: el sector misti y el sector quechua. Donde, vemos, el sector misti mantiene una doble pertenencia.



La relación que articula esta perspectiva es la de la construcción de su identidad ¹³⁷ en relación a la pertenencia a un espacio específico: las ciudades andinas en los valles (el espacio urbano y occidental); mientras que considera al sector quechua andino en relación a los espacios de la naturaleza (las comunidades y pequeños pueblos quechuas ubicados en las zonas altas, denominadas punas; en general los espacios rurales). En ese sentido el espacio bicultural es visto como un lugar ordenado bajo las normas de lo oficial, mientras el quechua se asocia a un otro orden, que se encuentra también supeditado a lo oficial pero siempre latente; es un otro orden capaz, en todo momento, de producir el cambio. Lo oficial se relaciona con una organización política-estatal occidental que regula la existencia del grupo social bicultural, que es parte periférica de esta oficialidad.

El sector misti pertenece a ambos espacios; se desenvuelve cotidianamente en la urbe y periódicamente en lo rural. Espacios que se relacionan con la doble tradición a la que pertenece este sector: la occidental y la quechua, respectivamente. Relación complementada con la categoría orden vigente (occidental) y otro orden (quechua). En este sentido la relación con lo occidental se escribe dentro de la pertenencia o cercanía a esta tradición; mientras que hacia lo quechua existe una relación de conocimiento de parte del saber de este sector y no se reconoce la pertenencia a esta tradición. Esta postura se explica por el afán del sujeto bicultural de identificarse con el orden de la urbe, con el espacio de la occidental en los Andes: la ciudad. Espacio organizado sobre la base de una estructura jerárquica donde el misti ocupa una posición lejana con respecto al ejercicio real del poder, con respecto al estrato superior de la estructura pero que al ser parte de ésta, tiene la posibilidad de ascender. Vimos, lo quechua se considera fuera de la estructura, que llamaremos estructura oficial de la sociedad. Puesto que lo occidental, si bien no endocultura a lo quechua, lo mantiene al margen y son las normas de esa oficialidad las que rigen no sólo en el espacio urbano sino en el rural de lo quechua. Es la oposición orden vigente-otro orden, trasladada a los espacios que se habita urbe-naturaleza, la que muestra la tensión existente entre estas categorías de poder temporal.

El ámbito de acción del poder de la oficialidad incluye al espacio urbano y rural de los Andes. Se conoce que el centro de poder de esta oficialidad se encuentra lejano, en el espacio tipo del poder centralizado occidental: la capital del país. En ese sentido las

¹³⁷ Identidad que, como vimos en el párrafo anterior, es una identidad en tránsito.

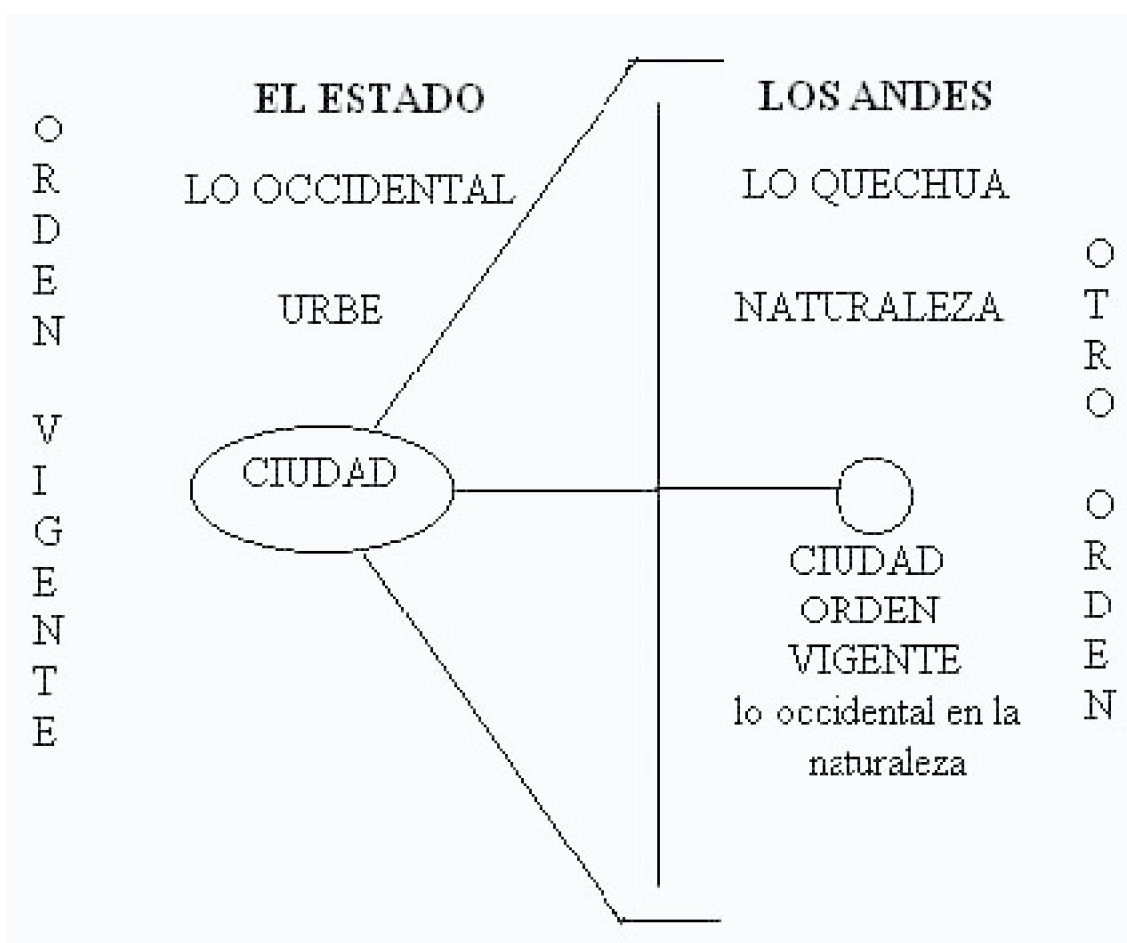
instituciones de los poderes del Estado que la representan en las ciudades andinas (gobernador, juez de paz, etc.) recrean este orden occidental en estos espacios. Es el aparato estatal el que funciona como un garante del orden, que recrea una estructura occidental tipo que reside en la capital.

