

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

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

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

Referencia bibliográfica

Viera Mendoza, S. (2009). *Imaginario andino y representación femenina en el testimonio "Hijas de Kavillaca"* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

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

Título: Imaginario andino y representación femenina en el testimonio "Hijas de Kavillaca"

Autor: Sara Milagros Viera Mendoza

Año: 2009

Lugar de publicación: Lima, Perú

Tipo de tesis: Licenciatura

Palabras claves: Marta Lamas, Teresa de Lauretis, testimonios orales, género, cosmovisión andina, modo de ver y entender la realidad.

Referencia en APA 7ma. ed.

Viera Mendoza, S. (2009). *Imaginario andino y representación femenina en el testimonio "Hijas de Kavillaca"* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

Resumen

La presente tesis aborda el estudio de los testimonios recopiladas en el libro *Hijas de Kavillaca*. Tradición oral de mujeres de Huarochirí. La finalidad de la tesista es demostrar que el nuevo modo de pensar y vivir la realidad de la mujer andina ha significado una transformación que de lo femenino se tenía en los relatos andinos, y que ello ha generado que la relación femenino/ masculino obedezca a nuevos códigos provenientes de la cultura occidental en lo concerniente a la represión contra la mujer. Así, en el primer capítulo se abordan y explican las categorías género e identidad de género. Por su parte, en el segundo capítulo se reflexiona acerca de la voz femenina en el testimonio, el grado de negociación entre el gestor y el testor, y el grado de representación y el lugar desde donde se enuncia el testimonio. En el tercer capítulo se identifica, primeramente, el mecanismo de construcción de la identidad de género de la mujer andina; luego, se analizan dos relatos orales y se exponen las transformaciones de lo femenino en la mujer andina actual. Finalmente, el cuarto capítulo desarrolla plenamente el objetivo central de la tesis.

Palabras Clave: Marta Lamas, Teresa de Lauretis, Judith Butler, Marcela Lagarde, Jorge Terán Morveli, testimonios orales, género, cosmovisión andina, modo de ver y entender la realidad.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú. **Decana de América**

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE LITERATURA



IMAGINARIO ANDINO Y REPRESENTACIÓN FEMENINA EN EL TESTIMONIO *HIJAS DE KAVILLACA*

Por

Sara Milagros Viera Mendoza

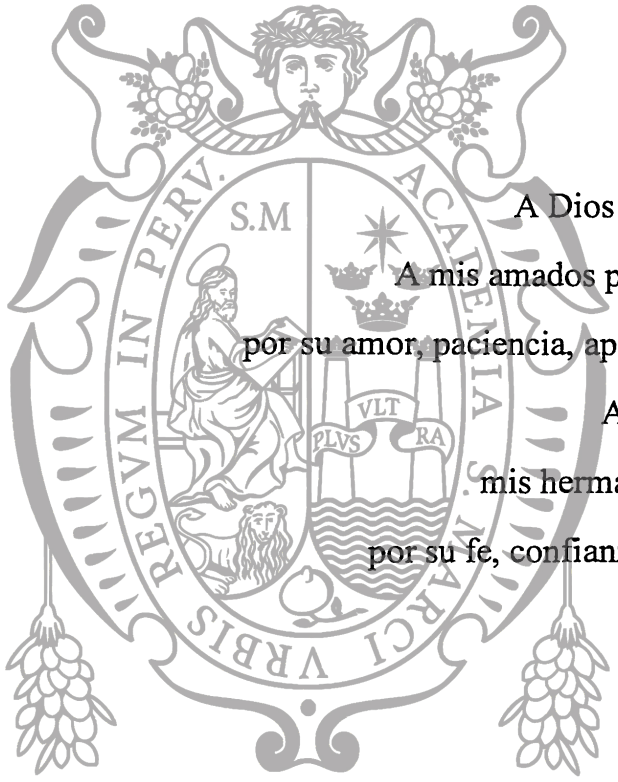
Tesis para obtener el Título Profesional de Licenciada en Literatura

Asesorada por Lic. Manuel Larrú Salazar

Lima

2009

.



A Dios por el don de la vida.

A mis amados padres, Rosa y Carlos,

por su amor, paciencia, apoyo moral y material.

A mis eternas amigas,

mis hermanas Margie y Gisela,

por su fe, confianza y continuo aliento.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
BIBLIOTECA
Facultad de Letras y Ciencias Humanas

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN..... 6

CAPÍTULO I

EL GÉNERO: UNA CONSTRUCCIÓN CULTURAL 15

1.1. La perspectiva de género..... 15

1.2. La identidad de género: lo que nos hace ser lo que somos..... 20

1.2.1 La identidad: un fenómeno dialógico..... 22

1.2.2 La identidad genérica: un proceso relacional con la cultura..... 24

1.2.3 La identidad: un proceso inacabado..... 27

1.3. Voz femenina y sujeto femenino en la literatura oral 29

1.4 La literatura oral desde una perspectiva de género..... 39

CAPÍTULO II

EL SABER COMO PODER: HACER HABLAR AL OTRO..... 47

2.1. La voz femenina en el testimonio 48

2.2. Testimonio y representación..... 56

2.3. Transcribir al otro 59

2.3.1. Relaciones y tensiones 59

2.3.2. Nivel de representación 67

2.4. Enunciación y autorepresentación del yo femenino..... 73

2.4.1 Situación de enunciación y situación de locución..... 74

2.4.2 Autorepresentación y fuerza de la palabra del yo femenino en HK.... 79

2.4.2.1 ¿Por qué te me acercas si sólo soy una pobre campesina?..... 81

2.4.2.2 ¿Por qué no nos escuchan? ¡Se hacen los sordos!..... 85

CAPÍTULO III

PENSAMIENTO ANDINO E IMAGINARIO FEMENINO..... 96

Primera Parte: Adquisición de la identidad genérica..... 101

3.1 Los ritos de pasaje..... 101

3.1.1 El corte de pelo 101

3.1.2 La niñez 104

3.1.3 La pubertad 110

3.1.4 El rol de la mujer en HK..... 116

3.2 La cosmovisión andina base de la identidad genérica en HK 121

Segunda parte: Los mundos posibles de la mujer andina 133

3.3 Análisis e interpretación de "Mamá Capiama y Pedro Batán"..... 133

3.4 Análisis e interpretación de "Los rocotos de oro"..... 140

3.4.1 Conceptos previos..... 140

3.4.2 "Los rocotos de oro"..... 141

CAPÍTULO IV

TRANSFORMACIONES EN EL IMAGINARIO FEMENINO ANDINO 151

4.1 La escuela como forma de progreso..... 153

4.2 Cambios en el imaginario femenino..... 168

4.2.1 La mujer de carrera 169

4.2.2 La madre consciente 172

4.3 El yo colectivo en HK 176

CONCLUSIONES..... 180

BIBLIOGRAFÍA..... 183

APÉNDICES

Apéndice I: "Mamá Capiama y Pedro Batán"..... 211

Apéndice II: "Los rocotos de oro" 216

Apéndice III: Testimonio de Adelinda Fustamante Silva (Cajamarca)..... 218

INTRODUCCIÓN

Mi interés por la literatura oral nació en el año 2001, cuando todavía escuchaba clases en el pregrado. Esta inquietud me llevó a tomar como cursos electivos el Taller de tradición oral y el Seminario de literatura quechua, donde descubrí textos como *Mito y simbolismo en los andes*, *El huanca y la cruz*, *Kay pacha*, *Desde el rincón de los muertos*, *Pachacamac y el Señor de los milagros*, entre otros, que me proporcionaron un conocimiento más profundo de la cosmovisión andina y del hombre andino.

El conocer más de cerca las tradiciones culturales de las literaturas consideradas marginales y el tener acceso a textos testimoniales –cuyo género abrió un espacio para dejar escuchar la voz del hombre andino, reconstruida a través de su historia de vida– me permitieron reflexionar acerca del lugar que ocupa la mujer andina dentro de esta tradición.

Es innegable el auge del testimonio dentro de la tradición literaria[1] y el interés que han cobrado algunos textos testimoniales como *La autobiografía de Gregorio*

[1] Muestra de ello son los testimonios gestados por especialistas en literatura como: *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino* (1982) de Mario Razzeto; *Jaime Guardia charanguista* (1985) de Manuel Larrú; *Soy Señora* (2000) de Francesca Denegri, *Hijas de Kavillaca* (2002) cuyo proyecto fue redactado por Manuel Larrú y Santiago López Maguiña en colaboración con Carmen Ollé y Gaby Cevasco; O*ía mentar la hacienda San Agustín* (2007) que recibió el premio Andrés Bello de Memoria y

Condori Mamani[2] tanto por la temática (al ser un texto que muestra la visión indígena, moderna y popular del sujeto andino), como por su naturaleza testimonial y que han sido objeto de interés para algunos investigadores[3].

Pero también es evidente el abandono en el que se han encuadrado a textos testimoniales emitidos por mujeres andinas. Es por eso que esta investigación propone ser un aporte al ofrecer una nueva lectura a los testimonios emitidos por mujeres y, a la vez, también pretende despertar el interés sobre el tema para futuras investigaciones.

Desde mi primera lectura al texto *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochirí*[4] percibí, en las voces allí presentes, un deseo de superación, un afán de progreso para su pueblo y un anhelo por conquistar el protagonismo de sus vidas, en su hogar y su comunidad. En el conjunto de testimonios que conforman el libro se evidencia un doble discurso. Por un lado, está el inconformismo ante el rol pasivo de la mujer en la sociedad y la lucha por su derechos que las hace moverse hacia otras esferas

---

Pensamiento Iberoamericano 2006 y fue gestado en el año 2002 por, los entonces estudiantes de literatura, Elizabeth Lino, Kristel Best, María Gonzales y Alejandro Hernández. Acerca del testimonio peruano puede revisarse el artículo de Jacobo Alva Mendo "Testimonio oral en los andes centrales. Travesía y rumor".

[2] Este testimonio –gestado por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante– es uno de los más difundidos y el que más asedios ha tenido por parte de la crítica. Ha sido reeditado y traducido al noruego, al alemán, al holandés, y al inglés (la versión ha sido publicada en 1996 por la Universidad de Texas).

[3] Entre ellos tenemos a María Teresa Grillo, en su tesis de maestría titulada *Discursos de la nación escindida. Una aproximación al testimonio en el Perú (Gregorio Condori Mamani, autobiografía y Huillca: Habla un campesino peruano),* a Rosaleen Howard en su artículo "Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés" y Verónica Galván en su artículo "Discursos fronterizos".

[4] En adelante me referiré al libro utilizando las siglas HK.

culturales y; por el otro, hallamos la resignación, la aceptación y el sometimiento ante el control ejercido por los hombres tanto en el espacio público como en el ámbito privado.

Esta confluencia heterogénea de discursos me llevó a formular la siguiente hipótesis: *El ingreso de nuevos discursos en el imaginario social de la mujer andina está ocasionando que el yo colectivo no sea homogéneo, sino complejo. Producto de este "yo complejo" es que surge un nuevo sujeto social; en el que el cruce cultural andino y occidental, si bien acentúa las diferencias en cómo viven su feminidad, no ocasiona conflictos o tensiones en su identidad, ni tampoco significa alejamiento de su herencia cultural.*

Esta investigación está centrada, específicamente, en los testimonios recopilados en el libro *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochirí;* sin embargo, también citaré otros testimonios peruanos emitidos por mujeres andinas, como el de Asunta Quispe Huamán que se encuentra inserto en *La autobiografía de Gregorio Condori Mamani*, *Soy señora. Testimonio de Irene Jara de Marceliano*, *Nuestros abuelos nos han dicho,* conjunto de relatos recopilados por Elizabeth Lino Cornejo y el testimonio de Adelinda Fustamante Silva[5], porque buscamos establecer que el imaginario femenino andino presente en HK posee, en reglas generales, determinadas características comunes con los otros testimonios ya mencionados.

Conocer el imaginario de la mujer andina, además de adentrarse en las representaciones simbólicas y colectivas de las figuras femeninas que conviven en el

[5] Este testimonio fue recopilado por Sara Milagros Viera Mendoza en el año 2003 como parte del Taller de tradición oral. Pertenece a una joven cajamarquina, que al momento de la recopilación, tenía diecisiete años. Ella es del distrito de Chulit, provincia de Chota departamento de Cajamarca.

imaginario social, también implica conocer los mundos posibles que subyacen en los relatos orales emitidos por ellas. De ahí surge la necesidad de vincular el rol de la mujer y la idea de lo femenino presente en la leyenda "Mamá Capiama y Pedro Batán", inserto en el testimonio HK, con las divinidades femeninas del Manuscrito de Huarochirí[6] para constatar en qué medida permanece vigente, en el imaginario colectivo, la relación de la mujer andina con la tierra, la luna y la fertilidad y cómo ha variado la connotación que se tiene de lo femenino con la inserción de la modernidad.

Como soporte teórico he tomado categorías propias de los Estudios de género en confluencia con la categoría teórica *Modo de ver y entender la realidad* (MVER). El utilizar las herramientas conceptuales, epistemológicas y metodológicas propias de los Estudios de Género para abordar los testimonios de HK me trajo serios cuestionamientos e interrogantes sobre cómo articularía la perspectiva de género en el mundo andino, siendo una categoría occidental que nació en el seno del movimiento feminista y que surgió ante la necesidad de explicar la subordinación de la mujer. Me fue necesario ver más allá de la problemática en que se gesta y empleando categorías como *género* e *identidad de género* las entrelacé con la cosmovisión andina.

Son dos los motivos que me inclinaron a optar por esta perspectiva. En primer lugar, las categorías *género e identidad genérica* me permitirán aprehender la voz femenina y establecer los mecanismos de construcción de las identidades; pues considero vital indagar en las identidades para conocer el imaginario de la mujer andina, la manera en que se perciben y cómo se autorrepresentan. En segundo, porque la

[6] En adelante me referiré al Manuscrito de Huarochirí con las siglas MH.

categoría MVER encierra la visión del mundo de un determinado sector socio cultural y nos posibilita la comprensión del sentido que la mujer andina otorga a determinados acontecimientos de la realidad y que plasma en su vida y en los relatos orales.

Desarrollar esta investigación no fue una tarea fácil. Por eso, me fue necesario apoyarme en los Estudios culturales, Estudios subalternos y en disciplinas como la Antropología y la Sociología, pues sus aportes dieron muchas luces a este trabajo. Finalmente centré la investigación en los objetivos que detallaré a continuación:

- Realizar, desde la perspectiva de género, una nueva lectura de la tradición oral enunciada por la voz femenina.
- Establecer las estrategias discursivas por las que el sujeto femenino se representa así mismo y a partir de allí ubicar el lugar desde dónde habla.
- Proponer a la cosmovisión andina como el elemento articulador central de sus identidades, ya que es a partir de las costumbres, tradiciones y mitos que estas mujeres se construyen como sujetos y se reconocen como parte de una comunidad.
- Proporcionar una nueva lectura y explicación de los relatos actuales, desde los nuevos y diversos sentidos que la mujer andina actual confiere al relato oral como producto de los cambios producidos en su imaginario social.

Para desarrollar la investigación hemos considerado importante centrarnos en dos aspectos. En primer lugar, en los sujetos del testimonio, es decir todas las informantes de HK, porque en la confrontación de todos los testimonios –los de las

mujeres jóvenes, las adultas y las mayores– encontraremos las características comunes del imaginario femenino, detectaremos los cambios producidos en éste como producto del contacto con otras mujeres, la escuela y la migración; y finalmente, ratificaremos que el contacto con la escuela y el uso de elementos brindados por la modernidad no han significado el abandono de su herencia cultural, que en el caso de los testimonios de HK es la cosmovisión andina.

En segundo lugar, me centraré en los relatos que este sujeto tiene en su imaginario y que transmite a las nuevas generaciones porque en ellos no sólo se ratifica la vigencia de la cosmovisión andina, sino que se evidencia el nuevo modo de ver y entender la realidad (MVER) de la mujer andina actual. Por eso, además de analizar el relato de "Mamá Capiama y Pedro Batán", analizaremos el relato "Los rocotos de oro", pero desde una perspectiva de género.

Nuestra finalidad es demostrar que el nuevo modo de pensar y vivir la realidad de la mujer andina ha significado una transformación que de lo femenino se tenía en los relatos andinos y, por consiguiente, esto ha generado que la relación femenino/masculino obedezca a nuevos códigos que ya no son la expresión de la cosmovisión andina, sino que son manifestación de la cultura occidental en todo lo que tiene de represivo contra la mujer.

En cuanto a los análisis de los testimonios hemos apelado al método semiótico y pragmático. He considerado emplear este enfoque a nivel discursivo para evidenciar el cambio social que las testimoniantes, a través de un determinado número acciones, están operando a nivel personal y colectivo. El análisis pragmático ha sido empleado con la

finalidad de mostrar cómo se perciben y autorrepresentan así mismas a través de sus actos de habla.

La presente investigación está dividida en cuatro capítulos. En el primer capítulo, "El género: una construcción cultural", abordaremos las categorías: género, desde las propuestas dadas por Marta Lamas, Teresa de Lauretis y Judith Butler; e identidad de género desde la propuesta desarrollada por Marcela Lagarde y Marta Lamas relacionada con la categoría MVER del sector bicultural desarrollada por Jorge Terán Morveli. Reflexionaremos sobre el ingreso de la voz femenina en la Tradición oral y, finalmente, explicaremos en qué medida es posible emplear los estudios de género en el área andina.

En el segundo capítulo, "El saber como poder: hacer hablar al otro", nos centraremos en la reflexión de la voz femenina en el testimonio, el grado de negociación que hubo entre el testor (HK) y el gestor (las investigadoras), así como el grado de representación y el lugar desde donde enuncian.

En el tercer capítulo, "Pensamiento andino e imaginario femenino", lo he divido en dos partes. En la primera, a través de los ritos de pasaje, identificaré el mecanismo por el que la mujer andina construye su identidad de género, para luego proponer a la cosmovisión andina como la base o elemento articulador de su identidad. En la segunda, nos centraremos en el análisis de dos narraciones orales y expondremos las transformaciones y los nuevos sentidos que adquiere lo femenino de acuerdo al MVER de la mujer andina actual.

El cuarto capítulo, titulado "Transformaciones en el imaginario femenino andino", observaremos como el contacto con la escuela y la modernidad ha ocasionado la erosión del estereotipo femenino tradicional haciendo surgir, en las mujeres de las nuevas generaciones, una necesidad de redefinir y reformular su propia identidad. Producto de esta reformulación es que se produce la transformación del yo colectivo del cual emergerá el *sujeto múltiple*. Este sujeto se valdrá de la apropiación cultural para asimilar dos estereotipos femeninos de la cultura occidental que le permitirán vivir su feminidad de una manera distinta a la tradicional y ejercer la maternidad de forma más consciente sin que esto signifique el abandono de la cosmovisión andina.

Finalmente, quiero agradecer a las personas que de una u otra manera contribuyeron con este trabajo. En especial, al profesor Manuel Larrú Salazar, por haberme transmitido su pasión e interés por la literatura oral cuando escuchaba sus clases de Literatura quechua en el pregrado y por ser mi asesor durante el tiempo en que duró este trabajo de investigación; por su paciencia, su tiempo, los libros que tan generosamente compartió conmigo, por sus acertadas críticas y comentarios cuando no encontraba el camino para culminar y por la confianza e interés que tuvo en esta investigación cuando todavía era un proyecto bastante amorfo.

A Patricia Fernández Castillo por comentarme las incidencias que tuvo con las informantes durante el proceso de recopilación de *Hijas de Kavillaca.* A Elizabeth Lino Cornejo por el material que tan generosamente me facilitó y por algunas de sus ideas que me ayudaron a esclarecer algunos puntos de este trabajo. Y por último, pero no menos importantes, a mi mamá y mi hermana Margie por el apoyo incondicional, y

comprensión durante mis largas horas de ausencia en que les robé momentos tan preciados que pude haber compartido con ellas.



CAPÍTULO I

EL GÉNERO: UNA CONSTRUCCIÓN CULTURAL

La civilización es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino.

Simone de Beauvoir.

1.1 La perspectiva de género

Comprender el significado de la categoría *género* ha sido el eje central del debate feminista[7] de las últimas décadas. Ello ha significado romper con el paradigma androcentrista, enquistado por tanto tiempo en la mentalidad de hombres y mujeres, al

[7] Inicialmente la palabra género fue propuesta en el ámbito de la sicología médica por Jhon Money, para establecer la diferencia entre género y sexo, pero es Robert Stoller quien concluyó que la identidad de género no estaba determinada por factores biológicos, sino que se desarrollan en el contexto de las experiencias vividas y las conductas atribuidas a un determinado género. El feminismo académico estadounidense incorporó el concepto de género como una categoría analítica en los "estudios de la mujer", con la finalidad de dar una respuesta a la subordinación de la mujer. Kate Millet, en su obra *Sexual Politics* da por sentado que el sistema de dominación básico es el patriarcado y sobre éste es que los demás sistemas de raza y clase se asientan (Puleo 1994: 145). La consolidación de los Estudios de género se debe, en gran parte, a los aportes realizados por el movimiento feminista –que desde sus distintos movimientos, reflexionaron sobre la mujer. Unas enfocaron las diferencias entre hombres y mujeres en la especificidad del cuerpo femenino (Feminismo francés de la diferencia), otras centraron su atención en la relación madre-hijo (Feminismo cultural) o en el orden simbólico femenino que requiere su espacio para sus prácticas propias (feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia) – y a los planteamientos de la antropóloga Gayle Rubin en su ya conocido artículo "Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". Gracias a estos aportes la palabra género se convierte en una categoría de análisis que esclarecerá los desaciertos con que el determinismo biológico había explicado los temperamentos que caracterizan a hombres y mujeres.

creer que las características que los distinguían como tales, se derivaba exclusivamente de su sexo[8].

Cuando Simone de Beauvoir declara: "(...) ningún destino biológico, síquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana"[9] da por sentado que las identidades femeninas no son inherentes al sexo con el que se ha nacido. En otras palabras, somos lo que hemos aprendido en el seno de nuestra familia y de la sociedad a través de generaciones.

---

[8] Thomas Laqueur, en su libro *La construcción del sexo,* hace un recuento de la historia del sexo en occidente desde la antigüedad hasta Freud y demuestra cómo han variado las representaciones sociales acerca del sexo y la forma, en que estas representaciones, configuraron la investigación, el avance en los conocimientos y los aspectos ignorados acerca de la biología humana. Inicialmente no existía una diferenciación entre sexo y género, ambos "estaban implícitamente vinculados". En este sentido el sexo estaba concebido como un efecto colateral, secundario y sin trascendencia en la construcción de las identidades. Desde la antigüedad hasta la edad media imperaba el modelo de la "carne única". Según este modelo hombre y mujer compartían una misma anatomía corporal. Los órganos femeninos estaban denominados en función de los órganos masculinos y carecían de una designación propia, así es como a la vagina se le concibe como un pene, a los labios como el prepucio, al útero como escroto y a los ovarios como testículos. Dentro de ese contexto, según lo expone Laqueur, lo que le otorga a los sujetos la categoría como tal es el calor vital interno que poseen los cuerpos. En el varón ese calor vital adquiere una forma perfecta. Mientras que en la mujer ese calor vital es causante de la retención, en el interior, de las estructuras visibles del hombre. La ruptura del modelo unisexo recién se produjo en siglo XVIII cuando por primera vez se estableció las categorías de hombre y mujer. El colocar a la mujer en una postura inferior, tanto en lo fisiológico como en el ámbito social, y catalogarla como el modelo imperfecto e inacabado del varón genera toda una atmósfera de inferioridad e incapacidad en torno de ella que justifica el porqué debe permanecer sometida y tutelada por él. Por eso, pese a ver descubierto el clítoris, evidencia anatómica inapelable de que la mujer poseía una estructura física distinta, se afirmó haber descubierto el pene femenino. Ello demuestra que la sociedad de ese entonces no concebía a la mujer como un ser ontológicamente diferente. Según afirma Laqueur veían lo que querían ver por estar profundamente dependientes de los significados culturales implantados por el determinismo biológico imperante.

[9] De Beauvoir postula que es la cultura occidental quien ha convertido a la mujer en el segundo sexo. Mientras que por un lado el hombre es considerado como un sujeto; por otro, la mujer es catalogada como un objeto sin responsabilidad sobre sí misma e incapaz de dirigir su propio destino. Es la sociedad la que conspira contra ella, afirma De Beauvoir, para cerrarle toda posibilidad de vivir libremente y sin tabúes. Es por ello que constantemente escuchamos decir que la naturaleza del hombre es estar fuera del hogar, mientras que la de la mujer es permanecer como guardiana del hogar porque ese es su destino y el fin para el que ha nacido. La célebre frase "no se nace mujer se llega a serlo" es el punto de referencia por el que la reflexión feminista empieza a resquebrajar el orden ideológico establecido de la división de los sexos (Cfr. De Beauvoir *El Segundo sexo.* Vol II. Madrid, Cátedra, 2001).

Marta Lamas, retomando los planteamientos de Margaret Mead[10], define el *género* como "la construcción cultural de la diferencia sexual". En otras palabras, lo que significa ser hombre o mujer, evoluciona durante el curso de la vida y no es idéntico en todas las sociedades. Según Lamas, el *género*[11] se construye de acuerdo a las prácticas, ideas y discursos que predominan en una sociedad. El uso de esta categoría, a la vez que explica la adquisición de las identidades genéricas, también revela cómo se establecen las relaciones sociales entre los sexos, ya que al hablar de las mujeres indefectiblemente también se debe hablar sobre los hombres.

---

[10] En *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas,* libro basado en un estudio realizado en tres pueblos primitivos de Nueva Guinea, Margaret Mead analiza las personalidades asignadas a cada sexo. Allí descubrió que los *arapesh*, hombres o mujeres, desarrollan una personalidad maternal, en cuanto a su papel dentro del hogar y en el cuidado de los niños, y femenina en el plano sexual. En esa sociedad, sin importar el sexo, sus miembros son educados para que sean pacíficos, cooperativos y atentos con las necesidades de los otros. El reverso de la moneda lo tenemos en la sociedad de los *mundugumor*. Allí los sujetos de ambos sexos son mucho más agresivos, afirman su sexualidad con más fuerza y tienen poca ternura maternal. En ambos pueblos primitivos todos los individuos son educados por igual. Por eso, no existen los contrastes de personalidad ni sometimiento entre uno y otro sexo. El varón *arapesh* es educado para ser un hombre pacífico y comprensivo que está casado con una mujer como él; el varón *mundugurnor* es educado para ser violento y agresivo. La mujer es educada de manera similar y posee un carácter como el del varón. En la tribu de los *tchambuli,* las actitudes en relación al sexo son el reverso de las que predominan en la cultura occidental. Allí la mujer es la que domina, ordena y es más fría en la demostración de sus afectos. Mientras que el hombre se muestra sometido y dependiente. Con estos datos Margaret Mead concluyó que la pasividad sexual, la sumisión, la ternura y la conducta hogareña no son características innatas ni propias de las mujeres. Por lo tanto no existe una base sólida para afirmar que el temperamento psicoemocional está determinado biológicamente por el sexo sino que depende de los factores culturales.

[11] En "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género" Lamas esboza las limitaciones y confusiones que trae el uso de la palabra "género". En primer lugar el término *gender* (género) en inglés se refiere a los sexos y al accidente gramatical, mientras que en español *género* alude a una clase, especie o tipo al que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías, al estilo literario y a la tela. Por eso, sólo las personas que poseen conocimiento del debate teórico de la relación entre los sexos puede comprender el *género* como la construcción cultural de lo femenino y masculino. Otra limitación es que no existe una diferenciación clara entre Estudios de la mujer o Estudios de género. Joan Scott sostiene que en su acepción reciente más simple, "género" es sinónimo de "mujeres". En los últimos años, cierto número de libros y artículos sustituyeron en sus títulos "mujeres" por "género". Según Scott, el uso del término *género* es una faceta de lo que podría llamarse la búsqueda de legitimidad académica en la década de los 80. Género no sólo es empleado para referirse a las mujeres, también alude a los hombres y la relación que se establece entre ellos (Scott 1999: 37-74).

Otra de las investigadoras que también ha reflexionado sobre el *género* es Judith Butler. Ella, tomando la postura fenomenológica desarrollada por Merleau Ponty, afirma que el cuerpo encarna las posibilidades culturales e históricas por las que se inscribe en el mundo. Para Butler el *género* no es una entidad estable, más bien es una repetición estilizada de actos discontinuos[12]. Desde esta perspectiva, Butler plantea que la identidad no es una construcción cultural que se impone a la materia, sino que ese cuerpo está abierto a nuevas reformulaciones y reestructuraciones. Cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y a la de sus sucesores y antecesores corpóreos (Butler 1998: 299).

Al plantear el *género* como una categoría deconstruible, Butler abre paso a nuevas posibilidades de orientación sexual, que echarían por tierra la idea de que existen papeles sexuales regulados por la construcción cultural o por la constitución biológica. El enfoque de Butler deja claro que los procesos de construcción de las identidades es más complejo de lo que nosotros suponemos. Eso explicaría la existencia de la homosexualidad y las variaciones *queer*[13] muy a pesar de que se nos imponga un modelo heterosexual basado en el binarismo femenino/masculino.

---

[12] Según Judith Butler el género no es preestablecido, se va haciendo en la superficie de los cuerpos. Por eso, no es ni verdadero ni falso, sólo son construcciones sociales cuya relación con la sexualidad y con la identidad se vuelven complejas y disonantes. El género no es una identidad estable, más bien es una entidad que se constituye en el tiempo y se instituye a través de la estilización de actos, entendidos como los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo. La identidad se expresa a través de los actos que nos son estables, sino discontinuos porque se construyen permanentemente, pero también se repiten y actualizan haciendo surgir la ilusión de un yo, es decir de un género que da la apariencia de ser algo concreto (Cfr. Butler 2001: 113-172).

[13] *Queer* es un término inglés que significa raro, extraño o curioso. Ahora ha cobrado una connotación distinta, debido a que se le utiliza desdeñosamente para referirse a las personas cuya orientación sexual no corresponde al modelo heterosexual; y por lo mismo, su sexualidad es considerada como una desviación

Siguiendo la tesis de Foucault[14], Teresa de Lauretis elabora el concepto *tecnología de género* arguyendo que el *género,* al igual que la sexualidad, no es una manifestación natural y espontánea del sexo, ni la expresión de características intrínsecas de los cuerpos sexuados en masculino o femenino; más bien plantea que los cuerpos serían una especie de papel en blanco o superficie, donde la cultura va esculpiendo los modelos o representaciones difundidos sobre lo que se concibe como masculinidad y feminidad. Por supuesto que cada modelo varía de acuerdo a la época y al contexto sociocultural de cada sociedad (De Lauretis 1992: 234).

Según la autora es en la confluencia de varios discursos, como el sistema de la educación, los medios de comunicación, el cine, la vida cotidiana etc., los que influyen en la articulación de la tecnología de género. Para Lauretis es la tecnología del género quien utiliza las formas culturales hegemónicas de cada sociedad para caracterizar, nombrar y definir lo que ha de ser la masculinidad o feminidad. En definitiva, así como la cultura representa al sujeto también lo crea.

---

antinatural. Según Judith Butler el término *queer* operó como una práctica lingüística, cuyo propósito es avergonzar al sujeto que se nombra. La palabra *queer* adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que término vinculándola con la patologización y el insulto (Cfr. Butler 2002: 313-339). Marta Lamas también apunta a este debate, al señalar que necesitamos comprender que las identidades sexuales responden a una elaboración síquica donde la homosexualidad o la heterosexualidad son el resultado posible. Existen por lo menos cinco sexos biológicos: varones (personas con dos testículos), mujeres (personas con dos ovarios), hermafroditas o *herms* (personas que tienen al mismo tiempo un testículo y un ovario), hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos pero que tienen otros caracteres sexuales femeninos) y hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios pero con caracteres sexuales masculinos). Aunque se utilice la categoría intersexo para dar cuenta del sinnúmero de características fisiológicas que combinan lo femenino y lo masculino, de todas maneras se hace necesario enmarcarlas dentro del binarismo hombre/mujer, por ser una realidad simbólica y cultural muy arraigada en el pensamiento de nuestras sociedades (Lamas 1996a: 28-29).

[14] Para Michel Faucoult la sexualidad es construida por la cultura hegemónica y es el resultado de la tecnología del sexo, definido como técnicas para maximizar la vida. Esta postura es desarrollada por la burguesía a partir del siglo XVIII con la finalidad de asegurar la supervivencia y perpetuarse en el poder.

Si bien es cierto que, por haber recibido el aporte de varias disciplinas, el *género* es una categoría útil debido a su enfoque globalizador que nos remite a los rasgos psicológicos y socioculturales atribuidos a cada uno de los sexos; y con los cuales construyen su identidad, sus postulados son generales y, por lo mismo, no abarcan realidades específicas. Por eso, es necesario adentrarse en la lógica cultural de cada sociedad para entender cómo se construyen las identidades de género.

1.2 La identidad de género: lo que nos hace ser lo que somos

El diccionario de la Real Academia de la lengua española define la identidad como el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. La identidad, también es definida como la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás. El tema de la identidad tiene ver con la formación del "yo", con aquello que lo hace particularmente distinto a los demás, pero a su vez con determinadas características que permiten identificarlo con un determinado grupo social. Desde esta perspectiva, Sonia Montecino plantea que la identidad articula un doble movimiento el de lo particular y lo universal porque en la conformación del sujeto se conjugan varios elementos singulares, intersectados por variables plurales como la cultura, la etnia y la clase (Montecino 1997: 47). Según señala Marcela Lagarde

> La identidad de los sujetos se conforma a partir de una gran clasificación genérica. Así las referencias y los contenidos genéricos son hitos primarios de la conformación de los sujetos y de su identidad. Sobre ellos se organizan y con ellos se conjugan otros elementos derivados de la pertenencia real y subjetiva a

> la clase, al mundo urbano o rural, a una comunidad étnica, nacional, lingüística, religiosa o política (Lagarde 2005: 797-798).

Por otra parte, para Marta Lamas hablar de identidad genérica es referirse a la identidad psicosocial y cultural del papel o de las funciones que las personas, de un determinado sexo, desempeñan en la sociedad (1996a: 6). Estas varían de cultura en cultura de acuerdo a las experiencias vividas en cada momento histórico.

Desde el punto de vista social, existe una legitimación ideológica del conjunto de comportamientos que se asignan a la mujer. Según Lamas el ámbito social más que un territorio, es un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona. Tanto la masculinidad[15] como la feminidad[16], son categorías simbólicas determinadas por un contexto histórico y socioeconómico dado que sufre cambios permanentes. Son representaciones que se definen por el cúmulo de experiencias vividas desde su condición e identidad genérica ya sea femenina o masculina.

Es también una construcción subjetiva, pues los sujetos adoptan esos rasgos a través de un complejo proceso individual, en donde la cultura tendrá un rol preponderante, ya que ejercerá algún tipo de presión para que un sujeto adopte

[15] Cfr. Norma Fuller, Teresa Valdez y José Olavarría.

[16] Marcela Lagarde define la feminidad como la distinción cultural históricamente determinado, que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre. Las características de la feminidad son patriarcalmente asignadas como atributos naturales, eternos e históricos inherentes al género y a cada mujer particular (2005: 783).

determinados rasgos de personalidad con los que podrá cumplir con el rol femenino o masculino esperado.

No existe una "esencia femenina o masculina verdadera". Cada cultura construye cómo ha de ser un hombre y cómo ha de ser una mujer, por eso existen no una, sino una multiplicidad de identidades que se resitúan en el ámbito de las prácticas y de las definiciones sociales. La identidad genérica del sujeto se plantea entonces en base a tres ejes fundamentales: primero, como un fenómeno dialógico porque forma su identidad en el diálogo entre el sí mismo y el otro; segundo, como un proceso relacional ya que no sólo dialoga consigo mismo, sino con la cultura a la cual pertenece; y tercero, la identidad no es estable, lejos de ser sellos indelebles y permanentes son cambiantes.

1.2.1 La identidad: un fenómeno dialógico

En su libro *Yo también soy* Mijail Bajtín plantea que la identidad se construye en un proceso dialógico y tensional del yo con el otro: "Ser significa ser para otro y a través del otro, para sí mismo. El hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera; al mirar en su interior, mira *a los ojos del otro*, o bien *a través de los ojos del otro*" (Bajtín 2000: 163. Las cursivas pertenecen al texto). En este sentido es que el *yo* puede ver un comportamiento afectivo del *otro* que éste no ve, como su imagen corporal entera, ya que la persona lo ve de adentro hacia fuera. Asimismo existen afectos que el *yo* no puede ver en el *otro* porque

son internos y sensitivos; únicamente se percibirán o conocerán en la medida que la persona comparta su mundo interno.

Entonces se debe reconocer la función del *otro* en la construcción identitaria del *yo,* tanto en la semejanza o diferencia del *yo* con el *otro*, como en el origen, establecimiento y desarrollo de los procesos afectivos. No se puede ser *yo* sin el *otro*. De ahí la necesidad de repensar la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros.

En la interacción del *yo* hacia el *otro* se produce el descubrimiento (alteridad) de la imagen o imágenes del *otro* y del nosotros, así como las distintas formas de ver al *yo* desde la mirada del otro. En el caso de América Todorov distingue tres dimensiones como determinantes en nuestra relación con los otros: una dimensión epistemológica (o el conocimiento del otro), una dimensión axiológica (expresada en términos de igualdad, superioridad o inferioridad) y la dimensión praxeológica (que concierne a la proximidad o la distancia entre el yo y el otro) (Todorov 1987: 185).

Teniendo en cuenta esta distinción que hace Todorov es que el *yo* americano en su contacto con el *otro* configurará una identidad mixturada o, en términos de Terán Morveli, bicultural[17]. Por un lado se relacionará con el *otro* occidental diferente a él en su condición étnica, cultural y religiosa. Por otro, se relacionará con los *otros* pertenecientes a su cultura y se reconocerá como perteneciente a ella ocasionando una

[17] "La construcción de la identidad bicultural andina va en la dirección a la pertenencia a una doble tradición occidental quechua, lo que lo sitúa una situación de privilegio al conocer ambas tecnologías (oralidad y escritura) y espacios (urbano y rural), así como las reglas que rigen en uno y otro" (Terán Morveli 2003: 132).

determinada toma de posición a nivel ideológico, histórico y cultural. A partir de allí es que el *yo* establecerá sus fronteras y construirá los espacios simbólicos que regirán, entre él (*yo*) y el *otro*.

1.2.2 La identidad genérica: un proceso relacional con la cultura

La identidad genérica conjuga varios elementos singulares intersectados por variables de: clase, etnia, edad, cultura. Por medio de la experiencia el sujeto va tomando elementos de la cultura de la que forma parte para ir construyendo su identidad. En el caso de América Latina la identidad se va a formar dentro de un imaginario cultural sincrético producto de la conquista española. En el encuentro de estas dos culturas, tal como lo advierte Gruzinski, se produce no sólo el contacto de dos realidades que se enfrentan y se oponen unos a otros, sino que al mismo tiempo se conjugan creando una nueva cultura: la mestiza[18].

Entender el proceso de la construcción de la identidad genérica se vuelve incomprensible si no se toma en cuenta los códigos culturales que rige en cada sociedad.

[18] Gruzinski en su libro *El pensamiento mestizo* analiza el fenómeno del mestizaje en el contexto mexicano del siglo XVI. Para Gruzinski es el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, quien en un notable análisis histórico sobre México colonial, muestra que los mestizajes son el resultado de la lucha entre la cultura europea y la indígena. Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, pero al mismo tiempo tienden a conjugarse. Es en esta fricción que emerge una cultura nueva, la cultura mestiza (2000:45-46). Sin embargo, esto no resuelve el problema acerca de los límites de ambas culturas. Si pensamos en el caso del mestizaje en el Perú, y nos enfocamos específicamente en el mundo andino, no podríamos afirmar donde se inician las mezclas culturales ni hasta qué punto se es andino, mestizo, misti u occidental. Lo que sí es seguro es que estamos frente a un individuo cuya identidad fluctúa entre lo andino y lo occidental, es decir es una "identidad mestiza" producto de la transculturación de ambas culturas. (Para profundizar el tema puede revisarse el libro *¿Desde donde hablar?* de Jorge Terán Morveli).

Al respecto, Montecino advierte que el no hacerlo "implicaría reducir la identidad de género a una imagen única" (Montecino 1997: 48). No podemos comprender los procesos de la construcción de la identidad, especialmente la andina que es el objeto de nuestra investigación, si no recorremos los senderos de su historia con sus múltiples significaciones. En la interacción de la subjetividad junto con los elementos presentes de cada cultura, es que cada persona irá construyendo su propia visión, su propio modo particular de ver, aprehender y entender la realidad que se le presenta.

Es en este contexto que hombres y mujeres, pertenecientes a la cultura andina, van a transitar entre dos sistemas culturales distintos: el de su comunidad, donde los mitos y las leyendas populares son parte de su tradición cultural y es transmitida de generación en generación; y el de la cultura occidental, cuyos códigos culturales (religión, escritura, organización social, etc.) difieren del aprendido en su comunidad.

Este sujeto inserto en el mundo observará e interpretará las cosas de acuerdo a los conocimientos que ha adquirido. A esta forma de conocimiento Terán Morveli, citando y explicando a Mardones, lo entiende como el *modo de ver y entender la realidad* de un determinado sector socio-cultural (MVER). Este MVER actúa como un forma mentis en el cual se configuran las cosas y permite la construcción de la realidad. La cultura sería entonces el horizonte de sentido que permite conocer e interpretar hechos y acontecimientos desde una determinada perspectiva, cosmovisión o visión del mundo (Terán Morveli 2008:31).

Por ejemplo, si un hombre andino ha escuchado un ruido fuerte o a un zorrino llorando y de repente pierde la fuerza vital, esta decaído y empieza a adelgazar, las

personas de su comunidad, por sus conocimientos previos, dirán que es un *mancharisqa* o enfermedad andina del susto porque ya han oído hablar de ella por boca de sus antepasados. Es evidente que en su comunidad se percatarán de este fenómeno siempre y cuando tengan conocimiento de qué es la enfermedad, cómo se produce y cuáles son sus síntomas para poder diagnosticarla y realizar los rituales de curación.

Esta manera de percibir e interpretar el mundo del hombre andino diferirá de la manera cómo lo percibieron sus ancestros y como lo perciben los que están insertos en otros códigos culturales. No es casual que después de haber interrelacionado con otras culturas hombres y mujeres se percaten de que no existe una, sino diversas formas de ser, de interpretar su realidad y vivir su identidad genérica. Por lo tanto, ya no se verán obligados a formar su "yo" con lo que su sociedad y entorno cultural les ha brindado, sino que tendrán múltiples opciones dependiendo del contacto que tengan con otras personas pertenecientes a un entorno social y cultural distinto al suyo.

En HK estos cambios se verán plasmados en las narraciones orales contadas por ellas[19], porque "la narración es la manifestación de un juego de intencionalidades y de

[19] Por ejemplo en narraciones como "Los rocotos de oro", extraído el testimonio de Hilda, (que será objeto de análisis en el capítulo III) veremos cómo los cambios producidos en las identidades de las mujeres han provocado que en las narraciones orales el rol femenino se reinterprete y transforme para adaptarse al contexto social que ahora ella está viviendo. Pero también encontramos que la figura femenina sigue relacionada con la tierra, la luna y la fertilidad. Así lo corroboraremos en el relato "Mamá Capiama y Pedro Batán". La continuidad del pensamiento andino en los discursos de estas mujeres es innegable por ello todavía encontramos relatos sobre encantos, gentiles, muquis y sobre todo la calcaria que sale gritando en las madrugadas tomando la forma de algún animal. Según las informantes esto sucede cuando se comete incesto entre padre e hija, sobrinos, primos o hermanos. Estos relatos están difundidos en todo el mundo andino y funcionan como una norma no escrita sobre las prácticas matrimoniales en los andes, pero es aceptada y difundida a través de la tradición oral. Para mayores referencias puede revisarse la tesis *La huida mágica: Literatura oral, control social y prácticas matrimoniales en el Valle del Mantaro* de Jair Pérez Brañez.

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 están produciendo al interior de éste)" (Terán 2008: 29). Los relatos, como bien lo dice Ansión, "no se transforman de cualquier manera, sino –de acuerdo a estructuras básicas de pensamiento– sobre la base de los cambios económicos y sociales" (Ansión 1987: 209).

Estas transformaciones de los relatos

> No son nunca gratuitos [...] [y] responden al MVER de los receptores-emisores. El enunciador emite el discurso porque el emisor está en posesión de las capacidades de decodificar el texto de acuerdo a las normas interpretativas que les otorga ser partícipes de un imaginario colectivo. Consideramos entonces a ambos sectores (indígena y mestizo) 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 MVER [...] manteniendo o transformando los componentes narrativos de las narraciones provenientes de estas tradiciones de acuerdo a su propia visión del mundo (Terán ob.cit.: 32).

1.2.3 La identidad: un proceso inacabado

A medida que el sujeto va viviendo, adquiriendo madurez y un pleno conocimiento de sí mismo, podrá optar por una determinada manera de ser que esté acorde con sus deseos, sentimientos, aspiraciones y modos de vivir. Por eso es que si bien existen identidades que se transmiten de manera generacional, de abuelos a padres y de estos a sus hijos; estas se pueden reconfigurar y entrar en conflicto cuando los patrones de conducta aprehendidos; ya sea en el seno familiar o en la comunidad, se ven cuestionados por un entorno cultural distinto al suyo.

Como resultado se produce un quiebre en el momento de interactuar con esas otras culturas, cuyas normas de conductas y modos de ver el mundo difieren del aprehendido. De ahí que se creen tensiones entre un discurso tradicional y otro moderno. En este contexto es que la identidad de hombres y mujeres se relacionan, construyen y transforman dentro de las esferas sociales surgiendo una nueva condición femenina y masculina propia de su hacer.

El proceso de la construcción de las identidades se vuelve cada vez más complejo, dependiendo de las vivencias que se hayan tenido, de la cultura recibida y de la ideología del entorno social desde el cual cada hombre o mujer toma conciencia de sí y formula su yo. La masculinidad y la feminidad se está repensando, reformulando, transgrediendo y creando contradicciones al no haber una correspondencia entre la identidad vivida en el entorno social y cultural con la de otras realidades. Esto produce todo un desfase en los roles asumidos por hombres y mujeres.

El reconfigurar la identidad femenina cuestiona las relaciones de género y la masculinidad vigente en un entorno cultural. El asumirse así mismas y tener contacto con otras realidades transforma las identidades[20] de tal manera que ya no se puede hablar de identidad sino de "identidades" que están en continua transformación.

---

[20] Debido a todas estas transformaciones producidas en las subjetividades se hace necesario un cambio de enfoque que permita comprender mejor la situación particular de la mujer. Patricia Ruiz Bravo, en un artículo titulado "De las propuestas de Mujer y desarrollo a los estudios postcoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales", señala que los análisis de género requieren de enfoques más integradores y holísticos, que tomen en cuenta las interacciones entre los géneros y otras formas de diferenciación social (raza, clase, edad, etc.). Para ello, Ruiz Bravo, adopta las estrategias del empoderamiento y los conceptos de autonomía y agencia (*agency*) para explicar la situación específica de cada mujer. El empoderamiento se puede definir como el aumento de la fortaleza espiritual, política, social o económica de los individuos. Implica un proceso que habilita a alguien a ganar confianza en sí

Asimismo, también implica un cambio en la percepción que la persona tiene de sí misma frente a los demás. Por eso, es conveniente explorar las identidades femeninas en su entorno cultural, en el contacto que ha tenido con otras esferas culturales y en el marco de las interrelaciones interpersonales para establecer cómo interactúan.

1.3 Voz femenina y sujeto femenino en la Tradición oral

Desde que apareció la literatura escrita por mujeres, empezaron los cuestionamientos sobre qué es la escritura femenina[21] y si existe o no una escritura femenina distinta de la masculina. También se hizo necesario establecer si existe o no una relación entre escritura, subjetividad y estrategias de representación de la identidad en la literatura producida por mujeres. Todo ello obligó a replantear una nueva agenda de debate que, sin duda alguna, requiere leerse desde una nueva actitud crítica y con un nuevo soporte teórico.