El garante del orden se identifica, vemos, con las entidades temporales del poder. Sin embargo, este poder es efectivo porque posee la protección de las divinidades más poderosas, que son las de la liminalidad (N1) que actúan en favor del orden vigente (oficial). Estas garantizan el orden en la urbe para que el otro orden de la naturaleza no lo invada y acabe con el mundo misti. Hecho que se observa cuando las divinidades del cambio y la naturaleza hacen peligrar el orden en la urbe, como en N1 y N6. Es este garante del orden, de poder temporal y protegido por las divinidades pro-urbe el que organiza el mundo misti; un garante que mantiene el orden en una situación de constante tensión con el otro orden (el de la naturaleza), a quien logra controlar y vencer en caso de enfrentamiento.

El mundo en el que se desenvuelve el misti está protegido por las divinidades cristianas. Son ellas las que dominan la tensión orden vigente-otro orden. Su poder es mayor que las divinidades quechuas. La tendencia del sector bicultural andino hacia lo occidental se percibe no sólo a nivel de sus relaciones con el Estado, sino en las relaciones con las divinidades. Si bien su religiosidad es el producto de las tradiciones occidentales y quechuas, son las divinidades de significante original occidental las que poseen un poder más efectivo hacia el sector bicultural (se reciproca con éstas), por estar asociados a las ciudades andinas (oficialidad). Las divinidades de significante original quechua, asociadas a la naturaleza, son desplazadas o vencidas por aquellas. Los mitos de origen del orden cósmico, como se supone en las posteriores entrevistas, se relacionan con la imagen cristiana occidental de la creación del mundo en el Génesis. Sin embargo, a nivel local, el origen de la adoración de las divinidades locales occidentales, está relacionada con mitos de estructura quechua, semejantes a los señalados en Morote Best (1988). Hecho que se encuentra en relación directa con la idea de la pertenencia a un estructura oficial y a la construcción de una identidad local. Esta identidad local, vimos, se construye sobre la base de ciertos puntos comunes al sector quechua: idioma, pasado incaico, etc. En ese sentido, el sector bicultural, asume una parte de la tradición heredada de la vertiente quechua para construir una identidad local y/o regional, que debe integrarse, en vista a su pertenencia a la occidentalidad periférica, dentro de una identidad mayor que vendría a estar representada por la categoría de "nación", siempre sobre la base de la pertenencia a la occidentalidad y la oficialidad. No es un apego hacia lo quechua sino un uso estratégico. Es intermediario. Posee, como mencionamos, una identidad en tránsito. Como vimos en N1 y N6 la competencia de los protagonistas proviene lo quechua (flor de olilán y lagartija, respectivamente). El sector social bicultural desea insertarse completamente en lo occidental, y para ello usa ciertos valores y elementos comunes al sector quechua. No obstante el apego a lo occidental es incuestionable.

El espacio tipo del misti es la ciudad, que representa la cultura occidental en los Andes. Ciudad que se encuentra inserta en un espacio mayor, que es la naturaleza andina. En tal sentido el orden vigente se halla rodeado de otro orden. Al ser un espacio

inserto en un otro espacio ajeno, se necesita que la protección divina se asocie a un poder temporal fuerte y competente en este mundo. Desde esta perspectiva el MPVR bicultural andino involucra categorías sociales, políticas, religiosas, etc. que constituyen su percepción acerca del mundo, la elaboración de la realidad como grupo socio-cultural. Categorías que se asocian a lo occidental, que son refrendadas por el sistema oficial occidental y por las divinidades de ésta. Cuyo apego garantiza la pertenencia del sector misti a un espacio específico: las ciudades andinas en los valles (el espacio urbano-occidental). Es decir, el sector bicultural se incluye dentro del orden occidental; mientras que el sector quechua se considera en relación a los espacios de la naturaleza, se asocia a otro tipo de organización, diferente y excluyente con respecto al primero. El orden vigente se relaciona con una organización política-estatal occidental que regula la existencia del grupo social bicultural como parte periférica de una oficialidad.



Las relaciones sociales y políticas involucran la hegemonía de un grupo residente en el centro de poder (Lima, se supone) sobre otros subalternos: misti y quechua. Es una estructura jerarquizada y vertical, donde los subalternos desean ascender social y políticamente. El ascenso es posible, excepcionalmente, para los mistis sin perder su MPVR (pues no se consideran tan lejanos de la occidentalidad). Los quechuas están imposibilitados para este ascenso, salvo previa aculturación. El orden imperante no cambia, no existe manera de cambiarlo, no existe el deseo de cambiarlo, sino el de insertarse en él.