---

mismo, poder, autoridad e influencia sobre otros, pero sin ejercer dominación. Sin empoderamiento no puede haber autonomía. La autonomía, dice Ruiz Bravo, enfatiza los procesos que diferentes grupos sociales utilizan desde posiciones subalternas, para abrirse espacios de participación y modificar su situación de subordinación. Al adquirir autonomía hombres y mujeres podrán hacerse cargo de sí mismos, tener acceso a la información y los recursos para tomar una decisión apropiada, tener opciones de donde escoger, buscar nuevos ámbitos de desarrollo personal, tener la habilidad para mejorar su propio entorno social y la fortaleza para hacer dichos cambios. Con todo ello hombres y mujeres podrán dar una nueva lectura y un nuevo rumbo a sus vidas. Habrá mujeres que haciendo uso de su capacidad de agencia gestionarán sus propias vidas, lograrán desarrollarse a nivel personal y revertirán su situación de subordinación. Por el contrario habrá otras que se resistirán a cualquier tipo de cambio.

[21] Estos son los planteamientos de la crítica literaria feminista, sin embargo no hablaré acerca de este tema porque excede los límites de este trabajo.

La nueva actitud la brindó el feminismo porque invitaba a leer el "género" o leer "desde una perspectiva de género" y el soporte teórico lo dio la teoría literaria feminista[22] y los estudios de género, puesto que permite leer la obra literaria desde nuevos códigos culturales y desde una cosmovisión distinta a la que nos había proporcionado el discurso hegemónico. La crítica literaria feminista se inserta en la historia literaria para dar paso a la voz femenina que ahora, desde su propio discurso, crea un espacio dentro de una sociedad que las restringía y las marginaba al ámbito doméstico.

El legitimar a la escritora femenina sin desdeñarla del canon literario permite el ingreso no sólo de la voz femenina emitida desde la escritura, sino de "otras voces" que desde una tradición literaria distinta, me estoy refiriendo a la literatura de tradición oral, nos muestran sus tradiciones, sus subjetividades y sus historias de vida entrelazadas con sus ritos, mitos, fiestas tradicionales y canciones. No estamos hablando de personajes ficticios ni de mundos posibles recreados por un autor, sino de "voces" que hablan desde una realidad específica, "voces" que nos dan una visión desde su propia realidad,

[22] En un panorama histórico de los estudios literarios Manuel Jofré establece que la preocupación por la relación entre teoría literaria y feminismo se produce a finales de la década del setenta. Luego, se hará más evidente cuando en 1983 Jonathan Culler realiza una primera exploración sobre el paradigma de la teoría literaria feminista en el primer capítulo de su libro *Sobre la deconstrucción*. Esta relación entre mujer y literatura será retomada en 1984 por el profesor austriaco K.K Ruttven cuando publica *Feminist Literary Estudies: An Introduction.* Aquí elabora una primera evaluación panorámica del campo de los estudios literarios feministas. Ruttven se dedica a estudiar la relación entre el género sexual y el discurso crítico, el proceso de las teorías feministas de crítica literaria, el desmantelamiento de los postulados androcéntricos y las formulaciones de la ginocrítica. Toril Moi en su libro *Teoría literaria feminista* examina las dos vertientes principales de la teoría literaria feminista, la angloamericana y la francesa. La primera vertiente, llamada imágenes de la mujer, se preocupó en hallar estereotipos femeninos en obras de autores masculinos. Este modelo, que si bien fue una rama muy fértil, tuvo poca vigencia debido al enfoque simplista con que se acercaba a la obra literaria. La segunda estaba centrada en la mujer como creadora individual, es decir que se ocupaba de analizar las obras escritas por mujeres.

"voces" que también nos remontan a un pasado mítico e histórico, vivo, presente y vigente en la memoria de una comunidad.

En este sentido la voz, "no es otra cosa que *el disfraz de una primera escritura*, la entidad que funciona como actante principal en la literatura oral, el canal por el cual fluye la palabra y ejerce su potencia fisiológica y la facultad de producir la fonación, la acción de organizar esa sustancia" (Zumthor 1991: 28. Énfasis nuestro).

En el caso particular de HK, las voces de las informantes hablan desde una doble dimensión: como mujeres y como autoras. Como mujeres cumplen un rol endoculturador por ser las encargadas de transmitir las tradiciones, ritos y creencias de su comunidad a sus hijos y nietos. Como autoras[23] son propietarias de su propios comunicados (textos) y como suyo lo almacenan en la memoria (función mnemónica); lo transmiten a otros (función comunicativa) y, por último, lo adaptan y reformulan de acuerdo al lugar, momento y persona a la que cual le están contando (función creativa). Para Lotman esta clase de texto posee

> [...] muchos estratos y [es] semióticamente heterogéneo, capaz de entrar en complejas relaciones tanto con el contexto cultural circundante como con el público lector, deja de ser un mensaje elemental dirigido del destinador al destinatario. Mostrando la capacidad de condensar información, *adquiere memoria.* [...] el texto muestra propiedades de un dispositivo intelectual: no solo transmite información depositada en él desde fuera, sino que también transforma mensajes y produce nuevos mensajes (Lotman 1996:80. Las cursivas son del texto original).

[23] Hablo de una autoría no en el sentido de atribuirles la creación de una obra en particular, sino por ser las portadoras de su propia "cultura". Siguiendo los planteamientos desarrollados por Iuri Lotman "la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de la elaboración de otros nuevos" (Lotman ob.cit.:157. Subrayado mío).

Según estas condiciones la función socio-comunicativa del texto revela una serie de procesos o "tratos", como dice Lotman, a través de los cuales estos revelan su capacidad informativa, transformadora y creativa. Estos "tratos", a los que se refiere Lotman, son los que se establecen entre los agentes de la comunicación y el texto e implican una serie de procesos que pueden afectar considerablemente la función sociocomunicativa del texto y que Lotman resume en cinco:

> 1. El trato entre el destinador y el destinatario. El texto cumple la función de un mensaje dirigido del portador de la información a un auditorio.
>
> 2. El trato entre el auditorio y la tradición cultural. El texto cumple la función de memoria cultural colectiva. Como tal, muestra, por una parte, la capacidad de enriquecerse ininterrumpidamente, y, por otra, la capacidad de actualizar unos aspectos de la información depositada en él y de olvidar otros temporalmente o por completo.
>
> 3. El trato del lector consigo mismo. El texto –esto es particularmente esencial en lo que respecta a los textos tradicionales, antiguos, que se distinguen por un alto grado de canonicidad– actualiza determinados aspectos de la personalidad del propio destinatario. En el curso de ese trato [...] el texto interviene en el papel de mediador que ayuda a la reestructuración de la personalidad del lector, al cambio de la autoorientación estructural de la misma y del grado de su vínculo con las construcciones metaculturales.
>
> 4. El trato del lector con el texto. El texto [...] deviene un interlocutor de iguales derechos que posee un alto grado de autonomía. Tanto para el autor (el destinador) como para el lector (el destinatario), puede actuar como una formación intelectual independiente que desempeñan un papel activo e independiente en el diálogo.
>
> 5. El trato entre el texto y el contexto cultural. En este caso el texto interviene en calidad de participante del acto comunicativo como una fuente o un receptor de información. Las relaciones del texto con el contexto cultural pueden tener un carácter metafórico, cuando el texto es percibido como sustituto de todo el contexto [...] además, puesto que el contexto cultural es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con las diversas estructuras de los distintos niveles del mismo. Por último, los textos, como formaciones más estables y delimitadas, tienden a pasar de un contexto a otro, [...] al trasladarse a otro contexto cultural, se comportan como un informante trasladado a una nueva situación comunicativa: actualizan aspectos antes ocultos de un sistema comunicativo (Lotman ob.cit.:81).

Es en la narración de sus historias de vida y en los relatos contados por ellas que nos proporcionarán una imagen de sí que nos permitirá establecer cómo es su imaginario femenino, cómo construyen su identidad y desde que *locus* de enunciación nos están hablando. También harán evidente el conflicto que ocasiona en sus identidades el transitar entre dos tradiciones culturales distintas: la andina y la occidental.

El sujeto del mundo andino pertenece a una colectividad que proviene de un espacio y tiempo determinado, donde continuamente está en contacto con el mundo mítico propio de su tradición. De ahí que interpreten e hilvanen sus experiencias a luz de las tradiciones que han recibido de sus mayores. También es un sujeto que está en contacto con la ciudad, los medios de comunicación y la escuela. Producto de este choque entre tradición y modernidad es que encontraremos al sujeto social nostálgico, es decir al *sujeto migrante* [24] escindido entre dos mundos, dos culturas, de alguna manera incompatibles y contradictorias, que acentúan los conflictos de una identidad que oscila entre el aquí y el allá, el ayer y el hoy, tradición y modernidad, campo ciudad, y que por un momento llega a buscar un posible refugio en un pasado fugaz al suyo produciendo un discurso impregnado de desgarramiento y nostalgia.

[24] Ante la necesidad de explicar las transformaciones sociales que se venían produciendo en Latinoamérica Antonio Cornejo Polar acuñó la categoría *sujeto migrante* en la década de los noventa. Esta categoría describe al sujeto surgido de las migraciones.

Encontramos al *wakcha*[25], aquel sujeto pobre y huérfano en estado de soledad y abandono que no tiene a nadie a quien acudir. Al lado de ellos vemos emerger un nuevo sujeto que denominaremos *sujeto múltiple.* Para definirlo hemos tomado los términos "más allá" (*beyond)* y "entre" (*in-between*) desarrollados por Homi Bhabha, para luego relacionarla con la noción de desterritorializacion desarrollado por Guilles Deleuze y Félix Guattari cuando trabajan el concepto de rizoma[26].

"Más allá" (*beyond*) es definido como una zona tránsito "donde el espacio y el tiempo se cruzan para producir figuras complejas de diferencia e identidad, pasado y presente, adentro y afuera, inclusión y exclusión" (Bhabha 2002: 17-18). Esta zona de tránsito conduce los lugares de la cultura a un más allá de las narrativas y subjetividades originales e iniciales y que se ven confrontadas fuera de sus propios límites. Estos espacios "entre medio" (*in-between*) "proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad que inician nuevos signos de identidad y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento (...) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural" (ibid).

[25] La traducción al castellano que se le da a este término es huérfano, sin embargo el término engloba un significado más profundo, porque no sólo alude a la persona que carece de bienes materiales, sino que indica un estado de ánimo, de soledad de abandono porque no tiene a nadie a quien recurrir. Tampoco puede entablar vínculos con los que poseen bienes, está imposibilitado de hacer trueques. "Un huakcho es un subhombre, no está dentro de las categorías de los hombres que son tales" (López Baralt 1998: 301).

[26] El rizoma es un modelo descriptivo o epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica —con una base o raíz dando origen a múltiples ramas, de acuerdo al conocido modelo del árbol de Porfirio—, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (Deleuze y Guattari 2000:13).

Para Deleuze y Guattari la desterritorialización le permite al rizoma conectarse con cualquier otra zona a través de la línea de fuga y, a su vez, interconectarse (territorialización) con cualquier otro punto.

Siguiendo estos conceptos es que definimos al *sujeto múltiple* como aquel capaz de interactuar conscientemente con otras culturas. Este contacto le permite redefinir y transformar su identidad sin generar una pérdida de su herencia cultural. Es un sujeto capaz de territorializarse y desterritorializarse con el fin de romper las fronteras que lo encierran en conductas estereotipadas. Esta reterritorialización y desterritorialización, entendida como el movimiento o desplazamiento del sujeto desde su esfera cultural a otra u otras, de un espacio social a otro sin generar conflictos o fluctuaciones en su identidad, descentraliza los discursos dominantes y entrega información sobre un discurso distinto que le permitirá optar por una posición diferente a la impuesta por el sistema tradicional.

Así como un rizoma puede ser interrumpido en cualquier parte y no cesa de reconstituirse (Deleuze y Guattari 2000:22) este desplazamiento del sujeto para conectarse y desconectarse con otras esferas culturales es el inicio de nuevas transformaciones en su identidad, pues esta aparente ruptura es la que le permite movilizarse por múltiples espacios sin transgredir su matriz cultural. En este sujeto se verifica el cruce etnocultural, pero no como una concesión o asimilación a la cultura dominante, mas bien es una práctica de apropiación cultural para mostrar a un sujeto con capacidad de agencia que está en constante movimiento, pero que al mismo tiempo ejemplifica la inconformidad, la crítica al sistema dominante y la base de la herencia

cultural. Por estar en un espacio intersticial es un sujeto liminal que permanece en el borde, pero que participa activamente en la transmisión de su cultura.

A manera de ejemplificar al *sujeto múltiple* analizaré el testimonio de Flora, por ser la que mejor lo ejemplifica. En los espacios por los que transita Flora los códigos sociales y culturales no son únicos, sino múltiples, y por lo mismo revelan diferentes miradas de percibir, entender y afrontar el mundo. Ella es un claro ejemplo de desterritorialización de su espacio social y cultural sin que esto genere pugnas entre los lugares –el mundo andino y el mundo occidental– por los que transita. Al comienzo de su testimonio vemos cómo ella encuentra una explicación coherente a determinados sucesos de su comunidad cuando se inserta en los códigos de la cosmovisión andina. Así lo corroboramos en su testimonio donde recuerda cómo su abuelita le contaba muchos relatos cuando era niña y narra dos leyendas: la de la Laguna de Yanascocha y la de cinco cerros. Al terminar el relato afirma: "Yo creo que lo que hablaban los antiguos sobre la mina era verdad, pues hay veces que se presenta la riqueza en forma de animales, y uno a veces no sabe porque no conoce".

Por esta afirmación de Flora, un tanto vacilante, se podría decir que tenemos a un sujeto que duda sobre la veracidad de las leyendas. Sin embargo, en su testimonio no se siente ni percibe titubeo, incredulidad o cuestionamiento alguno sobre los sucesos que se viven en su entorno social. Así lo confirma ella misma cuando líneas más adelante comenta cómo su sobrina peleó con un muqui y se ha recuperado luego de irse a vivir a Lima por una temporada. También afirma con convicción sobre el poder de los puquios y sobre otros ritos que de pequeña oyó de sus mayores.

Por otro lado, vemos que nuestra informante luego de haber pasado por la escuela e interiorizado el modelo de feminidad occidental adopta la apariencia, las costumbres y toda forma de expresión que la vincule con el mundo occidental. El ingresar en un determinado espacio, ya sea el andino o el occidental implica el adoptar los códigos de ese espacio dejando de lado los códigos del otro: "en el Centro Educativo no permiten que estés cargando tu bebe aunque sea en la espalda" (Centro de la mujer peruana Flora Tristán y Cendoc-Mujer[27] 2002: 115).

Flora es consciente de este juego de espacios; por eso, para desenvolverse en ese sector socio cultural occidental, conscientemente debe desvanecer la figura de la madre campesina que carga su bebe en la espalda, porque en el centro educativo ella ya no es una mujer campesina, es la directora del colegio. Con esta acción Flora ostenta la apariencia de una mujer totalmente occidentalizada. Ella es consciente que el paso del espacio andino al occidental aunque significa adquirir estatus, no necesariamente garantizará una representación fuerte o significativa en el espacio público del varón:

> Los hombres acá son bien machistas, una fecha le pedí un favor a un padre de familia, le dije que me ayudara para alzar, para mover algo pesado y me dijo:
> -Pero señorita ¿no dicen que las mujeres tienen los mismos derechos que los varones? ¿Por qué usted misma no lo puede hacer?
> -Justamente queremos igualarlos, pero no podemos, porque usted tiene más fuerza que yo, porque si yo lo hago ahí sí le estoy igualando -Le respondí.
> Con eso lo dejé.

[27] En adelante, utilizaré las siglas CMP/FT para referirme al Centro de la Mujer peruana Flora Tristán, y las siglas C-M para referirme al Centro de Documentación de la Mujer (Cendoc-Mujer). Estas siglas han sido tomadas de la tesis *Letra Sagrada/poesía festiva: relaciones intertextuales en la tradición oral de San Pedro de Casta* de Elías Rengifo de la Cruz.

Al ostentar un grado universitario el discurso de Flora adquiere oficialidad y fuerza en las otras mujeres. Entonces la figura femenina adquiere el mismo nivel que el varón, en tanto ambos poseen los mismos derechos, inteligencia y poder para emitir la palabra haciendo escuchar su voz. La subalternización de la mujer se pone en evidencia cuando los varones, que asisten a las asambleas del colegio, manifiestan rechazo a las sugerencias y opiniones que ellas pudieran dar. En este sentido podemos afirmar que la aceptación y respeto que los varones le muestran a Flora se ve impuesta por el cargo que ostenta, mas no por considerársele como igual.

En el diálogo, citado líneas atrás, percibimos el poder de negociación que este tipo de mujer tiene. Ella sabe que debe negarse como un igual para que ese padre de familia acepte ayudarla, por eso afirma "queremos igualarlos, pero no podemos". En esta pequeña frase se trasluce el deseo de instaurar todo un discurso sobre el poder que la mujer puede ejercer sobre el varón si es que ella, inteligentemente, se muestra como un sujeto dócil e imposibilitado. Flora no es el arquetipo de sujeto femenino andino ingenuo, salvaje e ignorante, sino un sujeto versátil que sabe trasladarse más allá del estereotipo clásico de la mujer andina: "Yo trabajo y tengo que pensar en todo" (CMP FT/ C-M 2002:121).

Por eso en el espacio de su casa es la madre que atiende a sus hijos; como mujer es la que espera a su esposo con la comida y la ropa limpia –su esposo es consciente que a pesar de ser directora sabe que "como esposa y como mujer no le fallo" (CMP FT/ C-M 2002:120) – y, finalmente, como profesional es la directora del colegio que vela por

el buen desempeño de los profesores para que los alumnos alcancen el aprendizaje esperado.

1.4 La literatura oral desde una perspectiva de género

Además de la cosmovisión andina (mitos, ritos, leyendas y tradiciones propios del saber andino) como eje articulador del imaginario femenino de HK también se hace presente el tema de la identidad. Por eso, la intención de esta investigación es demostrar que las mujeres andinas construyen su identidad genérica, es decir su ser mujer, a partir de la herencia cultural (mitos y tradiciones) recibidos en el contacto con su familia, en la comunidad, en sus juegos, en su trabajo en la chacra, en la escuela y en la interrelación con otras mujeres. También es nuestro objetivo evidenciar que la herencia cultural permanece inmutable a pesar de las transformaciones que puedan producirse en sus identidades producto del contacto con la capital, el acceso a la escuela y en algunos casos, en los breves periodos que migraron a Lima.

Un aspecto que me llamó la atención cuando emprendí esta investigación es que los estudios de género en el área andina se han realizado desde las perspectivas sociológicas y antropológicas[28]. Las investigaciones desde una perspectiva de género en

[28] Existe un corpus más o menos amplio de estudios sobre los sistemas y las relaciones de género. Los temas y debates de las investigaciones han seguido varias líneas: Identidades, políticas sociales y políticas públicas en relación con los temas de pobreza, salud y educación. Los estudios de género en el área andina que se han desarrollado en el Perú están centrados en Lima mientras que en Ecuador, Colombia y Bolivia están centrados fuera de la ciudad capital. Para Norma Fuller una posible respuesta al poco auge en esta área de investigación en el área rural se deba al abandono, por parte de los investigadores, producto de la violencia política que atravesó el país en la década de los ochenta. A esto suma el no contar con instituciones que subvencionen este tipo de investigaciones.

literatura están centradas en escritoras canónicas mientras que en el ámbito de las literaturas orales esta área de investigación ha quedado un tanto inexplorada[29].

Desde una perspectiva sociológica Maruja Barrig plantea que una de las posibles causas del poco interés, por parte de los investigadores, en esta área sería el escepticismo respecto de la validez de las relaciones de género como categoría analítica en los Andes[30]. En su libro *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena*[31] hace una aproximación a la mujer del Ande empleando como categoría de análisis las representaciones sociales por estar relacionadas con el contexto y los códigos, los valores e ideologías, las posiciones y pertenencias sociales específicas de los sujetos que las formulan.

[29] Billie Jean Isbell ha hecho algunas interpretaciones sobre los mitos andinos y las prácticas culturales apoyándose en las lecturas de Luce Irigaray y Nancy Chodorow. Según la lectura de Isbell, sobre los mitos andinos, la mujer sí es sexualmente valorada. Para demostrar su postura se apoya en el argumento de que lo femenino es un rasgo inherente a la mujer (no marcado) mientras que la masculinidad es un rasgo que debe ser ganado cada día (marcado) (Yánez 2002: 92). Según esta postura la sexualidad de la mujer no necesita del control masculino porque son personajes superiores. Mientras que la sexualidad del varón, representada por el agua, sí necesitaría ser controlada. De lo contrario tiende a desbordarse e inundarlo todo causando la destrucción de lo que encuentre a su paso. Al margen de estas interpretaciones el principio de complementariedad entre ambos sigue siendo la base de la relación entre el hombre y la mujer en los andes, por eso aparecen elementos marcados en conjunción con elementos no marcados y viceversa.

[30] Los argumentos que usaban para justificar su postura, dice Barrig, eran varios "Que hombres y mujeres trabajan por igual en su parcela; son las esposas las que administran los recursos de la familia; no importa que ellas no participen en las asambleas comunales, pues tienen más poder al influir en sus parejas; en la cosmovisión andina no existen relaciones de subordinación sino de complementariedad entre los sexos" (Barrig 2001: 13).

[31] Aunque es un libro que explora a la mujer andina, creemos que tiene ciertas limitaciones al sustentar gran parte de sus postulados en todo tipo de documentos como la literatura de ficción (cita a Bryce, Bayly, Matto de Turner, Garcilaso, López Albújar y Vargas Llosa, entre otros), ensayos y artículos sociológicos sin hacer un balance crítico de los mismos. Sobre este aspecto la misma autora comenta que no lo hace *porque su intención es hacer una crónica de los discursos presentando sólo las ideas (a) veces confluyentes y otras antagónicas, acerca de la realidad* (Barrig ob.cit.:15. Énfasis nuestro).

Por otro lado, Susan Paulson en "las fronteras de género y las fronteras conceptuales" considera que la aplicación de categorías y metodologías de género en investigaciones andinas limitan la investigación si se usan de manera esquemática, sin tener en cuenta el contexto y la cosmovisión andina. Como bien sabemos "lo andino" es un concepto multifacético y polisémico y, por lo mismo, hay que tener en cuenta que hablar de hombre andino no es para referirse "a una raza pura, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos" (Estermann 1998:53).

Para hablar de "lo andino" hay que tener en cuenta varios aspectos que consideramos importantes. En primer lugar, que es una categoría espacial, referida a un ámbito geográfico y topográfico con características muy peculiares. También es una categoría cultural, pero no entendida como esencia atemporal e inmutable, sino como expresión de organicidad viva y transformadora de las personas que forjan cultura. Es una categoría étnica para hablar del hombre andino o del pueblo andino y, por último, es una categoría histórica.

Como ya lo hemos planteado, género alude a la construcción social de la diferencia sexual, femenina y masculina. Desde este punto de vista las opiniones que se tengan del género dependerán del contexto cultural y de las costumbres, roles y estereotipos sobre los que se construya la idea de lo femenino y lo masculino, por lo tanto el género sólo se entiende si se le enmarca en un determinado conjunto de creencias, valoraciones, roles y supuestos presentes en cada cultura.

En este sentido, considero que el indagar en el imaginario femenino andino desde la perspectiva de género, además de permitirnos conocer los mecanismos de construcción de sus identidades y las transformaciones ocurridas en sus feminidades como producto del contacto con otras mujeres, la capital y su ingreso a la escuela, nos permite esclarecer que en la mujer del ande la identidad tiene que ver con la tradición y la cosmovisión andina. Ambas constituyen la base en la que los sujetos se asientan, construyen e interpretan su realidad.

Para hablar de *identidad de género* en el mundo andino hay que tener en cuenta que el andino rural[32] u hombre andino no es un sujeto que se constituye mediante concepciones ontológicas, sino que es, ante todo, un individuo inmerso en una red de múltiples relaciones con su comunidad, con la naturaleza y con el cosmos. A diferencia de occidente en el mundo andino el *género* no es excluyente, tanto el hombre como la mujer son la mitad esencial del otro, el "uno" existe de manera deficiente y a medias si es que no se complementa[33] con el "otro".

Esta complementariedad, tal como lo señala Alicia Pinzás, es vista por algunos autores como igualdad de género en la relación conyugal, pues al compartir ambos las

[32] No existe un término general para referirse al hombre rural. Al respecto Ortiz Rescaniere señala que es mejor utilizar el término andino u andino rural porque no posee la vieja carga histórica y la complejidad de matices que si posee la palabra indio. Además "con andino nos referimos a los grupos e individuos de origen campesino y que conservan una cierta cultura rural" (Ortiz Rescaniere 2000: 3).

[33] El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios. Para el hombre andino cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, día y noche, masculino y femenino no constituyen oposiciones abstractas ni antagónicas, mas bien son complementos que se requieren mutuamente para completarse. Ambos complementos ni se niegan ni se elevan en una posición superior sobre el otro. El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida en el mundo andino.

mismas tareas entonces tendrían el mismo poder y no estarían subordinadas como sí lo están las mujeres de las sociedades occidentales. La complementariedad no es sinónimo de igualdad entre los sexos. Además, sería infructuoso aplicar la perspectiva de género de manera esquemática y con los postulados que, sobre el género, se tiene en occidente sin tener en cuenta que en el mundo andino el género posee connotaciones distintas.

Para comprender más a fondo la lógica del género en el mundo andino es necesario remontarse a la época prehispánica y ver cuál fue el papel que ambos tuvieron en esa sociedad. Analizando la situación de la mujer en este periodo Irene Silverblatt, en su libro *Luna sol y brujas*, nos ofrece una visión del rol que cumplió la mujer antes de la conquista. Aunque no lo afirma directamente, en los primeros capítulos del libro pareciera sugerir la existencia de una igualdad de género por la forma de organización y distribución del trabajo realizado por ambos sexos[34], en el acceso a los recursos del ayllu y en el poder que tuvieron algunas mujeres como jefas de señoríos[35]. Para la autora todos estos derechos políticos se perdieron después de la conquista española (Silverblatt 1990: 54).

[34] En la sociedad andina el hombre y la mujer alcanzaban el equilibrio en el matrimonio. Allí, cada uno hacia su contribución mediante la distribución del trabajo en un sistema de tareas, y aunque las labores estaban distribuidas por género, están normas no eran tan estrictas como para que uno no pudiese hacer la labor del otro. No hay que olvidar que en la mentalidad andina el trabajo también era complementario entre sí. Las mujeres estaban encargadas de tejer, cocinar, preparar la chicha, alistar los campos para el cultivo, sembrar semillas, criar a los niños, cosechar, deshierbar, sachar, trocar en los mercados locales, pastorear, cargar agua (Silverblatt ob.cit.: 6).

[35] Según las investigaciones de Rostworowsky, existen numerosos documentos y archivos donde se menciona que el poder de gobernar algunas regiones no recaía exclusivamente sobre el varón, sino también en las mujeres. Habían mujeres jefas de sus curacazgos, es el caso de las capullanas en la región de Piura (Rostworowsky 1995: 6).

Salles y Noejovich señalan que si bien la mujer tuvo un rol significativo en los mecanismos de poder a través de una jefatura étnica femenina, esta participación en el ámbito político no significaba que tuvieran una relación simétrica con el varón, puesto que en la sociedad prehispánica el poder para disponer de las mujeres recaía sobre el Inca. Esta misma postura también se ve corroborada en los planteamientos de Silverblatt al interpretar la organización femenina en base a dos jerarquías: la jerarquía de conquista y la jerarquía paralela. La primera plantea la existencia de una relación simbólica entre el conquistador como lo masculino, y la población conquistada como lo femenino. Por esta razón el Inca creó acllahuasis en todo el territorio del tawantinsuyo.

Las jóvenes eran escogidas de todos los ayllus de los territorios conquistados. Ya en el acllahuasi distribuían a las mujeres según las funciones que iban a desempeñar. Unas estaban destinadas al culto del sol, otras al servicio del inca y un tercer grupo eran distribuidas como dones o tributos a los curacas (Silverblatt ob.cit.: 63-64). La jerarquía paralela estaba asentada en la dualidad sol y luna, donde el sol representa lo masculino y la luna lo femenino. Sin embargo, eso no significaba que los jefes étnicos tenían que ser obligatoriamente de distinto sexo. Así lo mencionan Salles y Noejovich, al señalar el caso de Contarhuacho y Añas Colque, ambas mujeres y jefes étnicos, tanto de *hanan* como de *hurin*.

Aquí el todo de la dualidad andina cumple más bien un papel simbólico y no necesariamente implica la oposición hombre/ mujer sino que a veces es hombre/ hombre o mujer/mujer, pues la dualidad, estructura fundamental en el mundo andino, es de naturaleza conjuntiva y no disyuntiva. Tampoco es una oposición para asegurar el

triunfo de uno sobre los otros, sino un estado permanente (Salles y Noejovich ob.cit.: 12. Subrayado mío)[36].

En el mundo andino la sexualidad no es exclusiva del hombre y la mujer, sino que todo es sexuado; lo orgánico, como las plantas y los animales, hasta lo inorgánico como los fenómenos meteorológicos y el cosmos. La sexualidad forma parte del orden cósmico y expresa de forma sincrética y expresiva el principio de complementariedad.

La orientación sexual femenino/masculino es de vital importancia en la relacionalidad andina. A lo masculino le corresponde el lado derecho con el sol, la estrella matutina, el día, el rayo, las cumbres, el este y el verano. Mientras que a lo femenino le corresponde el lado izquierdo con la luna, la estrella vespertina, la noche, la nube, la pachamama, el oeste y el invierno. La unidad básica andina se constituye en la tensión permanente de ambos polos, que a su vez, constituyen la fuente dinámica de la vida, el sol calienta la tierra, el agua de las lluvias fertiliza la pachamama, la luna dialoga con los apus.

En este sentido es que el hombre andino tiene identidad en la medida que se identifique complementariamente con el otro. La mujer andina, además de relacionarse con el varón, también lo hace con los fenómenos cósmicos masculinos como el pastoreo –pues los animales son considerados masculinos– y ayudar en las labores agrícolas como el sembrar las semillas, por citar algunos ejemplos. En el caso del varón, éste se dedica

[36] Para profundizar acerca del rol de la mujer en el Tahuantinsuyo véase el libro de Francisco Hernández Astete *La mujer en el Tahuantinsuyo.*

al cultivo de la tierra, símbolo de lo femenino, son ellos quienes deben abrir la pachamama (Estermann 1998: 206-210).

Que algunos entiendan la complementariedad andina como sinónimo de igualdad, tal como lo señala Pinzás, es erróneo, porque la relación entre hombre y mujer en el mundo andino no es de igualdad, sino de equivalencia, de ahí que ambos, ya sea en el lado masculino o femenino, tengan la misma capacidad de preservar la vida en la tierra y presentar rituales celebrativos para restablecer el equilibrio en caso de ocurrir un desequilibrio en el orden cósmico.

En la sociedad andina hombre y mujer coexisten en el mismo nivel, pero hay diversidad de funciones, maneras de expresión, competencias y roles entre hombres y mujeres que no son los mismos de occidente. Al respecto, Ortiz Rescaniere indica que la pareja andina continúa articulando su relación en torno a la complementariedad y la cohesión, pero también prevalece un espíritu de competencia y rivalidad mutuas.[37]

[37] Este estilo, dice Ortiz, prevalece en el cotidiano de los pueblos y en todos los ámbitos del parentesco andino, ya sea entre marido y mujer, entre hermanos, entre hombres y mujeres, entre pueblos o entre generaciones diferentes. Por eso cuando los varones siembran prevalece un espíritu de competencia que se ve reflejado en el trabajo: ¿Quién ara más rápido? ¿Quién abre los mejores surcos?; entre las mujeres ¿Quién guisa mejor? ¿Quién trajo la merienda más suculenta? iniciámdose una rivalidad sobre quien realiza mejor las labores ¿los hombres o las mujeres?, ¿tus hermanos o mis cuñados?, ¿Tu comunidad o la mía? (Ortiz 1993: 163-164). Asimismo señala que si bien puede haber y existen tensiones dentro de la relación conyugal, estas no son causa de su disolución, al contrario, son raras las veces que se disuelve la unidad doméstica por voluntad de sus miembros.

CAPÍTULO II

EL SABER COMO PODER: HACER HABLAR AL OTRO

¡Sabemos pensar! ¡Sabemos trabajar y ver los problemas de la comunidad! ¿Por qué no nos quieren escuchar? ¿Por qué no nos escuchan? ¡Se hacen los sordos!

Marisela 40 años. *Hijas de kavillaca*

En el capítulo anterior, revisamos los conceptos teóricos de género e identidad genérica en confluencia con la categoría MVER de un determinado sector cultural –que para nuestro caso es el andino– con la finalidad de elaborar nuestro marco teórico que nos servirá de base para los análisis de los testimonios de HK. Sin embargo, antes de centrarme en ello, me parece vital reflexionar acerca de la inserción de la voz de la mujer andina a través del testimonio.

No es nuestro propósito realizar un balance crítico sobre todo el corpus testimonial ni ahondar en estas controversias, pero sí nos detendremos, exclusivamente, en los testimonios emitidos por mujeres andinas con la finalidad de analizar cómo ha evolucionado el sujeto que emite el testimonio, cómo se desempeña como mujer y cómo se representa. Es desde este punto de vista que pretendo enmarcar el contexto en el que se inscriben las mujeres de HK, para luego centrarme en las tensiones y cuestionamientos que surgieron durante el proceso de recopilación de estos testimonios.

2.1 La voz femenina en el testimonio

Como género[38] el testimonio rompió con los esquemas sociales, políticos y también los de la tradición literaria, ya que cuestionaba tanto el lugar de enunciación como su naturaleza textual[39]. Asimismo inauguró toda una tradición testimonial, tanto en la producción de testimonios[40] como en la crítica[41] sobre el mismo, generando serios cuestionamientos en cuanto a la definición del testimonio como género y al nivel de representación del subalterno por medio de este.

La incorporación de la voz femenina en el testimonio se dio con gran impulso luego de su institucionalización permitiendo conocer e interpretar mejor la realidad de la mujer. El tema de la mujer como la del subalterno ha sido considerado como un asunto

---

[38] Su institucionalización se produce en 1970, cuando Casa de las Américas establece un premio para el testimonio incluyéndolo como otra de sus categorías y entrega este galardón a Miguel Barnet. Mucho antes de que el libro de Barnet irrumpiera en Latinoamérica ya existía un extenso corpus de relatos cuya temática estaba centrada en la lucha armada y la represión social. Sólo en Cuba existía una vasta producción de testimonios publicados; no obstante ninguno de ellos logró llamar la atención de la crítica.

[39] Antes el único discurso narrativo que existía en Latinoamérica era el de las élites; sin embargo, luego de la aparición del testimonio las clases marginales toman el poder de la palabra para contar su versión de la historia o denunciar alguna injusticia social. Es por eso que su discurso es visto con recelo y desconfianza pues es el discurso de las clases marginales, de los silenciados, de los sin voz.

[40] Casi consecutivamente se han publicado diversos textos testimoniales en varios países Latinoamericanos que, según Vera León, han ido configurando todo un canon dentro del género. Entre ellos figuran: *Biografía de un cimarrón* (1966), *La canción de Rachel* (1969), *Gallego* (1981) y *La vida real* (1984), de Miguel Barnet; *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska; *Si me permiten hablar...Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977), de Moema Viezzer; *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elizabeth Burgos, entre otros. Estos son algunos de los testimonios con mayor repercusión en América Latina y se les considera como el modelo dominante en el campo testimonial.

[41] Existe todo un corpus crítico de reflexión sobre el testimonio. Autores como John Beverly, Hugo Achugar, Doris Sommer, Margaret Randall, Vera León, Elzsbieta Sklodowska, Jean Franco, Ana María Amar Sánchez, George Yúdice han discutido sobre la difusión, la elaboración y las tensiones dentro del mismo.

periférico; sin embargo, ahora ha logrado ocupar un lugar relevante en la literatura, en la cultura y en la sociedad (Reisz 1996:25).

Por eso, en este acápite, el aspecto en el que nos centraremos es en la inserción de la voz femenina en el testimonio. Para ello me remitiré a los testimonios peruanos emitidos por mujeres andinas como: *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara,* de Francesca Denegri (2000), *Asunta,* esposa de Gregorio, de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1977), el de *Adelinda Fustamante Silva,* recopilado por Sara Viera Mendoza (2003) y a dos de los testimonios más representativos en Latinoamérica. Me estoy refiriendo al testimonio de la guatemalteca Rigoberta Menchú (1983) y el de la boliviana Domitila Barrios de Chungara (1977). Ambos testimonios poseen la voz de la mujer indígena y aunque sus testimonios nacen en un contexto socio político, me parece importante mencionarlos, aunque muy someramente, porque en ellos se avizora la fuerza de la voz y la lucha de la mujer por construirse como sujeto.

En el caso del testimonio de Domitila, en *"Si me permiten hablar...": testimonio de Domitila, una mujer de las minas,* la lucha por el poder de la palabra es gradual. La lucha de Domitila, inicialmente, es consigo misma. Ha de vencer su timidez y sus reticencias para emitir su voz y sea escuchada. Luego, la disputa será por ganar un espacio dentro de su propio sindicato. Es importante destacar que Domitila no sólo se representa a sí misma, en ella se encarnan a todas las otras mujeres, que como ella, son miembros del Comité de amas de casa

> La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo. Lo que me pasó a mí, le puede haber pasado a cientos de personas en mi país... Por eso digo que no quiero hacer nomás una

> historia personal. Quiero hablar de mi pueblo. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido a través de tantos años de lucha en Bolivia, y aportar un granito de arena con la esperanza de que nuestra experiencia sirva de alguna manera para la generación nueva, para la gente nueva (Moema Viezzer 1977: 13).

En el testimonio de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,* su voz se alza para denunciar la injusticia social, los abusos del gobierno al expropiarles sus tierras, la matanza de su familia y su lucha como activista en pro de los derechos de su comunidad. Rigoberta habla desde su *locus* de enunciación con la esperanza de producir una transformación en las relaciones de poder.

> Entonces, me llamaron. La comida que me dieron era un poquito de fríjol con unas tortillas bien tiesas. Tenían un perro en la casa. Un perro bien gordo, bien lindo, blanco. Cuando vi que la sirvienta sacó la comida del perro. Iban pedazos de carne, arroz, cosas así que comieron los señores. Y a mí me dieron un poquito de fríjol y unas tortillas tiesas. A mí eso me dolía mucho, mucho, que el perro habría comido muy bien y que yo no merecía la comida que mereció el perro. Entonces comí, ya estaba acostumbrada, pues. No extrañaba la comida del perro, porque yo en la casa solo comía tortillas con chile o con sal o con agua. Pero, me sentía muy marginada. Menos que el animal que existía en casa (Burgos 1996: 118).

En el caso de los testimonios peruanos, el de Asunta muestra la realidad y el sufrimiento de la mujer andina. Aunque este testimonio no posee las connotaciones políticas del género, donde el narrador asume la representación de un grupo humano oprimido en busca de reivindicación, está claro que el suyo es el de una voz que emerge desde el silencio para hacernos partícipes de sus sufrimientos. La voz de Asunta encarna los padecimientos de otras mujeres, que como ella, son oprimidas, marginadas y maltratadas.

Rocío Silva Santisteban en su tesis de magister, *El cuerpo y la literatura de mujeres*, hace un acercamiento, desde la perspectiva del cuerpo, al discurso de Asunta. Allí hace hincapié al ambiente de abandono, sufrimiento y maltrato que el otro étnico padece por el abuso de un guardia municipal cuando éste rompe sus instrumentos de trabajo.

Asunta indignada reclama incluso prefiere anteponer su cuerpo en lugar de que rompan de sus instrumentos de trabajo. En este apartado la autora resalta cómo la sociedad la margina hasta el extremo de anteponer la supervivencia a la autoestima. También plantea que la conciencia del ser india es la conciencia del sufrimiento porque "así les tocó vivir" y esa es la condición que Asunta ha interiorizado a partir de sus experiencias: "ser mujer, ser india y tener sesos de barro" (Silva Santisteban 2001: 120).

En nuestro análisis y perspectiva creemos que la voz de Asunta no es del todo pasiva, más bien avizoramos su capacidad agencial. Ante los golpes y celos de su esposo ella reflexiona, cuestionándose así misma y decide abandonar a su marido: "¿Cómo puede ser la vida para no separarme del lado de un hombre, si tengo manos, pies, boca para hablar y ojos que miran? ¿Acaso soy una inválida? ¡Si estas manos hacen la cocina! Pensando así me vine de su lado, abandonando la mina y a mi marido" (Valderrama y Escalante 1977: 107).

Asunta sí cuestiona la marginación y el maltrato e intenta vivir sola y salir adelante, pero la misma sociedad patriarcal le va enseñando que si quiere seguir viviendo, en esa sociedad, necesita tener un hombre a su lado. Esta es la ideología que encierra la frase que le dice su patrona, la señora María Pérez, después que se casó: "Si

te has metido con este hombre, como mujer cristiana, al lado de él tienes que morir" (Valderrama y Escalante ob. cit.: 101).

Esta misma ideología es la que subyace en la religión[42], en las costumbres y en ese reparto arbitrario y político de roles, donde la mujer está sometida al varón en actitud de sumisión, pasividad y conformismo. Desde esa ideología, la mujer debe cumplir con su rol de sostenedora de un modelo familiar jerárquico y autoritario, donde las normas de conducta se dictan en función de que todo encaje para mantener la opresión de género.

El discurso de Asunta revela a una mujer que también tiene la fuerza y el coraje para salir adelante, pero el peso de la sociedad patriarcal, que durante siglos ha sometido y subvertido su rol como sujeto y agente social, la sigue obligando a vivir subyugada y recluida en el ámbito de su casa.

---

[42] Irene Jara, en su testimonio, comenta que es un sacerdote el que le dice todo sobre el matrimonio.

> [...] me explica del sexo, y me dijo que yo tenía que darme a respetar, y que él me podía hacer, osea que podía estar conmigo, cada quince días nomás, pero no más. Me dijo que *el hombre podía ser bueno o malo, pero que yo no tenía nunca que sacarle la vuelta, aunque él me la saque*, porque es diferente cuando uno es mujer porque su sexo la mujer tiene escondido, bien adentro, en cambio el del hombre sale para afuera y exige más (Denegri 2000: 145. Énfasis nuestro).

Esta es la ideología que Irene recibe de un representante de la Iglesia y que ella internaliza como una norma de vida. Estos mismos consejos son los que después dará a las demás mujeres como un método de planificación familiar.

> No seas sonsa, no te operes. Cuídate naturalmente, hácete tus lavados después que te ocupe y no esteas con el hombre a cada rato, hace tu uso mensual dos veces nomás, cuidándote y lavándote. No dejes que te haga lo sexual como un animal, seguido, seguido, cualquier momento. Por último compra un condón, pero no te operes. Y anda a un centro de club de madres o sino a la iglesia cuando se reúnen mujeres en catequesis y en cursillos sobre fertilidad para que ahí te orienten, pero no te dejes dominar por el Julián que sólo ve su beneficio de hombre y no el tuyo de persona (Denegri ob.cit.: 321).

El testimonio de Irene Jara es el de una mujer andina más contemporánea. Ella es de Algamarca, centro poblado ubicado en la provincia de Cajabamba departamento de Cajamarca. Desde pequeña ha luchado contra las imposiciones, los abusos de parte de los ingenieros de la mina donde trabajaba ella y su familia, se ha defendido de dos intentos de violación y terminó huyendo de los maltratos de su hermano porque no aceptó un matrimonio impuesto. La vida de Irene es una constante peregrinación desde su tierra hasta Trujillo, de Trujillo a Lima y luego de Lima hacia París.

Irene no rechaza su etnia ni sus costumbres, contrariamente, son estas costumbres las que trata de preservar al mantenerse activa dentro de una sociedad que amenaza con alejarla de su cultura: "Todo era trabajo de comunidad como se llama. Pero allá lo llamamos mink'a. Todos, todos íbamos, nadie se quedaba sin hacer nada. Por eso a Lima me fui bien, pero bien preparada de mi tierra para organizar trabajos de barrio, de clubs de madre por ejemplo"[43] (Denegri ob.cit.: 49).

Después que escapa de Algamarca, asume todos los retos que la vida cotidiana le va imponiendo. En este testimonio vemos que la mujer va cobrando protagonismo en las diferentes organizaciones que se forman para luchar contra el abuso de los gobiernos locales, las injusticias sociales y el maltrato del varón (Irene va al juez y al Ministerio de trabajo para denunciar el abuso del ingeniero de la mina donde trabajaba su familia). A través de sus acciones y el papel que desempeña en pro de la libertad y la igualdad de

[43] Ortiz Rescaniere subraya que el pueblo de origen y la familia son dos de las instancias fundamentales para el individuo andino. Ambas son el centro que configuran su vida. El barrio o club provinciano al que pertenece le interesa en la medida que establece vínculos con los demás y porque son una prolongación de su pueblo.

sus derechos se revela el rol clave que Irene juega como mujer, como lideresa y como paradigma para otras mujeres.

En su rol de madre de familia y lideresa –Irene ha sido dirigente vecinal, presidenta del Club de madres, Coordinadora del programa del vaso de leche y organizadora y presidenta del Comité de salud– se ha desempeñado de manera excepcional, pues ella siempre ha estado atenta a las necesidades de las demás mujeres, se ha involucrado en distintas actividades para ayudar a los campesinos de su tierra y formar un sindicato, ha organizado cursos y capacitaciones para las mujeres de su Club de madres, ha persuadido a otras mujeres para que tomen conciencia de su condición marginal y luchen por sus derechos ante los abusos de sus parejas.

Irene Jara también ha padecido los sufrimientos propios de su condición étnica y de género; pero a diferencia de Asunta, ella está inserta en una sociedad más contemporánea donde el proceso emancipador de las mujeres va cobrando fuerza. En este contexto es que Irene se convierte en una de las pioneras que luchan por hacer construir una sociedad más equitativa. Para ella el no haber accedido a una preparación universitaria no ha significado un problema para asumir mayores responsabilidades ni actuar con mucha lucidez ante las dificultades.

El testimonio de Adelinda Fustamante Silva[44] es el de una joven chotana de diecisiete años, poseedora de un carácter emprendedor y un poder de decisión que la

[44] Cuando la entrevisté en el 2003 ella tenía muchas expectativas sobre el futuro que le esperaba en la opción de vida que había elegido y en el desarrollo que allí alcanzaría como mujer, como profesional y como ciudadana. Al igual que muchas jóvenes provincianas vino a Lima por incentivo de unas religiosas. Después de un corto periodo de vida conventual Adelinda regresó a Cajamarca y cursó estudios de enfermería en la Universidad de Chota.

llevó a dejar su tierra y su familia para venir a Lima en busca de mejores oportunidades. En su discurso está latente la pugna entre aceptar la modernidad para asimilarse como el *Otro* distinto de ella o dejar de lado la tradición en la que ha crecido tomando distancia generacional y temporal entre "ellos, los mayores" con su discurso antiguo y ella que ya es una mujer "más moderna".

Su discurso representa el conflicto que están sufriendo las identidades de muchas mujeres andinas ante los cambios sociales y culturales; mujeres, que como ella, viven insertas en una realidad caracterizada por múltiples transiciones e incertidumbres acentuadas, además, por la vertiginosidad de los cambios. El orden cultural de su comunidad, basado en el predominio de las tradiciones y las costumbres, está amenazando con derrumbarse, dejando un inmenso espacio en el que podrán edificar un nuevo orden del mundo donde la tradición sólo sea un recuerdo de tiempos antiguos.

Son varios los conflictos y contradicciones que encontramos en una identidad como la de Adelinda, marcadamente etnocéntrica, pero que mira el mundo afianzada sobre una ilusión: asimilarse a él. Este afán de conocimiento/apropiación del mundo, característico del hombre blanco occidental permite a mujeres como Adelinda liberarse de los valores y roles impuesto por la sociedad patriarcal que les impide autodescubrirse como tales, pero también les produce un distanciamiento con su herencia cultural, alejamiento que puede ser permanente. En el caso de Adelinda, el breve periodo de tiempo en Lima significó un reencontrarse con sus raíces, con la memoria oral y con su pueblo.

En este contexto socio cultural se insertan las voces de las mujeres en *Hijas de Kavillaca.* Ellas también son capaces de generar cambios en sus vidas, adquirir roles sociales diferentes al tipo de actividades que comúnmente realizan, llevar horarios laborales compatibles con el trabajo del hogar y ser salvaguardas de los roles tradicionales de su comunidad.

Testimonios actuales, como el de Irene, Adelinda y el de *Hijas de Kavillaca* revelan una clara diferencia en relación al testimonio de Asunta. Principalmente, que su condición ya no es la del sufrimiento. Estas mujeres siguen siendo sujetos sensibles de discriminación y sufrimiento, pero esta misma sensibilidad las impulsa a desplazarse por distintos espacios culturales para convertirse en co-partícipes de su desarrollo personal y comunal, y sobre todo, las lleva a construirse como sujetos visibles, con voz propia y una identidad libre de las imposiciones sociales.

2.2 Testimonio y representación

La reacción que el hombre europeo tiene ante la presencia de una cultura distinta a la suya es la misma que tuvo Colón ante la variedad de lenguas extranjeras que halló en el nuevo continente. Las reconoce pero se niega a creer que son diferentes o reconoce su diferencia pero se niega a admitir que se trate de una lengua (Todorov 2003:38). Este *otro* distinto y portador de una cultura diferente en un inicio también fue objeto de negación, pero su misma existencia no podía ser negada y si bien se le acepta como

parte de la cultura, este *otro* es visto con inferioridad y por lo mismo vivirá subordinado al poder hegemónico del viejo mundo[45].

Esta posición social a la que es confinado el *otro* coloca obligatoriamente al *Otro* occidental como su portavoz y lo imposibilita de representarse a sí mismo. Ana Forcinito señala cómo el género es una categoría de análisis que está atravesado por esta ausencia de representación , "ausencia que apunta al género como una representación [...] que a veces puede verse fisurada por testimonios de mujeres, aunque no pueda verse totalmente recuperada" (Forcinito 2004: 135-136).

Jean Franco en su artículo "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo" argumenta que la situación de la mujer está inscrito en el doble sistema del género: el del discurso y el de la sexualidad[46]. Spivak señala las dos dificultades de los presupuestos en los estudios subalternos.

---

[45] Todorov, citando a Sepúlveda, señala las cuatro razones que justifican el sometimiento del otro; 1) porque su estado natural es tal que sólo les queda obedecer; 2) para poner fin al canibalismo y erradicar el culto a los demonios por medio del sacrificio humano que es una ofensa grave a Dios; 3) salvar a los inocentes de ser sacrificados a manos de los bárbaros; y 4) propagar la fe cristiana facilitando la tarea de los misioneros. Estas cuatro razones explican porqué al indio no se le considera humano semejante a uno y distinto a la vez. Por lo tanto es esta naturaleza no humana del indio que justifica el deber de imponer el bien al otro (Todorov 1987:164-170).

[46] Jean Franco señala la existencia de los géneros discursivos que no permitían hablar a la mujer como la poesía épica y, en el periodo colonial, el sermón. Especialmente se detiene en el sermón porque ejemplifica esta relación existente entre el género discursivo y el género sexual. En la sociedad colonial la mujer, cualquiera sea su estatus o etnia, estaba excluida de la educación y de la prédica. El hombre predicaba "porque era hombre" y aunque fuese un consagrado el voto de castidad no lo excluía como tal. Cualquier transgresión a este orden establecido era cruelmente sancionado. El hombre sí poseía racionalidad mientras que la mujer sólo posee sentimientos. El clero consideraba que si una mujer escribía no era porque poseía cualidades racionales para hacerlo. No es ella quien escribe es Dios quien le habla al corazón. En consecuencia lo que ella escribe es la huella de lo que Dios ha impreso en su alma; por lo tanto la palabra no pertenece a ellas, es de Dios.

> En primer lugar que el sujeto subalterno no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que lo permita. En segundo lugar, afirmaba que la mujer ocupa ese lugar radical por su doble condición de mujer y de sujeto colonial. El subalterno se constituía así como una figura de la diferencia radical, del otro que no puede hablar no porque literalmente no pueda —es evidente que las mujeres en la sociedad tradicional india hablaban— sino porque no forma parte del discurso (Carbonell 2006: 6. Subrayado mío).

Eduardo Huaytán en su tesis *El testimonio sur-andino: reformulación de la representación de la narrativa indigenista* argumenta que el testimonio supera el estatismo y esencialismo del indigenismo ortodoxo y la antropología indigenista para dar cabida a la construcción de artefactos discursivos que evidencian los conflictos que se producen en identidades que interactúan en dos espacios: el tradicional y el moderno. Para Huaytán el testimonio supera, a nivel de representación, al indigenismo, puesto que no intenta ser un simulacro del referente, contrariamente es una voz que vive y habla desde su propio referente.

La informante del testimonio además de asumir la voz individual y al mismo tiempo colectiva, inscribe su memoria en el espacio de la letra. Con esta operación

> [...] el testimonio, y más específicamente el testimonio de mujeres, es el que da nueva forma a la imagen de mujeres conspiradoras que propone Jean Franco, puesto que se trata ahora no sólo de una conspiración contra los parámetros patriarcales de representación sino también contra las deconstrucciones del género planteadas por la misma critica feminista. El género testimonial viene a poner entre signos de interrogación la autoridad del escritor y la escritora y su derecho de representar la marginalidad (Forcinito 2004: 120).

Este nivel de representación abre un espacio a la mujer andina dándole la palabra para que a través del testimonio podamos adentrarnos a su historia. Dentro de este contexto, el testimonio se convierte en un discurso productor de subjetividad, que

define, delimita y regula las otras prácticas discursivas, no sólo como la versión verdadera de los hechos, sino porque posibilita el posicionamiento de diversos actores sociales antes obligados a permanecer en el silencio.

2.3 Transcribir al otro

El pasar un texto emitido desde la oralidad a la escritura siempre implica un acto de manipulación y apropiación por parte del investigador. Asimismo, implica una negociación que revela las pugnas y tensiones como producto del contacto de dos culturas diferentes. En adelante pasaremos a una revisión sobre las tensiones que se produjeron en la recopilación del texto objeto de mi estudio y los niveles de representación que las investigadoras les dieron a las informantes.

2.3.1 Relaciones y tensiones

Este encuentro con el "otro" por medio del testimonio implica una serie de procesos y tensiones que se hacen evidentes desde el primer contacto. Vera León afirma que el testimonio es el lugar de las pugnas por ser el encuentro de dos culturas diferentes que *desde su posición negocian un relato* (Vera León 1992: 182. Énfasis nuestro). Desde el momento en que alguien toma la palabra, cuantas veces, de qué manera y por cuánto tiempo aportan una información clara y valiosa sobre los papeles de cada

participante, así como de las relaciones de poder, dominación, solidaridad o sobre la distancia social que se establece entre quienes se realiza el testimonio.

Partiendo de esta premisa es que nos centraremos en las tensiones que se produjeron entre el testor y gestor[47] durante el proceso de recopilación en *Hijas de Kavillaca*. Antes, consideramos importante señalar tres aspectos a tener en cuenta cuando se realiza un testimonio. En primer lugar las condiciones y la preparación que debe tener el investigador. En segundo lugar, la mirada con que el *Otro*, es decir "nosotros investigadores", nos acercamos; y en tercer lugar, están las ideas preestablecidas que tenemos acerca de quiénes serían "los informantes más idóneos" para proporcionar la mejor información del tema sobre el que se investiga.

A partir de este enunciado nos concentraremos en el texto en mención. En la introducción se hace referencia al primero de estos aspectos cuando se preguntan acerca de quienes lo realizarían. "¿Serían profesoras de Huarochirí las que llevarían a cabo [...] y las investigadoras sólo supervisarían, o las propias investigadoras los llevarían a cabo? Lo primero resultaría muy ambicioso, requería de preparación y de recursos logísticos además del tiempo y la disposición de las profesoras. Se optó por lo segundo" (CMP/FT C-M 2002:16).

La referencia "al quienes" recopilarían nos da un primer indicio acerca de cómo es ese sujeto al cual se le va a investigar y por qué se piensa como primera opción en profesoras que sean del lugar. Las investigadoras estaban conscientes de que no sería

[47] El empleo que hago de las categorías testor/gestor en lugar del femenino testora/gestora se debe a que la problematización que planteo sobre el testimonio no sólo se limita al texto *Hijas de Kavillaca*, sino que enfoca las dinámicas internas del proceso de recopilación del testimonio en general.

una tarea fácil establecer contacto con ellas. Por eso, considero vital en el gestor –demás de sus obvias competencias como investigador– poseer sencillez para acercarse a las informantes, capacidad de escucha, paciencia y respeto hacia el *otro* que se investiga.

Al respecto Patricia Fernández Castillo, una de las jóvenes sanmarquinas que formó parte del equipo de investigación, compartió conmigo las incidencias de la recopilación de los testimonios en sus inicios y nos manifestó cómo fue ese primer contacto

> En cuanto a las mujeres que yo entrevisté, las elegí más por empatía que por sus cualidades discursivas evidentes, pues muchas de ellas fueron muy tímidas al comienzo, pero cuando hubo más cercanía y familiaridad narraban sus historias sin mayor preocupación. Hubo alguna que en el primer contacto, me corrió de su casa a pedradas. Bueno, piedras pequeñas, pero piedras.

La empatía[48] que debe existir entre testor y gestor ha de surgir de manera natural pues sólo en un clima de confianza es que el *otro* nos abrirá las puertas de su "memoria" y nos harán partícipes de sus saberes en sus historias de vida. El conocer de cerca quién es ese *otro* sobre el que se va a realizar un estudio implica un ingreso a su espacio geográfico, social y cultural para familiarizarse con su vida, sus creencias y sus costumbres ya que "si el informante siente que está hablando con alguien que comprende algo de su vida y de su experiencia le resultará más fácil entrar en confianza" (Randall 1992: 30). Una vez que se ha logrado ese clima de intimidad con la informante es que recién se puede proceder a realizar las entrevistas. Así nos lo comenta Patricia

[48] El filósofo Mijail Bajtín propone una metodología de investigación para las humanidades en la que se practique una empatía "una puesta en lugar del otro" a fin de acercarse a la percepción interna de la cultura, pero sin excluir la participación activa de la cultura del investigador su visión estética exotópica.

> Antes de pedir su testimonio, intentaba conocerlas y que ellas me conocieran. Las acompañaba a sus trabajos, comía con ellas, dormía en sus casas, las acompañaba y, lo más importante, las escuchaba. Ellas estaban solas, varias eran viudas, tenían hijos en Lima, etc. [Esto las] motivó para que me contaran las historias con facilidad. Ellas mismas me llamaban, era como una terapia para ellas. Y para mí, el mejor aprendizaje de vida.

Pero no siempre ese *otro* nos recibe con familiaridad, en ocasiones nos muestran su rechazo y marcan distancia entres ellos y nosotros. Eventualmente ese primer rechazo puede diluirse cuando el gestor ha logrado tener empatía y ganado la confianza de la informante, sin embargo eso no siempre se da. En ese caso es mejor no forzar a la informante y respetar su silencio.

Cuando estuve en San Jerónimo de Surco y Matucana logré conversar con varias mujeres y recopilar algunas historias de vida. Una de ellas, cuyo nombre no me quiso dar pero que llamaré Angelita, era de San Mateo de Otao y tenía temor de que le capturara la voz en la grabadora y le hiciese daño. Aceptó conversar conmigo pero sin que la grabase. Si bien fue muy amable tenía "una mirada desconfiada" y se cuidaba de no dar mayores detalles sobre su vida y sus creencias. Quiero referirme a esta "mirada desconfiada" ante la presencia de este *Otro (nosotros)* ajeno a su cultura en los términos de *tinkuy*[49] ya que ambos sujetos están en relación asimétrica, contradictoria y a la vez complementaria.

[49] La palabra *Tinkuy* proviene del vocablo tinku y alude a la noción de encuentro, es decir la alternancia entre uno y otro, pero adicionalmente esta palabra está cargada por un contenido semántico cuyo espacio de referencia es hablar/escuchar algo justo o adecuado (Espino 2003: 115). El diccionario de Rodolfo Cerrón palomino lo define como el encuentro tensional entre elementos contrarios que se encuentran en el *chaupi* (centro) para reafirmar su pertenencia e identidad.

Tanto la investigadora como la informante pertenecen a espacios culturales diferentes. Una viene de la ciudad, posee los conocimientos impartidos en la escuela y tiene un motivo para acercarse; mientras que el *otro(a),* es una mujer andina que sabe leer poco o en algunos casos nada. Pese a estas marcadas diferencias se producirá el proceso comunicativo en el que ambas partes "negociarán" su diálogo complementándose.

> Se elaboró un cuestionario común a modo de guía de entrevista, pero este no debía seguirse al pie de la letra, era solo una guía de temas y preguntas que surgían de ese tema. Las entrevistas fueron semi estructuradas, tenías un cuestionario, pero no se aplicaba punto por punto, sino que la testimoniante tenía su propio ritmo. A veces se iban del tema, y regresaban media hora después, pero creo que esta era su forma de narrar, no se trataba exactamente de una dispersión. Al menos yo, dejaba que ellas narraran a su aire, aunque de vez en cuando les hacía una pregunta que las devolviera al tema central. Una pregunta que no era chocante, sino que relacionaba lo que me contaba con el tema específico (Patricia Fernández).

Según lo comentado por Patricia, en el proceso de recopilación de HK la relación entre el testor y el gestor fue de mutua interdependencia. Un primer aspecto supone "la coincidencia del uno y del otro en un mismo espacio" (Achugar 1992: 62). Esta confluencia de ambos en un mismo espacio implicó una dinámica que detallaré a continuación.

Por un lado, fue necesario que la investigadora ejerciera su poder[50] para "llevar" el testimonio, "centrar" a la informante en el tema de su interés (en el caso de HK el

[50] En términos de Bordieu se entiende como un poder invisible que no es reconocido como tal sino como algo legítimo que presupone cierta complicidad activa por parte de quienes están sometidos a él y que crean en su legitimidad y en la de quienes lo ejercen. En este sentido es que el gestor ejerce su poder sobre el testor. En primer lugar ha ido con un cuestionario preparado que orientará toda la entrevista. Tanto la elaboración como el uso que haga de éste impone todo un orden canónico propio del espacio letrado. En segundo lugar dará importancia sólo a determinados temas y excluirá el resto al momento de la

interés estuvo centrado en conocer los ritos, festividades y mitos de la provincia de Huarochirí) y, de ser necesario, "traer" a la informante con una pregunta o un comentario, en caso de que esta se haya desviado del tema, pero teniendo cuidado de no quebrar el hilo conductor de la narración, ya que "las dispersiones" son parte de las estrategias discursivas propias del discurso oral. Por otro, fueron ellas, las informantes, las que "siempre dijeron lo que quisieron contar, nunca las obligué a dar más información. Siempre respeté sus decisiones de contarme algo o no" (Patricia Fernández). Cada informante contó su historia a su propio estilo. Sin embargo, los temas sobre los que se hablaron no fueron escogidos libremente por ellas, no olvidemos que ya se tenía pensado los temas sobre los cuales se trataría la entrevista.

Otro aspecto gira en torno a la mirada con que el *Otro* de fuera, es decir nosotros, nos acercamos a las informantes. Patricia nos comentaba que desde un primer momento se pensó en buscar mujeres "tradicionales" porque se pensaba que, por ser mayores, conservaban mejor los relatos y las tradiciones que las jóvenes. Pero tal y como lo demostramos en esta investigación tanto las mujeres jóvenes como las mayores son portadoras de su cultura y poseen discursos de gran riqueza temática y textual en todos los niveles.

Es común, ya sea consciente o inconscientemente, que un investigador posea ideas preconcebidas[51] acerca de sus "informantes idóneos", por consiguiente es usual

---

transcripción, por no considerarlos relevantes en su investigación. De ahí que el informante se vea forzado a hablar acerca de lo que el gestor considere importante y sea objeto de su interés.

[51] Eric Landowsky en su artículo "Sabor del otro" considera como una de las condiciones para ver al otro, y aun para "saberlo", es dejar de lado los esquemas de lectura preestablecidos. "No proyectar ya sobre el

que el gestor considere ciertos requisitos que ha de poseer el testor para ser escogido como tal.

El optar por determinadas informantes, en desmedro de otras por creerlos más "idóneos", lejos de ofrecer una visión más integradora del mundo de la mujer andina (que puede aprehenderse a partir de sus historias de vida, sus mitos y vivencias personales), nos acerca sólo a una parte. Esto nos deja claro lo fragmentaria que puede ser la información ofrecida por el gestor si no de despoja de sus prejuicios al momento de elegir los informantes y si asume todo el protagonismo del testimonio, tanto en el momento de la realización de la entrevista como en el momento de la edición.

A esto apunta Beverly cuando dice que no basta con definir al subalterno, ya que eso no resuelve el problema de la representatividad pues "este saber que los académicos producen están estructurados por la ausencia, dificultad o imposibilidad de representación del subalterno" (Beverly 2004:71).

No obstante, a las objeciones que hacemos respecto del testimonio objeto de mi estudio y que podría llevar al lector a suponer que el texto en cuestión carece de autenticidad, porque las testimoniantes carecieron de libertad en las entrevistas, tal cosa no ocurrió en su totalidad. Si bien es cierto que existió la mediación del investigador pienso que existen razones suficientes que apelan en favor de su legitimidad:

1. Estamos frente a un texto en el que son mujeres hablando por mujeres. El hecho de que sean mujeres quienes realicen las entrevistas, además de

---

mundo ninguna cuadrícula de inteligibilidad determinada, dejar de echar sobre la gente y las cosas una mirada que trate de conocerlas como si no fueran más que objetos utilitarios" (Landowsky 2001: 21).

significar la "salida" a escena de la mujer andina, también ha implicado romper con el velo de invisibilidad en el que estaba envuelta.

2. A pesar de que al inicio de las entrevistas pudo haber cierta manipulación de parte del gestor por el uso del cuestionario, llega un momento en el que las informantes cobraron autonomía y se sintieron tan cómodas que terminaron "desbordando el cuestionario dejándolo obsoleto" (Patricia Fernández).
3. Las entrevistas, al salir del esquema preestablecido, revelan la libertad que las gestoras les brindaron a las informantes en el trabajo de campo. Muestra de ello es lo que nos comenta Patricia respecto de las entrevistas que ella realizó: "Es curioso, varias mujeres nunca habían visto [la grabadora], pero cuando les explicaba para qué me servía ellas estaban contentas. Varias veces me pedían que repitiera lo que habían dicho para recordar más detalles, volver a cantar una canción, para oír su voz" (Patricia Fernández).

Durante la recopilación del texto *Hijas de Kavillaca* las informantes contaron y tuvieron la libertad de narrar "su historia" desde su propia cultura y mirada. El grado de confiabilidad frente a la investigadora fue tal que en más de una ocasión la testimoniante relataba su historia entre "pausas, silencios y algunas lágrimas. Y ellas lo contaban porque querían hacerlo, porque nunca lo habían contado y querían sacar esas cosas" (Patricia Fernández).

Lo anteriormente expuesto nos lleva concluir que el testimonio es, fundamentalmente, un diálogo entre dos sujetos sociales que al momento de interactuar deben mostrar capacidad de escucha, respeto por el que está hablando y producir un

clima de confianza para que el otro se exprese sin inhibiciones. Por ser espontáneo es también un ejercicio de expresión creativa ya que si bien existe una agenda preestablecida al inicio del testimonio, en un determinado momento ésta se vuelve inabarcable por las intervenciones, las refutaciones, los temas que surgen en el momento y las respuestas que matizan, apoyan o modifican sus testimonios.

A continuación analizaremos cuál es el grado de representación que este gestor las investigadoras le otorgó a las informantes en HK.

2.3.2 Nivel de representación

Concluidos los procesos de recopilación el gestor ha de pasar el testimonio de una tecnología a otra, es decir de la oralidad a la escritura, pues el discurso tal como está, a viva voz o en palabras de Randall "en materia prima" no puede ser leído. Para realizar el proceso de transcripción, edición, y organización, el investigador ha de adentrarse en la semiósfera cultural del informante para poder llevar a cabo los procesos de semiosis[52].

[52] Jorge Terán explica con detalles como se produce esta semiosis a partir del siguiente gráfico

Texto oral (performance) Dinámico Endoculturación Representación 1	Texto escrito (fijo) Estático Representación Representación 2
Semiósfera 1	Semiósfera 2

En este sentido la investigadora, (gestor) de HK, no se apropia del discurso del *otro*, más bien ejerce el papel de traductor intercultural al pasar los discursos de una semiósfera cultural a otra ya que convierte los mensajes externos al lenguaje interno de la semiósfera y a la inversa, actuando como un filtro bilingüe que selectivamente deja entrar tanto textos de otros dominios de la cultura como no-textos (Lotman 1996:24).

Sin embargo, en este proceso de "pasar *lo ajeno en términos de lo propio* [...] *la palabra apropiada* [...] se mueve de su lugar, empieza a vagar por los contextos más heterogéneos, *se distorsiona* múltiplemente, pierde su imagen inicial, su autoridad" (Bubnova 2001: 116. Énfasis nuestro). Esta inmersión del gestor en la semiósfera cultural del testor evidencia dos cosas: los cambios en la estructura textual que tiene un relato oral y el grado de "representación" que el gestor hace del "otro".

Filtro
la transcripción

> El testor pertenece a la semiósfera 1. El texto enunciado no mantiene la función original de endoculturación al enunciarse frente al gestor (perteneciente a la semiósfera 2), y ante este va a reformularse en texto representativo (representación 1) de interés agencial. Sin embargo, la comunicación con la semiósfera 2 tiene la mediación del filtro, de la frontera entre semiósferas, a través de la transcripción-traducción que realiza el gestor. El texto del testor será reinterpretado y re-enunciado por el gestor; se construye entonces una segunda representación (representación 2) marcada por la labor letrada del gestor y por sus intereses conscientes o no, perdiendo así su capacidad agencial y convirtiéndose en discurso de interés académico. El texto oral endoculturador abandona su espacio original y se inserta en el espacio letrado, donde adquiere la función de representar al otro para el yo (Terán Morveli 2008: 60-61).

El que un relato oral pase por dos reformulaciones, la que realiza el mismo testor ante la presencia del gestor y la que realiza el gestor al ejercer un cierto grado de manipulación para que ese texto pueda ser leído por los de su semiósfera cultural, nos lleva a concluir que todo relato oral posee, inicialmente, tres versiones: el relato en su versión originaria tal y como está en la memoria del testor, el relato mediatizado por el propio testor ante la presencia del gestor y que ha pasado por los procesos de asimilación de la conciencia del testor, y el relato que edita el gestor para darlo a leer a los otros pertenecientes a su semiósfera cultural.

Acerca del lugar en el que el gestor coloca al testor es necesario centrar el lugar y la posicionalidad tanto del testor como del gestor.

> Hay un proverbio que dice: "Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador" (citado por Galeano 1997). El proverbio escenifica un conflicto permanente mediante tres personajes: leones, cazadores e historiadores, o dicho de otra manera, los oprimidos, los opresores y los intelectuales. Al mismo tiempo que alude a una historia, diseña dos lugares y dos prácticas intelectuales: el lugar y la acción de los leones y el lugar y la acción de los cazadores. Hay otra historia, de origen brasileño, que ofrece una variante de interés: un hombre narra a un amigo su aventura con una onza. A medida que avanza el relato, el oyente interfiere reiteradamente en el relato, lo que obliga al fastidiado narrador a preguntar: "¿Vocé é amigo meu ou da onça?". La historia de la onza agrega un personaje o una situación al escenario del proverbio africano: se trata del intelectual que sin ser onza o león, es sin embargo amigo de la onza. Lo que se agrega es la posicionalidad del intelectual que, sin pertenecer al ámbito de los oprimidos leones, se ubica a su lado y toma, si no una identidad prestada, al menos sí una "conciencia de onza prestada" (Achugar 1998: 1).

Este proverbio, citado por Achugar, nos permitirá establecer el rol que cumplió este investigador en HK y, por consiguiente, nos permitirá establecer el nivel de representación que el gestor hizo sobre el otro. Al asumir el papel de representar al otro, en vista de su imposibilidad[53] para representarse así mismo, obligatoriamente el gestor coloca al testor en una posición subalterna. Sin embargo, la intención de las

[53] Hablo de imposibilidad como la carencia de una especialización profesional necesaria que le procure al *otro* las herramientas teóricas y metodológicas para que pueda entablar un diálogo horizontal con el otro occidental. De ahí surge la necesidad de una representación proveniente de los grupos subalternos "un sujeto con identidad étnica, capaz de reflexionar sobre las condiciones de su existencia y de apropiarlas en un sentido político" (Zapata 2005:3). Terán Morveli está a favor de este argumento y propone la puesta en escena de un gestor endógeno perteneciente al mismo hemisferio cultural del testor para que, asumiendo su rol de intelectual orgánico, sea partícipe de la representación y autorepresentación del sector al que pertenece

> [...] y desde esta construcción identitaria cimentar las bases para iniciar un diálogo horizontal, con las representaciones identitarias de los sectores intelectuales occidentales —u occidentalizados— y, por supuesto, con los otros sectores que también sufren la subalternización; intercambiando representaciones; no asumiendo ni dejando que nadie asuma la voz de otros, sino solo la voz propia; y desde ahí acercarse a los otros, semejantes y diferentes (Terán Morveli 2008:65).

Acerca del lugar en el que el gestor coloca al testor es necesario centrar el lugar y la posicionalidad tanto del testor como del gestor.

> Hay un proverbio que dice: "Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador" (citado por Galeano 1997). El proverbio escenifica un conflicto permanente mediante tres personajes: leones, cazadores e historiadores, o dicho de otra manera, los oprimidos, los opresores y los intelectuales. Al mismo tiempo que alude a una historia, diseña dos lugares y dos prácticas intelectuales: el lugar y la acción de los leones y el lugar y la acción de los cazadores. Hay otra historia, de origen brasileño, que ofrece una variante de interés: un hombre narra a un amigo su aventura con una onza. A medida que avanza el relato, el oyente interfiere reiteradamente en el relato, lo que obliga al fastidiado narrador a preguntar: "¿Vocé é amigo meu ou da onça?". La historia de la onza agrega un personaje o una situación al escenario del proverbio africano: se trata del intelectual que sin ser onza o león, es sin embargo amigo de la onza. Lo que se agrega es la posicionalidad del intelectual que, sin pertenecer al ámbito de los oprimidos leones, se ubica a su lado y toma, si no una identidad prestada, al menos sí una "conciencia de onza prestada" (Achugar 1998: 1).

Este proverbio, citado por Achugar, nos permitirá establecer el rol que cumplió este investigador en HK y, por consiguiente, nos permitirá establecer el nivel de representación que el gestor hizo sobre el otro. Al asumir el papel de representar al otro, en vista de su imposibilidad[53] para representarse así mismo, obligatoriamente el gestor coloca al testor en una posición subalterna. Sin embargo, la intención de las

[53] Hablo de imposibilidad como la carencia de una especialización profesional necesaria que le procure al *otro* las herramientas teóricas y metodológicas para que pueda entablar un diálogo horizontal con el otro occidental. De ahí surge la necesidad de una representación proveniente de los grupos subalternos "un sujeto con identidad étnica, capaz de reflexionar sobre las condiciones de su existencia y de apropiarlas en un sentido político" (Zapata 2005:3). Terán Morveli está a favor de este argumento y propone la puesta en escena de un gestor endógeno perteneciente al mismo hemisferio cultural del testor para que, asumiendo su rol de intelectual orgánico, sea partícipe de la representación y autorepresentación del sector al que pertenece

> [...] y desde esta construcción identitaria cimentar las bases para iniciar un diálogo horizontal, con las representaciones identitarias de los sectores intelectuales occidentales —u occidentalizados— y, por supuesto, con los otros sectores que también sufren la subalternización; intercambiando representaciones; no asumiendo ni dejando que nadie asuma la voz de otros, sino solo la voz propia; y desde ahí acercarse a los otros, semejantes y diferentes (Terán Morveli 2008:65).

recopiladoras de HK era entablar un diálogo horizontal con el otro. Analizando los elementos paratextuales[54] (portada, presentación, agradecimientos, introducción, fotos e índice) del libro podemos percibir esa intención.

En la portada del libro se consigna el titulo "Hijas de Kavillaca" y como subtítulo "Tradición oral de mujeres de Huarochirí". En letras mucho más pequeñas figuran los nombres de las dos Instituciones que financiaron la publicación. Aunque no se mencionan autorías, el subtítulo nos sugiere que ésta recae en el yo colectivo, es decir en las informantes. Como paratexto icónico que acompaña al título y subtítulo se ha colocado una fotografía a color de una mujer andina sentada mirando de frente, pero como está inclinada, el sombrero le cubre el rostro. No nos parece casual que esta mujer "sin rostro" aparezca en la portada, más bien creemos que posee una triple intención. La primera, representar a todas las mujeres que han proporcionado su testimonio. La segunda, colocar, aunque de manera simbólica, a todas[55] las informantes como autoras y tercero, manifestar la percepción invisible y despersonalizada que se tiene de la mujer andina.

En la presentación se consignan los objetivos de la publicación "recuperar la memoria, la creación, y la historia de las mujeres [...] que [permita] un acercamiento a sus vidas y, al mismo tiempo, a la manera como la tradición oral ha sido incorporada

[54] Los elementos paratextuales son instrumentos discursivos que favorecen la comprensión de la obra y garantizan, en cierta medida, una apropiación al anclaje ideológico literario en el que se instala la escritura. El paratexto queda fijado como discurso relativamente independiente del texto principal en el paso de la literatura oral a la escritura mediante rasgos visuales o escritos.

[55] Quiero pensar que ese fue el propósito del editor, ya que no se pudieron publicar todos los testimonios recogidos. En el libro figuran sólo una parte.

como parte de sus vivencias"; luego, se menciona el texto recopilado por Francisco de Ávila, traducido por Arguedas, como el único documento que recopila mitos y leyendas de Huarochirí; finalmente, termina aludiendo al mito de Cuniraya y Kavillaca.

En la hoja de agradecimientos se mencionan a las Instituciones que financiaron el proyecto hasta su publicación, a los profesores que redactaron el proyecto y asesoraron el proceso de recopilación, al equipo de recolección y a las mujeres de Huarochirí. En la introducción se nos proporcionan más datos sobre el proceso de recopilación y sus incidencias, la selección de los testimonios y la edición final.

Me parece esencial detenerme en la introducción del libro HK porque allí se nos proporcionan más indicios de cómo fue esta negociación y también porque nos permite ver la intención del gestor al momento de representar al otro. Allí se nos dice que la intención fue "plasmar las voces invisibles de los marginados"; no obstante, pienso que esto queda en "una buena intención". Al mencionar los procesos de elección de las testimoniantes, los parámetros de selección acordados, y la organización interna del libro se establece una distancia entre ambos y refleja el trabajo del gestor como el que dirigió todo el trabajo. Por consiguiente esa horizontalidad de la que se tanto se habla queda sepultada.

No dudo de la buena fe de las investigadoras, ni en su intención de proporcionarnos un texto negociado donde el otro sí posea un mayor grado de representación, y eso lo comprobamos en las recomendaciones que en la introducción se da a los investigadores "para llevar el testimonio a buen término" (14); al respeto que deben mostrar por las informantes al "[...] dejar como suyos pasajes de sus vidas que

han sido contados, pero que no aportan al libro más que un dolor intenso vivido por la testimoniante y confiado a la testimoniadora" (15); en el "deseo de plasmar esas voces invisibles" (18); en la libertad que tuvieron para narrar (Patricia Fernández); en la ausencia de notas a pie que corrijan o desautoricen las historias contadas; y en el reconocimiento, por parte de las recopiladoras, de sus sabidurías, tradición, destrezas y recorridos de vida (Patricia Fernández).

No obstante, esta buena intención se desvanece cuando el gestor, desde su posición letrada, dirige todo el proceso de edición y asume la responsabilidad directa del testimonio, escogiendo sólo "los que aporten" a los objetivos del libro y dándole una organización interna por temas. Además, cabría acotar que tampoco hubo una edición conjunta, en ningún momento se consultó con las informantes sobre los temas o aspectos que ellas consideraran relevantes.

Otro aspecto que me llamó la atención al leer el libro, fue la incongruencia del nombre que figura en el encabezado de cada testimonio, con el que leemos en el interior del mismo. En un principio pensé que se trataba de un error de edición, pero en una lectura más atenta percibimos que esta "incongruencia" de nombres se repetía en otros tres testimonios.

Cuando le pregunté a Patricia ella me comentó que "se optó por emplear seudónimos en lugar de sus nombres porque *nos pareció menos comprometedor, en el sentido que las mujeres estarían protegidas* ya que algunas daban comentarios y críticas a su propia comunidad" (Patricia Fernández. Énfasis nuestro). Así tenemos que Flora, Porfiria, Rosalía y Gloria son en realidad Flor, Pola, Jacinta y Erika.

Esta decisión fue tomada por iniciativa del gestor y no fue consultada con todas las informantes. A las que se les consultó sí se mostraron de acuerdo con este cambio de nombre, sin embargo nos queda la interrogante de la decisión y reacción que pudieron haber tenido el resto de las informantes. Una vez más esto nos revela el protagonismo del gestor y la casi nula participación del testor en el proceso de transcripción y edición.

En el caso de HK la participación de las informantes se ciñó, exclusivamente, en dar su testimonio. Si bien las recopiladoras dan un paso más allá al reconocer sus saberes y sus trayectorias de vida, sus esfuerzos resultan siendo insuficientes. A pesar de su buena fe terminan subalternizando los discursos y ofreciéndonos una representación un tanto limitada del otro.

2.4 Enunciación y autorepresentación del yo femenino

En el acápite anterior sostuvimos que el gestor coloca al *otro* del testimonio en una posición de subalternidad, ya sea consciente o inconscientemente. Por la posición letrada en la que se encuentra, éste desplazará al testor del acto comunicativo. Sin embargo, al tener un testor heterogéneo –aunque todas compartan el mismo género, existen marcadas diferencias que las contraponen y separan entre sí: mujer urbana/mujer rural; mujer letrada/mujer no letrada; mujer moderna/mujer tradicional; mujer luchadora/mujer pasiva– se producen problemas y conflictos en torno al lugar de enunciación, al quién toma la palabra, para qué y desde qué posición lo hace.

Antes de responder a nuestras interrogantes primero debemos delimitar el lugar de enunciación en el que el gestor las ha colocado; luego, a través de un análisis pragmático, estableceremos la manera en que ellas mismas se perciben, representan y cómo se construyen así mismas como sujetos discursivos.

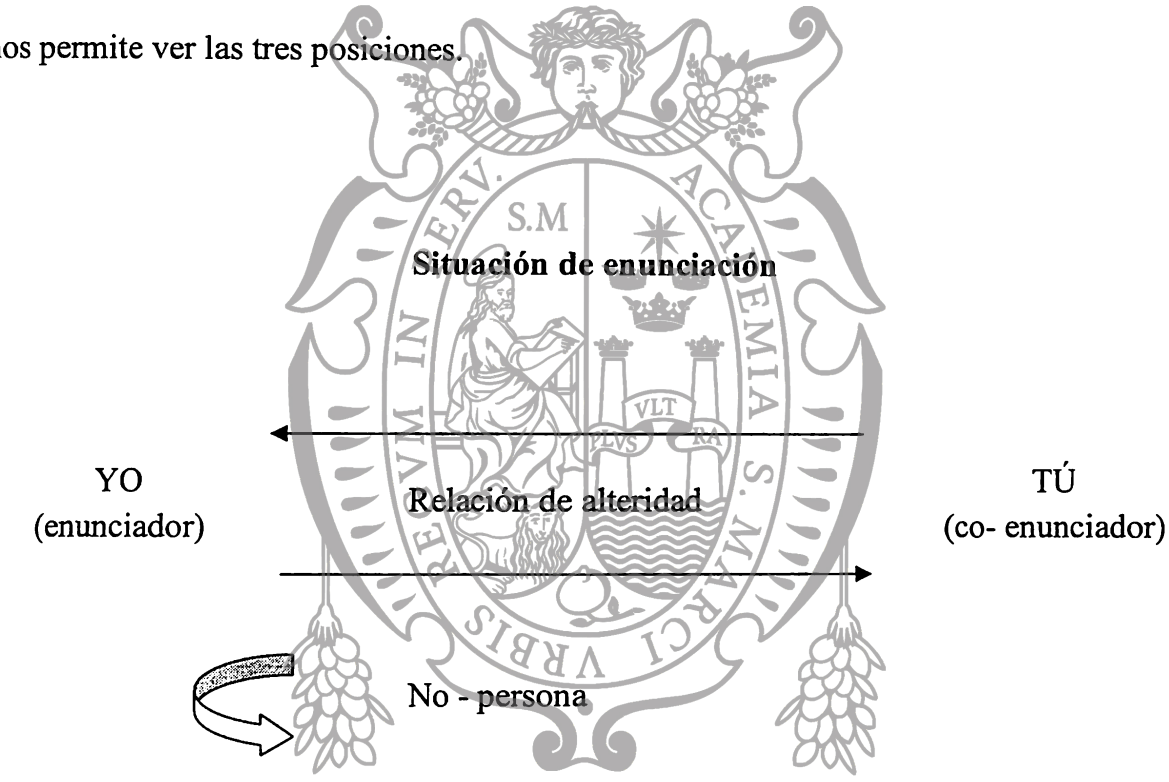
2.4.1 Situación de enunciación y situación de locución[56]

Dominique Maingueneau define la situación de enunciación no como un espacio físico o social, sino como un sistema formado por coordenadas lingüísticas desde donde se definen las posiciones fundamentales que hacen posible un enunciado. Es preciso tener bien en claro que la situación de enunciación es un sistema de posiciones abstractas donde cada enunciador toma una determinada posición dentro del discurso.

Estas posiciones son tres: la del enunciador, la del co-enunciador y la no persona. La posición del enunciador, es el origen de las coordenadas enunciativas, es el anclaje de la referencia, esto es el YO, pero también el anclaje de la modalización del enunciado. La del co-enunciador es el que recepciona lo que este YO le tenga que decir. Entre el enunciador (YO) y el co-enunciador (TÚ) existe una relación de diferencia, de alteridad. Simultáneamente ambos están en relación de solidaridad y oposición en un mismo plano.

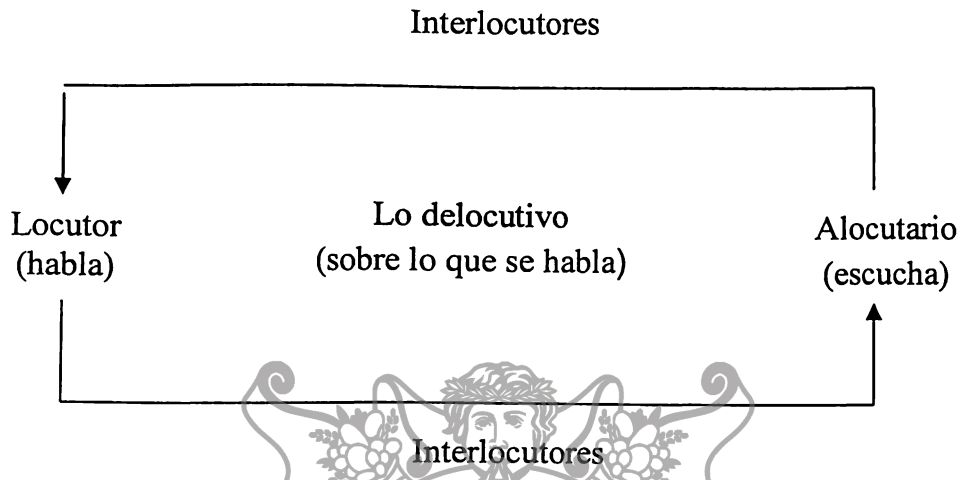
[56] Este análisis está basado en el artículo de Dominique Maingueneau "¿Situación de enunciación o situación de comunicación?". Ver bibliografía.

Mientras que la posición de la no-persona corresponde a las entidades que se presentan como no susceptibles de asumir un enunciado ni de hacerse cargo de un acto de enunciación. En este punto Maingueneau nos plantea que la posición entre el enunciante y el co-enunciador frente a la no-persona es una situación de "ruptura" porque no están en un mismo plano dentro del acto comunicacional, es decir está fuera del discurso formando parte de la historia. A continuación presentamos un gráfico que nos permite ver las tres posiciones.



Por otro lado, en la situación de locución se reconocen *los lugares* ocupados por las personas en el intercambio verbal. Los roles de locución asumidos son tres: el lugar del *locutor* (que es el que habla); el lugar del *alocutario* (aquel a quien se dirige la palabra); y el lugar de *lo delocutivo* (el tema del que hablan los interlocutores).

Situación de locución



Tanto *la posición* de enunciación como *los lugares* de locución no siempre coinciden con los roles asumidos por las personas durante este proceso. El ubicar la presencia del *yo* en un enunciado no significa que sea él quien está hablando y así lo comprobaremos a continuación. En la situación de enunciación y situación de locución de HK el YO está ausente; el *yo* colectivo (testoras) de HK no son, quienes por iniciativa propia, toman la palabra e inician una situación de enunciación. Recordemos que es una investigadora quien se introduce en su espacio social para pedirles su testimonio.

En una situación de enunciación y locución convencionales el YO locutor serían las testoras (yo colectivo de HK) y el TÚ alocutor las gestoras (investigadoras). Sin embargo, para que este yo colectivo de HK tome la palabra y rompa su silencio se ha necesitado la inserción de alguien ajeno a su espacio social. Han sido las investigadoras quienes iniciaron este proceso y al hacerlo asumen el lugar del yo y toman la posición del locutor. Siguiendo a Maingueneau tenemos que este TÚ (investigadoras) ha

Como hemos visto en el gráfico las testimoniantes de HK están ausentes de su propio discurso. No obstante, al existir en un mismo espacio social un grupo heterogéneo de mujeres las experiencias de vida serán distintas. Este es el motivo por el cual encontramos un yo enunciador que no es pasivo. El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en su manifiesto inaugural menciona que

> el subalterno no es pasivo, a pesar de la tendencia que muestran los paradigmas tradicionales de verlo como un sujeto "ausente" que puede ser movilizado únicamente desde arriba. El subalterno también *actúa* para producir efectos sociales que son visibles - aunque no siempre predecibles y entendibles - para estos paradigmas o para las políticas estatales y los proyectos investigativos legitimados por ellos. Es el reconocimiento de este papel activo del subalterno, el modo en que altera, curva y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento, lo que inspira la sospecha frente a tales paradigmas disciplinarios e historiográficos. Paradigmas que se encuentran ligados a proyectos de orden nacional, regional o internacional manejados por élites que, en su despertar, administraron o controlaron las subjetividades sociales, buscando filtrar las hegemonías culturales a lo largo de todo el espectro político: desde las élites mismas hasta las epistemologías y los discursos de los movimientos revolucionarios, ejerciendo su poder en nombre del "pueblo" (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos 1998: 1. Subrayado mío).

El grupo de discursos que conforman el texto de HK contrasta visiblemente por las posiciones asumidas por las testimoniantes. Por un lado encontramos un grupo de mujeres que se representan como un sujeto consciente de su propia condición subalterna que se define en relación a su diferencia con el *Otro* y se ubica a cierta distancia de éste por sentirse inferior. Por otro, tenemos a mujeres que hablan a través de sus propias estrategias discursivas para representarse y construirse como sujetos activos. Estas voces emergen desde el silencio para plantear la posibilidad del cambio y la resistencia.

Ya sea asumiéndose como subalternas o sujetos agentes de cambio estamos frente a un yo colectivo que habla desde su propio espacio y se asume como protagonista de su propia historia demostrando su capacidad de agencia, la misma que se hace evidente en su disposición a realizar el testimonio y su resistencia a seguir viviendo bajo el yugo patriarcal que las recluye al escenario doméstico y las obliga a permanecer bajo prescripciones sociales que les enseña cómo pensar, actuar y comportarse.

Este yo colectivo de HK sumamente complejo permite vislumbrar el esfuerzo de estas mujeres por narrarse reflejando "su historia" e inscribiéndose en ella, pero ya no desde una óptica masculina, sino desde su propia perspectiva y mirada. Es en este sentido que Marcela Lagarde afirma que

> las mujeres se proponen conformar a su género como un sujeto social y político, y lo están haciendo al nombrar entre ellas y frente a los otros sus semejanzas, al reconocerse e identificarse en sus diferencias, y al apoyarse y coaligarse para transformar sus opresivas condiciones colectivas de vida, pero también para compartir sus logros y los beneficios que se desprenden de su modernidad. Al protagonizar sus propias vidas –habitadas patriarcalmente por *los otros*– y lograr como género el derecho a intervenir en el sentido del mundo y en la configuración democrática del orden social, las mujeres se convierten cada una y todas en *sujetos históricos* (Lagarde 1996: 17. Subrayado mío).

2.4.2 Autorepresentación y fuerza de la palabra del yo femenino en HK

Este juego de oposiciones discursivas, mencionadas en el acápite anterior, sugiere la existencia de la doble historia del testimonio señalada por Yúdice. Según este autor existen testimonios *para representar* y, por otra parte, están los testimonios que

surgen como un acto comunitario de lucha por la sobrevivencia, cuyo propósito es *concientizar* para lograr una transformación social.

Siguiendo los planteamientos de Yúdice, en su artículo "Testimonio y concientización", el texto de HK cumple con los objetivos del testimonio representacional: 1. Revela el estado de las cosas (lo que sucede en su comunidad), 2. Sirven de portavoz (son ellas quienes lo revelan a las investigadoras), 3. Ser ejemplo de lo que se vive allí (son protagonistas de lo que sucede en su comunidad). Sin embargo, también es un testimonio concientizador. Si bien es cierto que no hay luchas comunitarias a nivel local (Yúdice 1992: 211) en las identidades de algunas de las informantes se puede observar la resistencia a la opresión ejercida por los hombres de su sociedad. Esta es la "urgencia" de su testimonio –mencionada por Beverly– por comunicar la represión y los abusos que sufren en manos de los varones de su comunidad.

El propósito de estos discursos es cuestionar el poder de un grupo social y buscar el cambio mediante la concientización del *ethos* de la comunidad, que en este caso vendrían a ser las mujeres de su sociedad, para que en conjunto se logre la tan ansiada transformación social. De ahí la necesidad que tienen estas mujeres por construirse como sujetos autónomos capaces de generar el cambio. Son ellas quienes rompen el silencio y, pese a lo comprometedor de sus discursos, emiten sus opiniones, comentarios y críticas sobre lo que sucede en su comunidad. Con este acto demuestran su preparación ideológica, su alto grado de conciencia y que son capaces de conducir y propiciar la emancipación de la mujer en esa sociedad.

En los próximos acápites ingresaremos a su subjetividad a través de las dos clases de discursos que hallamos en HK. En el primero, a través de un análisis textual, mostraremos la percepción que tienen de sí mismas desde las frases que utilizan para autodefinirse. En el segundo, mediante un análisis pragmático de los actos de habla, observaremos que en el interior de cada una de ellas se reconfigura esta imagen de mujer subalterna y cómo esta diferencia es plasmada en su discurso.

2.4.2.1 ¿Por qué te me acercas si sólo soy una pobre campesina?

La primera referencia que ellas dan de sí, se produjo durante el proceso de elección de las informantes. La primera reacción de ellas ante el interés de las investigadoras es de extrañeza y asombro. Es importante resaltar que su renuencia a entablar un diálogo con la investigadora no es por desconfianza o falta de empatía, es porque se siente inferior y por eso se denomina a sí misma "una pobre campesina" sin ningún conocimiento.

> Recuerdo que una mujer me dijo cómo podía hablar con ella si yo venía de la ciudad, tenía estudios y ella una pobre campesina. Ella me dijo que solo conocía el campo, la tierra, cosas del pueblo. Yo le dije que precisamente ese saber quería conocer, que las cosas de ciudad no son suficientes, que ellos saben más cosas que nosotros ignoramos y que por eso estaba allí, para aprender de ellos. Esta mujer se quedó sorprendida, entonces me dijo: está bien, yo te voy a enseñar (Patricia Fernández).