CONCLUSIONES

1. El sector socio-cultural acomaíno, denominado: misti, está marcado por la biculturalidad, sobre la base de una doble tradición: la occidental (en su manifestación española, sobre todo, caracterizada por las formas de pensamiento basadas en la escritura) y la andina quechua (las etnias, caracterizada por las formas de pensamiento basadas en la oralidad), que alimenta la memoria colectiva e integran un imaginario colectivo. El sector bicultural andino usa cada una de estas tecnologías de la palabra para ocasiones específicas que se relacionan con la manera de construir su identidad socio-cultural ante diversas instancias: ante el Estado y la “nación” (escritura); y una identidad local (oralidad). Es, en última instancia, una identidad en tránsito.

2. El sector bicultural andino hace uso de la escritura, sin embargo, ésta aún no se ha interiorizado completamente en sus formas de pensamiento. La oralidad y la escritura articulan el modo de pensar y vivir la realidad (MPVR) de este grupo.

3. Los textos orales biculturales responden a la imagen que, como grupo, construye este sector acerca de su posición en el mundo andino. En ese sentido los relatos orales de fuentes occidentales (españolas y/o otras) y andinas quechuas fueron y son reformulados por el grupo misti andino, dotándolos de una significación propia de este sector.

4. Las narraciones orales estudiadas poseen características, siguiendo las definiciones de Kirk, de los cuentos y de los mitos. No se insertan totalmente en ninguna de estas categorías. Si bien son reconocidos por la informante como cuentos, son una categoría intermedia. La función cuentística de entretenimiento y enseñanza que pueden

tener (N6) no anula la función tradicional de explicar el mundo, propia de los mitos. El cuento es una construcción cultural, destinada a ser conservada en el grupo, puesto que cumple la función de endoculturar a los miembros del mismo, al ser portador de una explicación del mundo de acuerdo al MPVR del sector en mención.

5. El modo de pensar y vivir la realidad bicultural andina involucra categorías sociales, políticas, religiosas, etc. que constituyen su percepción acerca del mundo, la elaboración de la realidad como grupo socio-cultural. La relación que articula esta perspectiva es la de la construcción de su identidad en relación a la pertenencia a un espacio específico: las ciudades andinas en los valles, asociadas periféricamente al orden occidental (poderes del estado); mientras que considera al sector quechua andino en relación a los espacios de la naturaleza, a un otro orden (las comunidades y pueblos quechuas ubicados en las zonas altas, denominadas punas; en general los espacios rurales).

6. Las relaciones sociales y políticas involucran la hegemonía de un grupo residente en el centro de poder (Lima, se colige) sobre otros subalternos: bicultural y quechua. Es una estructura jerarquizada y vertical, donde los subalternos desean ascender social y políticamente. El ascenso es posible, excepcionalmente, para los sujetos biculturales sin perder su MPVR, mientras que los quechuas están imposibilitados para este ascenso, salvo en situaciones de crisis, previa aculturación. El orden vigente no cambia, no existe manera de cambiarlo, no existe el deseo de cambiarlo, sino el de insertarse en él. Es un conflicto de poder, entre el orden vigente (occidental) y el otro orden (quechua) a través de un intermediario: el sujeto bicultural (liminal por naturaleza) que termina, siempre, usando los valores de lo quechua para lograr sus objetivos (N1) o ascender en el poder vigente (N6), por su apego a lo "oficial". No es un sujeto viable para el cambio. Es una estrategia de supervivencia, que le permite mantenerse, aunque sea periféricamente, como parte del orden vigente.

7. La tendencia del sector bicultural andino hacia lo occidental no sólo se da a nivel de sus relaciones con el Estado, sino en las relaciones con las divinidades. Si bien su religiosidad es el producto de las tradiciones occidentales y quechuas, son las divinidades de significante original occidental las que poseen un poder más efectivo hacia el sector mestizo (se reciproca con éstas), por estar asociadas a las ciudades andinas (son liminales pero protegen a la urbe). Las divinidades de significante original quechua, asociadas a la naturaleza, son desplazadas o vencidas por aquellas.

8. La reciprocidad es el pilar sobre el que se sostienen las normas de convivencia en el grupo social bicultural andino (misti para el caso acomaíno) y permite conservar el orden en su espacio: la urbe; lo contrario (no reciprocidad) socava la estructura de la sociedad. Sin embargo, el sujeto bicultural usa la reciprocidad (incluso la de nivel familiar: padres-hijos) de acuerdo a sus propios intereses y puede quebrarla en favor de éstos. La reciprocidad es, en última instancia, un instrumento para insertarse en el poder que rige el orden vigente en la urbe (lo oficial).

ANEXOS

LA MALIQUITA (Narración 2)

Había una vez en un pueblo que al padre vienen de las alturas a servir la hija de la familia. Mandan una hija para que le sirva, turnándose por una semana para que le sirva al padre. En uno de esos María, que le decían Maliquita, ha ido a servir al padre, al cura. Y Maliquita era bien bonita y el padre se había enamorado. Entonces Maliquita esas fechas, cuando ha ido la primera vez ya se regresó dentro de quince días. Su mamá dice:

—¿Por qué? Solamente has ido para una semana, ¿por qué te has quedado quince días?

—Ah, es que el cura me ha dicho que tengo que hacer otras cosas, otros mandatos me ha mandado a hacer.

Ya. Otra vez que le toca su turno a otra persona, después le toca turno a Maliquita y va Maliquita y no regresa. Ya era un mes que no regresa. Ya como el cura se había enamorado ya vivía con el cura la Maliquita. Y la mamá va a buscarle ya. Como era cholita ya se estaba disfrazando con vestido, con todo, como ¹³⁸ todo una dama la

¹³⁸ En la grabación la informante menciona "con todo una dama", pero asumimos que la fórmula adecuada es "como todo una dama".