Hay dos aspectos cruciales que quisiera resaltar de lo que nos dijo Patricia. En primer lugar está la diferenciación que la informante establece entre ella y el O*tro*

foráneo. Al decir "viene de la ciudad" está reconociendo que su lugar es fuera del centro, es decir que ella misma se circunscribe en la periferie y acepta su condición de subordinación[57]. En segundo lugar cuando dice "que sólo conoce el campo, la tierra, cosas del pueblo" está reconociendo y contraponiendo dos clases de saberes. El que tiene la investigadora, el saber de la ciudad letrada lo considera como el hegemónico mientras que el saber que ella conoce, los ritos y costumbres propios de su tierra, los coloca en desmedro del que se produce en la ciudad.

Otra diferenciación es la que hicieron Clara y María, dos mujeres de San Jerónimo de Surco con quienes entablé una breve conversación. Cuando les pregunté sobre las costumbres y la historia de su pueblo ellas me remitieron al Alcalde y a los que están de cargo, es decir a los mayordomos.

> María: Usted quiere saber cómo andamos aquí en el pueblo. Como le digo, de las personas, de las costumbres más claro. Todos no somos igual, no decimos igual. Entonces ya cada uno sabe su costumbre, como es. Mejor pregúntele al alcalde
>
> Sara: ¿Conoce usted la historia de la fundación de San Jerónimo de Surco?
>
> María: Si lo sé, pero como le estoy diciendo los que están de cargo, el Alcalde, ellos saben a ellos tienes que preguntarle, entonces ellos te van a dar los datos.
>
> Sara: Cuénteme lo que sabe, no necesariamente tiene que decirme fechas exactas.
>
> Sara: Y usted ¿no se acuerda?
>
> Clara: No, no me acuerdo de nada. Yo paro más en el cerro en la estancia. Es altura.

[57] El modo en que los dominados aceptan su condición de dominación es denominado por Pierre Bordieu como violencia simbólica. La violencia simbólica es la coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural.

> María: Todos como le digo, según las personas, tienen su saber. Parte baja o parte alta. Yo soy del pueblo. Ella, (refiriéndose a Clara) ella es de la parte alta.
>
> Clara: En la parte alta hay que estar con el ganado, el cerro, cuidando, trabajando en la chacra, regando, cultivando, así paramos nosotros.
>
> María: si pues, así paramos todos nosotros, pero acá no, acá es otra cosa
>
> Clara: Yo estoy delicada de salud por eso estoy acá porque yo no paro acá,
>
> María: si pues, todos nosotros ahí paramos en la chacra. Llegan acá y vuelta se van a su chacra. Yo también trabajo en la chacra, así como la tía, igualito.
>
> Clara: Si pues.
>
> María: Es lo único que nos dedicamos nosotros acá, a la chacra, a trabajar y seguir trabajando. No me gusta la fiesta, me gusta mi chacra, regar, cultivar, eso me gusta.

Lo dicho por María nos aporta información valiosa en relación a las distintas "clases de saberes" que posee cada persona y la posición en que se colocan frente a los otros miembros de su comunidad. Aquí me parece que María está hablando de saberes en tanto "datos oficiales" que se guardan sobre un determinado evento. Al decirme que es el Alcalde quien me puede proporcionar más datos, se está refiriendo a lugares exactos, fechas y nombres que ella ha olvidado. Ambas dicen no saber nada, pero no lo dicen porque desconozcan la historia de su comunidad, lo que desconocen es la "historia oficial" de su pueblo. Por eso me envía con el Alcalde pues él, como funcionario del gobierno es una persona letrada, entonces sí puede dar una versión oficial.

Cuando María dice "según las personas, tienen su saber", seguidamente contrapone a los de la parte alta (los que viven en la chacra), con los del pueblo. Esta frase de María revela las diferencias y la distancia social que existen dentro de su misma comunidad y, al mismo tiempo, establece "su diferencia" al proponer que hay saberes distintos al oficial; saberes que ratifican su identidad, según arriba/abajo, es

decir lo que "ella conoce" (las cosas de la tierra y la chacra); mientras que el saber del pueblo está más ligado al progreso, las leyes y la escuela. El saber aludido y diferenciado por María con tanto énfasis: "cada uno sabe su costumbre, como es" varía en cada persona y comunidad porque

> [...] todo saber es siempre incompleto, limitado, de "validez" local y transitoria. Por eso es que si a un campesino andino se le pregunta, por ejemplo: "¿cómo se siembra la papa?", él responde: "Nosotros aquí la sembramos así...". Debido a la inmensa variabilidad de las chacras, el campesino sabe que cada quien siembra en circunstancias diferentes, por lo tanto siembra distinto [...] por eso es que el campesino andino jamás contesta: "la papa se siembra así", y menos aún podrá decir: "la papa debe sembrarse así". Es que estamos en un mundo vivo y cambiante que no es lugar de las verdades únicas ni de los saberes acabados (Grillo Fernández 1991: 23).

En el mundo andino el saber no pertenece al individuo, pertenece a la colectividad, por eso "el saber en las sociedades andinas se contrapone al poder, en la medida que el saber se comparte no se atesora, es cultural. Mientras que en Occidente el saber, se atesora, se administra y es apropiado por aquellos que tienen el poder" (Grimaldo Rengifo ob.cit.: 123).

Este saber como forma de poder genera, en algunas de las informantes, una conciencia de inferioridad y una posición de subalternidad que es mencionado por Agapita: "A mí me gusta que las personas de otros lugares se interesen por nuestras ideas, aunque no tenemos mucha educación y lo poco que sabemos lo olvidamos en la chacra, nosotros sólo conocemos el trabajo de la tierra, de las fiestas, de los caminos, eso sabemos acá [...]" (Agapita 79 años CMP FT/ C-M 2002: 211).

Para Agapita los "estudios" otorgan un status, por eso establece jerarquías entre quienes sí han tenido acceso a la educación y los considera superiores; mientras que

aquellos que se han mantenido fuera de este tipo de aprendizaje están en un grado de inferioridad. La concepción que tiene Agapita sobre lo que es su "cultura"[58] no lo está asociando al aprendizaje institucional propio de la escuela, más bien se refiere al aprendizaje social, público, colectivo que se comparte y crea lazos con todos los de su comunidad. Para ella su "cultura" es fundamentalmente un saber práctico porque está asociado a la vida propia del pueblo y la actuación que tienen los sujetos dentro de la comunidad.

2.4.2.2 ¿Por qué no nos escuchan? ¡Se hacen los sordos!

Nos parece importante analizar los actos de habla de tres de la informantes porque ellos están orientados a polemizar y denunciar la subordinación de la mujer, producto de su pasividad y silencio. Antes de continuar pasaremos a su definición. Los actos locutivos "consisten simplemente en emitir secuencias de palabras" (Searle 1980: 32) o en términos de Escandell es el mero hecho de "decir algo"; los actos ilocutivos son los que, al decir algo, un hablante realiza además otro tipo de actos, "como enunciar, preguntar, mandar, prometer" (Escandell 1993: 76). Este tipo de actos poseen una

[58] En el artículo "Cultura , heterogeneidad y diferencia" Víctor Vich señala cómo en los últimos años se ha producido el desmoronamiento de la categoría Cultura, entendida como una práctica altamente exclusiva, reguladora de un gusto autodenominado "universal" y, por lo tanto, conceptualizada como productora de series, jerarquías y catálogos por ordenar. Para Vich hoy en día ya no se llama cultura a cualquier conjunto de prácticas consideradas como "superiores", más bien *se ha pasado a entender la categoría cultura como un "tejido simbólico" y una dimensión afectiva y práctica que, junto con las formas económicas, van a configurar la vida social de los sujetos*. Desde la perspectiva de Vich no tendríamos una, sino varias culturas que están en un proceso de cambio a lo largo del tiempo y la historia (Víctor Vich 2001: 1-5. Énfasis nuestro).

determinada intención; y los actos perlocutivos, son los que por decir lo que se dice, se realiza también un tercer tipo de acto, "produciendo ciertas consecuencias o efectos en las personas" (Escandell ob.cit.: 69). Según Escandell estos tres actos de habla se realizan al mismo tiempo, y los distinguimos por sus propiedades. Así tenemos que los actos locutivos poseen *significado,* los actos ilocutivos poseen *fuerza* y los actos perlocutivos *logran efectos.*

De los testimonios de HK hemos extraído tres testimonios distintos para ver la fuerza ilocutiva y el poder que cobra la palabra en boca de cada una de ellas[59]. Para efectos del análisis hemos remarcado las frases y los deícticos más importantes en negritas.

> **Acá en el pueblo** todavía existe el machismo, el hombre es el jefe todavía quiere ordenar. En las asambleas de la comunidad **las** mujeres no tenemos voto, **nosotras** vamos nos aceptan entrar, pero si alguna mujer quiere opinar no nos hacen caso, solo los esposos, los comuneros **¡Cuantos años las mujeres hemos luchado porque somos igual que los hombres! ¡Sabemos pensar! ¡Sabemos trabajar y ver los problemas de la comunidad! ¿Por qué no nos quieren escuchar? ¿Por qué no nos escuchan? ¡Se hacen los sordos!** Cuando opina otro hombre a él si le escuchan, nos dejan con la palabra en la boca. **¡Acá hay cuantas señoras que han terminado la secundaria!** que se han preparado, no es porque **no tienen profesión, pero si entienden bastante** (Marisela 40 años, CMP FT/C-M 2000: 179-180)

> **En la asamblea las mujeres podemos hablar**, tener voz **pero** menos voto, **no nos hacen caso no está permitido. No sé porqué no podrán, si a veces hay mujeres que piensan mejor que el hombre,** resuelven las cosas mejor que un hombre, **hay buenas opiniones, pero no nos toman en cuenta**, como dicen **"la palabra del hombre vale más que de las mujeres"** (Abigail 44 años, CMP FT/C-M 2000: 186)

[59] Este análisis podría estar mejor respaldado si en las grabaciones hubiésemos podido ratificar y ejemplificar mejor la fuerza de los actos de habla en las entonaciones, los énfasis de las palabras y los silencios o asentimientos de las informantes al hablar respecto de estos temas. Lamentablemente no hemos podido acceder al archivo de *Hijas de Kavillaca.*

> [...] Cuando las mamás van a la reunión, la mayoría están calladitas, hay que pedirle la palabra para que puedan hablar sino parece que estuviéramos en un velorio: **¡Hablen madres para eso vienen, ustedes quieren a sus hijos, hablen! ¡Yo sé que si saben hablar! ¡Hablen aunque sea mal! ¿Por qué tanta timidez? [...] Así es acá,** hay machismo de los hombres y timidez de las mujeres y por eso justamente ahora en el colegio al niño se le prepara para que sea un líder [...] porque **nosotros los profesores** no quisiéramos **que nuestros hijos sean como nuestras madres** que van a las reuniones y se quedan calladitas porque tienen miedo a equivocarse (Flora 38 años CMP FT/C-M 2000: 122).

Los actos ilocutivos de estos fragmentos son de índole muy especial, pues en su casi totalidad constan de actos que las informantes ejercen sobre sí mismas y sobre las demás. Estos constituyen lo esencial de sus puntos de vista y ese es el tema en los que sus discursos se concentran.

En estos pequeños fragmentos se encuentran tres personalidades distintas, pero con un eje común: construirse como sujetos autónomos, Marisela dice: *¡Sabemos pensar! ¡Sabemos trabajar y ver los problemas de la comunidad! ¿Por qué no nos quieren escuchar? ¿Por qué no nos escuchan? ¡Se hacen los sordos!* Por eso, además de hacérnoslo saber para que se les tome en cuenta, lo afirma con convicción.

Estas ideas tienen tal fuerza en su pensamiento que lo manifiesta en las entrevistas. Hacer partícipes de sus ideas a las investigadoras implicó un poder que ellas tienen sobre sí. Este consiste en ser "conscientes" de sus capacidades, a su vez que traslucen un yo despierto, alerta, que puede mirar libremente tanto hacia su interior como hacia el mundo que les rodea y con mirada crítica reciben lo que llega de él y toman una determinada postura que, en boca de las informantes, se traduce en la lucha y urgencia que tienen para hacer conocer la realidad en la que viven.

Esta libertad de acción y este uso consciente de la palabra las hace capaces de salir de sí para decir: *¡Cuantos años las mujeres hemos luchado porque somos igual que los hombres!* En el uso del verbo "hemos" se está asumiendo un yo individual, a la vez que se asimila a un cuerpo colectivo, por eso todo lo que le sucede a Marisela le sucede a las demás mujeres y viceversa. La nueva percepción que esta mujer tiene de sí no se queda en su subjetividad, sale al exterior buscando un cambio a nivel comunal.

En los actos de habla de emitidos por Marisela si bien tenemos un solo emisor, que es la informante, encontramos dos receptores que son las investigadoras y los hombres de su comunidad. Además hallamos dos intenciones: asegurar y afirmar. Finalmente, encontramos que estos dos actos ilocutivos emitidos por Marisela (asegurar y afirmar) tienen como intención perlocutiva: hacer creer a las investigadoras que no las dejan dar su opinión, reclamar a los varones de su comunidad por qué no las escuchan y convencerlos de que ellas sí entienden los problemas de la comunidad; por lo tanto, son capaces de darles una solución. A continuación resumimos lo expuesto en el siguiente esquema:

Acto 1 i} **Emisor** = Marisela *dice algo* al receptor **R** = Las investigadoras (Acto 2= *asegurar* "Todavía existe el machismo") *para que les crean que* "Los hombres no las dejan hablar".

Acto 1 i.i} **Emisor** = Marisela *dice algo* al receptor **R** = los hombres de su comunidad (Acto 2= asegurar "¡Sabemos pensar! ¡Sabemos trabajar y

ver los problemas de la comunidad") *para reclamar porque* "Se hacen los sordos".

Acto 1 i.i.i} **Emisor** = Marisela *dice algo* al receptor **R** = los hombres de su comunidad (Acto 2= afirmar "¡Acá hay cuantas señoras que han terminado la secundaria! que se han preparado") *para convencer que* "entienden bastante".

El discurso de Flora es muy persuasivo: "*¡Hablen madres para eso vienen, ustedes quieren a sus hijos, hablen! ¡Yo sé que si saben hablar! ¡Hablen aunque sea mal! ¿Por qué tanta timidez?*" La percepción consciente de su condición de mujeres como sujetos integrales las impulsa a tomar como tarea dirigirse a las demás para que también desarrollen un pensamiento propio.

Flora está consciente de lo que está diciendo. La primera frase de su discurso nos sitúa respecto de todo lo que sigue: "*Cuando las mamás van a la reunión, la mayoría están calladitas...*". Está consciente de que el problema comienza en un punto específico: el estar calladas. Usa insistentemente el término "hablar, hablen" para intentar persuadir. En el discurso de Flora encontramos un emisor (la informante), dos destinatarios: las investigadoras y las madres de familia y dos intenciones ilocutivas: asegurar y apelar. La finalidad de su discurso es causar tres efectos perlocutivos distintos: informar a las investigadoras el papel pasivo de la mujer en su comunidad, persuadirlas para que hablen y, por último, poner en conocimiento las acciones que ellos, como docentes, están realizando para cambiar esta situación.

Flora asegura a las investigadoras que las madres de familia de su Centro Educativo sí participan de las reuniones, pero les informa que éstas permanecen calladas. Su participación es casi nula ya sea por vergüenza a hablar o por temor a no saber expresar bien sus ideas. De ahí que la frase de Flora tenga la intención de increpar a las demás mujeres para que participen de la reunión como agentes activos asegurándoles de que sí pueden hacerlo porque poseen las cualidades que necesitan para expresarse. Con la intención de dar una mayor autoridad a su discurso apela al amor que sienten por sus hijos con el objetivo de persuadirlas a ejercer su derecho de opinar

Finalmente, se dirige a las investigadoras para poner en conocimiento la preocupación de los profesores por formar personas con pensamiento propio, con capacidad de decisión y con la libertad de expresarse sin temor alguno. Por eso les asegura que en su Centro Educativo se brinda una formación integral a los niños para que en el futuro no sean "como nuestras madres que van a las reuniones y se quedan calladitas". Resumimos los actos de habla de Flora en el siguiente esquema:

Acto 1 i} **Emisor** = Flora *dice algo* al receptor **R** = las investigadoras (Acto 2= asegurar) "Las mamás van a la reunión" *para informar que* "la mayoría están calladas".

Acto 1 i.i} **Emisor** = Flora *dice algo* al receptor **R** = las madres de familia (Acto 2= asegurar) "¡Yo sé que sí saben" *para persuadir que* "hablen".

Acto 1 i.i.i} **Emisor** = Flora *dice algo* al receptor **R** = las madres de familia (Acto 2= apelar) "ustedes quieren a sus hijos") *para persuadir que* "hablen".

Acto 1 i.i.i.i} **Emisor** = Flora *dice algo* al receptor **R** = Las investigadoras (Acto 2= asegurar) "al niño se le prepara para que sea un líder") *para que se sepa que* "no queremos que sean como nuestras madres que se quedan calladitas por temor a equivocarse".

En el tercer discurso, que es el de Abigail, ella se da "cuenta de todo" y desde su conciencia: se mira a sí misma y reconoce sus limitaciones, "*si a veces hay mujeres que piensan mejor que el hombre*". El "a veces" nos indica que ella no está incluida en el grupo de mujeres que sí sabe cómo expresarse y hacer escuchar su voz a través de sus opiniones. Finalmente termina afirmando "*dicen la palabra del hombre vale más que de las mujeres*". En el empleo de la palabra "dicen" Abigail crea cierta ambigüedad, un cierto clima de duda sobre si realmente será cierto que el valor de la palabra del varón tiene más validez con respecto a la palabra emitida por una mujer.

El discurso de Abigail posee un emisor (la informante), dos receptores: las investigadoras y los miembros varones de su comunidad y una intención ilocutiva: afirmar. El objetivo de su discurso es lograr dos efectos perlocutivos: informar a las investigadoras que no les hacen caso y asegurar a los miembros de su comunidad que sí habrán buenas opiniones, en el caso de que se les otorgue validez a sus puntos de vista en las asambleas comunales.

Abigail asegura a las investigadoras la presencia de las mujeres en las asambleas, pero a la vez les informan que no poseen ninguna participación. Sólo los varones tienen el poder de emitir su voto. Aunque Abigail asevera que las dejan hablar es evidente que la voz de la mujer carece de autoridad en su comunidad. El que Abigail afirme reiterativamente "no nos hacen caso, no nos dejan hablar, aunque existen mujeres que piensan mejor que el hombre" es para ratificar que sus opiniones carecen de legitimidad ante los varones pese a la competencia que poseen algunas mujeres para resolver y comprender los problemas de la comunidad. En el siguiente esquema se sintetiza los actos de habla de Abigail:

Acto 1 i} **Emisor** = Abigail *dice algo* al receptor **R** = las investigadoras (Acto 2= afirmar) "en las asambleas las mujeres podemos hablar, tenemos voz" *para informar que* "no tenemos voto, no nos hacen caso".

Acto 1 i.i} **Emisor** = Abigail *dice algo* al receptor **R** = los hombres de su comunidad (Acto 2= afirmar) "Hay mujeres que piensan mejor que el hombre" *para asegurar que* "ha[bran] buenas opiniones".

Según lo analizado todo acto ilocutivo implica ciertos contextos, ciertas condiciones, ciertas intenciones, a los que se los asocia con la fuerza perlocutiva. De acuerdo a lo visto en los fragmentos citados de las tres informantes, estos se inician con una apelación al destinatario y con un anuncio implícito sobre lo que se va a leer más

adelante, que es la "subordinación impuesta" que viven estas mujeres. Entonces podemos resumir la historia de sus vidas en dos palabras: "luchar y progresar".

Inicialmente, como lo hemos comprobado en los análisis de cada discurso, el destinatario son las investigadoras. Sin embargo, pronto la situación se torna más compleja, el discurso se dirige a los miembros de su comunidad: *¿Por qué [ustedes varones] no nos quieren escuchar?*, luego se dirigen a las mujeres de su comunidad *¿Por qué [ustedes mujeres tienen] tanta timidez?*, para otra vez dirigirse a las investigadoras *hay machismo de los hombres y timidez de las mujeres*. Este cambio de destinatarios además de ser una estrategia empleada por las informantes para dar mayor fuerza perlocutiva a su voz, también nos revela que su testimonio es "concientizador".

Esta fuerza perlocutiva produjo un efecto en Patricia Fernández, ella se percató de su deseo por ser escuchadas, de la lucha interna, tanto en lo subjetivo como a nivel colectivo, de algunas mujeres por construirse y construir a las demás como sujetos líderes con voz y participación más activa: "[…] esto es fundamental, me percaté de la necesidad de estas mujeres por el reconocimiento, por saber que existen y son importantes para otros".

Además de la clase de efectos perlocutivos producidos en Patricia Fernández, están los que ahora se producen en nosotros, lectores posteriores, especialmente en aquellos que lo leen literariamente. Estos efectos serán necesariamente otros en el contexto de la lectura literaria actual que, entre muchos otros factores, difieren con los de las informantes. Está demás decir que los efectos pueden ser muy variados, y su

alcance global va más allá de estas reflexiones, pues dependen también de la disposición personal y subjetiva de cada lector. Pero aún así, este efecto perlocutivo básico, que la perspectiva elegida me permite establecer y examinar subsiste y permanece.

En resumen, de los análisis hechos a los actos de habla de estas tres informantes se puede concluir que sus discursos están orientados a cambiar el *statu quo* de su comunidad y, a la misma vez, denunciar la marginación a la que están sometidas. Las frases empleadas en sus discursos ejemplifican la función denunciatoria del testimonio "denuncia de excesos de poder, denuncia de la marginación, denuncia del silencio oficial, denuncia en definitivo que va de la mano con el comportamiento extraordinario de que da cuenta el testimonio" (Achugar 1992: 60).

Esta confluencia de discursos contradictorios y disimiles que co-habitan en un mismo espacio ponen de relieve el quiebre y las fisuras que existen en el *yo colectivo* tanto en la manera de percibirse como en la imagen que proyectan a los demás. Es por eso que afirmo que el *yo colectivo* presente en HK no es homogéneo, es complejo debido al ingreso de discursos que están calando en la conciencia tanto de las mujeres jóvenes como de las adultas. No me detendré en este punto porque lo abordare más adelante.

Este *yo colectivo* complejo que reclama autoridad y representación en su comunidad, que hace oír su voz, que se niega a permanecer fuera-de-escena, que se vincula con el "saber oficial" a través de la escuela y que se mueve desde su esfera cultural a otras, no ha modificado el saber tradicional recibido por sus padres y abuelos,

la cosmovisión andina sigue siendo el modo por el cual perciben, interpretan, explican sus experiencias, articulan su identidad y re-crean sus saberes.

En sus historias de vida se puede palpar ese modo de "ver", "sentir", "vivir", "dialogar" y "reciprocar" con los apus y la naturaleza a través de las fiestas y el rito. La vida, según los testimonios de HK, transita entre el saber práctico, los relatos contados por los mayores como forma de entender el mundo en que se vive y los elementos que les proporciona la modernidad. Así tenemos que en el *yo colectivo* de HK convergen la tradición y la modernidad sin que esto signifique una alienación a la cultura occidental ni "[…] tenga un carácter antitético, [más bien] ambas pueden ser [y son] articuladas en un complejo juego de identidades" (Huaytán 2009: 113). Esta confluencia de identidades que, en el caso de HK, habita en un mismo sujeto sin generar conflicto alguno será el objeto de análisis en cual me centraré en los próximos capítulos.

CAPÍTULO III

PENSAMIENTO ANDINO E IMAGINARIO FEMENINO

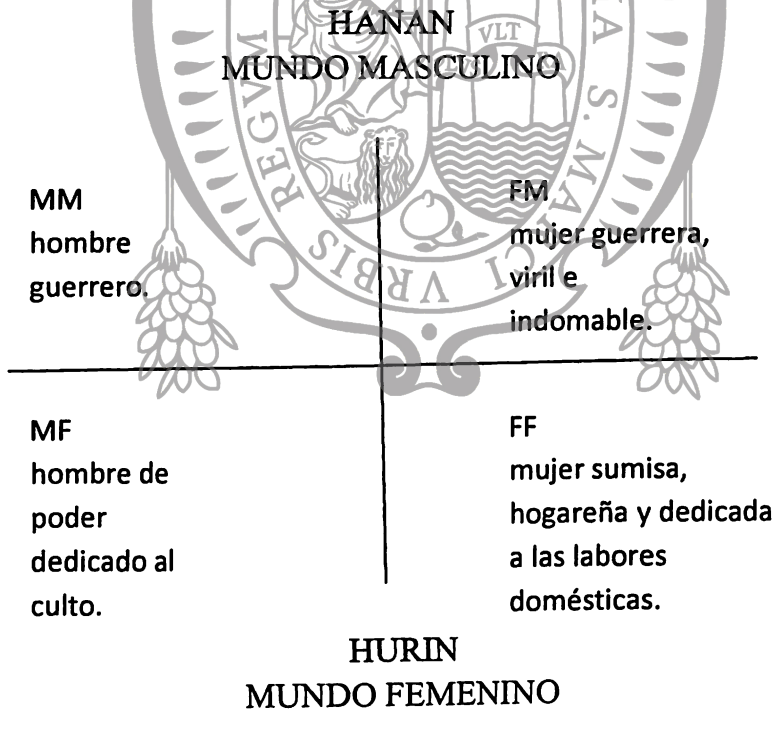
La mujer es la síntesis histórica de sus determinaciones sociales y culturales.

Marcela Lagarde.

Tal como lo mencionamos en la introducción conocer el imaginario de la mujer andina es adentrarse a las representaciones simbólicas conscientes e inconscientes de las figuras colectivas femeninas que existen en su comunidad y en las representaciones míticas que ilustran la lógica social, política y religiosa del pasado andino. Por eso, antes de adentrarme al análisis de los testimonios y los relatos, considero vital conocer los arquetipos femeninos predominantes en el mundo andino pues crea un referente de feminidad que aún pervive en el imaginario andino de HK.

Siguiendo la simetría del espejo que crea la imagen de una duplicación simbólica perfecta desarrollada por Platt, y citada por Rostworowsky, el yanantin es el conjunto que permite dar cuenta de elementos cognitivos que representan la realidad aludiendo a dos elementos hermanados equivalentes y complementarios, vinculados en un eje articulador que es el *chaupi*.

Esta relación geométrica del yanantin se origina en la simetría corporal del ser humano donde "las piernas, los pies, brazos, manos, orejas, senos y testículos. Entre ellos son *ichoc-allauca*, la izquierda y derecha; mientras que la boca y el ano son lo alto y lo bajo" (Rostworoswky 2000: 22. Énfasis nuestro). El ser humano, entonces, por sí solo ya es simétrico, por eso dice Rostworoswky, que la unión del hombre y la mujer es una anomalía que como resultado dará una combinación de dos elementos masculinos y dos femeninos opuestos: hombres femeninos, mujeres masculinas, hombres masculinos y mujeres femeninas (Rostworowsky ob.cit.: 23). El esquema que propone Rostworowsky es el siguiente:



El mundo andino estaba concebido en un orden jerárquico basado en el principio de dualidad y oposición arriba-abajo (*hanan-hurin*), derecha-izquierda, masculino-femenino. De ahí que la figura de la mujer fuerte y poderosa esté presente en la organización social, religiosa y política de la cultura andina y no es exclusiva del mito de los Hermanos Ayar. En este mito figuran los dos arquetipos femeninos de la mujer andina encarnados en Mama Ocllo, mujer subordinada, hogareña y dedicada a los quehaceres domésticos y Mama Huaco, mujer guerrera, fuerte y viril jefa de ejércitos.

Esta identidad femenina viril es parte del imaginario femenino andino presente en los testimonios de HK. Así lo notamos en este testimonio

> Yo no quise marido, no soy de aguantar, soy de poco tener pero no de mantener. Yo no quería ser controlada ni mandada por nadie. Yo sé lo que hago con mi plata, me encuentro con mis amigas, con mis amigos, me tomo mi cerveza y nadie me dice nada. Pero vamos, si hubiera tenido marido mi vida habría sido tener el hijo en casa, cocinar para el marido, lavar su ropa, ¡ay Dios! Es un problema grande tener el marido, a mi no me gusta. Si yo hubiera querido, mil veces quizá me hubiera casado. Me junté nomás en el cerro, yo no quería casarme. Pero los hombres si me molestaban desde chiquita [...] Yo aprendí desde muchacha a tomar cerveza, por esa razón a mi no me hace daño tomar como a esos hombres borrachos que hay ahora. Yo he sido mataperro, un poco borracha, pero no para tanto pues. A los veinticinco años recién me enamoré, pero no me dejaba atajar por los hombres, como otras mujeres, no me dejé pegar nada, yo era bien fuerte. [...] Así era de joven, nunca me gustó casarme, yo quería seguir sola. Ahora estoy enferma, pero si yo sanara y alguien me dijera: "Vamos a casarnos", de un cartonazo le rompo la cabeza, yo tengo un genio que ni el puma lo puede aguantar (Porfiria 56 años, CMP FT/C-M 2002: 192).

¿Quién es esta mujer símbolo de la fuerza y autonomía de la mujer de Huarochirí? Para responder esta interrogante es preciso indagar quién fue Kavillaca[60] y

[60] Dicen que había una diosa que se llamaba Kavillaca y un dios que se llamaba Cuniraya, a esta diosa siempre la pretendían todos los dioses, era hermosa. Pero una vez ella estaba tejiendo arriba por los cerros, donde había plantas con frutas silvestres y el Viejo Hurariruna la vio, éste era el dios Cuniraya y le pretendía, quería que sea su esposa, que sea de él, en cambio Kavillaca no quería nada, no quería nada con nadie y todos los dioses la pretendían, Entonces, una vez bajo el dios Cuniraya y se convirtió en un pájaro.

cómo es que esta figura mítica crea un referente de feminidad que aún permanece presente en sus hijas.

Kavillaca era la divinidad más deseada por todos los huacas. Era y quería ser doncella siempre, por eso su rotunda negativa de rechazar a todos los huacas. Sin embargo, su orgullo se vio parcialmente doblegado por la astucia de Cuniraya al utilizar un ardid para fecundarla. Kavillaca es la figura de autonomía, fuerza y orgullo que "representa el estado femenino originario del universo. Es la pachamama que permanece en sí misma inmóvil en su oscura unidad" (Reyes 2008: 229). El aparente cambio de estado, en el que deja de ser doncella y pasa a ser madre, se ve revertido cuando decide arrojarse al mar convirtiéndose en piedra. Esta inmersión de Kavillaca en el mar es interpretada por Reyes como una inmersión sobre sí misma para restituir la figura de la mujer en su estado originario.

El que exista en Huarochirí mujeres como Porfiria que rechazan al varón, sean fuertes y saquen adelante a sus hijos sin la necesidad de depender de un hombre ejemplifica el modelo femenino viril de la dualidad andina. Es así que podemos entender su autonomía, fuerza y desempeño en el poder como un privilegio que ya no es

---

Mientras Kavillaca estaba tejiendo debajo de un árbol con frutas, de repente el dios Cuniraya hizo caer la fruta y Kavillaca se la comió, eso engendra un hijo y le tuvo nueve meses, pero ella decía: " ¡Qué raro, si yo nunca me he acostado con nadie!". Cuando ya nació su niño y tuvo tres añitos, reunió a todos los dioses en un campo y le dijo al niño que se suba en las piernas del que fuera su padre. Cuniraya se había vestido de pobre y estaba en un rincón alejado, entonces cuando Kavillaca dejó al niño que fuese, éste fue justo donde Cuniraya, ahí a su pie, entonces ella desesperada agarró y dijo: "¿Cómo, cómo es posible que yo haya tenido un hijo de un harapiento?". Agarró a su niño y se fue corriendo y él se fue siguiéndola pero no la alcanzó. El preguntaba a los animales y los animales le hablaban ¡Le hablaban! y él iba poniendo los nombres a cada animal. Y cuando ya llegó fue tarde, Kavillaca con el niño se habían metido en una laguna, se habían hundido, formando una isla, una isla grande y una pequeña (Sadit 16 años, CMP FT/ C-M 2002: 39). Ver también *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. Introducción y traducción al castellano de José María Arguedas. IEP, 1966.

exclusividad del sexo opuesto. En este contexto, entonces, es normal que una mujer como ella diga: "[Si] alguien me dijera: *Vamos a casarnos, de un cartonazo le rompo la cabeza*, yo tengo un genio que ni el puma lo puede aguantar" (Porfiria 56 años, CMP FT/C-M 2002: 192. Énfasis nuestro).

El negarse a contraer matrimonio no significa que se esté yendo en contra de la dualidad andina más bien, como ya lo hemos visto, esta figura femenina es parte del yanantin andino y sería una lejana figura de la autonomía, orgullo y fuerza de Kavillaca o en palabras de Rostworowsky: "es posible insinuar el protagonismo de Mama Huaco lejano arquetipo andino de la valentía e indomabilidad en las valientes madres de los comedores populares, de las luchadoras mujeres defendiendo a su hambrienta prole" (Rostworowsky 1997a: 57).

A continuación nos centraremos en el análisis de los testimonios que he dividido en dos partes. En la primera nos centraremos, a través de los ritos de pasaje, en la adquisición de la identidad de género en el mundo andino desde el contacto familiar y comunal y demostraremos cómo el saber almacenado en la memoria colectiva de la comunidad y transmitido a través de los relatos orales por sus padres y abuelos es la base de la identidad genérica de la mujer en HK y la manera en que aprehenden e interpretan los hechos de la realidad.

En la segunda, mediante el análisis de dos narraciones orales (Los rocotos de oro y Pedro Batán y mamá Capiama), nos adentraremos a los mundos posibles que existen en el imaginario de la mujer andina. Hemos escogido estos dos relatos porque en ellos se sintetiza la recreación de los mundos posibles de la mujer de Huarochirí tanto en la

connotación de lo femenino con la tierra como en las reconfiguraciones que ha sufrido lo femenino en las leyendas y en los relatos orales.

Primera parte: Adquisición de la identidad genérica

3.1 Los ritos de pasaje

Los saberes en la sociedad andina se transmiten a medida que la persona va pasando por los distintos ritos de pasaje[61]. Estos ritos marcan los lindes que separan los roles sociales que desempeña un individuo de acuerdo a su edad, por eso "cada vez que accede a otras circunstancias de su vida, lo hace con los miembros de su generación siguiendo pautas socialmente establecidas" (Grimaldo Rengifo ob.cit.: 113-114).

3.1.1 El corte de pelo

El primer rito de pasaje mencionado por las informantes es el corte de pelo pero, según los testimonios analizados, casi al mismo tiempo se realiza el bautismo, incluso, en algunos casos, la ceremonia del bautizo tiene más importancia que el corte de pelo.

---

[61] El rito de paso es un concepto etnológico introducido en 1909 por el antropólogo francés Arnold Van Gennep, quien señala, las numerosas transiciones por las que debe pasar un individuo como parte de su desarrollo social. Entre la juventud y la edad adulta, entre la soltería y el matrimonio, entre no pertenecer y pertenecer a un grupo, entre viajar y retornar. Van Gennep los define como "ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad" (Turner 1973:54). En las sociedades no industrializadas, tales transiciones son un constituyente esencial de la vida social, pues representan un peligro potencial, no se llevan a cabo de forma individual, sino que se celebran de forma ritual y comunitaria. En el Perú los ritos de pasaje han sido estudiados por Enrique Gonzales Carré en su libro *Ritos de tránsito en el Perú de los Incas*. Allí distingue varios periodos por los que el individuo tenía que pasar a lo largo de su vida. La iniciación de todo individuo andino se producía con el nacimiento, a este le seguían el corte de pelo, la pubertad, el matrimonio y la muerte.

> Los padres a veces al niño le hacen su cortapelo, pero a todos le bautizan y ya la niña cuando es señorita algunos le celebran su quinceañero, pero para nosotros no hay fiesta por falta de economía (Marisela 40 años CMP FT/ C-M 2002: 177).
>
> A todos mis hijos les hice su bautizo primero y después su cortapelo, a los hombres y a las mujeres, a los dos por igual. Yo les hacia sus trencitas en sus pelitos, bastante trencitas para que los amigos y los padrinos corten y compren sus trencitas (Olga 73 años CMP FT/ C-M 2002: 67).
>
> El niño que nace de esa familia, los abuelitos le dan la bienvenida. Bien contentos todos, la familia se reúne a saludar al niño que nació. No se hace tanta festividad cuando nace, sino cuando es el corte de pelo y de uñas. Deciden una persona que le corte el pelo y las uñas, entonces la persona que le ha cortado tiene que darle algo, regalarle algo. Es una fiesta porque se reúne toda la familia y los vecinos. Uno va cortando así un poquito, los padrinos cortan primero y en un plato se deposita el cabello que ya ha cortado. Entonces el padrino deposita dinero y va pasando al público la tijera, entonces el público también se acerca a cortar el pelo y va poniendo ahí también y deja dinero cada uno que corta. Luego, una vez que han hecho eso el niño es llevado un día a la casa del padrino a celebrar allí y el padrino celebra en la casa la festividad de un nuevo ahijado. Una vez que ya hicieron eso pues esperan el bautismo o a veces también el bautismo lo hacen juntos con los corte de cabello. Mayormente acostumbran eso bautismo y corte de cabello juntos. Con el corte de cabello el niño es bienvenido y con el bautismo ya es total de esa familia (Adelinda Fustamante Silva).

Conforme a lo visto un niño campesino se convierte en integrante de la sociedad, no sólo por haber nacido, sino también por qué es aceptado en el grupo formalmente ya sea por el corte de pelo o a través del bautismo. Ambos ritos cumplen la función de presentar e insertar al niño en la comunidad. Generalmente "se hace el cortapelo a los tres años y después el bautizo" (Olga 63 años, CMP FT/C-M 2002: 67), pero en el mundo andino eso no siempre se da ya sea porque los padres no son católicos o porque no se cuenta con los medios económicos suficientes para hcerlo.

El rito del bautismo en los testimonios de las informantes, adquiere connotaciones andinas al realizarse como forma de protección contra el poder de los cerros.

> Cuando le traje de tres meses de nacida, una amiga, [Olinda], le echó [agüita de socorro] porque me dijo:
>
> -Flaca ¿Cómo vas a llevar a la bebe y vas a viajar tal día sin agüita de socorro? Esos cerros hacen daño [...] Entonces me dio un poco de temor de lo que ella me hablaba y le dije a Eder y Eder por cariño de su hija aceptó, dijo:
>
> -Sí, puede ser que le haga daño, vamos a echarle agua de socorro (Flora 37 años CMP FT/ C-M 2002: 117).

Esta concepción de Olinda obedece a las estrategias que se vio obligado a utilizar el hombre andino[62] para autodefinir su identidad cultural e identificarse distinto "del otro occidental". Como resultado de esta estrategia las divinidades cristianas adquieren connotaciones andinas[63]. En lo dicho por Olinda observamos un sincretismo al

[62] Durante la extirpación de idolatrías los dioses del panteón andino se vieron desplazados por el Dios cristiano. Existen diversos estudios al respecto. Uno de ellos fue el realizado por Maria Rostorowsky en su libro *Pachacamac y el Señor de los Milagros.* Allí la autora relaciona el origen del culto del señor de los milagros con el culto a Pachacamac. Otro trabajo importante es el realizado por José Luis Gonzales titulado *El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular.* En este libro su autor postula que las celebraciones de la cruces en el mes de mayo tienen una connotación distinta al adquirir el carácter de símbolo panandino luego de un complicado proceso de interrelación y reinterpretación. Resultado de este proceso es que se trasfirieran a la cruz cristiana muchos de los significados y funciones de las deidades indígenas andinas prehispánicas como por ejemplo del Huanca, divinidad indígena andina que tiene que ver con la interrelación de la Pachamama y sus chacras.

[63] En la concepción andina la divinidad es femenino y masculino; padre y madre a la vez y es en este contexto que se ha aceptado la idea de Dios (taytacha), aplicándole la bipolaridad sexual Jesús y María; así como a los apus y la pachamama. Esta nueva concepción lleva a crear cierta rivalidad e incompatibilidad entre los principios masculinos "Taytacha y Apu", por eso es que el hombre andino tiende a separar entre los rituales destinados a los apus y a los que son destinados para el taytacha.

configurar a Jesús con las características y poderes del apu (espíritu que habita en los cerros, protege los animales y fecunda a la pachamama).

La ceremonia bautismal en sí se encuentra sincretizada con las creencias religiosas de occidente y ceremonias heredadas del Incanato. Se considera que el infante que no es bautizado y fallece "Dios no la lleva a su paraíso, la deja sí a un lado, por eso nosotros la queremos bautizar" (Paula 24 años, CMP FT/C-M 2002: 47). El bautismo y el corte de pelo se encuentran vinculados con el compadrazgo. Los padrinos del corte de pelo pueden ser los mismos del bautizo. Su rol es casi como el del padre, tiene la potestad de corregir y aconsejar al ahijado cuando sea necesario.

3.1.2 La niñez

A medida que el niño va creciendo "acompaña a sus padres a las tareas de la chacra, observa y practica saberes que se le muestran en la práctica, haciendo y conversando, poniendo todas sus facultades y en ese proceso recibe los consejos adecuados de los adultos" (Grimaldo Rengifo ob.cit.: 113). Cuando el niño juega re-crea los saberes aprendidos de los mayores, pero ajustados a su propio modo de ver las cosas. En esta re-creación de saberes, por medio del juego, los niños[64] irán aprendiendo los roles que más adelante pondrán en práctica.

[64] Para profundizar acerca del tema puede revisarse el artículo "Juegos y juguetes andinos" de Socorro Ochoa. Ver bibliografía.

Desde muy temprana edad las niñas se ven inmersas en la dinámica familiar del trabajo en el campo, el cultivo de la chacra y las labores domésticas. Todo ello constituye el preámbulo de lo que será su vida adulta como mujeres pertenecientes a una comunidad. Por ejemplo las niñas, desde pequeñas, irán aprendiendo las labores domésticas propias de su género imitando a sus madres, abuelas, tías o hermana mayor. Es así como irán internalizando las actividades que son consideradas como propias de su identidad genérica.

> […] en casa, cuando a veces estoy lavando me dice: -Mamá yo también lavo mis medias ¿ya? Lavo mi cashón, lavo mis polos ¿ya?
>
> Entonces le aparto en una tina todas sus mediecitas, sus calzoncitos y solita intenta lavar, quiere el jabón, quiere la escobilla, lo que yo utilizo ella quiere utilizar. Yo le doy su jabón y ella intenta jabonar, pero se le escapa de la mano ¡Pero ahí intenta! (Paula 24 años, CMP FT/CM 2002: 47).
>
> Cuando nacen los hijos, para una madre, para un padre, es una alegría; pero tiene su efecto diferente cuando nace una niña, ellas son más curiositas, desde chiquititas ya ven lo que uno hace y ya quieren hacer como una persona grande: traen leña, alcanzan y guardan las cosas, imitan a la mamá a cocinar, lavar, tejer, todo […] (Marisela 40 años, CMP FT/CM 2002: 177).

El escenario físico de sus juegos será el campo, el hogar y en algunos casos, también lo será la escuela. El juego y el trabajo no son actividades aisladas ni se dan en espacios distintos, al contrario, las niñas aprenden a jugar mientras pastorean sus vacas, beben agua en el rio, crían sus cabras, corren por el cerro o preparan la merienda. En este sentido el juego se vivencia mientras se trabaja.

> Cuando salimos con los animales nosotros jugamos tirándonos piedras y a veces por juguetones nos caemos en el pozo y llegamos mojados a mi casa. Mi mamá dice que ya no lo haga, pero nosotros jugamos cuando es un sitio seguro, o sea cuando hay una chacra donde no se vayan a hacer daño los animales y nos ponemos a jugar, vamos al rio, nos tiramos piedras y nos echamos a la chompa

> plantas pegajosas, escuchamos radio y la mayoría teje (Carla 15 años, CMP FT/ CM 2002: 31).
>
> A mí me gusta mucho pastar con mis animales, se siente bonito estar arriba y mirar todos los cerros. Yo llevo a mis cabras y a mis vacas, con ellas hasta juego en el cerro (Hilda 13 años CMP FT/CM 2002: 57).
>
> ¡De muchachita yo era bien dura! Me levantaba temprano para ver la vaca, todito el cerro me caminaba cuidando mis animales [...] para mi todo era juego, cuidar a los animales todo era un juego [...] nos íbamos a la chacra de abajo [...] hasta una pampa donde jugábamos a columpiarnos encima de unos árboles caídos que se utilizaban para leña, jugábamos con la cabra y los cabritos, para nosotros eso era una diversión (Porfiria 56 años, CMP FT/CM 2002: 187).

El trabajo y el juego encierran toda una filosofía que les da sentido a la vida ya que ambas actividades cumplen la función de ser un espacio para compartir y socializar con su comunidad, encontrar alegría y estar en contacto con la naturaleza. También será el escenario donde se diferencian los géneros entre hombres y mujeres. Según su propia concepción las mujeres son las que más trabajan, pero no es por la fuerza, sino porque hacen más cosas

> […] se levantan temprano para preparar el desayuno, vestir a los hijos, cocinar, salir a ver los animales o la chacra, por la noche igual trabaja lavando, cociendo, de todo hace […] en cambio el hombre se dedica a una sola cosa (Hilda 13 años, CMP FT/C-M 2002: 63).
>
> […] las mujeres participan igualito que los hombres, ¡incluso hacen creo que más que los hombres! Temprano se levantan, a las cinco cuatro y media a hacer el desayuno para sus hijos para mandarle al colegio y a los bebitos les llevan en la espalda para irse a la chacra a trabajar, porque las mujeres van a las chacras cargados sus hijos en la espalda, trabajan, barbechan, todo eso ¡y a veces los hombres se quedan acá, en la cantina tomando! La mujer tiene muchas responsabilidades en la casa, en la comunidad, también tiene responsabilidad cuando es comunera y tiene que recibir el cargo de mayordoma, pasar su alguacil (Mariela 27 años CMP FT/C-M 2002: 170).

El hecho de que sus madres las hayan llevado en la espalda crea un continuo contacto físico con la madre y con el estereotipo femenino de la mujer que consigue leña, carga agua, recoge la cosecha, vende los productos de la chacra y realiza quehaceres domésticos. Este vínculo personal de emociones y afectos será el puente que las conecta con la experiencia de madre y de mujer, que no tendrá una niño o una niña criado por una niñera o que es dejado en una cuna.

Por las mismas actividades, el ambiente rústico y la pobreza en la que viven en la mayoría de las comunidades el "juguete" o "juguetes" de estas niñas, generalmente son las plantas, los cerros, los animalitos, el viento, el río, las piedras y las "muñecas"[65].

> Recuerdo que cuando era niña jugaba con mi hermanito y con mis primas. Nosotras jugábamos a la muñequita y él a sus carritos (Lucia 15 años CMP FT/C-M 2002: 74).
>
> Bien juguetona y engreída era, me gustaba jugar con mis amigas a la pelota y las muñecas. Mi mamita me compró mi muñeca ¡bien bonita! y tenía su ropita, todo tenía mi muñeca, hasta su cunita pues (Olga 73[66] años, CMP FT/C-M 2002: 64).

El uso de las muñecas por parte de las niñas cumplen una función simbólica, ya que el jugar con ellas hará que vayan incorporando la maternidad como parte de su identidad genérica al mismo tiempo que las irá vinculando con el espacio doméstico porque la niña en el juego

[65] Remarco la palabra "muñecas" porque generalmente son raros los casos en los que los padres cuentan con las condiciones económicas adecuadas como para poder comprarles muñecas a sus hijas. Sin embargo, esta carencia hace que la propia niña se fabrique su muñeca a base de trapos, pañales, o piedras envueltas que hacen de muñecas. Así nos lo manifiesta Alicia: "En mi infancia no fui feliz porque no tenía lo que verdaderamente debía tener, mi papa era demasiado recto con nosotros. Yo veía como a mi amiga su mamá, su papá le compraban su juguete y a mi no me compraban nada, mi único juguete era una piedra envuelta en una chompa ¡esa era mi muñeca!" (CMP FT/C-M 2002: 241).

[66] En el libro se consigna que la informante tiene 63 años de edad, pero en el testimonio la informante afirma tener 73.