Maliquita. El cura le había comprado su ropa, todo. Entonces va la mamá a preguntar preocupada por qué un mes y no regresa, que solamente una semana que tiene que ir a servir. Entonces llega donde el padre:

—Padre, ¿por qué, por qué no me has mandado a mi Maliquita? Solamente ha venido por un tiempo nomás.

—Ah, ya hija, anda a hablar con Maliquita. Está adentro. Pasa.

Y a la Maliquita la encuentra todo cambiada, ya hecho una dama ya. Entonces le dice:

—Hijita, ¿por qué no te has venido si solamente tú has venido por una semana? ¿cómo te has quedado tanto tiempo?

Entonces:

—Ay, ¿quién eres tú? Yo no te conozco —le dijo María—. Yo no te conozco, ¿quién serás mujercita? —quién es, le despreció a su madre. Y la madre se puso a llorar dice, se puso a llorar y sacó su pecho y empezó a regar su leche, su leche: «Que se termine», diciendo, empezó a regar su leche y se fue llorando, se regresó a su pueblo. Ya a la semana siguiente la Maliquita se enfermó. Se enfermó dice la Maliquita, se enfermó, se murió. Y el cura le ha hecho enterrar y dice el cura la extrañaba tanto, lloraba, cantaba, tocaba guitarra en la noche: «Ay, mi Maliquita, Maliquita», lloraba el cura. Ya dice, tanto que no soportaba, a medianoche fue al cementerio y lo escarbó y trajo a su casa, a la casa cural pues. A la Maliquita le hacía sentar. Lo amarraba ahí en el asiento y le tocaba con su guitarra: «Maliquita, Maliquita, ¿por qué te has ido?» A la muerta pues lo tocaba. Cuando en uno de esos está tocando, está con la muerta ahí tocando sus canciones, viene un carro de diablos. Nina carro ¹³⁹ que llaman. Carro de diablos, con todos los diablos, con trinchas, todo. Y se lo carga a Maliquita y el cura ha corrido a agarrar crucifijo dice. Solamente así se salvó el cura. En cambio Maliquita se lo llevaron los diablos. Ahí terminó.

LA HISTORIA DE LA VIRGEN DE NINABAMBA DE ACOMAYO (Narración 3)

Esta es la historia de la Virgen de Ninabamba de Acomayo. En aquellos tiempos que no había carretera, que del Cusco se iba a pie a las provincias, dos hombres habían llevado del Cusco a Acomayo dos cuadros grandes de la Virgen Inmaculada ¹⁴⁰. Llegaron al pueblo de Acomayo, pasaron a un caserío que se llama Ninapampa, una estancia, con unos habitantes bien poquitos, digamos cinco o seis familias. Y ahí era camino de herradura y ahí descansaron dicen los señores que estaban cargando los cuadros de la

¹³⁹ La traducción literal de *nina carro* es *carro de fuego*. La informante se refiere a un automóvil al mencionar *nina carro*.

¹⁴⁰ La fiesta de la Virgen Inmaculada Concepción se celebra el 8 de diciembre.

Virgen... y vendrían chica [en el caserío]. Se pusieron a descansar, a tomar su chichita, a chakchar su coca. Ya descansaron, tomaron su coca, chakcharon; tomaron chicha y chakcharon su coquita. Ya se disponían a cargarse los cuadros. Un cuadro se lo cargó el otro hombrecito; el otro hombre quiso cargarse el otro cuadro que estaba encima de una piedra, lo había colocado y no pudo cargar; lo había presionado. Se había pegado tanto. No se sabe si pegado, presionado, no sé o la Virgen quiso quedarse ahí. No pudo salir. No pudieron sacarlo. Y a los habitantes de ese lugar han pedido ayuda para que les ayuden, para que saquen y no ha podido, no han podido sacar de varios. Ya han regresado al pueblo, al alcalde, a todos, le pidieron ayuda. Trataron de sacar el cuadro dice de la piedra y no pudieron sacar. Empezó a llover candela dice. Entonces de eso le pusieron a ese lugar el nombre de Ninabamba, que quiere decir Ninapampa, que ahora es Ninabamba, que quiere decir Pampa de Candela. Y la virgen por fin se quedó ahí. Ahí le hicieron (el pueblo), le hicieron su capilla; empezaron a hacerle su fiesta, su homenaje y todas las gentes, todos los muchachos que salen del pueblo a emigrar a otros lugares siempre se recomiendan a la Virgen, a la Virgen de Ninabamba, de la Virgen Inmaculada, para que les ayude en su camino, para que les vaya bien y así puedan progresar, así que les vaya bien en su vida y así todos se recomiendan y todo el pueblo le rinde homenaje allá, allá en Acomayo y acá también los residentes de Lima. Hacen una gran fiesta en un local y hacen las mismas costumbres que hacen allá con sus bailarines, danzantes, con su orquesta típico de allá, con sus comidas, todo. Es la patrona del pueblo de Acomayo. La otra virgen llegó a su lugar que es el pueblo de Chaco. Y la Virgen Inmaculada se quedó en Ninabamba.

EL CUENTO DEL ZORRO, EL PERICOTE Y JARDINERO (Narración 4)

Voy a contar el cuento del zorro, pericote y del jardinero. Dice una vez tenía el jardinero bonitas plantas, flores entre otras plantas. Todas las noches empezó a amanecer comidas las plantas, todo maltratado. Entonces le dijo a su hijo:

—Vas a ir a hacer guardia al jardín, a ver. Debe haber entrado algún animal para que se coma las plantas.

El hijo va, todo, da dos, tres vueltas y se regresa. Ya, ya va también el segundo. El segundo también da unas dos vueltas. Tenía sueño, se puso a dormir en su chocita. Y el tercero dijo:

—Ah, yo... yo sí voy a atrapar al animal que come las plantas.

Vio un huequito. En la noche vio un huequito, dice un huequito, una cuevita y había hecho guardia y vio que salía un pericotito dice a comer las plantas. Ya, bueno. A la noche siguiente va otra vuelta. Ya entonces pensó dice: «Voy a hacer un muñeco de brea y voy a pararlo ahí al borde de esto para que lo atrape al pericote». Hizo un muñeco de brea y lo puso ahí a la cuevita y a la medianoche sale el pericote y se encuentra en la puerta de su cuevita con un muñeco negrito y le dice:

—Oye, oye, permiso, voy a salir, tengo que comer mis alimentos.

Y como el muñeco no contesta, sigue ahí.

—Ah, te voy a darte un puñete, ah.

Le dio un puñete, se plantó en la brea su mano.

—Ah, en este brazo tengo más fuerza.

Otro puñete, también se plantó.

—Ah, te voy a darte una patada. Ahí sí te voy a tumbar.

Le da una patada, también se plantó.

—En este pie tengo más fuerza.

Otra patada, también se plantó.

—Ah, te voy a darte un cabezazo. Ahí si te vas a caer.

Le dio un cabezazo, también se plantó. (Dejando el muñeco el chico se había ido a dormir en la choza). A la mañana siguiente tempranito va el chico a ver el muñeco y ahí está plantado, está pegado el pericotito. Entonces lo lleva a su papá:

—Papá, papá, he atrapado. El pericote es el que comía las plantas.

—Ah, ya.

Entonces el jardinero lo colgó dice al pericote ahí para matarlo después a chicotazos. Lo colgó ahí en su zaguán. Lo colgó ahí y dice que por ahí pasaba el zorro y le dice [al pericote]:

—Tío, tío, ¿me puedes bajar?

—Y ¿por qué estás colgado ahí?

—Ah, porque el señor jardinero en ha dicho que me case con su hija. Yo no me quiero casar con su hija. Por eso que me ha colgado. ¿Tú no quisieras casarte con su hija?

—Ah, yo sí, sí quiero casarme con su hija. Es muy bonita, ¿no?

—Sí.

—Entonces cuélgame a mí —le dice—, cuélgame a mí. Yo te desato.

Le desata [al pericote y éste] y le cuelga al zorro. Ya y entonces cuando viene el jardinero para ya descolgarle al pericotito para matarlo, está colgado el zorro. Entonces dice:

—¿Qué pasa que el pericote se ha vuelto en zorro?

Empezó a chicotearlo duro dice y el zorro cuando lo chicoteaban decía:

—No, me voy a casar nomás con tu hija, me voy a casar nomás con tu hija. No me pegues.

—Ah, con que todavía te vas a casarte con mi hija, ¿no?

Peor le daba chicotazos el jardinero y entonces el zorro mordió la sogá y se escapó.

Va a buscar al pericote:

—Ahora sí a ese Diego le voy a comer, me lo voy a comer, lo voy a matar.

Busque y busque, busque y busque y lo encuentra debajo de una roquita, así, adentro. Entonces le dice:

—Ahora sí te voy a comerte, ahora vas a ver, ahora sí, lo que me has hecho.

—Ah, no tío, todavía no me comas, después me comes, porque ahora dice que va a llover candela, por eso yo estoy haciendo este huequito —estaba covando huequito dice cuando lo encontró— para que cuando llueva candela nos escondamos. Como tú eres más grande que yo, para ti te lo voy a hacer primero este hueco. Entra ahí y escóndete.

Y encima, arribita dice que le puso espinas. Y entonces dice [el zorro]:

—Diego, ¿está lloviendo?

—Sí, está por empezar a llover, tío. Ah, escóndete nomás, escóndete nomás.

—Pero, Diego, ¿está lloviendo?

—Sí, a ver toca.

Y [el zorro] tocaba las espinas:

—Ay, verdad está lloviendo.

Y al poco rato está tranquilo dice, está lloviendo, hasta que pase la lluvia. Pero dice:

—Diego.

Y el Diego no contesta. «Pucha no importa que me agarre la lluvia, tanto rato estoy aquí metido, a ver voy a salir» y no estaba el Diego, era la espina que estaba encima del huequito. Salió: «Ahora sí, ahora sí lo voy a encontrar y lo voy a matar». Y busca y lo encuentra ya también tomando agüita en una laguna.

—Ahora sí te mato, Diego.

—No, tío, no me mates, no me mates ahora, porque dice que esta laguna va a reventar y vamos a morir todos. Por eso estoy tomando agua. Ayúdame a tomar agua.

Entonces empezaron a tomar; el sonso zorro empezó a tomar agua para que su barriga se hinche, se infle y Diego le dice:

—Tío, tío, como nosotros solos no podemos terminar tanta agua, antes que reviente voy a buscar a más gente, más ayuda, más personas, más gente que nos ayude, más personas, ¿no? personas que nos ayuden.

Entonces se desaparece vuelta el Diego. Ya el zorro cansado como ya no le entraba más, ya también se fue: «Ya no importa ¡Que reviente! » Ya lo encuentra en la encuentra en la puerta de una casa al Diego.