> […] aprende a ser madre. Es madre de su muñeca, la amamanta, le da de comer. Es en el espacio lúdico que la niña va aplicando los conocimientos adquiridos sobre su persona y lo que ella misma elabora al ir observando a su madre. La niña en sus juegos ira experimentando actitudes, sentimientos y formas de conducta propias de una madre. Al mismo tiempo, ira expresando lo que, en su subjetividad, desea para sí misma en cuanto a las formas en que su madre la trata. Es en este sentido, que los juegos serán la expresión de su subjetividad y a la vez, el depositario de sus propias necesidades (Lagarde 2002: 224).

Es en la vida práctica y simbólica que la niña construye su identidad como mujer. Desde pequeñas van internalizando, consciente o inconscientemente, las características propias de madre y de mujer. Las representaciones internas que la niña posee de su madre están impregnadas de emociones, afectos y puntos de vista propios que ella misma se ha formado a partir de lo que ha ido percibiendo en su entorno. Esto quiere decir que la representación interna de la madre como mujer tendrá connotaciones específicas, por tanto, la representación que esa niña tendrá o sentirá con respecto a una mujer poseerá las mismas connotaciones. Todo ello se produce dentro de una cultura concreta, que es el modo en el que se manifiesta la manera de ser madre y que tendrá una conexión con el significado subjetivo de la representación que la niña tiene de la madre.

> Mi mamá era una mujer que sacaba pecho por todo y trabajaba como hombre. Y sacaba cara. […] Porque a mi mamá lo temblaba mi papá. Porque ella era de carácter, de valor era. No tenía pelos en la lengua, como se dice […] entonces pues, ese carácter fuerte de mi mamá lo he heredado yo, por eso nunca me he dejado de nadie, ni de los cholos de mi tierra, ni de Medardo Reyes, ni del chico ese que me enamoraba en Trujillo, ni de mi hermano, ni de nadies. Y por eso será que huí tan chica a la costa, digo yo, ¿no? (Irene Jara, Denegri 2000: 116-119).

En el mundo andino las mamás cargan agua, hacen la merienda y pastorean los animales. Por lo tanto esta es la imagen de madre-mujer que ingresa a su subjetividad.

> Mi hermana y yo jugábamos a la "comadre" eso se juega así conversando:
>
> - ¡Ay comadre! ¿Está la comida comadre?
>
> - ¡Aquí está la merienda!
>
> - ¡Pásame el agua comadre!- decíamos pues nosotras.
>
> Sabíamos jugar a la "comadre". De allí que mi tío Cirilo decía a mi mamá y a mi papá: "¿Dónde están tus comadres?" a lo que mi papá respondía "mis comadres donde estarán pues". En ese rato mi mamá decía: ¿Estas juegan "!comadre! ¿ahí está la cabra?, ¡comadre! ¿ahí está el borrego?" "Sí comadre" "dice la otra" (Porfiria 56 años, CMP FT/C-M 2002: 187).

Es en el seno del hogar, entre el juego y la vida práctica, donde "aprenden a vivir" como sus mayores: "[…] fui creciendo, fui creciendo, ya empecé a pastear la vaca, a ir detrás de mi mamita o de mi padrino para aprender cómo se vive" (Olga 73 años, CMP FT/C-M 2002: 64).

Es importante destacar cómo el proceso de adquisición de la identidad femenina es muy similar en otras comunidades andinas. Por ejemplo en Chulit, una comunidad de Cajamarca, al examinar los juegos de los niños también observamos que muchas de las vivencias experimentadas en el seno del hogar son llevados al ámbito del juego, donde se re-crea lo aprendido según su propia percepción. Aunque no siempre las formas de jugar sean las mismas, al igual que en HK, nuestra informante nos manifestó cómo se relaciona el juego con las experiencias de los roles vividos en el núcleo familiar.

> Jugábamos a las vividas[67], nos juntamos un grupo de niños y niñas. Uno desenvuelve el papel de papá, otro el de mamá y los demás son los hijos, los abuelos, los tíos. Entonces desde niños imitamos como vive una persona. El bebe que nace en la familia que jugamos, no es un muñeco. Nosotros hacemos con pañales de bebe, lo formamos la cabeza del niño todo, un muñeco ¿no? Pero no así como un muñeco, sino de ropa, sólo de ropa lo formamos […] También

[67] En el decir de la informante las vividas, es jugar a imitar lo que se vive en la casa y en la familia.

> jugamos a vivir el mercado, se hace a la venta todos los productos que recogemos de la sierra. Arroz, no es verdaderamente el arroz, sino un poquito de tierra; con el azúcar es lo mismo. Las ollas, en que a veces cocinamos, son esas latas de atún. Allí hacemos y según nosotros estamos cocinando. Para comprar vamos al mercado y un niño o niña es el que vende (Adelinda 17 años).

Durante los primeros años de vida es importante la interrelación entre los diferentes miembros de la comunidad para reafirmar el saber, ya sea viendo, escuchando o haciendo lo que otros hacen mediante el juego y el trabajo. Cuando las niñas lleguen a la pubertad el elemento lúdico, antes el centro de sus experiencias, será dejado de lado para asumir el trabajo y las labores domésticas con más responsabilidad y seriedad.

3.1.3 La pubertad

Para todas nuestras informantes (jóvenes, adultas y mayores), que hablan sobre este tema, la menarquía o primera menstruación es el suceso que marca el término del etapa de la niñez y el ingreso a la adolescencia. Para estas mujeres este suceso, según los discursos recibidos por sus madres, se entiende como el cuidado que de ahora en adelante deben tener cuando estén en contacto con varones[68]. A su vez, estas recomendaciones tienen como correlato no participar de juegos bruscos con varones de su edad, en el comportamiento que han de guardar ante ellos, en no frecuentar baños públicos y en la higiene y el cuidado corporal.

[68] A la mayoría de las mujeres se les increpó con insistencia el cuidado que han de tener con los varones, sobre todo si tienen enamorado porque pueden quedar embarazadas.

> Yo no sabía nada cuando me vino mi menstruación, a mi hermana le había escuchado que hablaba con sus amigas:
>
> -¡Ya me vino la menstruación!
> Y mi mamá le decía:
>
> Ay a mi hija ya le ha venido su menstruación
> - Ahora que te has enfermado, ahora tú no puedes jugarte con los chicos, no les puedes pegar porque ya eres una mujercita.
>
> Entonces yo decía:
>
> -Cuando me venga voy a seguir ese mismo comportamiento (Alicia[69], CMP FT/C-M 2002: 243).
>
> Debes cuidarte, cuídate ahora –me dijo mi mamá– no vayas a los baños donde entran muchas personas porque hace daño, cámbiate todos los días tu ropa interior y si tienes enamorado debes cuidarte mucho de él, porque si eres débil te quedas embarazada. (Madeli 17 años, CMP FT/C-M: 146)

Es importante remarcar que la mayoría de jóvenes sólo conocen que es la menstruación luego de ocurrido el evento. La falta de información y el silencio guardado por las madres de las jóvenes puede ser un signo del silencio futuro que deben guardar estas mujeres ante los abusos y sus malestares corporales. Además para algunas de ellas, esta experiencia no es un evento feliz, al contrario está asociado al miedo y la vergüenza. Así también lo menciona Asunta:

> Cuando me llegó mi sangre por primera vez, estaba asustada, llorando. Porque soy como el qolla, al ver su sangre se pone furioso y grita. Y como esa vez empezó a salirme sangre de la nada sin dolerme, yo estaba asustada y no sabía qué hacer, hasta pensé que iba a dar un parto. [...] como ya iban tres días que, sin que se me note, me regaba con sangre, llorando le avisé a mi mamá [...] ella ni caso hizo a lo que le conté; sólo me dijo que eso era mi menstruación. Ya preguntando a la amiguita de mi hermana mayor supe que cosa era eso de la menstruación (Valderrama y Escalante 1977: 99).

[69] En el libro no se consigna la edad de la informante, pero según el testimonio se deduce que es mayor de treinta pero menor de 35 años.

> Cuando a mi hermana le vino la menstruación lloraba y le llamaba a mi mamá [...] yo también me asusté feo, a mi me pasó a los quince años. Cuando estaba viniendo del colegio sentí que me bajaba, miré y me asusté y le llamé a mi hermana porque mi mamá no estaba. Mi hermana me dijo que eso era mi menstruación (Madeli 17 años, CMP FT/C-M: 146).

> Cuando me vino mi menstruación le conté a mi mama: ¿Si? –me contestó– así baja cuando tienes catorce años. Y no me dijo nada más [...] (Lucia 15, CMP FT/C-M 2002: 75)

Otro suceso importante, y que está presente en el discurso de las informantes más jóvenes, es cumplir quince años. En la tradición occidental el proceso de transición entre la infancia y la adultez se produce cuando la joven cumple quince años. Es un suceso importante en la vida de la joven porque permite su ingreso en sociedad y se estila realizar la fiesta tradicional de quince años para simbolizar, que la muchacha en cuestión, ha dejado de ser una niña y se ha "convertido en señorita".[70]

> Yo creo que a los quince años ya se es señorita, se tiene más responsabilidades, algunas todavía juegan con muñecas, pero la mayoría no. Yo ya cumplí quince años y lo pasé enferma. Como estaba enferma, estaba en mi cama y para la fiesta vinieron mis tíos y sus amigas de mi mamá y celebraron entre ellos y como estaba mal, ya no salí. Nunca he ido a un quinceañero de acá, solamente llevamos el regalo, pero sé que bailan, pasan los bocaditos, la leche con la

[70] El tema sobre la conducta que debe tener una señorita lo vemos presente en los discursos de Ela, Dulma, Paula y Alicia. Este discurso está enmarcada en el contexto de la sexualidad. Norma Fuller identifica cuatro estereotipos de sexualidad femenina: la virgen, que es la que está en constante peligro por los varones, con quienes debe tratar para conseguir un esposo, de ahí que deba estar resguardada por los guardianes de la familia; la seducida, es la que no supo resistir al acoso masculino, ya sea porque no hay varones en la familia o porque no fue bien defendida; la seductora, es aquella que utiliza su sexualidad para obtener algún provecho o ventaja; y la prostituta, que es aquella que sumerge su sexualidad para satisfacer los deseos desordenados de los varones (Fuller 1995: 251-252. Subrayado mío). La señorita, además de permanecer en el ámbito de la casa, debe subvertir su sexualidad, anulando su corporeidad, si quiere ganar el respeto del varón y alcanzar un futuro mejor. Dulma cuestiona esta norma de conducta impuesta en su sociedad: "¡Es que da cólera pues!, porque dicen "hombre va a la calle y las mujeres en la casa" y yo también quiero estar un minuto en la calle" (CMP FT/C-M 2002: 139). Sin embargo, en el resto de su testimonio vemos cómo ella acepta los consejos de su mamá con respecto a su enamorado: "conversa con él en la luz, solamente de besos y abrazos, ayúdense ambos porque para todo hay tiempo" (ibid) y sigue el comportamiento de la "señorita" para poder estudiar y salir adelante.

> gaseosa le combinan. Sólo hacen quinceañero cuando los papás son de plata y consiguen local y la chica va con su vestido bonito, pero los demás van con su ropa normal (Carla 15 años CMP FT/C-M: 32).
>
> A mí no me hicieron mis quince años ¡pero eso era mi sueño, bajar de la escalera con un vestido blanco, pintarme!... pero nada, no me lo hicieron porque no había plata suficiente; para hacer quince es demasiado gasto pues, y como me enfermé ya no se pudo (Dulma 16 años CMP FT/C-M: 135).
>
> Yo no quise hacer ni fiesta de quince años porque ahí tienes que bailar, tienes que bailar con todos los que están ahí y a mi no me gusta bailar con tantos hombres, ¡no me gusta! Yo he visto un video de quince años acá: primero habla ella, después sus padrinos y su papa habla al último ¡y entrega a su hija para que baile con todos! La chica bailaba con todos ¡Todos se metían para bailar! ¡No me gustó!, por eso dije que no, pero hicieron un almuerzo con familiares (Madeli 17 años CMP FT/C-M 2002: 146).

Es importante destacar como el ingreso de la fiesta tradicional de quince años, practicado por las familias de occidente para presentar a sus hijas en sociedad, han sido internalizadas por estas jóvenes. Ambos discursos, el de Dulma y el de Carla, poseen una serie de elementos pertenecientes al imaginario femenino occidental. El vestido, el bajar de las escaleras y los zapatos de tacón[71], se usan para simbolizar que joven ha dejado de ser una niña y ahora se ha convertido en señorita. El ritual de la fiesta se inicia cuando la joven, ataviada con un vestido[72], baja la escalera, que simboliza un periodo liminal o de tránsito entre la niña que fue y la señorita que será; y se coloca los zapatos de tacón para simbolizar su crecimiento.

[71] Dulma no menciona este elemento, pero los zapatos de tacón son parte importante del ritual en la fiesta de quince años.

[72] En la fiesta de quince años es tradicional que la joven use un vestido que trate de representar a una princesa de las cortes europeas. En algunos países como en México, se realiza una celebración litúrgica como parte del ritual. Con el transcurrir del tiempo y los cambios sociales el ritual ha variado y aunque gran parte del ritual todavía se conserva; otros elementos, como el bailar valses vienes, el color y el largo del vestido ha variado (Palencia y Gruel 2006: 222).

A diferencia del discurso de Carla y Dulma, Madeli sí cuestiona la fiesta y el papel del padre, no sólo por aceptar que otros bailen con su hija, sino por ser él quien la entregue para que todos bailen con ella. En la tradición occidental el padre cumple un papel fundamental en la fiesta. Al bailar con su hija y entregarla, simbólicamente, para que otros bailen con ella, está aceptando que otros varones la cortejen. Este suceso no implica plena libertad para que la joven escoja una pareja según sus preferencias, sino que esta elección se produce siempre bajo su consentimiento. En occidente es el padre quien resguarda la virginidad de la hija, permite que la cortejen y contraiga matrimonio. Por eso, es normal que a la joven quinceañera se le den consejos para que se comporte como una señorita, es decir sepa conducirse en la calle[73] y permanezca virgen hasta contraer matrimonio.

Ambos sucesos, la menstruación y los quince años, poseen connotaciones sociales importantes para ambas tradiciones, la andina[74] y la occidental, pero en los discursos de Dulma, Carla y Madeli adquieren significados diferentes. En el discurso de Madeli se visualiza el choque entre una tradición y otra, pues aunque ambas remiten a

[73] El espacio público es concebido como el lugar de las negociaciones donde prevalece aquel que posee más fuerza, más astucia y mayor parentela. Por ser un campo de negociaciones es un lugar donde el hombre es menos moral, porque el espacio público no es el *locus* del bien social, sino de las negociaciones. Este es el motivo por el cual se le descalifica a la mujer del ámbito público, porque ella posee una moral que sólo es posible vivir dentro del ámbito privado, es decir en la casa. Ella no posee los conocimientos necesarios para transitar en el espacio de la calle como sí lo posee el varón.

[74] En el incanato la ceremonia de iniciación de las jóvenes se llamaba *Kikuchikuy*. El momento propicio para realizar esta ceremonia es cuando la joven ha tenido la primera menstruación. Éste era un requisito indispensable para iniciar la ceremonia. La joven debía ayunar durante los dos primeros días. Durante este tiempo ella debía permanecer en su casa y no podía tener contacto con ningún miembro de la comunidad. Al tercer día le daban de comer un poco de maíz y al cuarto día le trenzaban el cabello y se le vestía con ropa de mujer adulta. Después se realizaba una fiesta que duraba dos días. Allí la joven era reconocida socialmente como una mujer capaz de cumplir con todos los requisitos propios de su condición y asumir un nuevo estado de vida: el matrimonio (González Carré 2003: 90-94).

exigencias sociales relativas a los roles de género que desempeñarán en su sociedad, el protagonismo y el nuevo rol asumido por la joven es diferente en su tradición. Mientras que la menstruación simboliza un cambio de conducta en su relación con los varones, mayor responsabilidad y la función reproductora de las mujeres; los quince años simbolizan cortejo, virginidad y parece sugerir una conducta pasiva por parte de las muchachas para aceptar ser puestas a disposición de otros varones jóvenes. En este contexto se entiende por qué la muchacha debe poner su virginidad bajo la custodia de figuras simbólicamente investidas de autoridad.

En los discursos de Dulma y Carla no se reflejan ningún cuestionamiento a la tradición occidental, tampoco se produce un choque de contacto entre ambas tradiciones, sólo se visualiza el anhelo que tienen ambas jóvenes por vivir su feminidad bajo estereotipos distintos a los que viven en su comunidad. Por eso Dulma anhela "pintarse" porque en el imaginario femenino de occidente el arreglo personal, el cuidado del cuerpo y "la belleza [son] parte de los atributos que ha definido tradicionalmente a lo femenino [porque de la belleza, del poder de seducción y del arreglo personal] depende que pueda conquistar a un hombre" (Fuller 1998: 67).

3.1.4 El rol de la mujer en HK

Ser mujer, según lo visto en todos los testimonios de HK, es cumplir con las distintas tareas que implican el ser madre, esposa, campesina y formar parte del cuerpo

colectivo de la comunidad. Además, también debe ser conocedora del saber de la comunidad para poder preservar el equilibrio cósmico y endoculturar a sus hijos.

Todas las informantes de HK se apoyan con frecuencia en la imagen de *mujer campesina trabajadora*. Esta es la imagen de mujer que atraviesa todos los testimonios en HK y por el que obligatoriamente debe transitar para ser parte de la comunidad. Aun las informantes más jóvenes están vinculadas al ámbito del campo y la chacra aunque sea de forma indirecta o pasiva.

> Los dos trabajan, mi mamá se dedica al negocio, a la casa, a la crianza de animales, y mi papá es chofer y está trabajando ahorita en el Centro de Salud (Sadit 16 años CMP FT/ C-M 2002: 37)
>
> ¡[…] igual trabajamos acá! Todos van a colaborar, jóvenes, niños, mujeres, varones, todos vamos a barbechar, a regar a labrar la tierra, a sembrar, a cuspar, todo hacemos acá y no hay que el esposo va a labrar la tierra porque es su obligación ¡nada! Porque a veces no tiene tiempo y la mujer va (Alicia CMP FT/C-M 2002: 246).
>
> Ahora estamos sembrando papa, y a veces las mujeres ayudamos al esposo con el trinche. El hombre agarra la taqlla y nosotras sembramos, echamos la semilla, también sembramos oca, olluco (Marisela 40 años CMP FT/C-M 2002: 178).
>
> Cuando estaba mi papá, él nos mandaba a la chacra a barbechar, a tirar lampa, a agarrar la barreta, agarrar agua, todo pues (Porfiria 56 años CMP FT/C-M 2002: 189).
>
> Nosotros estamos acostumbrados a trabajar pues, no importa la edad, igual vamos agarrando la lampita, pañando leña, llevando la soga, así estamos. Cuando vendemos ya sacamos alguito, aunque sea poco se gana (Máxima 81 años CMP FT/C-M 2002: 229).

En esta imagen de mujer se condensan la maternidad (cuidar de los hijos y endoculturarlos para que conserven las costumbres y tradiciones), las actividades domésticas (hacer el almuerzo, lavar, cocinar, cargar agua, y atender al esposo), el

trabajo en la chacra (regar, pastear el ganado, sembrar, cargar leña) y, en algunos casos incluso el comercio.

Aun cuando establezco un estereotipo femenino para la mujer de HK es preciso aclarar que no es mi intención encasillarla en este modelo, puesto que según nuestro análisis este constituye un referente de feminidad fuertemente arraigado en la mujer andina y que explicaré a continuación.

El sema *campo* está estrechamente ligado con la vida rural. No debemos olvidar que la cultura andina es netamente agrocéntrica y por lo mismo "el saber [recibido desde la niñez] gira alrededor de lo agrícola y su expresión más genuina es la chacra campesina" (Grimaldo Rengifo 1991:106). En este espacio se desarrollan los relatos de tradición oral, las festividades, las tradiciones o "las costumbres" como ellas les llaman. El sema *trabajo* ejemplifica la fuerza vital interna, el empuje y el espíritu de lucha que la caracteriza para salir adelante, "alentar y vitalizar a la humanidad tanto como los dioses o héroes (Rostworowski 2000: 35).

Todos estos elementos actúan como una huella o marca de identidad que ellas llevan aun cuando salgan de la comunidad y vivan en la ciudad. Desde distintos puntos de vista, tanto en las mujeres jóvenes como en las mayores, se revela esta forma de ser mujer como característica esencial de la identidad femenina andina.

Por otra parte, algunos de los testimonios son muestra evidente de una mayor influencia de la cultura occidental hasta en la manera de vestir, así nos lo dice Mariela: "Antes [...] nosotros utilizábamos el llanqui, que es un zapato que se hace con el cuero

de la vaca o sino el zapato que le dicen "siete vidas" [...] ahora estamos más modernizadas, utilizamos pantalón, politos, así como utilizan abajo en la costa" (CMP FT/C-M 2002: 170). Sin embargo, en sus discursos se enfatiza el trabajo en la chacra, los quehaceres domésticos, el matrimonio y la maternidad como los ejes que articulan su feminidad.

> [...] La mujer debe ser responsable con sus hijos, con su esposo, pero más con sus hijos. Debe saber hacer las cosas de la casa, de la chacra, como se cambia al bebe, todo eso es una responsabilidad muy grande. Los dos tienen que comprenderse (Hilda 13 años, CMP FT/C-M: 60).
>
> [...] mi mamá, nos decía:
>
> - Las que se casan son personas, mujeres trabajadoras, mujeres que tienen que levantarse temprano, atender al esposo, lavar la ropa, hacer el almuerzo.
>
> Así hablaba mi mamá (Flora 37 años, CMP FT/C-M 2002: 109).
>
> Una mujer tiene que saber respetar a su esposo, ser fiel, también debe saber cosas de la casa, tener su ropa limpia, su comida lista, tiene que preparar las cosas y esperar al esposo pues (Abigail 44 años, CMP FT/C-M 2002: 184).

La imagen de *mujer campesina trabajadora* está representada, frecuentemente, como una posición estable que atraviesa todos los espacios por los que transita la mujer. El contacto que tienen con la capital, el ingreso de los discursos que les proporciona la escuela y la idea de progreso no ha producido transformación alguna sobre este arquetipo femenino, contrariamente, esta imagen permanece inmutable.

Sin embargo, es desconcertante apreciar como este modelo de mujer vive su maternidad y asume sus relaciones de pareja. En su gran mayoría, estas mujeres soportan con fuerza de voluntad la soledad, el abandono de sus parejas en las

responsabilidades familiares, el maltrato físico y el trato injusto que sus parejas tienen con sus hijos.

> Cuando él se iba donde su mamá yo quedaba sola, mis cuatro paredes nada más sabían lo que yo pasaba, pero como ya había hijos tenía que seguir para adelante. Soporté muchas cosas, él tomaba, me abandonaba en la chacra cuando había que trabajar, pero yo seguía, hasta que después ya cambió. No fue por gusto mi trabajo de luchar para salir adelante (Marisela 40 años, CMP FT/C-M 2002: 176).

> A mi mamá también me acuerdo que una fecha mi papá le pegó y yo me di cuenta porque me cargó en la espada mi mamá (Ela[75] CMP FT/C-M 2002: 87).

> El esposo de mi mamá me trata bien pero hace distinciones, a veces les da más comida a mis otros hermanitos, prefiere más a sus hijos que a nosotros dos, a ellos les da pan, pero a nosotros no. A mi hermanito varoncito le hace trabajar más, a mi no tanto [...] no quiere que este descansando, trabajando nomás quiere que esté, si no se molesta. Mi mamá sabe eso pero llora nada más (Lucia 15 años CMP FT/C-M 2002: 74).

Lucía es consciente del abuso y la preferencia que tiene su padrastro con ella y su hermano, pero no puede decir ni hacer nada porque su propia madre permite que su esposo los relegue y los rebaje a la condición de wakchas. Para Ela esta actitud pasiva de las mujeres ante el maltrato no es correcta, por eso "yo nunca he dejado que me peguen, antes las chicas se dejaban, ahora ya no escucho tanto" (Ela CMP FT/C-M 2002: 87). En el caso de Abigail el ser madre implica un cambio de vida, que en su caso, significa una renuncia a la propia vida para entregarse por completo a sus hijos.

A este tipo de maternidad le corresponde el sacrificio y la abnegación, pues sus parejas, por lo general, no tienen un papel muy activo en el cuidado de sus hijos ni en las obligaciones que acarrea el matrimonio. Es posible pensar que el cuerpo en este modelo

[75] En el libro no figura la edad de Ela pero por su testimonio se deduce que es menor de 25 años.

de mujer no tiene deseo. Al priorizar su papel como madre asume como única función la protección y el cuidado de los hijos, por lo tanto, no importaría tanto el soportar el maltrato físico, emocional o el abandono, si con esto se consigue un cambio de actitud de la pareja. En este sentido el ser madre conlleva a la postergación de su propio cuerpo para convertirse en un "ser para otros".[76]

Esta función de ser para "otros" provoca reacciones contrarias y un cambio de actitud en las generaciones jóvenes, pero no contra la imagen de *mujer campesina trabajadora,* sino en la forma en que esta mujer vive y asume la maternidad y las relaciones de pareja. Para las nuevas generaciones, el percatarse de esta anomalía produce la emergencia de un nuevo modelo de mujer, el de *la madre consciente*[77].

En el análisis de los testimonios que haremos en el siguiente capítulo comprobamos que la mujer no está confinada al estereotipo femenino de *mujer campesina trabajadora* que caracteriza a la mujer andina, sino que se pone de manifiesto la manera en que las identidades son cambiantes, condicionadas y negociadas dentro del campo de las relaciones de poder.

---

[76] Según el modelo patriarcal la mujer debía ser sumisa, madre abnegada, callada y, sobre todo, era la encargada de las labores domésticas del hogar. Desde pequeñas a las niñas se les enseñaba a inhibir su autonomía, su capacidad de pensar y se les educaba para cumplir el papel que más adelante asumirían en la sociedad. Este rol se veía reforzado en el hogar, donde observaban la jerarquía y el dominio del varón sobre la mujer. El hombre era el jefe, modelo de fuerza, inteligencia y eficacia; mientras que la mujer, es la subordinada débil, sumisa, callada y torpe. La condición de la mujer en la sociedad patriarcal era ser el "ser para otro". Este es el rol que las mujeres han desempeñado en la humanidad siempre en referencia a otro. Esta es la tesis principal que Simone de Beauvoir desarrolla exhaustivamente en El segundo sexo. Allí analiza, cuestiona y enfatiza que ya es momento de que la mujer se emancipe, sea ella misma, y no se resigne a ser el producto cultural que siempre ha sido.

[77] Sobre este arquetipo femenino se tratará en al capítulo IV.

3.2 La cosmovisión andina base de la identidad genérica en HK

Como ya lo hemos visto en el primer capítulo, la identidad femenina se forma a partir de las experiencias sociales, culturales y subjetivas. Son los hábitos cotidianos de las mujeres los que, además de establecer las fronteras sociales que distinguen a unos grupos étnicos de otros, se convierten en espacios que proporcionan un modelo simbólico sobre el cual, se asientan las identidades.

Respecto al caso específico de las mujeres andinas en HK, el aspecto que distingue su imaginario femenino con el imaginario femenino de la mujer occidental es la presencia de la cosmovisión andina donde lo simbólico, lo ritual, lo religioso y lo mítico son inseparables y se hallan en una interacción dinámica constante. Lo sagrado se conecta con lo profano en un mismo espacio y se manifiesta mediante hierofanías[78] en un cerro, un puquio, un manante o en las cuevas donde habitan los gentiles. Es en este sentido que para el hombre andino "la piedra sagrada, el árbol no son [vistos] en cuanto tales; lo son por el hecho de mostrar algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*" (Eliade 1992: 19).

Este conocimiento del mundo como un cosmos sacralizado es el elemento por el que interpretan sus experiencias, la marca de identidad que las distingue de las demás mujeres y que se transmite a través de los relatos orales, ya que de ellos depende la

[78] La palabra *hierofanía* viene, del griego hieros ('ηρος) sagrado y faneia (φανεια) manifestar. Este el término fue propuesto por Mircea Eliade para denominar el de acto de manifestación de lo sagrado como algo diferente de lo profano.

preservación de las costumbres ancestrales. La mujer andina, al ser un agente transmisor de cultura, cumple con su rol endoculturador frente a las nuevas generaciones haciendo que poco a poco vayan familiarizándose con las actividades propias de su identidad genérica (feminidad) y su herencia cultural.

> A mí nunca se me ha presentado nada, pero mi papá dice que si existen, que también existen los pishtacos (Gloria 17 años, CMP FT/C-M 2002: 42).
>
> A mis hijos ahora les cuento lo que me contaba mi abuelito de Chiquita (Raymunda 36 años, CMP FT/C-M 2002: 91).

Por eso no es raro que "las narraciones[79] orales abunden en los hogares campesinos" (Espino 1999:13), que sus padres "desde chiquita[s] ya [les cuenten] algunas historias de su pueblo" (Marilú 38 años CMP FT/ C-M 2002: 152), que sus abuelos conozcan " [...] ¡uffff! un montón de historias" (Hilda 13 años CMP FT/ C-M 2002: 58) ni que los niños y jóvenes se conviertan en los continuadores de la memoria oral y el saber popular por eso

> "Nuestros abuelos nos han dicho que cuando ellos mueran, nosotros vamos a seguir haciendo las costumbres", afirmaba una de las niñas secundada por el asentimiento de los demás. Afirman sin dudar y convencidos que hay una tarea por delante, recurren entonces al recuerdo de sus abuelos y abuelas, a las historias que ellos les contaron o que de ellos oyeron, relatan con soltura y buen ánimo los cuentos, los mitos y las tradiciones de su comunidad. Una comunidad de la que son parte y costumbres de las que son conscientes están en la

[79] Los relatos orales constituyen la voz del pueblo andino y son parte de una tradición cultural de larga data. Existe todo un corpus de relatos cosmogónicos, etiológicos y también mesiánicos que cumplieron la función de ser un discurso de resistencia cultural después de que se produjera el choque con el "otro"; es decir, después de la conquista de América. Uno de los más difundidos es el relato de inkarrí, que anuncia un *pachakutiy* o "vuelta de tiempo" como una forma de volver a la antigua prosperidad. "A través de esta operación comunicacional es que los "vencidos" tratan de oponer, explícita o implícitamente, su visión a la de los vencedores" (Lienhard 1992: 47).

> obligación de ser transmisores para la continuidad de su cultura (Lino Cornejo 2008: 14).

Según explica Jacobo Alva la impronta oral se gesta desde el seno familiar ya que "los relatos de familia son el testimonio desde donde se condensa y reordena la épica popular. La gesta que contada y vivida adquiere verosimilitud en la memoria del pueblo gracias al narrador o cuentero que tenemos en la familia" (Alva Mendo 2003: 63). Para las sociedades tradicionales, como la andina el mito

> [...] es un elemento esencial [...]; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica [...]. Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original. Mayor y más llena de sentido que la actual y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que un hombre tiene de la realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos (Eliade 2000: 28).

Además, los mitos, por ser textos orales, concentran el saber cultural en la memoria oral de la colectividad transportando los símbolos a través del tiempo. Por ser de naturaleza dual, el símbolo atraviesa los estratos de la cultura revelando su naturaleza invariante y actuando como mensajero de otras culturas. Por otra, también se correlaciona con el contexto cultural transformándose y transformando el sentido del símbolo de acuerdo al contexto actual dado (Lotman 2002: 91-92).

Por eso, todavía encontramos comunidades tradicionales, como las descritas por las informantes de HK, donde perduran los elementos simbólicos femeninos de antiguos mitos prehispánicos, donde suceden cosas extrañas como "cuando se presenta la riqueza

en forma de animales y tú tienes que dar sangre, si tú das sangre, la riqueza, el oro, se te presenta, pero si tú no das sangre te puedes hasta morir junto con todo eso" (Flora 37 años, CMP FT/ C-M 2002: 97-98), donde las relaciones básicas del hombre con la tierra sigue siendo un elemento vital para vivir en la comunidad, donde las almas recojan sus pasos, donde los rituales andinos están llenos de simbolismo y que existan encantos en los cerros "¡porque todo en este pueblo está encantado, suceden muchas cosas que la gente no puede explicar!" (Marilú 38 años CMP FT/ C-M 2002: 152).

Así como la pachamama es lugar de crianza de los animales, las plantas y el agua la mujer andina es quien "cría", engendra, alberga en su ser a otro ser, quien transmite el saber[80] ancestral, dispone de los recursos del hogar, cocina los alimentos al calor del fogón, cuida de la salud de los miembros de su familia y participa activamente en la comunidad.

De acuerdo a lo dicho por las testimoniantes el rol del varón está más asociado a la fuerza y el sostenimiento del hogar, mientras que de la mujer brota la vida, nutre y enseña, transmitiendo a las generaciones más jóvenes lo que un día ella también recibió de los mayores mediante narraciones, cuentos, actos rituales y costumbres. Regularmente son ellas, las mujeres ya sean jóvenes, mayores o ancianas, quienes saben "muchas cosas" (Elisa 14 años, CMP FT/C-M 2002: 129).

[80] El saber andino no es el resultado del almacenamiento de datos adquiridos intelectualmente, es un saber colectivo acumulado por generaciones que no está separado de la experiencia vivida, ni de las concepciones míticas y religiosas. Por eso, "la ciencia andina se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)" (Estermann 1998: 106).

> Este pueblo está encantado, suceden muchas cosas que la gente no puede explicar, a mi me ha costado mucho acostumbrarme. La familia de mi esposo es de acá, mi mamá era de Tupicocha y desde Chiquita ya me contaba algunas historias de su pueblo (Marilú 38 años, CMP FT/C-M 2002: 152).

> Mi mamita me contaba de los gentiles y los puquios, bien aconsejada iba yo, ella me decía: ¡Cuidado con estar cayéndote en la pirca, por la cueva de gentil andando, cuidado! [...] mi mamita me contaba todo eso, en la noche cuando cocinábamos ella me seguía contando (Olga 73 años CMP FT/C-M 2002: 65).

> Para el dolor de estómago hay una plantita que se llama mastranco eso son simples hojitas. Tú la hierves y dejas enfriar un poco, poquito nomás, luego caliente ya te lo vas tomando. También el llantén para que desinfectes. Para el dolor de vistas la manzanilla, cuando tienen una herida no se utiliza el alcohol sino hay una plantita que se llama el usumbar y le dicen también el pie de perro. Es hervida también con las infindraca unas plantitas pues y sin nada sin pastillas, sin pomadas, sin nada. Tú vas lavando todos los días la herida y te vas sanando. Para las fiebres típicas la achicoria, es un amargo, bastante amargo o la hoja de la granadilla con verbena. [...] también para los animales preparan. Ahora que se está acostumbrando a comprar remedios, pero no se compraba. Si el ganado estaba con fiebre pues se preparaba la medicina a base de tuna. Las hojas de tuna es partida y se saca todo lo que la tuna tiene por dentro y eso es dado al ganado o también es dado junto con las plantitas, el romero. Hay otras plantitas o sea no me acuerdo el nombre, pero es dada juntos allí con la tuna y los cactus (Adelinda Fustamante).

El ser mujer, además de los quehaceres domésticos y el trabajo que debe realizar en la chacra, implica el saber criar a la familia brindando los cuidados que sólo ella puede dar a través de la sabiduría recibida de sus padres y abuelos, en la curación de las enfermedades a través de hierbas, en la práctica cotidiana de los ritos necesarios para restablecer la salud o evitar el quiebre de la reciprocidad por haber infringido alguna norma. Es así como la cosmovisión andina es aprendida, transmitida y recreada de manera incesante.

Es ella quien dispone y distribuye el dinero "él me da su cheque [...] yo soy la que distribuye los gastos" (Flora 37 años, CMP FT/C-M 2002: 114), quien reparte los alimentos, quien siembra la semilla, "el hombre abre la tierra [...] las mujeres vamos

poniendo la semilla" (Esperanza 70 años, CMP FT/C-M 2002: 204) y quien, al igual que el hombre, protege la familia y participa en los rituales y festividades de la comunidad.

De ella se espera que comparta las responsabilidades con el esposo, sepa trabajar, tenga sabiduría en el cuidado de la chacra y sepa ser buen ejemplo para sus hijos, nietos, yernos y nueras.

> A mi familia que llega, yernos nueras, les estimo, les quiero, pero si algo no me gusta yo les digo. Ellos deben hacer en su casa como yo he hecho, deben enseñar a los hijos a trabajar [...] a mí mis yernos, mis nueras me alaban mucho:
>
> -mamacita- me dicen- tu cuerpo no vale, pero tus hechos ¡uh! ¡doble de mi suegro eres! (Natividad 75 años, CMP FT/C-M 2002: 208-209).

Tanto el hombre como la mujer desempeñan funciones complementarias por eso cuando alguien fallece mientras que los hombres acompañan al difunto con su trago, su vela y su cigarro durante toda la noche "las señoras van con sus leñas llevando algo para el difunto para que al día siguiente a la hora del entierro todas se pongan a cocinar" (Mariela 27 años, CMP FT/C-M 2002: 170) y en la champería mientras los hombres se van a la faena a limpiar la laguna, "todas las mujeres de la comunidad tenemos que cocinar" (Máxima 81años, CMP FT/C-M 2002: 231).

Si bien el saber andino permanece en el imaginario de todas las testimoniantes es evidente el choque cultural entre la concepción andina y occidental, sobre todo en lo referido a las festividades. Carla menciona como una de las festividades de su pueblo la fiesta del Señor de los Milagros. Por su testimonio parece quedar claro que la festividad es propia del ritual católico por la presencia de las flores, las velas, las ropas moradas y

el sahumerio como elementos propios de la procesión. No obstante, es posible percibir la confluencia de elementos andinos y occidentales porque la misa se celebra a las doce de la noche, y esto coincide con los rituales propios del despacho[81]. La incorporación de Cristo, los santos y la Virgen al imaginario andino es evidente, pero "pierden las condiciones que gozaban en el cristianismo, en cambio adquieren otras que los vuelven más asequibles" (Grillo Fernández 1991: 27). Ahora son vistos no como divinidades sino como deidades andinas con las cuales se puede dialogar y reciprocar.

Este sincretismo cultural no se produce en la concepción que tienen sobre la salud y la enfermedad. Según los datos brindados por las informantes existen dos clases de enfermedades: las que cura el doctor y las que cura el curioso, brujo o curandero. Esto revela la confrontación de ambos sistemas culturales y un conocimiento de que los procesos y origen de las enfermedades tanto en el mundo andino, como en la concepción occidental poseen connotaciones y causas distintas. Por ejemplo, si una persona "no come bien por estar cuidando a sus becerros, a sus cabras [...] viene la úlcera, el cáncer, la gastritis" (Hilda 13 años CMP FT/ C-M2002: 61) o si tienes "infección urinaria tienes que botar todo lo malo que tiene adentro para que limpie la vejiga". Por eso, dice Severina "hizo tantos orines apestosos, después ya me operaron y salí curada" (Severina 56 años CMP FT/ C-M2002: 200).

[81] Estos rituales también llamados paqo, alcanzo, mesa o misha. son recíprocos y tienen la condición de ser imprescindibles, por eso deben celebrarse para que la pachamama siga siendo generosa y se conserve la vida. Ahora, dependiendo la importancia y los fines, estos son celebrados por un chaman profesional (paqo), un sacerdote andino inferior (pampamisayoq), un sacerdote andino superior (altomisayoq) o un observador de la coca (kukaqhavoq).

Un personaje mítico estrechamente relacionado con la salud y que es mencionado por casi todas es el gentil.

> Los gentiles son duendes del tamaño de la suela del zapato, chiquitos son. A veces andan de día y te hacen caer y después salen heridas. Yo puedo creer eso porque a mi me pasó. Yo me caí tres veces en sitios malos y me asusté, entonces después de dos semanas mi pie empezó a infectarse, me salió heridas y mi tía me llevó al brujo, que es su cuñado, y el brujo me miró mi pie y me dijo: "Estas agarrada de gentiles porque te caíste tres veces y te has asustado", y me curó (Auria 14 años, CMP FT/ C-M 2002: 168).

Aunque no es el único origen de las enfermedades, existen varias. Una de ellas es el susto, pero también se contraen enfermedades por caerse en un puquio[82], por quedarse dormidos en el cerro, etc. Desde esta perspectiva las enfermedades no tienen la connotación de la enfermedad en la cultura occidental. La salud o equilibrio cósmico en los andes "está relacionado con otros seres humanos, con la naturaleza y los fenómenos cósmicos.

La enfermedad entonces, no es una simple disfunción de algún órgano [...] sino un desequilibrio psico-somático, social y cósmico de la persona" (Estermann 1998: 220). Este es el motivo por el cual la enfermedad presenta cuadros y síntomas que

[82] Este es el caso de Severina: "Una vez un hijito se me enfermo feo feo. Eso paso porque yo caminé cerca de un puquio con mi bebe cargado y me caí, me resbalé y me quedé sentada. Acá hay puquios buenos y malos. Los buenos no hacen nada, pero los malos ¡uy!, ¡hay que tenerles mucho cuidado! Mi ñaño empezó a llorar y se quedó como muerto. Cuando llegué a mi casa el ñaño empezó a quemarse. ¡Como se quemaba su cuerpito! y junto a sus huevitos ¡ay! había un bulto del tamaño del huevo de una gallina, eso le hizo el puquio. Toda la noche lloraba el bebe yo no sabía que hacer: "tendré que darle su regalo al puquio, darle sangre", pensé yo. Esa noche había parido una perra varios perritos, agarré un perrito y lo llevé al puquio, allí lo hice sangrar, le regalé su sangre al puquio y le reclamé porque me había hecho daño. Al centro del puquio echaba la sangre y la ceniza, el perrito sangrando estaba, después lo enterré cerca del puquio y me fui a mi casa. Cuando llegué la criatura ya estaba mejor, más sano lo encontré, ya no tenía el bulto cerca de su huevito, había desaparecido" (Severina 66 años, CMP FT/C-M 2002: 125-126).

encuentran una explicación en esa cosmovisión y, por lo tanto, solo puede ser curado por un representante de la medicina andina, en este caso un brujo o un "curioso" porque es el único que puede realizar el ritual. En el caso de Auria, ella ha sido "agarrada" por el gentil porque ha incurrido en una falta, pues a los gentiles, "para que no hagan daño tenemos que darles su regalito o si no nos tuerce el cuello y morimos hinchados" (Marilú 38 años CMP FT/ C-M2002: 153).

Raymunda, otra de las informantes relata que cuando era "chiquita con mis hermanas nos asustábamos por el cerro y nos curaban con llamadas, con descambio y el señor que sabe curar venía a la casa y como nosotros éramos chiquitos, nos quedábamos dormidos y llamaban y hablaban con el cerro y si teníamos fe nos sanábamos" (Raymunda 36 años CMP FT/ C-M 2002: 89). Según lo relatado por Raymunda es el espíritu del cerro quien ha atrapado al hombre y ha hecho que se entretenga olvidándose de retornar a su cuerpo. Ella no menciona los síntomas de la enfermedad, pero generalmente se dan cuenta que la han contraído porque empiezan a adelgazar y perder el apetito. Uno de los pasos del ritual curativo "es llamar al enfermo para que se acerque y se incorpore nuevamente al organismo desanimado del paciente" (Estermann 1998: 221).

En ambas referencias sobre las enfermedades no existen conflictos culturales ni en el diagnóstico ni en los síntomas, ellas saben distinguir entre una y otra sin que esto les genere contradicción alguna. Incluso hay casos en los que se evidencia la convivencia de ambas divinidades (el Dios occidental con los dioses andinos) en un mismo espacio religioso en el que cada uno tiene su campo de competencia. Este es el

caso de Elisa, cuando su hermanito se enfermó por causa de un gentil, además de hacer la ofrenda para el descambio, ella también colocó un cuadro de Jesús y rezó un padrenuestro.

A manera de resumen presentamos un cuadro en el que se resalta la confluencia de ambos saberes y, al mismo tiempo, demuestra que la cultura andina permanece viva y vigente en todas las mujeres de Huarochirí.

Cuadro 1: Pervivencia de la herencia cultural

Tradición oral	**Cosmovisión andina**	**Cosmovisión occidental**	**Sincretismo de lo andino y lo occidental**
Forma de transmisión de la herencia cultural.	• Relatos orales contados por los mayores (padres, abuelos, suegros u otros).		
Relatos, mitos y ritos.	• Fundación del pueblo. • Leyenda de Kavillaca. • Mamá Capiama y Pedro Batán. • La campana. • La laguna. • Los gentiles. • Los pishtacos. • Las almas y condenados. • Los puquios. • El alacuende.	• Las brujas con escoba. • La guerra con Chile. • La Virgen.	• La virgen se le relaciona con la pachamama. • Los rocotos de oro.

	• la calcaría. • Los encantos. • Los incas.		
Ritos de pasaje.	• Corte de pelo. • Matrimonio. • Muerte: Lavado de ropa, quitavelo.	• Bautizo. • Corte de pelo. • Quinceañero. • Responso, rezo del rosario.	• El bautizo adquiere connotaciones andinas al realizarse como forma de protección contra el poder de los cerros. • El día de los santos, propio del santoral católico es utilizado para realizar los ritos y las ofrendas a los difuntos.
Dinamismo dialéctico entre lo femenino y lo masculino.	• Las mujeres ayudan en la chacra, pero solo los hombres pueden abrir la pachamama. • La mujer se dedica al pastoreo. • Hay puquios que afectan a hombres y otros que afectan solo a mujeres.		
Causa del desequilibrio cósmico (Enfermedad).	• Gentiles. • Encantos. • Puquios.	• Tumores, quistes, hernias, gastritis, cáncer.	

	• Caída del cerro. • Ver almas.		
Curación de la Enfermedad o retorno del equilibrio.	• Pago al gentil, a la tierra y al puquio. • Descambios y llamadas. • Hierbas. medicinales.	• Medicinas o cirugía.	• se realizan los pagos (ofrecimiento de la coca, el cigarro y licor) al gentil y al mismo tiempo se le reza a Jesucristo.
Agente que interviene en la curación o retorno de la salud.	• Curioso. • Curandero. • Parteras.	• Médico.	
Concepcion del mundo.	• Todo es animado y con vida, la naturaleza, los animales y los fenómenos meteorológicos tienen *kawsay*.	• Concepción holística de la vida. El hombre es una confluencia de elementos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales.	
Celebración de las festividades.	• Herranza o marcación de ganado. • Fiesta del agua.	• Señor de los milagros. • La fiesta de la Cruz. • Festividad de San Pedro, entre otras.	• celebran la misa a las doce de la noche.
Concepción	• No existe el más	• Existen verdades	

religiosa.	allá, todo es patente. • Existen muchas deidades. • muestra la totalidad del mundo andino: naturaleza, comunidad andina y deidades. • Los ritos son realizados por los miembros de la comunidad ya sean hombres o mujeres.	únicas. • Presencia de un solo Dios todopoderoso. • Se sustenta en la institucionalidad eclesiástica (diáconos, sacerdotes, obispos, cardenales y papas). • Los ritos sólo pueden ser realizados por un representante del colegio eclesiástico.	

Segunda parte: Los mundos posibles de la mujer andina

En este acápite, a partir de dos relatos orales contados por Flora de 38 años y por Hilda de 13, me referiré al nuevo sentido que adquiere lo femenino y que viene a sumarse a las antiguas connotaciones que de ella existe en el imaginario andino de la región de Huarochirí. También me centraré en la relación de complementariedad entre lo femenino y lo masculino en ambos relatos.

3.3 Análisis e interpretación de "Mamá Capiama y Pedro Batán"[83].

[83] Los relatos que las informantes cuentan a las investigadoras están dentro del marco de la narración tradicional que un pueblo puede tener en su memoria colectiva. De ahí que las informantes se refieran al mismo relato de distintas maneras. Lucía no cataloga su relato con nombre alguno. Simplemente lo inicia empleando la formula que caracteriza la narración oral "dicen que había un señor" (CMP FT/ C-M 2002: 78). Estela lo llama "historias": "Antes mi abuelito nos contaba historias" (CMP FT/ C-M 2002: 80). Flora se refiere a ellos como relatos y dentro de ellos utiliza la categoría leyenda: "mi abuelita nos contaba

Lo que haremos en este acápite es revisar un conjunto de cuatro variantes del mismo relato (ver apéndice) para establecer las permanencias, los cambios y/o transformaciones del significado que se tiene de lo femenino y cómo han variado las relaciones sociales que se establece entre el hombre y la mujer. Para explicar este relato es necesario relacionarla con el mito de Collquiri y Capyama consignado en el Manuscrito de Huarochirí y con otros relatos andinos extrayendo los elementos simbólicos comunes entre uno y otro para ayudarnos a su mejor comprensión.