—Diego, ahora sí te como. Mira lo que me has hecho.

—No, tío, ¿tienes hambre? —le dice.

—Sí, tengo hambre, por eso te voy a comerte. Por todo lo que me has hecho.

—No, tío, acá adentro hay rica comida, hay rica comida. Adentro hay dos viejitos que

han cocinao para una fiesta pero los viejos están durmiendo, ya no quieren comer, ya no va a haber ni fiesta tampoco, así que ahí está la comida por gusto en tremendas ollas.

Le mete a la casa de los viejitos y mete su cabeza a la olla. El zorro se lo come toda la comida. Entonces para sacar ya también su cabeza, no podía sacar su cabeza de la olla dice. En eso los viejitos están durmiendo y él:

—Diego, ¿qué voy a hacer?, que no puedo sacar mi cabeza de la olla.

—Ah, ya tío, acá hay un batán, ahí vas a tirar, ahí vas a tirar tu cabeza para que se rompa la olla.

Y como la olla era de tierra, de arcilla. Acá tíralo, acá, acá, le indica y era la cabeza del viejito. Y le dice, le tira en la cabeza del viejito. Se rompe la olla y escapa el zorro y el pericote y los viejitos empiezan a pelear. El viejito pensaba que era el amante de la viejita.

—Seguro tu amante ha venido a pegarme -diciendo, empezaron a pelear los viejitos. Ahí terminó.

EL SONSO Y SU MAMÁ (Narración 5)

Había una vez una familia bien pobre dice. Que su esposo de la señora se iba a trabajar a la montaña. Y la señora se iba a lavar ropa donde otra familia. Y su hijo mayor era sonso y tenía dos hijos pequeños. Entonces al hijo mayor le dejaba al encargo, al cuidado de los hijos y los ahorros que tenía en un costalcito, dice, su platita. Le decía:

—Hijo, no vayas a tocar esta plata porque ese es para que pasemos el mes de enero, febrero, para pasar esa época; como en esa época es escaso los víveres, para esa época.

Entonces el sonso cree que el mes de febrero y enero eran los que pasaban por su puerta: los arrieros. Y un día dice que dijo, pensó el sonso: «Pero para qué esperar mes, para qué esperar tanto tiempo nomás si el mes de enero y febrero pasa por acá». Entonces se puso en la puerta, se paró en la puerta y pasaba un señor en caballo, un arriero.

—Señor, señor, ¿Ud. es el mes de febrero, de enero?

—No, hijo. No, hijo. Atrás viene el mes de... —el arriero pensó que el sonso le estaba haciendo broma—. Ah, atrás viene el mes de febrero.

Entonces de ahí vuelta viene:

—Señor, señor...

Un señor también en caballo, con mulas, todo. Entonces:

—Señor, señor, ¿Ud. es el mes de febrero?

—Ah, sí soy —el señor también dijo de broma—. Ah, sí, soy el mes de febrero—. Así dijo.

—Ah, ya, señor, espere, espere un ratito. Acá te guarda mi mamá para el mes de febrero le entregas diciendo me ha dejado acá. Esto te ha guardado para ti.

Le entrega la bolsa, el costalillo de plata. Y el arriero contento se fue.

—Este sonso me ha dado todo este dinero.

Y se fue contento; se lo llevó la plata pues, ni corto ni perezoso. De ahí llega su mamá en la tarde, cansada de trabajar, de lavar, de todo, a hacer sus trabajos. Y el sonso contento lo espera a su mamá:

—Mamá, mamá, ya no tienes que preocuparte porque ya la plata, el costalillo de yute le entregué al mes de febrero.

—Estás loco, sonso —dice que le dijo—. ¿Qué has, que me has hecho? Ese era para vuestro alimento en el mes de febrero, enero, que hay pocos víveres, para eso es, me he juntado. ¿Qué has hecho? —diciendo le dijo. A sus hijos los dejó donde la vecina y le dijo:

—Ya cierra la puerta, vamos a alcanzar al señor ése que se ha estado llevando la plata.

Y en vez de cerrar la puerta, el sonso sacó la puerta y empezó a cargarse. Y voltea su mamá de lo que estaba yendo lejos:

—¡Qué haces, sonso! Te dije cierra, no te dije que te cargaras. Ya no importa. Ven así nomás ya.

Y hacen caminar, caminar, caminar dice, se oscurece. Le pregunta a un señor:

—Señor, ¿no ha visto un señor que en caballo, en mula que está pasando?

—Ah, ya, está lejos, por allá.

Entonces siguen caminando, siguen caminando, ya oscurece, se oscureció. Entre el camino, unos árboles y todo.

—¿Dónde vamos a dormir ahora?

Entonces subieron dice así a una chara y en un árbol, entonces ahí lo pusieron la puerta y abajito han descansado diciendo [la mamá]:

—Mañana seguiremos el camino a ver si encontramos. Eso es todo lo que tengo. Mira lo que me has hecho —le reprochaba la mamá.

Entonces están durmiendo dice ahí. Ya es de medianoche así. El sonso dice:

—Mamá, mamá tengo ganas de tirarme pedo. Tengo ganas de tirarme pedo.

-Tienes que aguantarte —pues la señora sentía que ahí en la chacra están gente, ahí contando dinero. Así sonaba, chayán chayán contaban. Y dijo:

—Esos son rateros. Si se dan cuenta que estamos acá nos pueden matar.

Entonces el sonso dice:

—Mamá, pero quiero tirarme.