El relato de Collquiri y Capyama[84] se puede dividir en tres partes. En la primera se cuenta cómo Collquiri, que es un huaca de la zona yunca, sube a buscar mujer y todo lo que acaece con ella. En la segunda parte se narra la negociación entre los familiares de Capiama y Collquiri. Finalmente ellos acceden al matrimonio de Capiama después de que Collquiri ofreciera un *hucoric* o acequia subterránea. En la tercera parte se narra lo que sucedió con la acequia hecha por Collquiri y el descontento de los familiares de Capiama por la cantidad de agua que salía. También figura el descontento y temor de los Concha por la escasez agua.

---

muchos relatos cuando íbamos a dormir. Ella nos contó la leyenda de Mamá Capiama y Pedro Batán" (CMP FT/ C-M 2002: 93). Severina cuenta su relato como parte de las enseñanzas que su mamá le decía de niña sobre los puquios y encantos: "Los puquios son malos, mi mamá me enseñaba qué puquio es malo y cuál es bueno. Cerca de este pueblo hay una laguna que está encantada" (CMP FT/ C-M 2002: 126). Dentro de este contexto es que se emplea la categoría "leyenda" para el análisis del relato "Mamá Capiama y Pedro Batán". De aquí en adelante utilizaré la signatura L# para identificar la leyenda de nuestra análisis y el número (#) de variante que figura en el apéndice.

[84] El mito cuenta como Collquiri, con la ayuda de Cuniraya, logra encontrarse con la hermosa Capyama, luego de que enviara a un muchacho a decirle que su llama había parido. Capyama, llevando un porongo de chicha, acude gozosa y va al encuentro de la llama, pero en su lugar encuentra a Collquiri, quien transformado en pájaro revolotea sobre Capiama. Al cogerlo y ponerlo sobre su regazo se derrama la chicha formando un manantial. El pajarillo empieza a crecer y pesar en el vientre de Capiama. Al fijarse ella ve un hermoso joven del cual se enamora en el instante. Después de dormir juntos se fueron. Collquiri se la lleva a la zona de Yansacocha.

En L1 el personaje central es Mamá Capiama que se encantó luego de pasar por la laguna de Yanascocha. Luego ella encanta a Pedro Batán. En L2 Mamá Capiama era una mujer de Sunicancha que se transformó en un encanto luego de pasar por la laguna de Yanascocha. Luego encantó a un huarochirano llamado Pedro Batán, que era ganadero. En L3 la informante relata que es Pedro Batán quien se encantó primero al pasar por la laguna. Luego se encantó Mamá Capiama. Ahora los dos viven en la laguna. En L4 también cuenta la historia de una pareja que se encantó cuando pasaron cerca de la laguna en una mala hora. Ella se llamaba María Capiana y el hombre Pedro Batán.

En todas leyendas se consigna dos personajes, en L3 y L4 las informantes no hacen distinción sobre quién es más importante. Mientras que en L1 y L2 el personaje central ya no es la figura mítica de Collquiri o LLacsamisa, sino Capiama. A pesar de las referencias dadas por las informantes acerca de los nombres y lugares es obvio que el relato privilegia la figura de Capiama otorgándole las connotaciones de Collquiri y LLacsamisa.

En el mito del MH Capiama es símbolo de la madre tierra– no olvidemos que Capiama es la portadora de un tambor de oro y un porongo de chica, que al vaciarse originó un manantial– de los campos de oca y quinua, de los manantiales de Ratactupi y protectora de la zona de Yampilla. Mientras que Llacsamisa es el guardián en la laguna de Yansacocha y quien efectúa la desviación del agua de esa laguna para que ésta no se desborde.

Según nuestros cuatro relatos a Capiama se la asocia con la laguna de Yansacocha. Las lagunas son lugares de transición entre el kay pacha y el uku pacha.

Son un fenómeno intermedio al igual que los manantiales. Muchas de ellas son consideradas el efecto posterior de grandes inundaciones a causa del deterioro del orden cósmico por graves infracciones. Pero, en L1 y L2, esta vinculación con el agua obedece más a una connotación netamente femenina que a una infracción cósmica.

En L1 se menciona que Mamá Capiama siempre sale en luna llena. En el mundo andino la luna llena es considerada como un periodo especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y está asociada al lado femenino. Por otro lado tenemos que Pedro Batán es atraído por la belleza de Mamá Capiama, pero es ella quien siente deseo y lo atrae invitándolo: "¿Me acompañas por un momento? estoy sola en la soledad, ¿me acompañas?". En L2 también encontramos este mismo motivo: "cuando llegó a la laguna encontró a la mujer y se pusieron a conversar de todo, tanto así que ella le dijo que tenía sed, y como el hombre cargaba una cantimplora chiquitita se acercó a la laguna a sacar agua y en ese momento Pedro Batán se dio cuenta de que estaba adentro de la laguna al lado de la señora y ya no logró salir".

El elemento común en L1 y L2 es la contraposición de lo femenino y lo masculino. En este sentido se puede interpretar que Capiama representa la fertilidad y se correlaciona con la pachamama. Cuando en L2 se dice que "tiene sed" se entiende que ella es la tierra en estado de aridez que está esperando la lluvia para ser fertilizada y, por consiguiente, será una originadora de vida sólo cuando entre en conjunción con el elemento masculino, es decir el agua. Por otro lado vemos que Capiama mediante el engaño (L2) o invitación que hace a Pedro Batán (L1) lo atrae atrapándolo "en su laguna". Según el MH regularmente son los huacas, como Collquiri, Cuniraya o

Pariacaca, quienes elegían a las doncellas más hermosas y deseadas de la localidad. Pero en esta leyenda es Capiama quien atrae al varón hacia ella poniendo de relieve su deseo sexual.

En este punto se hace necesario relacionar a Capiama con Chaupiñamca y Chuquisuso. Chaupiñamca es símbolo de la tierra abierta que se ofrece y de la mujer que expresa abiertamente su deseo sexual hacia el varón. Otra figura femenina del MH que posee la connotación de la tierra que se entrega es Chuquisuso, quien después de negociar con Pariacaca para que riegue sus campos, se entrega a él para luego convertirse en piedra al borde del acueducto. También simboliza a la pachamama que se ofrenda en bienestar de los otros ejerciendo su rol de mediadora entre las divinidades y los hombres.

En L1 se menciona que Capiama aparece cuando hay luna y ésta pertenece a la noche, la oscuridad y a la humedad; mientras que Pedro Batán, encarnado en la figura de un ganadero o pastor, se relaciona con la claridad, la mañana y a lo seco por estar regido y expuesto a los rayos del sol; pero, también con los apus, que controlan el ganado.

La unión de Capiama con Pedro Batán simbólicamente representa la alianza entre el mundo de arriba (Sol, lluvia, seco) y el mundo de abajo (luna, pachamama, oscuridad). Aquí la complementariedad entre lo femenino y lo masculino está planteada en los términos opuestos de caliente (sol) y frío (luna). Ambos constituyen el régimen del día en sus dos partes: mañana (masculino) y noche (femenino). El sol por ser caliente es seco y opuesto a la humedad, a la estación de lluvias y al agua. Si observamos la ciclicidad del tiempo en el mundo andino tendremos las dos épocas bien

marcadas en el ciclo agrario anual: el tiempo de sequía y el tiempo de lluvias, el tiempo de escasez y el tiempo de abundancia, el tiempo de esterilidad y el tiempo de fecundidad.

Este movimiento cíclico se inicia con el año agrícola, puente culminante de la época de sequia, que debe revertirse para dar paso a las lluvias. Durante este periodo la pachamama es intocable y es el lapso de preparación para la siembra (fecundidad). Es durante este periodo que se hacen los rituales o pagos y tienen la condición de imprescindibles para que la pachamama siga siendo generosa y se conserve la vida.

El culto que los pobladores le profesan a Mamá Capiama en L1, L2 y L3 es el mismo que los pobladores de Concha le profesaban a Llacsamisa. Ella es la dispensadora del agua y, al mismo tiempo, también es símbolo de la madre tierra. Capiama, al tener las atributos de un huaca, encarna la figura Llacsamisa, por consiguiente se convierte en un ser sagrado. No olvidemos que al apu se le ofrenda con coca y cigarros: "en una ollita de barro le ponen su coca y su cigarro para que Mamá Capiama traiga agua para acá y desaparezca el hambre".

En el MH las huacas eran seres sagrados que protegían un espacio físico y, además, cumplían roles sociales y políticos. Además extendían su control sobre una determinada área geográfica y eso también incluía a los seres humanos que vivían dentro de esa área. Esta inclusión de los seres humanos dentro del espacio a cargo de las huacas, introduce una variable social a la conexión entre divinidad y territorio. Las huacas eran consideradas los seres protectores de una determinada comunidad humana, la que se pensaba como descendiente de su determinada huaca.

La filiación simbólica a una huaca constituía uno de los factores fundamentales de identidad étnica de un grupo. Según lo visto en L1, L2 y L4 todavía persiste este lazo entre imagen de culto e identidad cultural, cuando ésta –como es el caso de mamá Capiama– se convierte en un símbolo de la comunidad. Por otra parte, la entrega del agua a los pobladores, por parte de Capiama en L1, L2 y L4, es también una manifestación de poder y de gracia divina. Si la existencia del agua es parte de lo que es Capiama, y ésta es indesligable del entorno geográfico, más aún, es el mismo entorno geográfico, tenemos que en Yansacocha la tierra y el agua son una unidad indisoluble.

Este juego de relaciones entre laguna/ser humano pone de relieve el rol de culto que tiene Capiama, que si bien ha sido incorporado con el rasgo tradicional de la cultura propia de la región, su imagen ya no funciona como la de una huaca, sino como la de una madre, recuérdese que los pobladores le llaman "mamá" a Capiama. "El primero de febrero le hacen una misa en la iglesia, bajan la cruz que está a la salida de la laguna, le llevan con banda y ahí le hacen su misa, su adoración". En este nivel, Capiama es la divinidad que cuida de los destinos de sus hijos como una madre. El establecimiento de este tipo de vínculos de parentesco simbólico con Capiama hace que su culto adquiera todas las connotaciones del culto cristiano.

3.4 Análisis e interpretación de "Los rocotos de oro"

3.4.1 Conceptos previos

Para analizar este relato es imprescindible apelar a la categoría *relaciones de género,* entendida como el modo en que establecemos un conjunto de interacciones, a partir de las identidades ya elaboradas de mujeres y varones. Teniendo en cuenta el contexto de la cultura, es que me centraré en la concepción que de categoría se tiene en América Latina. En Latinoamérica, *las relaciones de género*, están marcadas por la polaridad marianismo /machismo[85], que se erigen como la expresión central de los símbolos de la feminidad y la masculinidad. Esta visión dualista "asimila de manera lineal lo masculino a la esfera pública, la autoridad sobre la familia y el bien común; lo femenino a lo doméstico y los intereses privados, y articula estas oposiciones alrededor de la identificación de la honra del grupo familiar con la pureza sexual" (Fuller ob.cit.: 241).

En el modelo tradicional, el sujeto femenino está asociado al ámbito doméstico y a la maternidad. Su lugar en la sociedad pasa por la influencia que ejerce en el hogar, su poder sobre los hijos y sus cualidades son su valor moral superior. Si la mujer está

[85] El marianismo es comprendido como un estereotipo derivado del culto católico a la Virgen María. Al estudiar a las culturas mestizas Evelyn Stevens acuñó este término para designar el culto de la superioridad espiritual femenina, que considera a las mujeres semidivinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres. Esta fuerza espiritual engendra la abnegación, es decir, la capacidad infinita de humildad y de sacrificio. El machismo, como contraposición del marianismo, engloba el conjunto de actitudes, conductas, prácticas sociales y creencias destinadas a justificar y promover el mantenimiento de actitudes discriminatorias contra las mujeres. Como expresión de la masculinidad, define al hombre como el joven irresponsable, no domesticado, romántico y donjuán que descuida y desprecia cualquier tipo de obligación doméstica (Fuller. ibid.).

asociada al ámbito del hogar, es decir al espacio privado, el varón está asociado al espacio público de la calle, por eso el machismo pone énfasis "en la independencia, la impulsividad, la fuerza física como la forma "natural" de resolver desacuerdos, la dureza como la mejor manera de relacionarse con las mujeres y la fuerza como el modo de alternar con el débil o con el subordinado" (Fuller ob.cit.: 244).

Publico/privado, casa/calle son dicotomías ambivalentes por las que transitan ambos sujetos. Pero a diferencia de la mujer, cuando el varón llega a la pubertad debe conquistar el espacio de la calle para transitar por el ámbito público. Por otro lado, la mujer aunque asociada al ámbito privado, es decir a lo doméstico, encarna las virtudes y los valores morales en la sociedad. Fuller señala lo siguiente

> La mujer también es mediadora entre lo sagrado y lo profano, entre grupos políticos y clases sociales. La Virgen actúa como intermediaria entre Dios y los hombres, las madres practican la caridad entre los pobres de manera que suavizan los conflictos entre la parentela y las clases sociales. En muchas instancias el símbolo femenino está asociado a la nación, patria; sobre todo cuando se refiere a los valores centrales del conjunto de la sociedad o se intenta expresar la unión del conjunto de los ciudadanos (Fuller ob.cit.: 249-250).

3.4.2 "Los rocotos de oro"

Para una mejor interpretación del relato (ver apéndice) lo he segmentado en un determinado número de motivos.

1. Un hombre que era muy pobre encuentra unos rocotos en el cerro.

2. Guarda en dos costales los rocotos y los carga al hombro.

3. Retorna a su casa con la ilusión de venderlos y tener dinero para alimentar a su familia.

4. Revisa los costales en su casa y se da cuenta que los rocotos se han transformado en oro.

5. Cuando llega la mujer no encuentra a su esposo, pero ve los bultos, los revisa y salen sapos que se expanden por toda la casa.

6. Al regresar a su casa encuentra el oro transformado en sapos y reprende a su esposa por haber abierto los costales sin su permiso.

En el primer motivo tenemos a "[Un] hombre que […] era muy pobre, dice que no tenía nada, ni chacra ni animales […] fue a un pueblito a trabajar y por el cerro dice que vio unos rocotos hermosos, grandotes". En el pensamiento andino el cerro es el lugar donde habitan los Apus o también se les atribuye el nombre de *Wamani* o *Tayta Urqu*. En los relatos sobre el *wamani,* recogidos por Ansión, se mencionan los regalos que esta deidad otorga a los pobres, ya sea productos agrícolas, ganado o mineral. Según Ansión estos tres elementos son los que ambiciona un campesino. En nuestro relato no se menciona la presencia del Apu pero el hacer referencia de que el hombre pasó por el cerro y vio "rocotos grandotes" se sobrentiende que son los regalos que el Apu le está ofreciendo en premio por ser "el más trabajador".

En el segundo motivo el hombre mira los rocotos y piensa para sí: "*¡quién habrá sembrado estos rocotos, voy a robarme unos cuántos nomás!*". Luego los selecciona según el color y los guarda en su alforja. A medida que el hombre va caminando siente

los bultos más pesados porque ya se ha producido la transformación de los rocotos en riquezas. Este evento nos corrobora la presencia de una deidad en el cerro. Siguiendo la lógica del pensamiento andino, la conducta del hombre pobre luego de haber recibido tales regalos sería ofrecerle un pago al Apu en señal de reciprocidad por los dones brindados, ya que quien incumple con este principio tendrá su castigo.

En el tercer motivo retorna a su casa, donde lo esperan sus hijos y su esposa. Un elemento resaltante que nos pone sobre la pista del poder del *Apu* o *wamani* es el "hambre" de los miembros de la familia. Sólo un señor rico y poderoso es capaz de compadecerse del estado de pobreza en el que vive la familia y revertir esta situación otorgándoles regalos para que suplan sus necesidades primordiales. Otro elemento importante es el rol que desempeña el hombre en el relato: "*¡Ay! Me he cansado trayendo estos rocotos, mucho peso he cargado. Pero estoy contento he conseguido rocotos*".

Hasta aquí ya es posible establecer los roles que cumplen la pareja en el relato y que nos pondrá sobre la pista de los nuevos códigos a los que obedece la relación hombre/mujer. En el mundo andino los deberes de los cónyuges son recíprocos y complementarios. Ambos poseen roles, que no son los mismos de la cultura occidental. Los dos se dedican al trabajo en la chacra, el sostenimiento del hogar, la educación y el cuidado de los hijos. Por eso, no es raro que también los varones se dediquen a los quehaceres domésticos y así lo hemos corroborado en los testimonios de las informantes.

En nuestro relato es posible percibir que los estereotipos femenino y masculino ya no obedecen a la cosmovisión andina, sino que son expresión del sistema patriarcal occidental. En el relato vemos que el rol de varón, según el estereotipo del hombre andino, continua intacto, en tanto que todavía permanece con su rol de proveedor del hogar, pero ya no realizando las tareas propias del hombre andino que es dedicarse a la chacra. Ahora su ámbito de trabajo es la calle. Recordemos que en nuestro relato el hombre encuentra los rocotos mientras iba a trabajar a un pueblito. Ahora el trabajo del varón es realizado en el espacio público, es decir fuera de la chacra. Eso significa que su competencia laboral no se circunscribe a una sola actividad, sino que puede realizar otras alternativamente. Por eso, después de encontrar los rocotos piensa inmediatamente en venderlos en el mercado y con el dinero de la venta comprar alimentos.

Por otro lado, el rol de la mujer es más pasivo. Es muy posible que la expresión del esposo: "*ahora vamos a vender rocotos en el mercado*" signifique que ambos se van a dedicar al comercio, sin embargo esta participación de la esposa no la exime de su rol pasivo ya que es el esposo quien sale fuera a conseguir el sustento mientras ella se queda en el hogar esperándolo junto a sus hijos. Esta actitud la circunscribe al ámbito de la periferia.

En el cuarto motivo se produce el descubrimiento de los rocotos transformados en oro. En el quinto motivo la esposa llega a su casa abre la alforja de su esposo e inmediatamente el oro se convierte en sapos que se propalan por toda la casa. Es evidente que esta transformación es signo de una sanción. En un primer acercamiento al texto podríamos decir que el hombre fue castigado o porque no cumplió con el *pagapu*

respectivo, ya que en el relato no hay ninguna alusión al ritual efectuado, o porque ha infringido una de las leyes sociales la comunidad: "*¡quién habrá sembrado estos rocotos, voy a robarme unos cuántos nomás*!".

No hay que olvidar que parte de las relaciones internas que posibilitan la convivencia en la comunidad andina es cumplir con las tres leyes sociales: *ama suwa, ama llulla y ama qella.* No seas ladrón, no seas ocioso y no seas mentiroso. Los tres son el reflejo del principio de la reciprocidad. Según Estermann el *ama suwa* "es la norma que establece la reciprocidad en cuanto a la propiedad; cada robo trastorna el equilibrio existente en la posesión de bienes y ganado, por tanto peligra la vida de algunos de los miembros de la comunidad" (Estermann 1998: 247). Sin embargo, vemos que el castigo no es causado por alguna transgresión hecha por el esposo.

En el sexto motivo el esposo retorna a su casa y al encontrar sapos en lugar de oro reprende a su esposa porque no le ha pedido permiso para revisar su alforja: "*¡Caramba mujer qué estás haciendo, me has malogrado mi suerte! Como vas a abrir sin decirme nada*". Esta frase nos proporciona el porqué los esposos son sancionados.

Es obvio que la sanción del Apu es señal del desorden en el equilibrio del cosmos (pecado). En este sentido aquí el pecado se entiende como una trasgresión de las normas que la sociedad patriarcalista ha impuesto. Según el modelo patriarcal la mujer debía ser sumisa, madre abnegada, callada y, sobre todo, era la encargada de las labores domésticas del hogar. Desde pequeñas a las niñas se les enseñaba a inhibir su autonomía, su capacidad de pensar y se les educaba para cumplir el papel que más adelante asumirían en la sociedad. Este rol se veía reforzado en el hogar, donde

observaban la jerarquía y el dominio del varón sobre la mujer. El hombre era el jefe, modelo de fuerza, inteligencia y eficacia; mientras que la mujer, es la subordinada débil, sumisa, callada y torpe.

La condición de la mujer en la sociedad patriarcal es el "ser para otro". Así llegamos a nuestra respuesta fundamental: ¿por qué el oro se transformó en sapos? Porque la mujer ha perturbado el equilibrio del cosmos, no respetando las leyes fundamentales de esa sociedad y las normas de conducta que se derivan de esas leyes.

Si el Apu ha enviado el castigo es por la naturaleza "curiosa" de la mujer. Aquí me parece necesario hacer alusión al mito de Pandora, quien es la causante de la expansión de los males de la tierra después de que, llevada por su curiosidad, abriera el cofre que le fue entregado. Al igual que Eva, la primera mujer del relato bíblico, ambas simbolizan la fragilidad humana que sucumbe ante la tentación –Eva por comer el fruto prohibido y Pandora por abrir el cofre– pese a la advertencia patriarcal que se les hiciera. Como consecuencia de ello ambas traen perdición a la humanidad y, por consiguiente, también a los hombres que viven con ellas.

Una de las cualidades que ha de tener una mujer es la prudencia y la discreción. Por eso, el empleo, de parte de la esposa, del término "sapear" para referirse a sí misma indica, por un lado, la naturaleza maligna de la mujer y, por otro, las desgracias que ocasiona ese defecto, de ahí la prohibición tácita que tienen de realizar algo sin contar con el permiso expreso de su esposo.

Si bien es normal que sea ella quien disponga de todos los recursos que su esposo lleve al hogar para el sostenimiento de sus hijos, resulta incompatible que sea precisamente ella quien pruebe los alimentos antes que sus hijos o su marido. Así nos lo ratifica nuestra informante: "*de repente pensó que había algo para comer y lo iba aprobar antes que su esposo y sus hijitos. ¿Qué habrá pensado pues la señora?"*. Tal como lo vemos en el relato, el querer anteponer sus necesidades a las de sus hijos o su esposo denota la oposición al modelo femenino patriarcal de su sociedad en el que la mujer es "ser para otros". Al abrir el saco la mujer se convierte en sujeto de rebelión contra un sistema impuesto, pero la conversión del oro en sapos simboliza el fracaso que representaría para ella revelarse contra todo un sistema social.

Otro aspecto resaltante es la connotación del Apu en confluencia con la mentalidad cristiana del pecado original. Esta filiación se hace visible en el cambio de la concepción de infracción o pecado que se menciona en el relato. El Apu hubiera sancionado al hombre o bien por el robo cometido o por no haber efectuado los rituales respectivos luego de verse favorecido con riquezas. Pero, según lo mencionado por la informante, el castigo cobra efecto luego de que la esposa realizara una acción sin contar con el permiso expreso de su esposo. Esto se ratifica con el comentario hecho por nuestra informante: "Si la mujer no hubiera mirado el saco, el hombre se habría vuelto rico".

Según el cristianismo Dios creó primero al varón y puesto que la mujer fue hecha de una de sus costillas, entonces es una criatura secundaria cuya existencia es meramente instrumental porque fue hecha a partir de él y para él. Esta interpretación

hecha por la sociedad patriarcalista ha servido para legitimar la subordinación de la mujer. Esta postura se ve sustentada en el relato de la caída que ha sido utilizado para perpetuar el mito de la malicia femenina asociada a la sexualidad, la desobediencia y el pecado original.

La presencia de divinidades femeninas en relación con los productos agrarios, la luna y la pachamama define una evidente tendencia de la cultura andina para la unión de elementos femeninos y la fertilidad. Pero también está presente el elemento occidental como otro eje articulador de su identidad. A continuación elaboraremos un cuadro comparativo en el que hemos tomado algunas parejas del MH y que nos servirá de base para el análisis de las relaciones sociales entre hombre y mujer de los dos relatos que hemos analizado.

"Cavillaca y Cuniraya" Mito nº 1	"Chuquisuso y Pariacaca" Mito nº 2	"Collquirí y Capyama" Mito nº 3	"Mamá Capiama y Pedro Batán " Leyenda	"Los rocotos de oro " Relato
Cuniraya: -Dios pobre con apariencia de pobre. -fecunda a la mujer. -utiliza la astucia para fertilizar a Cavillaca.	Pariacaca: -deidad proveedora de agua, civilizador del mundo y constructor de obras hidráulicas. -símbolo del agua que fertiliza a la mujer y a la tierra.	Collquiri: Es la figura del héroe civilizador, creador de obras hidraúlicas y proveedor de agua.	Pedro Batán: asociado al sol, el agua como elemento fertilizador, al ganado y la ingenuidad.	Hombre: -mantiene el hogar. - proveedor. -centro. –activo.
Cavillaca: Símbolo del estado femenino originario del universo. Es la pachamama que se pertenece a sí misma.	Chuquisuso: Es la madre tierra que se ofrenda para otros. También es la mediadora entre las divinidades y los hombres.	Capyama: Símbolo de la tierra, la luna y la fertilidad.	Mamá Capiama: Asociada a la luna, la pachamama, la fertilidad, la astucia y el deseo sexual por el varón y la figura paterna del	Mujer: -es mantenida por el varón. -función reproductora. -es pasiva.

			Dios cristiano.	-relegada a la periferia.
Relación hombre mujer: es de complementariedad.	Relación hombre mujer: es de complementariedad.	Relación hombre mujer: es de complementariedad.	Relación hombre mujer: es de complementariedad.	Relación hombre mujer: Es de dominación.
Cosmovisión: Andina	Cosmovisión: Andina	Cosmovisión: Andina	Cosmovisión: Andina y occidental	Cosmovisión: Occidental

La mujer andina, de estar simbolizada con connotaciones positivas como la fertilidad, la pachamama y en su rol de mediadora entre las divinidades y los hombres, en "Los rocotos de oro" ha sido circunscrita al estereotipo de madre-mujer, enfatizando sus obligaciones en el cuidado de su esposo, sus hijos y un rol exclusivamente reproductor: "El hombre tenía bastantes hijitos". En la sociedad recreada en este relato se puede deducir que existen grupos de poder político y religioso que circunscriben el rol de la mujer al hogar bajo el pretexto de que cumpla su rol de guardiana y protectora de la familia. Estos preceptos estarían resguardados con el sello de la dominación.

La complementariedad femenino/masculino es evidenciada en muchos aspectos de la vida cotidiana según los datos ofrecidos por las informantes en sus testimonios y se ratifica en la relación hombre/mujer con las actividades agrarias como en las tareas asignadas según el género. En los rocotos de oro el rol de la mujer es de co-partícipe en el sustento económico familiar, pero subordinada siempre a los recursos que su esposo trae al hogar. Paralelamente los nexos encontrados en "Mamá Capiama y Pedro Batán" con las deidades femeninas del MH evidencia la persistencia del sistema simbólico de la complementariedad andina y la relación de la sexualidad con el agua.

Ambos relatos nos han proporcionado un marco de referencia que nos permite afirmar que en la sociedad de Huarochirí la idea de lo femenino presenta un conflicto entre el rol que la sociedad andina le confiere a la mujer y el rol que la sociedad patriarcal le ha impuesto y que actualmente vive. Sin embargo, ella ha ofrecido resistencia mediante pequeñas acciones, como el abrir el saco por ejemplo, para liberarse del yugo masculino.



CAPÍTULO IV

TRANSFORMACIONES EN EL IMAGINARIO FEMENINO ANDINO

La voz de las mujeres, con su sabiduría de vida, podrá ser uno de los instrumentos del cambio necesario.

(Huellas Feministas)

Con la inserción de la escuela, la migración y el contacto con la modernidad el papel de la mujer se ha tornado más complejo, además de cumplir con las obligaciones de la comunidad, atender a su familia y endoculturar a sus hijos, debe compatibilizar un nuevo rol: el profesional. Por eso, en los testimonios de HK se perciben una serie de tensiones asociadas a su vivencia de "ser mujer".

Siguiendo la lógica de la categoría *sujeto múltiple* las informantes se desplazan desde un lugar a otro, respecto de la visión que tienen de su herencia cultural, de su sexualidad, de su cuerpo, de los hombres, de las amigas, y de las otras mujeres. De cierta manera, algunos de sus discursos resultan contradictorios y, por lo mismo, revelan una serie de tensiones que detallaré a continuación:

- En primer lugar, están las distintas posibilidades de "ser mujer" que se les presentan a medida que van ingresando nuevos discursos a su entorno social.

- En segundo lugar, dado que la estructuración del "ser mujer" implica una diferenciación con el otro, nos acercamos a la percepción de hombre que ellas poseen de acuerdo a las imágenes que han percibido, y a la cual le corresponde una determinada forma de "ser mujer".
- En tercer lugar, se encuentra la imagen que se tiene de la mujer, la cual interactuará con las representaciones que de otras mujeres encuentra en otros entornos culturales distintos al suyo. Esta interacción provocará un conflicto en la relación que estas mujeres tienen con el cuerpo, con su sexualidad, con su realización personal y con las relaciones de pareja, dado que el género es una forma de vivir el propio cuerpo dentro de los estilos corpóreos ya establecidos.

A partir de estas tensiones es que las informantes de HK irán reestructurando su ser hallando, no una, sino distintas formas de ser mujer. Tal como señalábamos en el marco teórico, la identidad genérica "es históricamente construida de acuerdo a lo que la cultura considera femenino o masculino [y] está condicionada [...] por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual: el género" (Lamas 1996a: 20-21).

Como ya lo hemos señalado la infancia es el período central en la adquisición de los modelos de género que orientarán la subjetividad femenina, pero no es la instancia única, ya que estas bases recibidas en la infancia seguirán reconfigurándose en todos los otros periodos de su vida y en la medida que mantengan un contacto con otras esferas culturales.

4.1 La escuela como forma de progreso

La escuela en el Perú es un producto del Siglo XX. No es política del estado, es más bien una conquista social. En la década del 70 la escuela adquiere connotación del progreso porque así lo demandan los movimientos sociales y los cambios culturales. Al respecto, Carlos Iván Degregori señala el abandono, por parte del campesinado, de la idea del regreso del inca y se asume la idea del acceso a la escuela como forma de progreso. De ahí que el discurso de la escuela[86] como forma de progreso justifique

> El trabajo, los estudios, [la] ideología que ellos llaman "progresista" [y la búsqueda] [de] un asenso económico y social, en especial para los hijos, para que logren "un futuro mejor" (esto es, que tengan casa en la ciudad, que tengan bienes materiales, que tengan prestigio entre los suyos, que así ayuden al resto de los familiares y al pueblo natal). Es una ideología popular y generalizada entre los andinos. Y lo es aunque contradice su más antigua prosapia (una cierta cosmovisión catastrófica). No en vano el mensaje de la esperanza es repetido desde hace siglos por la Iglesia, y no en vano, su versión laica, el progreso, fue difundida por los afrancesados criollos que lideraron la Independencia, luego por el ejército, la escuela, el mercado (Ortiz Rescaniere 2000: 18).

.

Con el fin de ejemplificar y explicar las distintas connotaciones que adquiere la escuela para ellas hemos tomado los discursos de las informantes de distintos grupos etarios. Una primera aproximación al tema la haremos desde el testimonio de Sadit y Flora.

---

[86] Según lo planteando por Degregori la escuela se convierte en el único vehículo por el que se puede acceder al progreso. Por otra parte, Nicolás Lynch también. señala que la lucha por el progreso se plasma en la lucha por la escuela. A esto Rodrigo Montoya le llama el "mito de la escuela" para enfatizar el punto de vista de los campesinos, quienes identifican su condición analfabeta con el mundo de la noche, y el acceso a la escuela a aprender a leer y escribir en castellano con el mundo del día. Para ellos, todo esto se trata de despertar, abrir los ojos y ver la luz (Lynch 2004: 42).

> Nosotras pensamos más adelante tener una profesión para hacerlo desarrollar a nuestro pueblo. Yo espero salir de acá, hacer mis estudios en Lima, porque es el único lugar donde uno puede desarrollarse más, hacer una profesión, por ejemplo educación enfermería, ¡Así es! (Sadit 16 años, CMP FT/C-M 2002: 37).

> Yo estudié solo dos años de secundaria en Lima y luego regresé a culminarla acá. [...] Me fui dejándole a mi mamá y a mi papá, mi mamá no quería que me vaya, pero yo me fui. Como mi papá vio que me había cegado con la decisión de querer viajar, entonces él, como castigo, me llevó a la casa de una familia española y ¡fue lo contrario! Ahí encontré bastante apoyo y ayuda; en esa familia prácticamente terminé mis estudios, ellos me pusieron a estudiar en un Cenecape donde estudié corte y confección, alta costura y ropa de niños. La señora de esa casa era una española que me apoyó en mis estudios de secundaria en Lima, y en unas vacaciones regresé a San Damián. Una vez que llegue acá, mi papá con una directora, que era muy amiga de la familia, me convencieron para terminar mis estudios de secundaria acá, en San Damián. [...] Así me animaron, y de ese modo me quede a estudiar, hasta terminar mi quinto. Pero ya regrese a San Damián con otra mira, con otras ideas. Como la familia española tenía otra forma de vida, su ambiente era diferente, sus hijas estudiaban, todas luchaban por ser algo y yo no quería quedarme atrás, a pesar de que yo trabajaba sirviendo en su casa, es así como estudié mucho a pesar que antes los profesores era muchos más exigentes que ahora (Flora 37 años, CMP FT/ C-M 2002: 103-104.)

En los testimonios se vislumbra el deseo por alcanzar una profesión, pero son conscientes de las limitaciones que hay en su pueblo para lograrlo. Por eso, está presente la idea de la migración en sus discursos, pero no como una condición permanente, sino temporal porque su objetivo es hacer desarrollar a su pueblo.

Si bien los discursos citados no forman parte de una sola narración podemos vincularlos a nivel discursivo estableciendo una secuencia de acciones realizadas por las informantes para lograr su objetivo. De acuerdo a lo leído, a nivel discursivo tenemos un sujeto actancial (las informantes) que operan una transformación para pasar de un estado (la desocupación) a otro (la profesionalización personal). Todo ello es realizado

con la finalidad de hacer desarrollar al pueblo. Resumimos las acciones en el siguiente esquema narrativo:

S1 y S2 = mujeres jóvenes

O/d/ = abandono del medio rural (migración)

O1 = profesionalización personal

O2 = hacer desarrollar al pueblo (progreso)

Manipulación **Competencia** **Performance** **Sanción**

S2 ⟶ [(S1 V O/d/) ⟶ (S1 A O/d/)] ⟶ [(S1 V O1) ⟶ (S1 A O1)] ⟶ (S1 A O2)

Siguiendo el esquema se puede entender que para las informantes este deseo de progreso se traduce como el abandono parcial (objeto del deber) de su medio rural para inmigrar a la capital y acceder a una mejor educación. La migración ha sido, y es un evento doloroso porque se abandona el lugar de origen (su tierra), se alejan de sus costumbres y, en algunos casos, se vive en completo abandono soportando el maltrato y la marginación.

> De chiquilla yo me fui a trabajar a Lima a la edad de doce años, terminando mi primaria me fui para poder ayudar a mi mamá y a mis demás hermanos porque mi mamá tuvo otro compromiso, tuvo dos hijos más y ella seguía sola. Trabajaba criando bebes, cocinando, lavando, haciendo todo en el hogar. Trabajé con varias patronas, mi primera patrona era de Puno y su esposo era alemán, se creía costeña pero vendía frutas en el mercado, tenía tres hijos casi seguidos y me hacía criarlos; pero me tocó mala no me consideraba me insultaba, me decía:
>
> - ¿Qué sabes? ¡Nada sabes! ¡Pobre serrana del diablo! ¡Esto se hace así!- y me pegaba me daba duro [...] era bien mala [...] (Abigail 44 años, CMP FT/C-M 2002: 183).

Sin embargo, ahora, si se quiere progresar necesariamente la joven debe (deber hacer) salir de su lugar de origen y migrar a Lima, porque es el único lugar donde "uno puede desarrollarse más y hacer una profesión". Abigail ha migrado motivada por la necesidad de ayudar a la mantención de su familia, pero la falta de reconocimiento en su trabajo doméstico, el maltrato físico, psicológico y emocional que recibió de su patrona, y el estado de soledad en el que se sentía, no le permitieron alcanzar un mejor condición de vida.

Flora es la otra cara de la medalla, pues a diferencia de Abigail, ella va a Lima en dos oportunidades y por motivos completamente diferentes. La primera, es por escapar de los regaños y el control de su hermano, no por necesidad económica. La segunda vez regresa a trabajar, y aunque ella no lo menciona, se deduce que es por la necesidad (deber ser) de estudiar y ser alguien. Como ella misma lo menciona, es el ambiente de progreso que "se respira" en casa de la española, pues "todas sus hijas estudiaban y luchaban por ser algo", lo que la motiva a no "quedarse atrás". Regresa a su pueblo a terminar secundaria, pero ya no es la misma, ahora tiene "otras miras" "otras ideas", tiene metas, objetivos y ganas de salir adelante.

Gracias al apoyo económico y emocional que encuentra en la casa de la española Flora logra salir adelante. Un aspecto importante que quiero resaltar es que ella trabaja en casa de una mujer extranjera, por eso no la ven con desprecio, desdén o marginación, sino como un igual. El trato hacia Flor es de mayor horizontalidad, incluso se llegan a establecer lazos afectivos, por eso le dice "tía" a la "señora española". La condición de Flora no es la del siervo que trabaja sin descanso y recibe maltratos, como sí lo fue la

condición de Abigail, la suya es la del empleado con derechos y un horario establecido de trabajo.

Así tenemos que a través de la escuela las informantes adquieren una competencia (saber escriturario) que les permite poner en marcha su propia capacidad de reflexión haciéndolas conscientes de las limitaciones que existen en su pueblo, en consecuencia si desean progresar deben salir de su comunidad y emigrar a Lima. Esa es la única manera por la que se puede acceder a mejores oportunidades. La profesionalización personal, entonces, se convierte en el objeto de poder (O/p/) que les permitirá alcanzar el progreso y con ello lograr un cambio social. Siguiendo estos argumentos tenemos la siguiente formalización:

S1 y S2 = Las mujeres jóvenes.
O /s/ = conocimiento (cultura escrituraria dada por la escuela).
O /p/ = profesionalización.
O3 = cambio social.

Con lo que establecemos el siguiente esquema:

Manipulación **Competencia** **Performance**

S2 ⟶ [(S1 V O/s/) ⟶ (S1 A O/s/)] ⟶ [(S1 V O/p/) ⟶ (S1 A O/p/)]

Sanción

⟶ (S1 A O3)

El acceso a la educación les ha permitido ampliar su horizonte de vida personal, laboral y social, además de brindarles una cuota de poder (O/p/) que les da la autoridad para dirigirse a las demás mujeres con la finalidad de operar un cambio. En este sentido la letra es muestra de saber-poder que les permite traspasar las fronteras del hogar tradicional para convertirse en sujetos de acción. Estamos entonces frente a una nueva generación de mujeres que no sólo aportan al hogar como madres y esposas, sino que contribuyen a la sociedad como profesionales y se presentan a los demás como ejemplo de lucha y autonomía.

En resumen el cambio social se produce luego de haber adquirido una competencia y éstas sólo se adquieren a través de una profesión. Según los testimonios este discurso es recibido por sus padres y afianzado en el colegio, o viceversa.

> ¡Quiero que estudien! ¡Que terminen de estudiar! ¡Que sean algo!
>
> De esa parte, ella [mi mamá] siempre nos aconsejaba así [...] mi padrino me aconsejaba igual que mi mamá. Cuando estaba estudiando me decía:
>
> -Hija termina de estudiar, no quiero que salgas con tu problema, tu papá te está educando, te estamos apoyando, debes terminar de estudiar (Paula 24 años, CMP FT/C-M 2002: 45).
>
> Tienes que estudiar para que sea algo en la vida, para que no seas como yo una ama de casa, ¡uhummm! Estudia, aprovecha, para todo hay tiempo. [...] Así nos dice y yo siempre sigo las recomendaciones de mi mamá (Dulma 16 años, CMP FT/C-M 2002: 36).

A partir de este discurso es que las informantes afianzan sus ideas y se replantean sus metas personales. Aunque, a veces estas no estén acorde con las expectativas y los discursos normativos de sus progenitores, pues, como ya veremos a continuación, no todos tienen la idea de hacer estudiar a sus hijas.

> Yo escuchaba cuando los papás de mis amigas decían: ¿Para qué van a estudiar mis hijas, si algún día se van a casar? ¿Para qué la vamos a preparar para que se la lleve un hombre? (Flora 37 años, CMP FT/C-M 2002: 104).
>
> Mi mamá tuvo muchos hijos y no pudo mandarme, me sacó de la escuela para que cuide a los muchachos. No estudié mucho tiempo, pero aprendí a reconocer las letras y a leer un poco (Máxima 81 años, CMP FT/C-M 2002: 225).
>
> Yo me doy cuenta que acá en el pueblo las mujeres estudian poco, por lo general dejan el colegio para irse a trabajar a la chacra o con sus animales, también hay algunas chicas que se van a trabajar a Lima. Por esa razón no acaban sus estudios y se quedan atrás (Hilda 13 años, CMP FT/C-M 2002: 57).
>
> Mayormente no había colegio. Ellos, mis abuelitos, lo veían como algo que no era valorativo para las mujeres. El oficio valorativo era que aprenda a trabajar la mujer, osea imitar como ahora una mujer tiene que saber cocinarse, preocuparse. […] Aprender a trabajar en todo, así como un varón. En la chacra, tenía que aprender a cultivar toda planta. Ese era el oficio de las mujeres. Más valor le daban al cultivo. […] Decían pues que el colegio es para los varones y para las mujeres no. Por eso, es que hay muchas señoras que no han estudiado ni en la escuela, ni en el colegio porque ellos pensaban que no era muy importante. […] Ellos más le daban valor a la chacra, la crianza de ganado. […] Los que no estudiaron tienen ahora un poquito de mal concepto lo que es estudiar secundaria. Piensan que para las mujeres no es importante ¡eso no sirve de nada! Ellos tienen ese concepto. […] de nada serviría que ahora una persona se quede así, analfabeta, […] Ahora una persona sin estudios de secundaria completa no puede tener trabajo en la ciudad, pero si tú trabajas en el campo y tienes estudios secundarios no desenvuelves ningún papel. Salvo que participes en tu comunidad, en algo de la iglesia. Ahí puedes desenvolver el papel de catequista, ser secretaria de grupos juveniles, coordinadora, pero menos, no tienes un valor. En la ciudad lo tienes, pero en la ciudad. Si ya estás en el campo y tuvistes secundaria completa no te sirve de nada, ya no tienes valor. […] mis abuelitos […] siguen con la mentalidad de no, que el colegio no. Si no tienes, no estudiastes ¡ya pues! Estudios superiores ¡no, no vale nada! Dicen: ¡Abeeel gasta en el colegio! No, no lo dan valor (Adelinda Fustamante Silva).

De lo expuesto podemos observar las oposiciones de los sistemas culturales andino y occidental que convergen en un mismo discurso. Los discursos de las informantes está atravesado por tres oposiciones fundamentales: antes/ahora, ellos (padres, abuelos y antepasados) / nosotros y campo/ciudad.

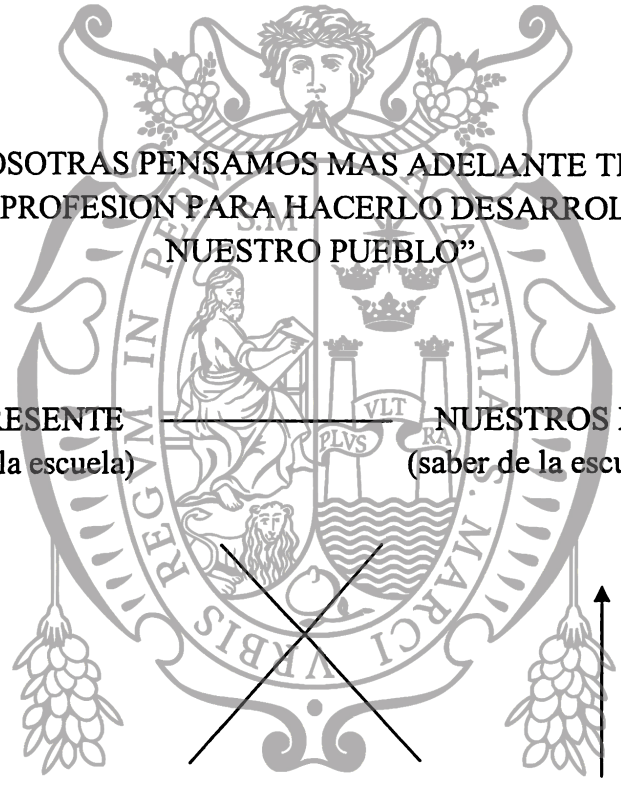
El antes está asociado al campo y, según lo manifestado, adquiere una connotación negativa al vincularse con el atraso y el analfabetismo de las personas. Mientras que el "ahora" se asocia al campo, pero vinculado con la labor del estudiante, pues dedicarse exclusivamente a las tareas de la chacra sin asistir a la escuela, en palabras de las informantes, "es quedarse atrás". Elías Rengifo analizando la Fiesta del agua en San Pedro de Casta, señala como

> […] el presente es visto de forma compleja, pues se presentan el trabajo en el campo y el estudio como dos situaciones que van conformando el futuro. No se trata, pues, de una visión idealizada del presente; por el contrario, presentan un «panorama» de lo que es el pueblo en la actualidad. […] Si no a nivel narrativo, es a nivel discursivo que se puede observar que el futuro de San Pedro de Casta se logra vislumbrar bajo el signo de la modernidad, siempre entrelazada con los valores ancestrales. [Este pensamiento es manifestado a través de las fiestas tradicionales y las canciones. Así se observa en el huaynito cantado por Mariela:] "los campesinos/ unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo". Es notorio cómo se ha ampliado el campo semántico de la palabra campesino, pues las labores del trabajador se asocian inequívocamente con las del estudiante (Elías Rengifo 2008: 4-5).

De este juego de oposiciones se desprende la distancia social que existe entre "ellos" y "nosotros". Así mismo esta la percepción valorativa que las mujeres de las generaciones mayores le dan al colegio: "[…] el hombre y la mujer que trabajan la tierra valen más que los profesionales, porque nosotros hacemos producir la tierra" (Esperanza 70 años, CMP FT/C-M 2002: 203).

La percepción valorativa que algunas de las mujeres mayores le dan al colegio es casi nula, porque el saber escriturario no sirve para cultivar la chacra. La competencia que se adquiere asistiendo al colegio, sirve sólo si se vive en la ciudad, por eso Esperanza y los abuelitos de Adelinda descalifican a los profesionales porque no saben

nada de las labores del campo. Desde el punto de vista brindado por las informantes tenemos que el sema /escuela/ constituye el eje sémico positivo que articula los otros semas /progreso/, /profesionalización/ /superación/. En cambio la chacra, el campo, el pastoreo de los animales y las costumbres son los elementos sémicos negativos. De lo expuesto podemos establecer el siguiente cuadrado semiótico:



"NOSOTRAS PENSAMOS MAS ADELANTE TENER UNA PROFESION PARA HACERLO DESARROLLAR A NUESTRO PUEBLO"

NOSOTROS PRESENTE (saber práctico y la escuela) ——— NUESTROS HIJOS FUTURO (saber de la escuela para superarse)

Dejar el campo

Migrar a la ciudad

NUESTROS ANTEPASADOS ANTIGUEDAD (saber ancestral: chacra, ritos y tradiciones) ——— NUESTROS PADRES PASADO (saber práctico: la chacra y las costumbres)

"EL HOMBRE Y LA MUJER QUE TRABAJAN LA TIERRA VALEN MAS QUE LOS PROFESIONALES, PORQUE NOSOTROS HACEMOS PRODUCIR LA TIERRA"

Del cuadrado anterior podemos observar varios aspectos importantes del pensamiento que ahora prevalece y que es transmitido a sus hijos, signo de progreso y futuro para la comunidad. Las oposiciones que se establecen entre el saber práctico de la chacra en alternancia con el saber de la escuela (a la que han tenido acceso algunas de las mujeres en cortos periodos de tiempo) se contraponen con el futuro que ellas esperan brindarles a sus hijos, donde la alternancia del campo y la escuela para alcanzar el progreso no será suficiente, por eso la única alternativa que tienen si realmente quieren salir adelante es migrar a la ciudad:

> […] a mi me gustaría que mis hijos estudien algo para que se superen y ayuden a sus hermanitos menores, Mi meta es hacer estudiar a mi hija en Lima (Marilú 38 años, CMP FT/C-M 2002: 152).
>
> […] todos nacieron allá en la Maternidad de Lima. Después ya me los traje acá al pueblo. Acá han crecido, han estudiado en el colegio, a todos los he enviado a estudiar. Solo llego uno a la universidad, pero por falta de dinero no concluyó. Ahora esta ayudándome en la chacra, pero a mi me gustaría que termine sus estudios (Bernabé 67 años, CMP FT/C-M 2002: 28).