—Tienes que aguantarte, tienes que aguantarte porque si sienten algún ruido nos

van a matar.

En eso dice que tanto ya se había aguantado el sonso, ya no podía, se le escapó.

—¡Ya no puedo, mamá! ¡Ya no puedo, mamá!

—No, tienes que aguantarte, tienes que aguantarte.

—¡No puedo!

Entonces empezó: tr tr tr trtr tr tr tr empezó a soplar, tirarse sus gases, sus pedos y entonces los rateros pensaron que era metralleta, que los estaban persiguiendo con metralleta. Dejaron la plata, todo y se fueron los rateros, se escaparon. Y en la mañana siguiente, ellos dice que salen con miedo, ¿no? si todavía están por ahí y no había nadie y plata había cualquier cantidad ahí tirado dice de todos los rateros que habían traído ahí los botines pues para repartirse. Entonces ya pues la señora cogieron toda plata en costal, alquilaron dos burros y ahí llevaron a su casa la plata. Ya cambió su vida, ya se compraron otra casa, casa bonita. Ya el sonso también bien vestido, bien esto. Totalmente cambió su vida. Ya cuando llegó su esposo también era diferente ya. Y fueron muy felices con las ocurrencias del sonso, o con el error del sonso se puede decir, ¿no? Y ahí terminó, salieron de la pobreza con el dinero del ladrón. Así fue.

BIBLIOGRAFÍA

- Achugar, Hugo 1992. "Historias paralelas/ Historias ejemplares: la historia y la voz del otro". En: *RCLL*, N°36, Lima, pp. 49-71
- Adorno, Rolena. 1992. *Cronista y Príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP, 2ª ed.
- Alberti, Giorgio & Enrique Mayer (comp) 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.
- Anderson, Benedict 2000 *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Anónimo 1975. *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI, 2ª ed. Trad. de José María Arguedas, apéndice de Pierre Duviols.
- Ansión, Juan. *Desde el rincón de los muertos*. Lima: Gredes.
- Ansión, Juan (comp) 1989 *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Arguedas, José María 1973 "Mitos quechuas post-hispánicos". En: *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología*, Lima: Ignacio Prado Pastor, pp. 173-182
- 1986 *Cantos y cuentos quechuas I & II*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.
- Arguedas, José María & Francisco Izquierdo Ríos 1970. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima.
- Bajtín, Mijaíl M. 1998 *Estética de la creación verbal*. México: siglo veintiuno editores, 8ª

- ed.
- 2000 *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.
- Barthes, Roland [et. al.] 1969 *Aproximaciones al estructuralismo*. Buenos Aires: Galerna, 2ª ed.
- Bendezú, Edmundo 1986. *La otra literatura peruana*. México: FCE.
- Bertucelli Papi, Marcella 1996 *Qué es la pragmática*. Barcelona: Paidós.
- Beverley, John 1987 "Anatomía del testimonio". En: *RCLL*, N° 25. Lima, pp. 7-16.
- Beyersdorff, Margot 1986. "La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura". En: *Revista Andina*, Cusco, pp. 213-233.
- Blanco, Desiderio y Raúl Bueno 1980. *Metodología del análisis semiótico*. Lima: Universidad de Lima.
- Cendoc-Mujer & Flora Tristán (ed) *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Lima: Flora Tristán.
- Condori, Bernabé & Rosalind Gow 1976 *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Cornejo Polar, Antonio 1989. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Courtés, Joseph 1997. *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos.
- Culler, Jonathan *La poética estructuralista. El estructuralismo, la lingüística y el estudio de la literatura*. Barcelona: Anagrama.
- Chatman, Seymour 1990. *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*. Madrid: Taurus.
- Duchesne, Juan Ramón 1987. "Miguel Barnet y el testimonio como humanismo". En: *RCLL*, N° 26. Lima, pp. 155-160.
- Duviols, Pierre 1976. "La Capacocha". En: *Allpanchis*, N° 9. Cusco: Instituto de Pastoral Andina, pp. 11-57.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 2ª ed.
- Escandell Vidal, M. Victoria 1993. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Anthropos.
- Espezúa Salmón, Dorian 2000 *Entre lo real y lo imaginario. Una lectura lacaniana del discurso indigenista*. Lima: UNFV.
- 2002. "Nación, indigenismo y sistemas literarios en la poesía de Juan Wallparimachi Maita". En: *Ihymen 1*. Lima: Ihymen ediciones, pp. 11-22.
- Espino Relucé, Gonzalo. s/f "La Literatura Oral ¿y?"
- s/f "La trayectoria de un paradigma. En torno a las literaturas orales en el siglo XX".
- 2001 "Tradición oral y memoria colectiva indígena (indigenista) en *Nuestra Comunidad indígena*". En: *Letras* 101-102, pp. 253-272.
- Espinosa, Aurelio M. *Cuentos populares españoles recogidos de la tradición oral de España*, I-II-III. Madrid.

- Fabbri, Paolo 2000. *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
- Fontanille, Jacques y Algirdas Julien Greimas 1994. *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*. México: siglo veintiuno editores.
- Fontanille, Jacques 2001. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima & FCE - Perú.
- Franco, Jean 1992. "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo". En: *RCLL*, N° 36. Lima, pp. 109-116.
- Gennette, Gérard 1989 *Figuras III*. Barcelona: Lumen.
- Godenzzi, Juan Carlos (comp) 1999. *Tradición Oral Andina y Amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Gómez Redondo, Fernando 1996. *La crítica literaria del siglo XX*. Madrid: Edaf.
- Granadino, Cecilia & Cromwell Jara 1996. *Las ranas embajadoras de la lluvia y otros relatos. (Cuatro aproximaciones a la isla de Taquile)*. Lima: Minka, Embajada Real de los Países Bajos, Kollino Taquile.
- Gruzinski, Serge 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Heise, María (comp.) 2001. *Interculturalidad. Creación de un Concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE-PE, 2ª ed.
- Hernández, Max [et. al.] 1987. *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y Pasado Inca*. Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L.
- Howard-Malverde, Rosaleen 1999. "Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea". En: *Tradición Oral Andina y Amazónica*. Cusco: Bartolomé de las Casas, pp. 339-385
- Huamán, Miguel Ángel 1988 *Poesía y utopía andina*. Lima: Desco.
- 1993 *Literatura y cultura*. Lima: UNMSM.
- Jameson, Fredric 1992 "De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: el caso del testimonio". En: *RCLL*, N° 36. Lima, pp. 117-133.
- Kristall, Efraín 1991. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Lacan, Jacques 1991. *El seminario. Libro 20. Aun, 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós.
- 1999 *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lara, Jesús 1973. *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Larrú, Manuel s/f. "El conflicto de la palabra". En: *Lienzo* 16. Lima: Universidad de Lima, pp. 305-337.
- Lévi-Strauss, Claude 1970. *Antropología Estructural*. La Habana: Instituto del Libro.
- Lienhard, Martín 1992. *La voz y su huella*. Lima: Horizonte, 3ª ed.
- Lira, Jorge A. 1990. *Cuentos del Alto Urubamba*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- 1995 *Medicina andina. Farmacopea y Rituales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 2ª ed.

- López Baralt, Mercedes *El retorno del inca rey. Mito y profecía en el mundo andino*. La Paz: Hisbol.
- 1993 *Guaman Poma. Autor y Artista*. Lima: PUCP.
- Mannheim, Bruce 1999. "Hacia una Mitografía Andina". En: *Tradición Oral Andina y Amazónica*. Cusco: Bartolomé de las Casas, pp. 47-79
- Martínez Pizarro, Joaquín 1992. "Sobre oralidad y escritura". En: *Lienzo 13*. Lima, pp. 121-139.
- Matos Mar, José 1986 *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP, 4ª ed.
- Mayoral, José Antonio (comp) *Pragmática de la Comunicación Literaria*. Madrid: Arco / Libros S.A.
- Mignolo, Walter 1978. *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona: Editorial Crítica.
- 1986 *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: UNAM.
- Montoya, Edwin, Luis Montoya y Rodrigo Montoya. 1998. *Urqkunapa yawarnin, La sangre de los cerros. Quipa wiñaqkuna sayariychik, Los que vienen después, levántense*. Lima: UNFV, 2ª ed.
- Montoya, Rodrigo *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero.
- Océano 1983. "Lacan y el retorno a Freud". En: *Enciclopedia de la Psicología Océano*. t. 5 "La psicología y su evolución". Barcelona: Océano.
- Ong, Walter J. 1994 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: FCE.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro 1975 *De Adavena a Inkarrí*. Lima. Retablo de Papel.
- 1980 *Huarocharí. 400 años después*. Lima: PUCP.
- Ossio Acuña, Juan M. 1992 *Parentesco, Reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima PUCP.
- Payne, Jhonny 1984. *Cuentos cusqueños*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Pease, Franklin "Prólogo". En: *Felipe Guaman Poma de Ayala. Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: FCE.
- Perus, Francoise 1989 "El "otro" del testimonio". En: *Casa de las Américas*, N° 174. La Habana, pp. 134-137.
- Portocarrero, Gonzalo *Sacaojos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.
- 1993 *Racismo y mestizaje*. Lima: Sur.
- Pozuelos Yvancos, José María 1994. *Teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra.
- Prada Oropeza, Renato 1990. "Constitución y configuración del sujeto en el discurso-testimonio". En: *Casa de las Américas*, N° 180. La Habana, 29-44.
- Randal, Margaret 1992 "¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?" En: *RCLL*, N° 36. Lima, pp. 21-45.
- Rostworowski de Diez Canseco, María 1992. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 4ª ed.

Sánchez Parga, José

-----1989 "La historia oral: oralidad y escritura". En: *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. Quito, CAPP, pp. 53-83.

Selden, Raman 1987. *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Sitton, Thod, G. Mehaffy & J.O.L. Davis 1993. *Historia oral. Una guía para profesores*. México: FCE.

Sklodowska, Elzbieta 1988. "Miguel Barnet: hacia la poética de la novela testimonial". En: *RCLL*, N° 27. Lima, pp. 139-149.

Solís Villafuerte, Roger Diómedes 2002 *Aqomayu*. Cusco: J L Editores.

Taylor, Gerald s/f "La tradición oral andina y la escritura".

Thompson, Stith 1955-58 *Motif-Index of Folk-Literature*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger. 6 vols.

Todorov, Tzvetan 1987 *La conquista de América. El problema del otro*. México: siglo veintiuno editores.

Urbano, Henrique (comp) 1991. *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios-Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

-----1993 *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Varios 1988. *Presentación de Lacan*. Buenos Aires: Manantial.

Vera León, Antonio 1992. "Hacer hablar: la transcripción testimonial". En: *RCLL*, N° 36. Lima, pp. 181-199.

Yüdice, George 1992. "Testimonio y concientización". En: *RCLL*, N° 36. Lima, pp. 207-227.

Zizek, Slavoj *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.