Para las informantes de mayor edad, el presente posee una connotación un poco más positiva que el pasado vivido por sus padres. El alternar el trabajo del campo con la escuela, aunque haya sido por poco tiempo, ha significado una experiencia grata, un preámbulo de lo que hubiera sido sus vidas si es que culminaban sus estudios: "¿cuánto más habría aprendido si terminaba la escuela?" (Máxima 81 años, CMP FT/C-M 2002: 225), un lugar para la socialización personal y conocer amigas: "Yo llegué a ir a la escuela pero sólo hice hasta cuarto de primaria nomás […] en el recreo me gustaba jugar con mis amigas a la pelota, a la ronda, esa que dice "arroz con leche" (Severina 66 años, CMP FT/C-M 2002: 124) y desarrollar sus destrezas: "nos enseñaron a hacer trabajos

manuales: bordados, tejidos, hicimos manteles servilletas [...] también ropones. Los hombres hacían bonitas sillas, perezosas, zapatillas de champacara, escobillas, trabajos en arcilla" (Bernabé 67 años, CMP FT/C-M 2002: 27).

En el caso del resto de mujeres mayores como Agapita, Olga, Mayra y Bernabé no tuvieron las oportunidades que sí tienen las nuevas generaciones. La pobreza, la necesidad de ayudar en su casa y la falta de apoyo de sus padres contribuyeron a que su paso por la escuela sea corto.

> Yo solamente hice mi primer año de primaria, nosotros éramos seis herederos y como mi papá murió cuando yo era chiquita, mi mamá no pudo educarnos a todos pues, pobrecita, ella no podía (Agapita 79 años, CMP FT/C-M 2002: 211).
>
> Yo llegué hasta segundo año de escuela nomás, por eso no se tanto de estudio, tengo que estar deletreando un rato, pero si entiendo. Cuando mi padrino murió yo deje de ir a la escuela porque tenía que ayudar a mi mamita con los animales (Olga 63 años, CMP FT/C-M: 64).
>
> Yo llegué a ir a la escuela pero sólo hice hasta cuarto de primaria nomás. Aprender a leer era bien difícil, [...] Yo no terminé de estudiar porque tenía que ayudar a mi mamá en la chacra con los animales (Mayra 65 años, CMP FT/C-M 2002: 124).
>
> Yo llegué hasta cuarto grado en la escuela fiscal, y en esa época éramos veinte alumnos, hombres y mujeres separados (Bernabé 67 años, CMP FT/C-M 2002: 27).

Para las adolescentes, jóvenes y adultas el colegio es el lugar para adquirir buenos hábitos, adquirir normas sociales y de conducta, valores, actitudes, y sobre todo, habilidades comunicativas. Es allí, en la escuela, dónde se les enseña las normas de convivencia en las relaciones de pareja: " [...] lo que nos enseñan acá en el colegio es que los padres deben vivir en armonía porque los hijos pueden tener problemas a causa de eso, por eso yo les hablo y ahora casi no pelean" (Sadit 16 años, CMP FT/C-M 2002:

31); se les habla de "todo" incluyendo la sexualidad[87]: "Antes [...] estudiábamos sólo hasta primaria, no había colegio secundario, ahora sí, y en la secundaria le explican todo a los chicos, lo que es la mujer, lo que es el varón, todo.[...] para que no tengan miedo, para que pierdan la timidez". (Alicia, CMP FT/C-M 2002: 242), se les da charlas preventivas contra el SIDA: "Lo bueno de acá son los profesores, nos aconsejan nos dan charlas y también vienen algunos doctores y nos hablan sobre el SIDA" (Dulma 16 años, CMP FT/C-M 2002: 138) y se les habla sobre la menstruación " [...] la profesora nos habló, nos dijo: Siempre duele, duele la cintura, no se asusten siempre tienen que ponerse sus toallas, sus mimosas, no hay que olvidarse hay que apuntar qué día baja y qué día no" (Gloria 17 años, CMP FT/C-M 2002: 41).

La escuela ejerce una función ritual, es decir marca un antes y un después, constituye el referente o frontera entre etapas distintas a las que las informantes van accediendo a medida que van pasando por los diferentes niveles de educación. Entonces les permite ser socialmente aceptadas como aptas para recibir "su cartón", ejercer y ser útiles en el sociedad: "Recuerdo que había un director que sabía que yo tenía mis dos catones, uno de alta costura y el otro de ropa de niños, osea que podía enseñar Formación Laboral, entonces me dijo que el CEO necesitaba una profesora" (Flora 37

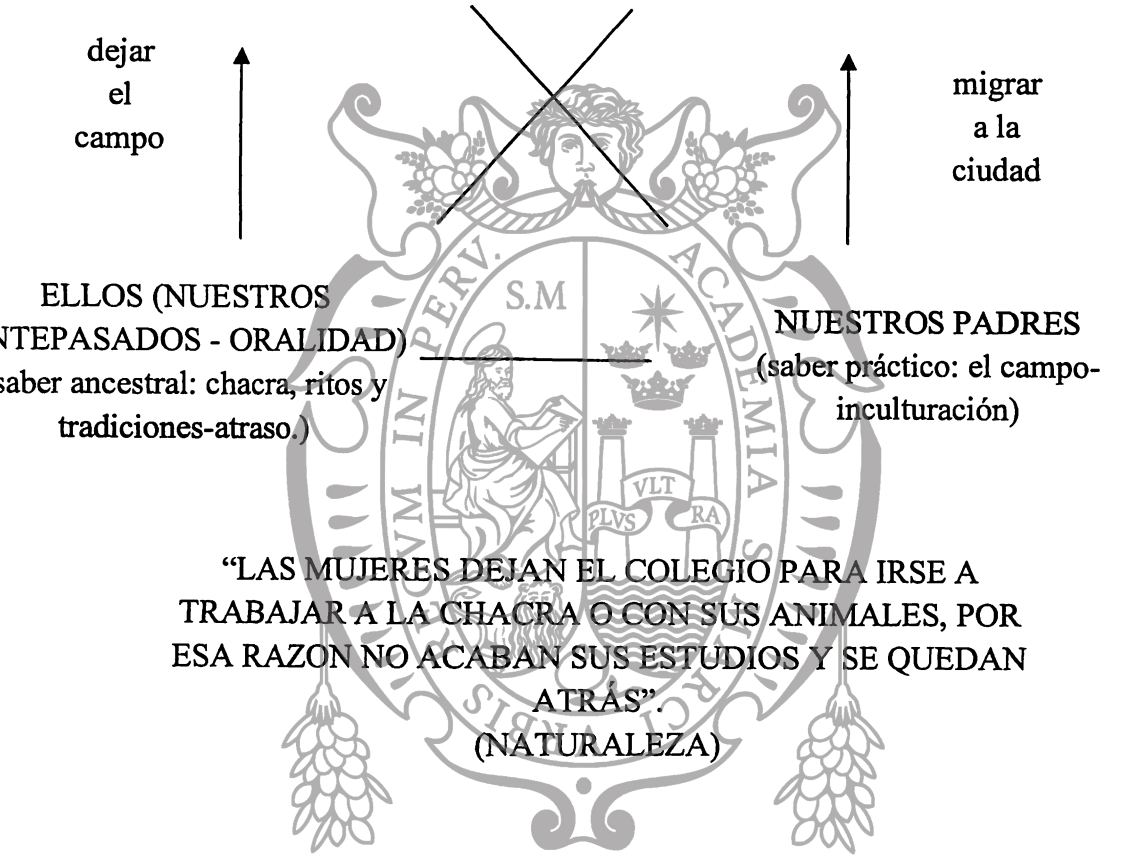
[87] En el ámbito familiar no todos los padres tienen una comunicación fluida como para hablar sobre estos temas, ya sea porque "son chapados a la antigua" o porque no existe la suficiente intimidad, ni el nivel de confianza para conversar con sus hijas, la escuela se constituye en el escenario privilegiado donde las informantes pueden acceder a un conocimiento más serio y completo sobre la sexualidad. Si bien, en términos generales, ellas manifestaron tener un conocimiento sobre sexualidad, de preferencia esta información se ha brindado a través de la escuela y en el seno del hogar. Por otra parte, teniendo en cuenta el ámbito extra familiar, se observa que en las informantes más jóvenes cuando no se les ha brindado este clima de confianza suficiente como para hablar con sus padres, entonces priorizan a su grupo de pares en el colegio y relegan el ámbito familiar a un segundo lugar.

años, CMP FT/C-M 2002: 108). Todo ello marca, sin lugar a dudas, el status de cada momento, de ahí que el colegio clasifique a las personas en letradas y no letradas.

Este paso por la escuela si bien ha sido un suceso muy significativo en sus vidas sólo constituye el tránsito hacia un futuro más venturoso que se puede alcanzar en la ciudad. De estas dicotomías mencionadas por las informantes está presente el conflicto entre oralidad/ escritura, naturaleza/cultura, el otro /nosotros que caracteriza el encuentro entre el nuevo y el viejo mundo.

De los discursos se desprende que el sema /escritura/ no sólo es una puerta de acceso al progreso, sino que esta prestigiada y respaldada por la cultura, por lo tanto funciona como un articulador que produce la posesión de otros semas estimados por la sociedad: distinción, status, autoridad, representatividad, etc. El siguiente cuadrado semiótico nos permitirá ver las diferentes connotaciones que adquiere la escuela en el discurso de las informantes:

"LIMA ES EL ÚNICO LUGAR DONDE UNO PUEDE DESARROLLARSE MÁS, HACER UNA PROFESIÓN" (CULTURA).



"LAS MUJERES DEJAN EL COLEGIO PARA IRSE A TRABAJAR A LA CHACRA O CON SUS ANIMALES, POR ESA RAZON NO ACABAN SUS ESTUDIOS Y SE QUEDAN ATRÁS". (NATURALEZA)

Como ya hemos señalado anteriormente, para las informantes más jóvenes el quedarse en el campo cultivando la chacra y cuidando a los animales es quedarse en la inculturación. El acceso a la educación significa poseer un valor y alcanzar un status social dentro de su propia comunidad. La letra, entonces, otorga poder, autoridad y representación. Por eso es que Flora, profesora titulada en educación primaria, tenga la

autoridad de dirigirse e increpar a las mujeres para que hagan oír su voz en las asambleas del colegio y que "en el municipio hayan elegido a una mujer [que nos represente, porque] de los comuneros depende que avancemos, si los comuneros nos unimos a una sola voz si podemos salir adelante" (Marisela 40 años, CMP FT/C-M 2002: 180).

La autoridad para hablar a los demás está garantizada por su posición letrada que se relaciona con un conocimiento y una competencia que proviene de los libros, no de la vida practica. Según la concepción de las mujeres andinas que no han podido acceder a los estudios por uno u otro motivo, el saber ancestral del pueblo (costumbres, ritos y leyendas) que se remonta hasta los antepasados y el saber recibido a través de la experiencia vivida son más valiosos que cualquier otro conocimiento

> Yo solamente hice mi primer año de primaria, nosotros éramos seis herederos y como mi papá murió cuando yo era chiquita, mi mamá no pudo educarnos a todos pues, pobrecita, ella no podía. He tenido que aprender de la práctica, eso me vale más a mí (Agapita 79 años, CMP FT/C-M 2002: 211).
>
> ¡Reaccionen! Ustedes han estudiado de todo, se han empapado bien de los libros, pero ustedes no están empapados de la vida diaria y práctica, de las necesidades prácticas. Disculpen pero yo como madre sí lo sufro esa vida diaria (Irene Jara, Denegri 2000: 198).

La falta de familiaridad con la escritura de parte de las informantes pone de relieve que culturalmente éste sigue siendo un terreno vedado para ellas. En este sentido el libro como artefacto emblemático de la cultura sigue siendo un fetiche revestido de poder

> Con las mujeres que yo trabajé, fue muy lindo ver y sentir su admiración frente al libro; una de ellas no podía creer que su voz estaba [allí]. Ella no leía, pero

> bastó que le dijera que allí estaba su historia, para emocionarse mucho. Incluso, dejé ejemplares del libro en las escuelas y bibliotecas de los pueblos, a donde regresé por iniciativa propia. Otra mujer, a la que frecuenté mucho por algunos años después, guardaba el libro como si fuera un objeto decorativo en la sala de su casa (Patricia Fernández).

La escritura pertenece a los que tienen el poder y pueden ejercer un dominio sobre los demás, de ahí que el poder-autoridad y el poder-representación que otorga la letra les permite liberarse de la dominación social, cultural y de género. También significa una victoria para las voces silenciadas que pueden representarse así mismas sin la necesidad de una mediación foránea: "Estas historias me las contó mi abuelito [...] hasta sacamos un libro cuando estaba en el colegio, se llama "La Voz de San Damián", ahí si todos los alumnos tenían que recoger los cuentos de los mayores" (Lucía 15 años, CMP FT/C-M 2002: 82).

4.2 Cambios en el imaginario femenino andino

Como resultado del ingreso a la escuela, la migración y el contacto con mujeres de un entorno cultural diferente al andino, la mujer en HK ha ido transformando su imaginario y ha internalizando dos estereotipos femeninos de la cultura occidental convirtiéndolos en elementos esenciales de su imaginario.

4.2.1 La mujer de carrera

Estudiar una carrera y ser profesional es la nueva visión de mujer que tienen las jóvenes y las adolescentes en HK. Este es el caso de Dulma, Hilda, Sadit. Ela y Madeli. En el caso de Paula y Flora, ellas no aspiran a tener profesión, ya la tienen. Por su edad, crianza y apoyo recibido de sus padres es más probable que esta imagen se vea promovida a otras jóvenes en cuyos hogares no reciben esta cultura del progreso.

> […] Ahora si voy a estudiar para tener una casa para mis padres y darle todo lo que tuvo a mi papá, para que ya no trabaje tanto […] por eso yo quiero sacarlo adelante, no defraudarle a mi papá… Eso es mi sueño, eso es mi meta, pero primero tengo que estudiar una carrera corta, quiero estudiar repostería, porque no es bueno soñar en grande. ¡Pero querer es poder! Por eso primero quiero estudiar una carrera corta y de ahí a trabajar, a estudiar más, hasta llegar donde se pueda, hasta cuando no tenga fuerzas y cuando no tenga fuerzas ya (Dulma 16 años, CMP FT/ C-M 2002: 138).

> Yo quiero tener una profesión […] pero todavía no sé qué profesión voy a seguir, recién estoy en segundo de secundaria y pienso que cuando vaya acabando ya me despejaré la mente y podre decidir qué cosa quiero ser (Hilda 13 años, CMP FT/C-M 2002: 60).

> Yo nunca he tenido enamorado, pero le digo que quiero casarme a los veinticuatro, veinticinco, pero teniendo una profesión (Madeli 17 años, CMP FT/C-M 2002: 146).

Estas jóvenes y adolescentes tienen como expectativas responder a todas las prescripciones recibidas en su casa y en la escuela. Dentro de su proyecto vital está estudiar una carrera universitaria y después tener hijos y cuidarlos con la misma dedicación que sus madres tuvieron con ellas. Un aspecto resaltante de este modelo femenino es que para ellas el estudiar una carrera no tiene las proyecciones de un

desarrollo profesional exitoso. El objetivo es estudiar una carrera que les permita ingresar al ámbito laboral lo más pronto posible.

> Ingresé y estudié pedagogía en la universidad San Martin [...] Estudiaba pues en ese convenio que había con el Ministerio de Educación con las universidades en la modalidad mixta, en la cual uno estudia los meses de verano mientras hay vacaciones y el resto del año es para trabajar, en esa modalidad me había presentado a estudiar en la universidad porque sabía que no hubiera podido estudiar en la universidad regular porque mis padres no tenían recursos económicos, además, yo vivía con otra familia. De esa manera estudié y ya estoy ejerciendo (Flora, CMP FT/C-M 2002: 105).

Para ellas, Flora y Paula, como para las otras jóvenes, los estudios superiores se han convertido en parte de su horizonte femenino. Incluso a algunas de ellas sus padres las eximen, en la medida de lo posible, del trabajo en la chacra con el objetivo de que tengan más tiempo para dedicarse al estudio y sólo les permiten hacer quehaceres domésticos. Así nos lo manifiesta Hilda de 13 años y Dulma de 16.

> Mis papás me dejan que estudie, no me mandan mucho a la chacra, sábados y domingos nomás ayudo, los otros días van mis hermanos mayores. Nosotros somos tres hermanos, cuando yo me quedo ordeno la casa, limpio y lavo para que cuando regresen esté todo bien bonito (CMP FT/C-M 2002: 57).

> Yo Siempre ayudo en mi casa, soy "una chica natural" como se dice, algunas veces me quedo acá y llevo el almuerzo abajo, a veces yo hago temprano el almuerzo para que se lleven ellos, hago sopa y segundo, porque pierden un poquito de energía. Los sábados lavo y el domingo cocino, de lunes a viernes me levanto y me pongo a hacer el Desayuno [...] sinceramente a mi no me gusta la chacra, no sé porque, más me gusta estar en mi casa, lavando, cocinando, limpiando, acomodando... Si me voy a mi chacra me voy a comer la fruta que ya esta, a veces también me voy a mirar la alfalfa o a mirar la palta para que no me roben (CMP FT/C-M 2002: 136).

Sus padres se han convertido en sus aliados y en los primeros promotores para que se afiancen estas aspiraciones, por eso las apoyan muy a pesar de que puedan salir embarazadas antes de casarse o mientras están estudiando. Este es el caso de Paula. Ella salió embarazada cuando todavía estudiaba en el Instituto. Al enterarse de su estado lo manifestó a su familia y ellos la siguieron apoyando, alentando y aconsejando para que no se limite, ni vea la maternidad como un obstáculo que le impida terminar su profesión.

En la mujer andina puede verse cómo la maternidad a temprana edad no posee el estigma de la deshonra que sí tiene en la cultura occidental; sin embargo, para que la joven pueda culminar su carrera debe saberse guiar bien en la calle y actuar con juicio.

De ahí la tensión que se genera entre seguir la conducta de la "señorita" para llegar a ser profesional o escoger el modelo tradicional de sus madres para dedicarse al cuidado de la casa y la chacra. Según el discurso de las informantes se deduce que la maternidad precoz las imposibilita para estudiar una profesión y por consiguiente les impide progresar. Me parece importante remarcar que la maternidad en este tipo de mujer no es anulada, sólo es pospuesta hasta culminar una carrera. Ahí recién se ponen a pensar en formar una familia.

La idea de lograr una profesión surge de la necesidad de realización personal, pero fuertemente arraigada a la idea de la maternidad. Tal parece que su objetivo por alcanzar un mejor nivel de vida es prepararse para cuidar mejor de su futura familia: "[…] yo me quiero casar a los veinticuatro, veinticinco años me casaré, ahí ya debo

tener al menos mis cosas, tener un buen trabajo seguro para mantener a mi familia y mi pareja igual" (Ela[88] CMP FT/C-M 2002: 87).

En este sentido, la mujer joven sabe que necesita de un ingreso económico seguro que le permita una calidad de vida adecuada. Por eso, la idea de capacitarse y trabajar durante un cierto tiempo antes de casarse está muy asentada en sus discursos. El ingreso a la escuela y el contacto con otras personas y «otras ideas» como resalta Flora, amplía sus horizontes y las expone a nuevas propuestas. De ello resulta una cierta "postura reflexiva frente a los patrones tradicionales" (Fuller 1998: 154).

> Analizando bien los problemas de la mujer, ella no debe soportar tanto, si una es cristiana, es humana, siente dolor y no debe aguantar porque en el pueblo hay hombres que maltratan a sus esposas, también hay mujeres que son de su casa, otras que mandan al hombre, así de todo un poco hay (Marisela 40 años, CMP FT/C-M 2002: 180).

Esto no significa rebeldía, sino un distanciamiento frente a las representaciones en que fueron educadas. La autonomía, el discurso del progreso, la migración les abre las puertas a nuevas experiencias, a espacios a los que antes no podían acceder.

4.2.2 La madre consciente

El estereotipo femenino tradicional se caracteriza por su pasividad, aceptación y sumisión. Desde su más temprana edad estas mujeres, además de internalizar el modelo

[88] En el libro no se consigna su edad pero por su discurso se deduce que es menor de 25 años.

femenino de *mujer campesina trabajadora*, han tenido que convivir con la imagen de *la madre abnegada* encarnado en sus madres, de modo que la *madre consciente* constituye la figura femenina que señala la capacidad para enfatizar el empoderamiento y la capacidad de agencia de estas mujeres para revertir su situación.

Las mujeres de las generaciones más jóvenes al ver las necesidades de sus hijos, el maltrato que sufren las otras mujeres en sus comunidades y la dependencia económica que las obliga a seguir conviviendo con sus parejas, comienzan a alejarse del estereotipo femenino tradicional que han percibido desde pequeñas. Es posible detectar una nueva forma de pensar que nos pone sobre la pista del desarrollo de los cambios trascendentales en la concepción de la familia andina, en las relaciones conyugales y en la maternidad. Esta forma de pensar percibida en esta nueva generación de mujeres, pone de manifiesto su renuencia a continuar soportando la situación en la que viven las mujeres de su comunidad y las lleva a tomar decisiones más drásticas incluso dejar a sus parejas de ser preciso.

> Uno tiene que tener bastante genio para tratar a un borracho, además las autoridades no hacen nada [...] entonces el otro cuando está borracho, dice: "¡A mí no me importa!" ¡No me hace nada! Y siguen emborrachándose, siguen gritando, siguen pegando. Las autoridades deben hacer algo. Él era bien borracho pues, entonces tuvimos un problema y nos separamos. ¡Qué más me quedaba! ¿Porque para qué pelarnos como perros y gatos? (Alicia, CMP FT/C-M 2002: 245).

Este discurso revela que dentro del imaginario femenino actual, la mujer andina se está percibiendo como un sujeto activo capaz de asumir posturas, tomar decisiones y hacer elecciones. De hecho, este empoderamiento, genera conflictos en sus identidades

cuando no se les toma en cuenta en las asambleas comunales y cuando se les ignora e invisibiliza su papel como mujeres. Este podría ser uno de los tantos motivos por el cual dejen de pensar en el matrimonio como primera forma de realización personal y dan prioridad a la profesionalización, porque es el medio por el cual alcanzarán una mejor estabilidad económica, y en consecuencia, podrán brindar una mayor estabilidad y mejor bienestar a sus hijos. Por eso, cuando Paula salió embarazada prefirió terminar de estudiar en lugar de casarse: "¿Qué sacaríamos casándonos cuando todavía no tenemos algo seguro? Mejor hay que asegurarnos bien ¡Ahí si nos vamos a casar!" (Paula 24 años, CMP FT/C-M 2002: 46).

Este cambio de mentalidad, que implica un deseo de realización profesional antes de formar una familia, se relaciona con el abandono del matrimonio precoz y con la idea de ejercer la maternidad de manera más consciente. Si antes los padres no tenían la idea de progreso como objetivo, esta toma de consciencia de parte de las mujeres constituye el *leitmotiv* para que se propongan la meta de tener una profesión, alcancen madurez emocional y tengan algo seguro para aportar a sus futuras familias. Así lo manifiesta Flora: "cuando una estudia, ya tiene de donde valerse y los hijos no sufren. ¡Quién va a querer que sufran sus hijos! Pero lamentablemente hacen sufrir a las criaturitas con frío, con hambre, porque son tan jovencitos y no entienden" (Flora CMP FT/C-M 2002: 110).

Ahora se trata de que los hijos alcancen en el futuro un mejor nivel de vida para que hagan progresar a su pueblo.

> Los campesinos; unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo; En todo Casta siempre conservamos las tradiciones que nos han dejado; entre la Tinya y la Chirisuya que siempre unen más alegría; En todo Casta siempre conservamos las tradiciones que nos han dejado; entre la Tinya y la Chirisuya que siempre unen más alegría; Vamos, vamos bravos comuneros; todos muy juntos campesinos; unos trabajan y otros estudian por el progreso de nuestro pueblo (Huaynito cantado por Mariela 27 años, CMP FT/C-M 2002: 174).

El contar con un matrimonio bien constituido, evitar los malos ejemplos para sus hijos y garantizar su bienestar es el objetivo anhelado por estas mujeres. El asumir la maternidad de forma más consciente y la profesionalización personal se convierten en el requisito indispensable para lograr estos cambios.

> A veces cuando toma demasiado, ya viene a hacer problema y ahora como ha venido una señorita del Promudeh ya le he dicho:
>
> -¡Si me vuelves a hacer escándalo...! ¡Que me hagas un lío más te denuncio! –y con eso lo tengo ahí– el trauma es para los pequeños y si tú me vas a tratar así, mi hija cuando tenga su pareja se va a dejar gritar igualito porque va a pensar que eso es normal. Todo para mi es formar una cadena. (Flora 37 años, CMP FT/C-M 2002: 119).
>
> [...] porque hay veces que los niños ven lo que pasa en la casa y ellos también en la calle lo hacen y eso es por mal ejemplo pues, por eso tiene que haber comprensión entre el padre, los hijos y la mamá. (Alicia, LHK CMP FT/C-M 2002: 246).

Este modelo de *madre consciente* se incorpora al imaginario femenino en HK, después de haber internalizado el modelo de *la madre abnegada* visto en sus hogares. De esta manera se da la espalda a la pasividad y sumisión del modelo anterior y *la madre consciente* reafirma su empoderamiento con el ingreso de nuevos discursos y el uso de su capacidad de agencia para salir adelante.

El que las mujeres asuman la maternidad de manera más consciente supone la conciliación del estereotipo femenino de la *mujer de carrera* y *mujer campesina trabajadora.* Ello significa que un mismo sujeto tiene que transitar por dos esferas culturales distintas: la andina y la occidental. Este nuevo modelo femenino trae consigo una nueva forma de vivir la feminidad.

4.3 El yo colectivo en HK

El andino rural no es un sujeto en sentido estricto, sino es ante todo relacionalidad. Para entender esto es necesario saber que para el andino rural, el hombre, antes de ser un yo, es un nosotros (*noqayku*) miembro integrado en una colectividad (ayllu, familia o comunidad). Es interesante ver como en el quechua existen dos formas verbales para referirse al nosotros. La primera persona plural, es decir el nosotros tiene dos pronombres distintos: *noqanchis o naqanchik y noqayku,* pero que no son equivalentes. *Noqanchis o noqanchik* es llamado también «nosotros inclusivo» o «cuarta persona», significa exactamente tú y yo o ustedes y nosotros; *noqayku* llamado también «nosotros exclusivo», significa exactamente nosotros pero no tú o ustedes (Howard 2007: 133). Por ejemplo dos personas que viven en San Damián dirán: nosotros somos de San Damián usando la forma inclusiva *noqanchik o noqanchis*, pero si ambas personas hablan con una tercera persona, que por ejemplo vive en Huarochirí, y uno de los otros dos repitiera la misma frase diría: nosotros somos de San Damián usando la forma exclusiva *noqayku*.

Aunque las informantes de HK no son quechua hablantes se puede percibir en sus discursos el uso de las frases: «nosotros acá en el pueblo» «nuestras costumbres» «nuestras ideas» como muestra de la vigencia de aquel *noqanchik* (nosotros inclusivo), que habla de una comunidad que los distingue de la persona que viene de fuera. Según lo que hemos leído en sus testimonios las experiencias de vida son comunes y se rigen bajo las mismas costumbres y creencias.

Si bien las informantes son personas biculturales con un predominio de los patrones culturales andinos, debe tenerse en cuenta que la influencia de la cultura occidental en sus discursos no sólo les permite participar de realidades disímiles, ya que "las personas no viven dentro de una cultura monolítica, sino que participan de mundos diferentes y hasta opuestos" (Fuller 1998:49), sino también desplazarse y transitar por esferas diferentes y contradictorias sin afectar su herencia cultural.

En HK es posible apreciar que existe un constante movimiento entre "la mujer campesina trabajadora", "la señorita" "la madre" y "la profesional". Parafraseado a Norma Fuller, una misma mujer puede salir de mañana de un contexto que la define como esposa y madre, para trabajar el día entero en un medio profesional donde se la juzga exclusivamente por su desempeño laboral; puede profesar una fe religiosa y proclamarla como la fe verdadera y al mismo tiempo puede realizar su pago al puquio para curarle la enfermedad a su hijo; puede decir que los relatos de gentiles son puros cuentos chinos, pero más adelante ella misma narra otros relatos propios de su tradición y afirma que si cree "porque a su hermano le sucedió".

Por eso Severina explica la enfermedad de su bebe como una consecuencia de una caída cerca de un puquio; y como ya se lo han hecho saber sus padres y abuelos, hay puquios buenos y puquios malos, y de esos precisamente hay que cuidarse. De lo contrario se corre el riesgo de enfermar de gravedad y para curarse es necesario realizar un regalo al puquio tal y como ella lo hizo, al esparcir la sangre de un perrito para que se produzca la curación de su hijito. Al igual que ella muchas otras mujeres explican sus experiencias con creencias, ritos y tradiciones recibidas por sus ancestros.

Todo esto demuestra que tanto las mujeres jóvenes, aunque algunas no lo admitan, como las de las otras generaciones en HK, tienen un fuerte arraigo cultural y son portadoras de su tradición. Estas mujeres, como bien lo dice Agapita, llevan «sus ideas» en todos los niveles de su vida, ya sea en la vida práctica, la vida simbólica, en el trabajo y en las relaciones de pareja. Por eso encontramos, casi repetitivamente, los mismos relatos, los mismos fenómenos y las mismas explicaciones, que adquieren sentido cuando este *yo colectivo complejo* se ve inmerso en el sistema tradicional andino. En este sentido la cosmovisión andina recibida por las generaciones anteriores, y anclada en *el yo colectivo*, actuará como filtro explicativo que proporcionará una interpretación coherente a sucesos que resultan incomprensibles o inexplicables vistos desde una perspectiva distinta a la suya.

Que este *yo colectivo* transite por el sistema andino tradicional y el occidental ocasiona distintas tomas de posición frente a estilos de vida diferentes a los propios, y si añadimos a esto el ingreso masivo de la globalización y los medios de comunicación, el discurso del progreso que brinda la escuela, tenemos un *yo colectivo* fisurado y

heterogéneo. Por un lado la propia construcción de su identidad se vuelve más reflexiva y dinámica; por otro, la toma de conciencia por parte de algunos de estos sujetos, acerca de su condición de mujeres, produce una reformulación en las identidades femeninas aprendidas en su familia y comunidad.

El hecho de que las mujeres se vayan insertando en otros entornos culturales ya sea por la migración, la escuela o el entorno familiar, no ha significado que la tradición andina, tan arraigada en ellas, pierda vigencia. Así lo hemos corroborado en los testimonios. Estas mujeres construyen su vida en la interrelación de lo andino y lo occidental, de ahí que se vean forzadas a negociar diferentes opciones y distintos estilos de vida.

El acceso a la educación y la migración han permitido el ingreso de nuevos discursos que contradicen los moldes culturales tradicionales sobre lo que significa ser mujer. Es por eso que las nuevas generaciones se han visto insertas en un proceso muy complejo de reelaboración de su propia identidad. Es muy interesante resaltar como conviven en su subjetividad la diversidad de modelos femeninos y, a la misma vez, la homogeneidad de su identidad étnica cultural.

CONCLUSIONES

1. La perspectiva de género permite insertar la voz femenina como sujeto histórico para hablar desde la diferencia sexual, no desde las posturas biologicistas que las encasillaban en conductas estereotipadas, sino desde una realidad específica teniendo en cuenta las subjetividades y las experiencias propias que cada una pudiera tener.

2. El optar por otras propuestas metodológicas, como los Estudios de género, para presentar la nueva visión que de la mujer y de lo femenino se tiene en los relatos orales actuales, revela que el ingreso de elementos culturales y religiosos propios del sector occidental en los relatos andinos, ha significado la reconfiguración del rol que la mujer ha desempeñado en la sociedad andina.

3. La puesta en escena de la voz femenina a través del testimonio subalterniza su discurso y al sujeto que lo emite al necesitar de la mediación de un gestor, que si bien le proporciona un mayor grado de representación, éste todavía refleja un discurso fragmentado, al limitar el testimonio a los temas que él considera relevante y no permitir la participación del testor en el proceso de edición.

4. La voz femenina presente en el testimonio *Hijas de Kavillaca* se postula como una voz autónoma que trasciende cualquier limitación cultural, social y personal y que revelan a una mujer capaz de ser agente de cambio para sí misma, para las demás mujeres de su entorno social y para las futuras generaciones.

5. La categoría *sujeto múltiple* ejemplifica el carácter híbrido de un sujeto liminal que está en tránsito debido a los cruces complejos que se producen en su identidad. Esta complejidad le confiere al sujeto la capacidad de traspasar fronteras culturales, desplazarse por múltiples espacios y descentrar el discurso dominante.

6. El continuo juego del sujeto discursivo para dirigirse a diferentes destinatarios (las investigadoras, los miembros de su comunidad y las otras mujeres) evidencia la urgencia de estas mujeres por hacer escuchar su voz y, por medio de ella, hacer visibles la subordinación de la mujer en su comunidad.

7. La discordancia entre la situación de enunciación y la situación de locución con la autorepresentación que de sí mismas hacen las mujeres en *Hijas de Kavillaca,* revelan la dimensión tridimensional del sujeto discursivo: dimensión cognoscitiva (como sujeto racional que reflexiona y toma una postura), dimensión emotiva (que lo lleva a convocar a las otras mujeres a una toma de conciencia) y la dimensión ética (que lo lleva a asumir un cambio a nivel personal y social).

8. La escuela, la migración y el contacto con otras mujeres ha generado la necesidad de proporcionar un nuevo sentido a sus vidas. Si bien ahora ellas estarán en una continua actitud de búsqueda, interrogante y reelaboración de su identidad genérica, la construcción de esta identidad pasará por la internalización de cuatro modelos femeninos: *la mujer campesina trabajadora*, *la madre consciente*, *la madre abnegada* y *la mujer de carrera*.

9. Los cambios producidos en sus identidades marcan un periodo de transición y transformación en la subjetividad femenina, donde se cruzan dos tradiciones andina y occidental en coexistencia con los discursos modernos. Por un lado esta transición crea nuevos espacios de representación y autoreflexión para las mujeres, pero también genera contradicciones y conflictos al momento de vivir su feminidad.

10. Las fracturas del yo colectivo a consecuencia del ingreso de la escuela y la modernidad en su espacio social, no ha implicado pérdida ni abandono de su herencia cultural (cosmovisión andina), al contrario este sujeto fisurado se ve fuertemente cohesionado cuando recurre a la memoria colectiva para hablar de la historia de su comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACHUGAR, Hugo.

1998 "LEONES, CAZADORES E HISTORIADORES. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento", 21 de marzo de 2009, 20:18 h, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/achugar.htm

1992 "Historias paralelas/Historias ejemplares: la historia y la voz del otro". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* N 36: 49- 71.

ACKER, Joan

2000 "Jerarquías trabajos y cuerpos: una teoría sobre las organizaciones dotadas de género", en Navarro, Marysa [y] Catherine. R. Stimpsom (Comp.). *Cambios sociales, económicos y culturales*. Buenos Aires: FCE:11-139.

ALBERTI Giorgio [y] Enrique MAYER.

1974 *Reciprocidad en intercambio en los andes peruanos.* Lima: IEP.

ALTUNA, Elena, et.al.

2001 *El discurso del otro.* México: Benemérita Universidad de Puebla.

ALVA MENDO, Jacobo

2003 "El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor", en *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate-.* Gonzalo Espino Relucé (Comp.). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM: 66-90.

AMORÓS, Celia (Coord).

1994 *Historia de la teoría feminista.* Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid.

1994 "Feminismo, ilustración y post-modernidad: Notas para un debate", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid: 341-352.

ANDREU, Alicia.

2002 "El mito wakcha en el testimonio andino contemporáneo", en *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt.* William Mejías López (Editor). Puerto Rico. Editorial UPR. Volumen 2.

2000 *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales. Una problemática posmoderna.* Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores y CELACP.

ANSIÓN, Juan.

1987 *Desde el rincón de los muertos.* Lima: Gredes.

1989 *Pishtacos de verdugos a sacaojos.* Lima: Tarea.

ARANGO, Luz Gabriela; Magdalena, LEÓN [y] Mara, VIVEROS. (Editoras)

1995 *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

ARGUEDAS (trad.)

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila 1598?* Lima: Museo Nacional de Historia y El Instituto de Estudios Peruanos.

ARNOLD, Denise (Comp),

1997 *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes.* La Paz: CIASE/ILCA.

1997 "Género en los Andes: los debates actuales", en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold (Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 13-54.

ARNOLD, Denise [y] Juan de Dios YAPITA

1997 "La lucha por la dote en un ayllu andino" en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold(Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 345-384.

BAJTÍN, Mijael M.

2000 *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.

BALLÓN AGUIRRE, Enrique

1999 "Literatura popular oral peruana", en *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos.* Juan Carlos Godenzzi (Comp.). Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas: 291-337.

BARRIG, Maruja

2006 "Proyectos de Desarrollo en los Andes: La mujer invisible", 13 de enero de 2009, 15:43 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/PROYECTOS%20DE%20DESARROLLO%20%20la%20mujer%20invisible.pdf

2001 *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena.* Buenos Aires: CLACSO-Asdi.

BARRIG, Maruja y HENRIQUEZ, Narda (Comp.)

1995 *Otras pieles. Género, historia y cultura.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

BHABA, HOMI.

2002 *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

BEAUVOIR, Simone

2000 *El segundo sexo. Los hechos y los mitos.* Madrid: Cátedra. Vol I.

2001 *El segundo sexo. La experiencia vivida.* Madrid. Cátedra. Vol II.

BENDEZÚ, Edmundo.

1986 *La otra literatura peruana.* México: FCE.

BERVERLY, JHON.

2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural.* Madrid: Iberoamericana y Vervuet.

1987 "Anatomía del testimonio". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* N 25: 7-16.

BEYERSDORFF, Margot

1986 "La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura". *Revista Andina,* N 1(Cusco): 213-233.

BORDIEU, Pierre

2000 *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires: Eudeba.

1996 *La dominación masculina.* 2 de mayo de 2009, 13:00 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/LADOMINACIONMASCULINA-BOURDIEU.pdf

BRAVO, Víctor

"¿Poscoloniales nosotros? Límites y Posibilidades de las Teorías Poscoloniales", 24 de mayo de 2009, 16:04 h,

http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/poscol.pdf

BUBNOVA, Tatiana

2001 "Palabra propia, palabra ajena", en *El discurso del otro.* Elena Altuna, et. al. México: Benemérita Universidad de Puebla: 115- 134.

BUENO CHAVEZ, Raúl

2004 *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la Cultura Latinoamericana.* Lima: Fondo Editorial de la UNMSM. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/literatura/.

BURGOS, Elizabeth

1996 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* México: Siglo Veintiuno.

BUTLER, Judith

2006 "Regulaciones de género". 16 de octubre de 2008, 15:00 h, http://www.redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?

2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo.* Buenos Aires: Paidós.

2001 *El género en disputa: el feminismo y subversión de la identidad.* México: Paidós.

1998 "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". 20 de octubre de 2008, 16:00 h, http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/judith-butler-actos-performativos-y-constitucion-de-genero.pdf

BYRD, Carole

1997 "Mujeres y la tierra: Ecopoesía y eco-resistencia en varios textos indígenas y neoindigenistas", en *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos.* Edición de Silvia, Nagy Zekmi. Quito: Ediciones Abya-Yala

CANONGE, Héctor

1997 «Domitila Barrios de Chungara, la Otra», en *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos.* Edición de Silvia, Nagy Zekmi. Quito: Ediciones Abya-Yala

CARBONELL, Neus

2006 "Spivak o la voz del subalterno" 22 de junio de 2009, 15:33 h, http://www.arteleku.net/publicaciones/zehar/59-secuencias-y-fragmentos/spivak-o-la-voz-del-subalterno.-neus-carbonell?set_language=es

CARR, Robert

1992 "Representando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio primer mundo/tercer mundo". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana.* 36:73-94.

CARRIÓN, Rebeca

2005 *El culto del agua en el antiguo Perú.* Lima. INC.

CASAMIGLIA, Helena [y] Amparo, TUSÓN

1999 *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso.* Barcelona: Ariel Editorial.

CASTELLANOS, Gabriela

1995 "¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura", 27 de diciembre de 2008, 13:54 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/castellanos.pdf

CASTRO –GOMEZ, Santiago [y] Eduardo, MENDIETA

1998 *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 14 de noviembre de 2008, 3:30 h,

http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/

CENDOC MUJER [y] FLORA TRISTÁN

2000 *Hijas de Kavillaca*. Lima. Flora Tristán.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua Junín-Huanca*. Lima: IEP.

CONDORI, Bernabé [y] Rosalind GOW

1976 *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

CONGRESO DEL PERÚ

1997 *El Perú en los albores del siglo XXI. Ciclo de conferencias 1996/1997*. Lima: Congreso del Perú.

CÓRDOVA, Luciana

"(Re)Definiendo identidades: mujeres campesinas, organización y desarrollo",17 de abril de 2009, 19:53 h, http://www1.lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/rtc/0056.pdf

CORNEJO POLAR, Antonio

1999 "Para una teoría Literaria Latinoamericana: A veinte años de un debate decisivo", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. N 50 (año XXV segundo semestre): 9-12.

1996 "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". 20 de mayo de 2009, 10:00 am h. http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/corn.pdf

1995 "Condición migrante e intertextualidad cultural: el caso de Arguedas". *Revista de Crítica Latinoamericana* N 42: 101-109

1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.* Lima: Horizonte.

1982 *Sobre Literatura y Crítica Latinoamericanas.* Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

DEGREGORI, Carlos Iván

"Del mito de Inkarri al mito del progreso", 12 de abril de 2009, 11:23 h, http://www.constructoresperu.org/html/modulo_introductorio/mod_intro_PDF/DEL_MITO_DE_INKARRI_AL_MITO_DEL_PROGRESO.pdf

"Educación y mundo andino", 3 de junio de 2009, 15:23 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/cid2.pdf

DELEUZE, Gilles [y] Félix, GUATTARI

2000 *Rizoma.* Valencia: Pretextos.

DENEGRI, Francesca

2000 *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara.* Lima: IEP, Flora Tristán, El Santo Oficio.

DE LA CADENA. Marisol

1997 "Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa Cusco)», en *Mas allá del silencio". Las fronteras de género en los andes.* Denise Arnold (Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 123-149.

1991 "Las mujeres son mas indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina.* N 1 (año 9): 7-47.

DE LAURETIS, Teresa

1992 "La tecnología del género", en *El género en perspectiva*. Carmen Ramos (comp.), México: Universidad Autónoma de México: 231- 278.

DE MIGUEL ALVAREZ, Ana

1994 "Deconstruyendo la ideología patriarcal: Un análisis de la sujeción de la mujer", en *Historia de la teoría feminista*. Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid: 49-68.

DE TORO, Alfonso

1999 "La postcolonialidad en Latinoamerica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-latinoamericano?", 29 de agosto de 2009, 18:43 h, http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Cambio%20de%20paradigma.pdf

ELIADE, Mircea

2001 *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Buenos Aires: Emecé.

2000 *Aspectos del mito.* Buenos Aires: Paidós.

1994 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian.

2007 "¿Qué hacemos con teóricos que no hacen teoría?", 3 de enero de 2009, 13:00 h dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2784698...0

2006 "Ficcionalidad, mundos posibles y campos de referencia", 28 de diciembre de 2009, 16:42 h. http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2784524

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo

2003 "Manuscrito de Huarochirí, estrategias narrativas quechuas", en *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate-.*

Gonzalo Espino Relucé (Comp.). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

1999 *La literatura oral o la literatura de tradición oral.* Quito: Abya-Yala.

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo (Comp.)

2003 *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate-*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

ESTERMANN, Joseff

1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya-Yala.

FERNÁNDEZ CASTILLO, Patricia

2003 "Las hualinas de San Pedro de Casta: Construcción de identidades locales a través de canciones tradicionales", en *Tradición oral culturas peruanas -una invitación al debate-*. Gonzalo Espino Relucé (Comp.). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM: 133-146.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela

"Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual", 24 de marzo de 2009, 11: 27 h, http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu

FORCINITO, Ana

2004 *Memorias y nomadías.* Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

FOURTANÉ, Nicole

1993 "Tradición y creación en el cuento folklórico de los andes peruanos". Henrique Urbano (Comp.), *Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra.* Lima: CBC: 259-281.

1997 "¿Por qué se condenan en los andes peruanos? Estudio de los motivos que conducen a la condenación en su dimensión histórico -social y religiosa", en Henrique Urbano (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes.* 2.ª edición, Cusco:CBC: 273-293.

FRANCO, Jean.

1992 "Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana.* 36:109-116.

FULLER, Norma

2004 *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina.* Lima: CLACSO.

1995 "En torno a la polaridad machismo marianismo", en *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Arango Luz Gabriela, León Magdalena y Viveros, Mara. Bogotá: Tercer Mundo editores: 61-81

1993 *Dilemas de la feminidad, Mujeres de clase media en el Perú.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

GALVÁN, Verónica

2002 "Discursos fronterizos", 17 de abril de 2009, 12:32 h, http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?

GIL RODRIGUEZ, Eva

2002 "¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler". *Athenea Digital*, N 2: 30-41. 14 de octubre de 2008, 09:00 h, http://www.tapatios.com/chat/41_2_30.html

GODENZZI, Juan Carlos (Comp.)

1999 *Tradición oral andina y amazónica. Metodos de análisis e interpretación de textos.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique

2003 *Ritos de tránsito en el Perú de los Incas.* Lima: Lluvia IFEA y Editores.

GRESLOU [et al].

1991 *Cultura andina agrocéntrica.* Lima: PRATEC.

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo

1991 "La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna". en *Cultura andina agrocéntrica.* Greslou et al. Lima: PRATEC: 11-48.

GRILLO, María Teresa

2006 *Discursos de la nación escindida. Una aproximación al testimonio en el Perú (Gregorio Condori Mamani. Autobiografía y Huillca: habla un campesino peruano.* Tesis para optar el grado académico de Magister por la UNMSM.

GRUZINSKI, Serge

2000 *El pensamiento mestizo.* Barcelona: Paidós.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS

1998 "Manifiesto inaugural", 10 de marzo de 2010, 6:43 h, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm

GUERRA, Lucía

1995 *La mujer fragmentada: historias de un signo.* Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

GUTIÉRREZ ESTEVEZ, Manuel, et. al

1992 *De palabra y obra en el nuevo mundo.2 Encuentros interétnicos.* Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

HARDING, Sandra

1987 ¿Existe un método feminista?, 30 de enero de 2009, 17:15 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/existe_un_metodo_feminista.pdf

HARVEY, Penélope

"Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos", 13 de febrero de 2009, 09:46 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Harvey.pdf

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen

2007 *Por los linderos de la lengua: Ideologías lingüísticas en los andes.* Lima: IEP, IFEA, PUCP.

1997 "Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés", 18 de mayo de 2009, 3:09h, http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_05.pdf

HUAYTÁN, Eduardo

2009 *El testimonio sur-andino : reformulación de la representación de la narrativa indigenista.* Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

HUAMÁN, Miguel Ángel

2003 "Crítica de la escritura", en *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate-.* Gonzalo Espino Relucé (Comp.). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM:

HUIZINGA, Johan

1998 *Homo ludens.* Buenos Aires: Emecé

ISBELL, Billie Jean

1997 "De inmaduro a Duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género", en *Mas allá del silencio. Las fronteras de género en los andes.* Denise Arnold (Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 254-299.

JIMÉNEZ, Luis

1997 "Domitila Barrios de Chungara y la anatomía de la autobiografía grabada", en *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos.* Edición de Silvia, Nagy Zekmi. Quito: Ediciones Abya-Yala.

JOFRÉ, Manuel Alcides

1990 *Teoría literaria y semiótica.* Santiago de Chile: Universidad de la Serena.

LAGARDE, Marcela

2005 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas.* México: UNAM.

1996 "El género. La perspectiva de género", 14 de marzo de 2010, 4:44 h, http://www.proteccioncivil.gob.mx/upLoad/Publicaciones/especiales/LA03.pdf

LAMAS, Marta

2007 "Complejidad y claridad en torno al concepto género", 11 de noviembre de 2008, 17:32 h,

http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Complejidad%20y%20Claridad%20Lamas%202007.pdf

1999 "Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma", 13 de diciembre de 2008, 15:43 h,

http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Genero%20Fem%20Lamas.pdf

1996b "La perspectiva de género", 24 de octubre de 2009, 17:46 h http://www.latarea.com.mx/articu/articu8/lamas8.htm

1996 a "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", 23 de noviembre de 2008, 21:34h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/USOSCATEGORIAGENERO-MARTA%20LAMAS.pdf

1994 "Cuerpo e identidad", en: *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Arango Luz Gabriela, León Magdalena y Viveros, Mara. Tercer Mundo editores, Bogotá: Ediciones UniAndes, Programa de Estudios de Género y Desarrollo: 61-81

1986 "La antropología feminista y la categoría género", 3 de enero de 2009, 18:22 h, http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt9.Pdf

LANDOS MARTÍNEZ, Rhina

"La literatura de testimonio y la crítica", 20 de febrero de 2009, 15:43 h, http://cpd1.ufmt.br/meel/arquivos/artigos/32.pdf

LAQUEUR, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid. Cátedra.

LARRÚ, Manuel

"Relato andino y tradición oral", 4 de mayo de 2009, 18:23 h, http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a14.pdf

LANDOWSKI, Eric

2001 "Sabor del otro", en *El discurso del otro.* Elena Altuna, et. al. México: Benemérita Universidad de Puebla: 9-38.

LEÓN, Magdalena

1995 "La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina" en: *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Arango Luz Gabriela, León Magdalena y Viveros, Mara. Bogotá: Tercer Mundo editores: 169-191

LIENHARD, Martín

1992 *la voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988.* Lima: Editorial horizonte.

LYNCH, Nicolás

2004 *El pensamiento arcaico en la educación peruana.* Lima: Fondo editorial de la UNMSM.

LOPATA, Helene [y] Barrie, THORNE.

1999 "Sobre *roles sexuales*", en *Sexualidad, género y roles sexuales.* Navarro, Marysa [y] Catherine. R. Stimpsom (Comp.).Buenos Aires: FCE: 103-107.

LÓPEZ BARALT, Mercedes

1998 "Wakcha, Pachakuti y Tinku: Tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas", en *Las cartas de Arguedas.* Jhon Murra, [y] Mercedes, López Baralt. Lima: Fondo Editorial de la PUCP: 301-330.

LÓPEZ PARDINA, María

1994 "El feminismo de Simone de Beauvoir", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid: 107-124.

LOTMAN, Iuri

2002 "El símbolo en el sistema de la cultura", 2 de enero de 2010, 5:07h, http://redalyc.uaemex.mx/pdf/219/21901505.pdf

1996 La *Semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto.* Madrid: Cátedra.

1979 *Semiótica de la cultura. Introducción selección y notas de Jorge Lozano.* Madrid: Cátedra.

MAINGUENEAU, Dominique

2004 "¿"Situación de enunciación" o "situación de comunicación"?", 24 de julio de 2009, 18:42h,

http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm

MANHEIM, Bruce

1999 "Hacia una mitografía andina", en *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos.* Juan Carlos Godenzzi (Comp.). Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

MARÍN HERNANDEZ, Elizabeth

2000 "Multiculturalismo y critica poscolonial. La diáspora artística Latinoamericana". 23 de setiembre de 2009, 18:30 h. http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0328106-094322//06.EMH_CAP.5.pdf:

MAYOBRE, Purificación

2002 "Repensando la feminidad", 5 de abril de 2009, 16:55 h, http://webs.uvigo.es/pmayobre/indicedearticulos.htm#inicio

MEAD, Margaret

1982 *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas.*

MEDEIROS LICHEM, María

2006 *La voz femenina en la narrativa Latinoamericana.* Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1975 *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Península.

MIGNOLO, Walter

2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.

2002 "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". 20 de agosto de 2009, 18:36 h, http://www.red.org.ve/view/docs/mignolocl3.pdf.

1998 "Postoccidentalismo: el argumento desde América latina", 21 de marzo de 2009, 19:43 h, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm

1986b "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)" en: *Dispositio* X: 137-161.

1978 *Elementos para una teoría del texto literario.* Barcelona: Editorial Crítica.

MIYARES, Alicia

1994 "Sufragismo", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid. Universidad complutense de Madrid: 71-85.

MOI, Toril

1988 *Teoría literaria feminista.* Madrid: Cátedra.

MOLINA PETIT, Cristina

1994 "El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid: 225-239.

MONTECINO. Sonia

1997 *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades y mestizajes.* Chile: Universidad de Chile, Colección de libros electrónicos.

1995 "Identidades de género en América Latina: Mestizajes, sacrificios y simultaneidades", en *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Arango Luz Gabriela, León Magdalena y Viveros, Mara. Bogotá: Tercer Mundo editores: 265-281

MORAÑA, Mabel

1998 "El boom del subalterno", 21 de marzo de 2009, 20:10 h, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/Mabel.htm

MOROTE BEST, Efraín

1988 *Aldeas sumergidas. cultura popular y sociedad en los andes.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

MURRA, Jhon [y] Mercedes, LOPEZ BARALT

1998 *Las cartas de Arguedas.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

NAGY-ZEKMI, Silvia (Editora)

1997 *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

NAVARRO, Marysa [y] Catherine. R. STIMPSOM (Comp.).

2000 *Cambios sociales, económicos y culturales.* Buenos Aires: FCE.

1999 *Sexualidad, género y roles sexuales.* Buenos Aires: FCE.

OCHOA ROJAS, Socorro

2006 "Juegos y juguetes andinos" 13 de marzo de 2009, 14:22 h, http://www.educared.org.ar/infanciaenred/elgloborojo/globo_2006/piedra/06_2007/8.2Investigacinsobrejuegosyjuguetesandinos.pdf

ONG, Walter

1993 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra.* Buenos Aires: FCE.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

2000 "El individuo andino contemporáneo". 4 de junio de 2009, 17: 38 h, http://www.pucp.edu.pe/departamento/ciencias_sociales/images/documentos/individuo_contemporaneo.pdf

1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los andes.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

1980 *Huarochirí 400 años después.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

OSBORNE, Raquel

1994 "Sobre la ideología del feminismo cultural", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós.Madrid: Comunidad de Madrid, Universidad complutense de Madrid: 313-337.

OSSIO, Juan

1992 "El otro en la cosmología andina", en *De palabra y obra en el nuevo mundo.2 Encuentros interétnicos.* Gutiérrez Estévez, Manuel, et. al Madrid: Siglo Veintiuno Editores: 349-378.

PALENCIA, Mercedes [y] Víctor GRUEL

2006 "Algunas visiones sobre un mismo ritual: La fiesta de quince años" *Revista Temas Sociológicos.* N 11: 221-240.

PAULSON, Susan

1998 "Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos" en *Revista Andina* N 2: 481-497.

PÉREZ BRAÑEZ, Jair

2009 *La huida mágica: Literatura oral, control social y prácticas matrimoniales en el Valle del Mantaro.* Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

PÉREZ RIOBELLO, Asier

2008 "Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo", 2 de julio de 2009, 20:08 h, http://www.revistadefilosofia.com/20-06.pdf

PERONA, Ángeles

1994 "El feminismo americano de la post-guerra:Betty Friedan", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid. Universidad complutense de Madrid: 125- 137.

PINZÁS, Alicia

2001 *Jerarquías de género en el mundo rural.* Lima: Flora Tristán.

PULEO, Alicia

1994 "El feminismo radical de los setenta: Kate Millet", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid. Universidad complutense de Madrid: 141-149.

QUIROZ CHUECA, Gerardo

2003 "La difusión y las supervivencias de los relatos de Huarochirí", en *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate-.* Gonzalo Espino Relucé. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

RAMA, Angel.

1987 *Transculturación narrativa en America Latina.*Mexico: Siglo veintiuno editores.

RANDALL, Margaret.

1992 "Que es y como se hace un testimonio". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 26-47.

REISZ, Susana

1996 *Voces sexuadas. Género y poesía en Hispanoamérica.* Lleida: Universidad de Lleida.

RENGIFO DE LA CRUZ, Elías

2008 "Poesía y memoria en la fiesta del agua en San Pedro de Casta",20 de agosto de 2009, 18:50 h, http://academiaperuanadelalengua.org/files/rengifo_0.pdf

RENGIFO VASQUEZ, Grimaldo

1991 "El saber en la cultura andina y en occidente moderno" en *Cultura andina agrocéntrica.* Greslou et al. Lima: PRATEC: 99-131.

REYES, Luis Alberto [y] ROIG, Arturo

2008 *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas.* Buenos Aires: Biblos.

RICOEUR, Paul

2000 *La historia, la memoria el olvido.* Buenos Aires: FCE.

RIVERA, Cecilia

1993 *María marimacha. Los caminos de la identidad femenina.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1987 "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Revista Temas Sociales.* N15: 1-11.

RODRÍGUEZ, Ileana

1998 "Hegemonía y dominio: Subalternidad, un significado flotante", 21 de marzo de 2009, 20:03 h, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María

1994 "El feminismo francés de la diferencia", en *Historia de la teoría feminista.* Coord. de Celia Amorós. Madrid: Comunidad de Madrid. Universidad complutense de Madrid: 203-222.

RODRÍGUEZ, Víctor

1991 "Visión endógena de la cultura andina", en *Cultura andina agrocéntrica.* Greslou et al. Lima: PRATEC: 49-67.

ROSAS, Washington

1983 "Los paqo en Q'ero", en *Q'ero el último ayllu Inca: Homenaje a Oscar Nuñez del Prado Castro.* Cusco: Centro de estudios andinos.

ROSTWOROWSKY, María

2000 *Estructuras andinas del poder.* Lima: IEP.

1997b "La mujer en el Perú prehispánico", 6 de julio de 2009, 16:27 h, http://www.iep.org.pe/textos/DDT/ddt072.pdf

1997a "La pareja andina", en *El Perú en los albores del siglo XXI. Ciclo de conferencias 1996/1997.* Lima: Congreso del Perú: 38-59.

1995 "Visión andina prehispánica de los géneros", en *Otras pieles. Género, historia y cultura.* Barrig Maruja y Narda Henriquez (Comp.), Lima: Fondo Editorial de la PUCP: 1-13.

RUBIN, Gale

1989 "Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad", 21 de noviembre de 2008, 16:32 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Rubin%20G.pdf

1986 "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo", 4 de febrero de 2009, 18:38 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/rubin.pdf

RUIZ BRAVO, Patricia

s/f "De las propuestas de mujer y desarrollo a los estudios poscoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales", 22 de julio de 2009, 18:35 h, http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/patricia_ruiz_bravo.pdf

SAL PAZ, Julio

"Los paratextos y la anticipación lectora". 20 se setiembre de 2009, 15:44 h. http://www.slideshare.net/jsalpaz/los-paratextos-y-la-anticipacin-lectora

SALLES, Cristina [y] Héctor Omar, NOEJOVICH

2009 "La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial", 17 de junio de 2009, 17:35 h, http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/14NoejovichCh.Salles231.pdf

SARLO, Beatriz

1994 *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina.* Buenos Aires: Ariel.

SCOTT, Joan

1999 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Sexualidad, género y roles sexuales.* Navarro, Marysa [y] Catherine. R. Stimpsom (Comp.). Buenos Aires: FCE: 37-75.

SILVERBLATT, Irene

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas»

SOBREVILLA, David

2001 "Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías Literarias en América Latina", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* N 54 (año XXVII, segundo semestre): 21-33.

SPIVAK, Gayatri

1999 "¿Puede el subalterno hablar?". *Orbis Tertius* 32: 187-235.

TERÁN MORVELI, Jorge

2008 *¿Desde dónde hablar? Dinámicas oralidad-escritura.* Lima: Andes Books Editorial.

2003 *Lo "misti" análisis e interpretación de dos narraciones orales acomaínas.* Tesis para optar el grado de licenciado en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 2 de agosto de 2009, 18:39h,

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/Tesis/Human/Terán_MJ/enPDF/T_completo.PDF

TERRÓN DE BELLOMO, Herminia

2001 "Los relatos orales en la construcción de un mundo ordenado", 3 de marzo de 2009,15:40 h
http://www.scielo.org.ar/pdf/cfhycs/n19/n19a07.pdf

TODOROV, Tzvetan

2000 *Los abusos de la memoria.* Barcelona: Paidós.

1987 *La Conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo XXI.

TURNER, Víctor

1973 *Simbolismo y ritual.* Lima: PUCP.

VALDERRAMA, Ricardo [y] Carmen, ESCALANTE

1997 "Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina" en *Mas allá del silencio. Las fronteras de género en los andes.* Denise Arnold (Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 153-170.

1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

VAN DIJK, Teun (Comp).

2000 *El discurso como estructura y como proceso.* Barcelona: Gedisa.

1998 *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso.* Madrid: Cátedra.

1983 *La ciencia del texto.* Barcelona: Paidós.

VEGA CENTENO, Imelda

2000 *¿Imaginario femenino? Cultura, historia, política y poder.* Lima: Escuela para el desarrollo.

VERA LEÓN, Antonio

1992 "Hacer hablar: la transcripción testimonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 158-167

VICH, Víctor

2001 "Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia", 4 de mayo de 2009, 15:31 h, http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Vich1.pdf

VICH, Víctor [y] Virginia, ZAVALA

2004 *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas.* Lima: Grupo Editorial Norma.

VIEZZER, Moema

1985 *"Si me permiten hablar..." Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.* México. Siglo Veintiuno Editores.

WEST, Candace [y] Don. H. ZIMMERMAN

1999 "Haciendo genero", en *Sexualidad, género y roles sexuales.* Navarro, Marysa [y] Catherine. R. Stimpsom (Comp.). Buenos Aires: FCE: 109-143.

YÁNEZ DEL POZO, José

2002 *Yanantin: La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí.* Quito: Abya-Yala.

YÚDICE, George

1992 "Testimonio y concientización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 211-232.

ZAPATA. CLAUDIA

2005 "Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas" 3 de junio de 2009, 21:09 h http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D16159%2526SCID%253D16162%2526ISID%253D576,00.html

ZIMMERMAN, Marc

1992 "El otro de Rigoberta: los testimonios de Ignacio Bizarro Ujpan y la resistencia indígena en Guatemala". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana.* 36:229-243.

ZUMTHOR, Paul

1991 *Introducción a la poesía oral.* Madrid: Taurus.

APÉNDICE

APÉNDICE I

Variante 1

Mamá Capiama y Pedro Batán

(Relato contado por Estela 19 años San Damian)

Antes mi abuelito nos contaba historias en mi casa a la hora de dormir, nos contaba de los gentiles de la Laguna de Llaviscocha, de acá a unos cien kilómetros más o menos, dice que esa laguna está encantada y siempre le festejan su aniversario. Esa laguna se celebra por Mamá Capiama y Pedro Batán, la mujer era de Tupicocha y el hombre era de Huarochirí entonces cierta vez el cerro estaba empapadito y una mujer pasteaba su carnero y el carnero se extravió, solita estaba y cuando de repente vio un vasito de oro en el centro de la laguna, entonces la chica por querer agarrarlo fue avanzando y ya no sentía ni el frio, nada y fue avanzando, avanzando y se ahogo y se murió, quedó encantada. Con el tiempo se aparecía, siempre salía con la luna llena y dice que un señor llegó por allí y miró de repente a una chica hermosa, bonita, de cabellos gringos, tocando su flauta, hilando la púchica; entonces el joven se acercó y hablaron:

- ¡Qué bonitos ojos tienes!

- ¿Me acompañas por un momento? estoy sola en la soledad, ¿me acompañas?

- ¡Claro! ¿Por qué no? le dijo el chico enamorándola.

- ¿Y tú qué haces por acá? ¿Cuéntame, por qué estas por acá? Porque así nomás no pasan.

- Estoy pasteando nomás, se ha perdido mi vaca, estoy buscando.

- Yo he visto tu vaca y si tú quieres encontrarla, pues yo te llevo al lugar donde se encuentra tu vaca.

- Ya pues.

- Pero tienes que cerrar tus ojos y yo te voy a llevar.

Y el chico cerró sus ojos y la chica lo llevó al centro de la laguna y también se quedó encantado, se quedaron encantados los dos. De allí se nombra Mamá Capiama y Pedro Batán a la laguna y siempre se van a hacer su costumbre arriba el tres de febrero: toda la gente va, hacen un barquito que es como una ollita de barro y le ponen su coca y su cigarro para que Mamá Capiama traiga agua para acá y desaparezca el hambre y para que Pedro Batán no se lleve el agua a Huarochirí, porque él se lo lleva a su tierra y ella a su pueblo, a San Damián.

Variante 2

Mamá Capiama y Pedro Batán

(Relato contado por Flora 37 años San Damián)

Yo recuerdo que hace tiempo, cuando era niña, antes de irme de mi casa para Lima, mi abuelita nos contaba muchos relatos cuando íbamos a dormir.

Ella nos contó la leyenda de Mamá Capiama y Pedro Batán, que es muy conocida en el pueblo. Sucedió en una laguna llamada Yanascocha: dice que en aquellos tiempos había una mujer que se había encantado en la laguna, pero no se sabe por quien, pero esta

mujer llegó a encantar a un huarochirano, a un señor llamado Pedro Batán, que era ganadero y que se le habría extraviado uno de sus toros. El cargando su alforjita, chacchando su coca fue a buscar a su toro en las alturas, en las cimas de los cerros. Era febrero, la neblina era espesa por el invierno y no podía ver ni su propia mano, entonces él llegó a la laguna y se puso a descansar. Cuando estaba descansando vio a una mujer muy hermosa a cierta distancia, una mujer muy bien vestida con una túnica de lana, de colores enteros y unas mantas de lana en la espalda. Al ver esto don Pedro Batán se aproximó donde la Señora, pero cuando iba a llegar a su lado ella desapareció, entonces él la buscó hasta llegar a la falda del cerro donde está la laguna de Yanascocha. Cuando llegó a la laguna encontró a la mujer y se pusieron a conversar de todo, tanto así que ella le dijo que tenía sed, y como el hombre cargaba una cantimplora chiquitita se acercó a la laguna a sacar agua y en ese momento Pedro Batán se dio cuenta de que estaba adentro de la laguna al lado de la señora y ya no logró salir.

Dicen que en el fondo de la laguna, en la falda del cerro, esta la cantimplora que era de oro y plata. A esa laguna nadie la puede penetrar porque no saben que profundidad tiene, solo a los bordes se llega.

Pedro Batán dicen que era un hombre rico, tenía Buenos ganados y Mamá Capiama era una pastora de la zona de Sunicancha. no se sabe por quién fue encantada. Como Pedro Batán no regresaba, sus parientes vinieron a buscarle desde Huarochirí, pero nunca lo llegaron a encontrar. Mamá Capiama se supone que está con Pedro Batán, incluso dicen que en noches de luna llena han visto a la pareja por el borde de la laguna caminando juntos; en otra oportunidad les vieron sentados como enamorados, porque Pedro Batán fue atraído por su belleza de Mamá Capiama. Hubo un tiempo en que el agua de la laguna llegó a disminuir, ya no llenaba la laguna como debe ser. ¡Ya no abastecía a los riegos! Y la gente se preguntaba:

- Pero ¿adonde va el agua si no desborda?

Porque el agua ya no llegaba a Concha, entonces dice la leyenda que le pusieron allá en el fondo de la laguna donde dice Mamá Capiama que se pierde con Pedro Batán, le

pusieron una semillita de quinua medio morada que mayormente utilizan como remedio, y así se dieron cuenta que el agua salía por otro sitio, a la espalda lejos de esa laguna, en pleno cerro apareció como un chorro de agua. Entonces a raíz de ese chorro de agua se dio vida al pueblo de Lupo porque Lupo no existía, pero a raíz del agua recién se formó el pueblito porque había vida, había agua. Entonces los de Concha dijeron:

-Lo que pasa es que Pedro Batán se está llevando el agua a Huarochirí, a Lupo, y nos está dejando sin agua ¡Hay que hacerle su fiesta! ¡Hay que hacerle sus costumbres!

Y empezaron a hacer una costumbre que hasta ahora no olvidan. El primero de febrero le hacen una misa en la iglesia, bajan la cruz que está a la salida de la laguna, le llevan con banda a la iglesia y ahí le hacen su misa, su adoración. Hay un responsable que está a cargo de esa misa. Ya en la noche bailan en nombre de la laguna y de esa cruz que cuida el agua. El día tres de febrero, miércoles de ceniza, van arriba a la laguna de Yanascocha con banda, sacan la coca, sacan el anisado y le regalan a los cerros y al agua. la coca y el licor le tiran al gua como ofrenda, luego bailan. Los hombres hacen un barco del pasto de ese lugar y le ponen coca, licor, cigarro, y cuatro señoras llevan el barco de la laguna y con una franela bien bordada y bonita cubren el barco. Ellas avanzan con el barco hasta donde pueden, entonces sueltan la mantita o la franela, le dejan la barquito y el barquito ya se va. Si se va de frente donde puede estar Mamá Capiama es que es augurio de buen año, de mucho agua, pero si el barquito se voltea, es augurio de mal año. La gente mira y regresa de la laguna triste o alegre de acuerdo a lo que le pasó al barco.

Variante 3

Mamá Capiama y Pedro Batán

(Relato contado por Lucía 15 años San Damián).

Dicen que había un señor que pasteaba su ganado y se quedó dormido en la laguna, y ésta le encantó. Después había una Señora que también pasó por ahí sola y fue encantada, ahora esa laguna se llama Pedro Batán y Mamá Capiama. Pedro Batán por el señor y Mamá Capiama por la señora. Los dos se quedaron encantados. Los dos se quedaron encantados ahí, ellos siempre iban con su ganado a la laguna. Nunca más se supo de ellos.

Variante 4

María Capiana y Pedro Batán

(Relato contado por Severina 66 años San Damián).

Cerca de este pueblo hay una laguna que está encantada, la laguna de Yanascocha. Allí se encantó una Señora llamada María Capiana y un señor que se llamaba Pedro Batán, los dos se encantaron cuando pasaban cerca de allí en mala hora. La laguna tiene su hora de encanto, cualquier hora no es mala, tiene su hora pues. Además como está tapadito por la neblina la gente se puede perder y caer dentro de la laguna y si se cae ya no sale, se muere la persona. Los que han muerto así salen en luna llena y encantan a otras personas. Para que la laguna esté contenta tenemos nosotros hacemos su fiesta de champería el tres de febrero, allí la gente baila con su serpentina, cantan, llevan fiambre, llevan banda, se emborrachan, fiesta hacen arriba. Se meten a la laguna y sacan la champa, la dejan limpiecita, allí los jóvenes aprovechan para conseguir esposo, para

conseguir mujer, de todo hacen en esa fiesta. Yo no he ido pero mi esposo sí y él me ha contado. Ya por la noche regresan al pueblo cantando, bailando, cayéndose en el barro porque en esa época llueve fuerte. Así es la costumbre de esa laguna.

APENDICE II

Los Rocotos de oro

(Relato contado por Hilda 13 años San Andrés de Tupicocha).

Había otro hombre que también era muy pobre. Dice que no tenía nada, ni chacra ni animales. Trabajaba para otras personas, llevaba bultos, ayudaba más que todos. Un día este hombre fue a un pueblito a trabajar y por el cerro dice que vio unos rocotos hermosos, grandotes.

- ¡Qué ricos rocotos! –dijo el hombre– ¡Qué bonitos, quién habrá sembrado estos rocotos, voy a robarme unos cuántos nomás!

Habían rocotos amarillos y rojos. Agarró sus bolsas y separó los rocotos, en un costal puso los rocotos amarillos y en otro seleccionó puro rocoto rojo. Se llenó sus costales y empezó a caminar de regreso a su casa, mientras más avanzaba más le pesaban los rocotos, más avanzaba más le pesaba. El hombre estaba cansado, de hambre estaba. Seguía avanzando hasta su casa, llegó gateando el hombre. En su casa estaba su esposa y sus hijitos, tenía bastante hijitos el hombre:

– ¡Mi papá, mi papá! –gritaban sus hijitos.

– ¡Ay! Me he cansado trayendo estos rocotos, mucho peso he cargado. Pero estoy contento he conseguido rocotos. Ahora vamos a vender rocotos en el mercado y con la plata vamos a comprar fideos, carne, comida vamos a comprar – dijo el hombre.

Pero cuando lo fue a abrir el hombre miró oro, ya no eran rocotos, sino oro y plata: "Qué rico oro. Esa es mi suerte" se dijo el hombre. Su esposa no estaba en la casa cuando llegó el hombre, ella llegó y vio los bultos que trajo su esposo: «Yo nunca he sido mujer de sapear, pero voy a ver qué ha traído mi esposo», pensó la señora. Abrió la alforja y vio que sapos salían de allí, sapos grandotes que se metían por todas partes, por la cabeza, por la cama, debajo de la mesa andaban los sapos. Los hijitos tenían miedo tantos sapos en su casa, hasta que se acabaron de salir todos los sapos. El señor llegó y dijo a su esposa:

– ¡Caramba mujer qué estás haciendo, me has malogrado mi suerte! Como vas a abrir sin decirme nada.

El hombre no le había dicho nada a su esposa y ella por curiosa abrió el saco, o de repente pensó que había algo para comer y lo iba aprobar antes que su esposo y sus hijitos. ¿Qué habrá pensado pues la señora? El poco oro que cogió le sirvió para enterrar a su esposo cuando murió, lo enterró como es costumbre pues, con banda con comida. El resto del oro regresó a su sitio. Si la mujer no hubiera mirado el saco, el hombre se habría vuelto rico. La mujer ya murió también.

APÉNDICE III

TESTIMONIO DE ADELINDA FUSTAMANTE SILVA

Mi nombre es Adelinda Fustamante Silva. Mi grado de instrucción es secundaria completa. Tengo diecisiete años y soy de Cajamarca Chota, de una Comunidad que lleva el nombre de Chulit. Está ubicada a los nueve kilómetros de Chota. Limita con unas cuantas comunidades, pero para llegar a esa comunidad, a partir de ese kilómetro, tenemos que bajar del carro y caminar una o dos horas para llegar.

Juegos de niñez

De chiquita pues jugaba bastante, por ejemplo jugábamos a las vividas. Bueno las vividas es algo que se juega sólo en mi pueblo ¿no? En esa manera de hacer muñecos. Eso se hace, en el grupo del campo nos juntamos todas, bueno un grupo de niños, niñas. Uno desenvuelve el papel de papá, el otro de mamá y los demás son los hijos, los abuelos, los tíos. Entonces se hace una forma que vive una persona. Imitamos desde niños. El bebe que nace en esa familia que jugamos no es un muñeco, sino nosotros lo hacemos. Con pañales de bebe lo formamos la cabeza del niño, todo, y ese es el niño. Pero no así como un muñeco, sino de ropa, sólo de ropa lo formamos. También jugamos el juego de trompos, de las chungas que se dice, las tirachas. Eso de las tirachas son unas simples bolitas. Hacemos un huequito en el piso y uno, a la distancia, tiene que lanzarle y tiene que entrar ahí. Una vez que entró, tiene que ir y golpear a todas las bolitas. Entonces apuestas. A veces, si perdió, lo hacen callejón oscuro al niño.

A vivir el mercado se juega. Todo se saca a la venta. Productos de la sierra. Recogemos todo lo que es ahí. El arroz, no es verdaderamente arroz, sino un poquito de tierra el arroz, el azúcar. También las ollas, cocinamos a veces en esas latas de atún, lo cocinamos ahí y, según nosotros, estamos cocinando. Para comprar vamos al mercado. Un niño es el que vende o una niña que está en el mercado. El dinero son las hojas de las

plantas, según el tamaño de las hojas es el precio. Si es grande, pues es harto dinero y si es chiquito, pues es poquito dinero.

Ritos de pasaje

Nacimiento

El niño que nace de esa familia le dan la bienvenida los abuelitos, bien contentos todos. La familia se reúne a saludar al niño que nació. No se hace tanta festividad cuando nace, sino cuando es el corte de pelo y el corte de uñas. Deciden una persona que se la corte el pelo y las uñas. La persona que se la ha cortado tiene que darle algo, regalarle algo ¿no? Hay sí es una fiesta porque reúnen toda la familia, los vecinos. En el corte de pelo uno va cortando así un poquito, padrinos corta primero y en un plato así se pone, se deposita el cabello que ya ha cortado. Entonces el padrino deposita dinero y va pasando al público la tijera y el público también se acerca a cortar el pelo y va poniendo ahí.

También cada uno que corta deja dinero. Una vez que han hecho eso el niño es llevado un día a la casa del padrino a celebrar allí y el padrino celebra en la casa la festividad de un nuevo ahijado. Una vez que ya hicieron eso pues esperan el bautismo o a veces también el bautismo lo hacen juntos con el corte de cabello. Mayormente acostumbran eso, bautismo y corte de cabello juntos. Con el corte de cabello el niño es bienvenido y con el bautismo ya es total de esa familia. Una vez que el sacerdote hizo el bautismo, ahí pues la ceremonia en la iglesia, el niño es llevado a la comunidad. Ese mismo día no hacen la festividad, a veces lo hacen pasando un mes o dos meses. Ahí los padres del niño o de la niña tienen que hacer una fiesta. Para esa fiesta pelan[89] cuy, gallinas, patos, pavos de todo pues. Por la tarde, junto con la banda, es llegado su padrino, la madrina y la familia. Entonces el padrino tiene que darle, al padrino acostumbran darle media docena de cuys, media docena de gallinas así preparado y a la

[89] En términos de la informante "pelar" significa matar el animal.

madrina le dan solamente unos ocho o nueve cuys. Una vez de eso empiezan la fiesta, el baile. Si es posible hasta el otro día, pues borrachos. Ahí acostumbran tomar el yonque ¿no? es hecho a base de caña. Como se dice ya un derivado del vino. Eso también lo hacen de la caña que se llama el guaraco.

En el corte de cabello el pelo lo guardan unos meses, después es botado, pero se bota al río. Es la costumbre que tienen. Al río porque si es mujer, dicen que su pelo para que crezca, y si es varón, pues es natural botarle al río. Antes guardaban el cordón umbilical para que esté protegido, eso era antes ahora ya no. Yo he nacido en mi casa, pues son raras las que van al hospital, son rarísimas salvo que tenga algo y que no pueda dar a luz. Mayormente allí en el campo todos nacemos en nuestra casa. Viene una partera, muchas ocurre que sola normal ¿no? Ya es natural solita tan sólo la partera llega para cortarle el cordón al niño nada más y vestirlo para que sea la madrina.

El corte de cabello lo valoramos, es algo importante. El niño es bienvenido, osea, forma parte de toda la familia. Pero si no se corta el cabello, sólo será importante para los padres y los hermanos menos para los tíos, los abuelitos y la comunidad. No se le margina, pero piensan que no es tanto de la familia, como si fuera un pariente lejano, pero si se le quiere igual.

Quince años, pedida de mano y matrimonio

Cuando ya creció el niño, la niña se celebra la fiesta. A la niña los quince años. Mayormente allá en el pueblo se llega a los quince años, pero ya está comprometida. Sucede que ese día de la fiesta de quince años se presenta el novio; entonces, ya se le hace el pedido de la mano como dicen. Ahí el joven tiene que avisar al papá, la mamá que tienen que ir a tal casa y pedir la mano de su hija. El papá y la mamá del novio va con pan, queso ¿no? La costumbre allá es ir en un caballo llevando todo eso para la familia de la novia. Entonces ahí ya la familia, el papá, la mamá le hace entrega de su hija. Ese mismo día lo llevan a su casa a vivir con su esposo. Ese día toman, los papás se

emborrachan. Allá, por fuerza, las chicas que llegan a los quince, dieciséis años están con esposo, tienen esposo. Una vez que llegan a pasar diecisiete, los dieciocho años acostumbran decir, los mayores dicen que quedó para los viudos. Por eso, allá mayormente se casan jovencitas. Si ella no quiere casarse avisa a la mamá al papá que no quiere casarse; pero, a veces es obligada. Esa costumbre era antigua, el papá tenía que buscarle el novio a la hija y la hija ni lo conocía; pero, el papá aceptaba el pedido de la mano, pediche que se dice. Ahora si la chica no quiere ¡no pues!

Si ella quiere casarse y sus papás no aceptan al chico, ellos tratan de robarlo. Allá acostumbran, a veces que se presenta el chico a pedir la mano y no le aceptan o ella tiene miedo de decir a su mamá, robarlo. La chica alista una ropa que llevar o a veces se van sin nada. La costumbre que tienen es de coger sombrero y la chalona[90] y salir. Quedan con el joven a tal hora, ella se sale de su casa y en tal parte lo encuentra y ahí llegan a la casa de su suegro. Entonces pues se ha ido robada porque no llegaron a hacer el pediche. A veces los padres no acepten, entonces la joven decide escaparse de su casa para ir a la casa de sus suegros. No avisan, se enteran los papás, la gente, los vecinos a veces hablan. No es costumbre casarse de la misma comunidad o cerca. Mayormente se casan con personas distantes, bastante lejos. De comunidades tantísimo lejos, como tres horas del pueblo. Por ejemplo de Cabracancha, Lajas que están a seis horas de esa comunidad o también de Cutervo o de otros. Se ha estado presentando de otros departamentos, llegan a casarse; pero, tiene que hacer lo típico aunque sean de lejos acostumbran llevar y hacer el pediche, aunque esté robada tiene que ir a hacer pediche.

Una vez que está robada tiene que presentarse el joven a los papás de la chica con champán, también yonque todo lo que lleva un pediche biscochos con queso ¿no? Cuando a una la roban y tú no quieres, pero te llegan a robar absolutamente tienes que casarte porque una vez que ya pisaste un poquito de la casa o cerca de la casa del chico absolutamente tú perteneciste a esa familia y tienes que casarte quieras o no quieras. La comunidad no te rechaza, pero ya tienen otra mentalidad. Si ya llegaste dicen: ¡ah no,

[90] Según nuestra informante la chalona es el bolso o talega que usan los lugareños.

ella ya fue esposa de tal! Empiezan a hablar que tú tuvistes esposo, así no hayas llegado y pisaste un poquito cerca de su casa.

Llega a casarse de blanco, pero después van a la iglesia. Una vez que es casada, a una distancia del pueblo, ahí lejitos, le esperan la familia con los caballos. La novia no va en carro, sino al regresar a su casa va en caballo. Adelante va el novio en el primer caballo, luego va la novia, detrás de ella van los padrinos, detrás van los padres de la novia y detrás van los padres del novio. La familia va en caballo, pero nadie va caminando, ni en carro todos van cada uno con su caballo. Una vez llegada a la comunidad, a su casa, donde va a ser festividad y el baile, todo eso, la novia se saca el vestido blanco y es cambiada con una ropa típica. Vestido rosado y chompa blanca es la costumbre.

La muerte

Cuando alguien se muere lo bañan. Lo visten con una mortaja y acostumbran ponerle la ropa que de joven se casó en el cajón. Lo que lleva el difunto es toda su ropa, no dejan nada. Es costumbre enterrarle con su ropa porque dicen que si ya se murió debe llevarse sus cosas. Le ponen todo la ropa que tuvo. Ellos, esa costumbre que tienen, siempre le ponen lata y una aguja en la media del pie derecho y en la mano ponen dinero. Ellos acostumbran decir que ese dinero es porque cuando llegan al cementerio todas las almas salen a darle el encuentro. Mis abuelitos dicen que cuando esa alma es llegada todas las almas pues le quieren pegar y todo. Entonces, ellos lo ponen el dinero porque dicen que el muerto tienen que llegar a pagarle a todas las almas para que no lo peguen y le ponen una aguja para que se defienda.

Esa costumbre que tienen de los muertos ¿no? También hacerle todas las noches su rosario típico entonado a un tono doloroso, un tono que acostumbran los mayores hacer. Es otro rosario diferente a la virgen, es rosario de difuntos entonado por los mayores. Un mayor o dos se encargan de eso. Es un tono bastante doloroso. Acostumbran a partir de las diez de la noche en la casa del difunto, pero siempre se da

comida, se vela tres días todas las noches. Se da comida en el día también porque todos los que le han conocido acuden al velorio. Ahí lo que se acostumbra es que si el difunto tuvo animales; por ejemplo, vacas, toros ellos tiene que pelar, se pela el ganado y esa carne de ganado es preparado para toda la gente que asiste. Es dado desayuno, almuerzo y cena todos los días y a las doce de la noche acostumbran a dar el caldo de carnero que dicen. Me contaron que cuando se mueren son tres almas una queda en la casa, otra pues sale a caminar y la otra no me acuerdo bien. El entierro del niño no es como una persona adulta, osea no le velan tanto, sólo dos días nada más, pero si hay la comida como siempre y el rosario. Hay algunos cantos sólo para los difuntos, pero hay algunos cantos que se toman de los religiosos.

Cuando los llevan al cementerio, el cuarto donde se ha velado riegan cenizas y todas las puertas cerradas todo. Nadie puede entrar a ningún cuarto y los familiares salen todos y cuando regresan en la tarde del mismo día revisan el cuarto y si encuentran huellas de animal parecido a las huellas del gato, entonces se dice que la alma está sufriendo, porque el gato no es animal bueno. Si encuentran la huella de un ave entonces está en la presencia de Dios, porque las aves traen paz, entonces no les preocupa. Y si encuentran las huellas del gato entonces mandan a hacer rosario porque esa alma está en peligro, está en el infierno. El gato es malo porque tiene siete vidas, es un animal del diablo, especialmente los gatos negros, los gatos blancos no.

Antes mi abuelito me contaba historias pero no tomaba importancia

No sé más historias de difuntos. Mi abuelito me contaba, pero yo no tomaba importancia. Me decía: "así era en años pasados, así era en los años que yo he vivido". Yo no tomaban importancia, no me gustaba escuchar, le decía: "ya pues abuelito así era en el tiempo de los incas ahora estamos en otra época". Para mí otra época significaba tiempo de los incas, pues no era tan moderno para mí ¿no? porque dicen que todos veían fantasmas. También el tipo de crianza era diferente pues no tenían un lugar fijo de tener el ganado y caminaban bastante lejos. Ahora; si se llevan, se traslada de lugar en lugar,

osea, fijo unos cuantos meses. Más antes tenían que llevarle bien lejos a pastar, luego regresarle a la casa. Luego, el otro el día, volverle a llevar. Era bien diferente. Incluso en sus comidas ¿no? Antes comían diferente. Había uno que se llama mosta. Unas hojas, unas plantas grandes amarillas, de fuera amarilla. Dicen que se comía, mi abuelito dice que le comían el tronco. De la racacha también se la comían el tronco pues, y ahora ya no sé cómo. ¡No! ¡No sé que se hacen con el fruto! La mosta ya no se come. Ahora es algo que ya no sirve. Mis abuelitos, ellos sí la comían, porque dicen que comían todo hasta la hoja de la racacha, las hojas de la racha se la comían. Mis abuelitos van por los noventa y unos años. Mi abuelita va por los ochenta y cinco. Ahora que vaya a Cajamarca, ahora sí le voy a tomar importancia. ¡Ahora sí! ¡Más todavía! Porque ahora ya comprendo que al salir de tu pueblo es importante porque tienen, osea, ese deseo de conocer cómo es las costumbres de tu pueblo y, a veces, cuando no sabes ni cómo explicarle o te preguntan ¿y esta cosa? A mí me han dicho. Y si tú no estás enterada no lo puedes explicar y ser de ese pueblo. Ahora sí voy a llegar de mi pueblo, osea preguntarle a mi abuelito que me cuente todo ¿no? Bueno si me contaban de niña, pero ahora ya es difícil, ya no me acuerdo tanto.

Las costumbres se están perdiendo

Se está perdiendo bastante las costumbres. En la forma de vestir también se va perdiendo. Ahora en la ciudad las chicas acostumbran a ponerse pantalón. Más antes, nunca se daba ese caso, porque si una mujer se ponía pantalón decían que era varón, ya le veían raro. Hasta ahora se ve un poco raro, a pesar de que se aparece una chica vistiendo pantalón les decían las cholas. No lo ven normal como mujer, pero se va perdiendo porque la mayoría pues utilizaban faldas, faldas apliegadas y las mayores la pollera el saco que llevan siempre. Pero ahora se va perdiendo bastante. Cada vez según lo que van llegando personas de otros lugares a habitar allí ya cambia la costumbre de ese pueblo. No lo sé porque pero ya van perdiendo.

Concepción sobre la escuela

Mis padres tienen hasta el tercer grado de primaria. Mayormente no había colegio. Ellos, mis abuelitos, lo veían como algo que no era valorativo para las mujeres. El oficio valorativo era que aprenda a trabajar, osea imitar como una mujer tiene que saber cocinarse, preocuparse. Ahí, en ese caso, tenía el oficio que ellos, sus padres, querían hacerlo aprender. Aprender a trabajar en todo, así como un varón. En la chacra, tenía que aprender a cultivar toda planta. Ese era el oficio de las mujeres. Más valor le daban al cultivo. Una mujer tenía que sufrir ahí nomás, tenía que sufrir, imitar a un varón a trabajar y, hasta ahora, muchos padres viajan y la mujer tiene que reemplazarle, sembrar el maíz, sembrar papa, sembrar todo lo que es de agricultura. Es normal ver una mujer trabajar allí, pues el varón, el papá, a veces sale a trabajar, viaja. Mayormente los de la sierra se van a trabajar a la selva, a la costa y allí una, la mamá y los hijos, tenemos que ocuparnos de trabajar y estar pendiente del cuidado de cada planta. Osea hacer lo que el varón hace y lo que él hace es trabajar allí.

Decían pues que el colegio es para los varones y para las mujeres no. Por eso, es que hay muchas señoras que no han estudiado ni en la escuela, ni en el colegio porque ellos pensaban que no era muy importante. Ellos más le daban valor a la chacra, la crianza de ganado. Solamente meterse en lo que es agricultura y no pensar que algún día el estudio tenía que hacer mucha falta porque ahora existe bastante personas analfabetas ¿no? Las mayores.

Ellos, mis dos abuelitos, no conocían el colegio, no estudiaron. Pero mi otro abuelito si estudió hasta el tercero de primaria. Los que no estudiaron tienen ahora un poquito de mal concepto lo que es estudiar secundaria. Piensan que para las mujeres no es importante ¡eso no sirve de nada! Ellos tienen ese concepto.

Yo pienso que el colegio es algo muy importante ¡ahora más que nunca! Es necesario porque de nada serviría que ahora una persona se quede así, analfabeta, ya no sirve de nada, pues te hace necesario para que consigas trabajo. Ahora una persona sin estudios de secundaria completa no puede tener trabajo en la ciudad, pero si tú trabajas

en el campo y tienes estudios secundarios no desenvuelves ningún papel. Salvo que participes en tu comunidad, en algo de la iglesia. Ahí puedes desenvolver el papel de catequista, ser secretaria de grupos juveniles, coordinadora, pero menos no, tienes un valor. En la ciudad lo tienes, pero en la ciudad. Si ya estás en el campo y tuvistes secundaria completa no te sirve de nada, ya no tienes valor. Es como si tan sólo terminases la primaria y ya. Mi papá sí lo valora. Dice: "tú tienes más, por más conocimiento que tú tienes". Sabe valorarle, pero mis abuelitos no. Ellos siguen con la mentalidad de no, que el colegio no. Si no tienes, no estudiastes ¡ya pues! Estudios superiores ¡no, no vale nada! Dicen: ¡Abeeel gasta en el colegio! Noooo, no lo dan valor.

El colegio hace mucha falta porque a veces pues, hay casos. Se dio un caso ahí en el mercado, cuando se van a comprar. Ellos como no sabían ni leer o subían a comprar algún libro para sus hijos, como a veces piden en las escuelas libros, ellos pedían tal libro, pero como no sabían leer pues los entregaban otros libros que no eran ese libro que él pedía o diccionarios. Como ellos no sabían pues recibían nomás y al llegar a su casa se daban cuenta que no eran verdaderamente el libro que ellos pedían. Entonces es importante para que hagan compras de ese tipo.

De mi casa del campo al colegio que está en la ciudad es tres horas, osea si vamos a pie, pero si vamos en carro como una hora. Bueno yo a veces iba a pie, a veces en carro, a veces me quedaba en la ciudad. Ahí es costumbre despertarse a las tres de la mañana, es una costumbre de toda la gente. Tres de la mañana ya está despierta, levantada por el trabajo mismo. A veces tienen que ir a sacar los toros al pasto. Ya para que trabajen ya para que coman. Tres de la mañana el campesino debe estar con su yunta.

Lima y la modernidad

Son rarísimos los que tenemos televisión en el campo porque funciona a base de baterías porque no hay electricidad. Mis abuelitos no querían. Decían que es algo que

no sirve. Nos prohibían a mis primos, a los que vivían juntos con ellos y a los más niños prohibían mirar, decían: "ay no porque aprenden lo que salen en la televisión". Entonces nos prohibían a todos mirar. Tenían un concepto que tú vez una cosa entonces el niño iba a aprender y hasta ahora no nos dejan. Ellos un poquito ven noticias. Más, no. Por ejemplo mis tías que llegaron de Chiclayo acostumbraron a ver novelas. Como son niños y a veces quizá en las novelas sale algo, pues algunos que roban, entonces mi abuelito pensaba que lo que ve el niño, lo que observa trataba de imitar. Por eso, ellos prohibían a los niños, pues los niños ya deberían estar en su cama a la hora de la televisión. Mis abuelitos no se atreven a prenderlo. Cuando ya está prendido sí miran noticias, pero así apagarle o un día intentar prenderlo no.

La primera vez que llegué a Lima me sentía rara, pues por la misma situación del tráfico ¿por qué tanto tráfico? Ver un pueblo tan poblado y bastante, como te digo, al mirar; si miras a lo lejos los cerros, sólo arena. Eso te da una impresión que a mí me desagradó ver así porque en la sierra nunca ves un cerro así sólo arena. Allá está todo cubierto, todo verdecido, su panorama es todo verde. Pero si tú miras acá es todo arena. Osea te sientes rara. Pero tienes que adaptarte. En un centro comercial mi impresión fue que yo no sabía ni como comprar es algo raro ver así porque allá no hay eso. Si tú vas a comprar, la misma persona que te entregó las cosas tú le pagas. Ahí no ves a una caja aparte de la que te entrega, pues es raro ¿no? Fue mi impresión acá ver eso y tener en el mercado alguien que te ayude a sacar las cosas pues allá no se tiene esa facilidad.

En la casa no se acostumbra tener ducha. En la ciudad sí, pero en el campo no. Si tú vas a una comunidad por mucho tendrán unos cuatro o cinco duchas pues casi nadies tiene porque ellos acostumbran, acostumbramos, como hay ríos que pasan por ahí en cada casa pasa siempre un río una quebrada; entonces, acostumbran a poner unos así que son del eucalipto, unas cortezas, que cuando tú la cortas y la dejas en el sol, eso se va cerrando y se hace como un tubo. Eso la colocan a la corriente y va como una ducha cayendo y ahí acostumbramos a bañarnos. En el río también lavamos nuestra ropa, porque es costumbre lavar en río. Ahora ya contamos con agua potable y todo eso, más antes no sé, hacían un pozo y ya había agua que nacía de allí.

Las festividades

Las festividades principales son: La fiesta de San Juan Bautista que empieza desde junio y va hasta julio. A partir de junio se va toda por las calles como una reseña histórica. Las vísperas de la fiesta empiezan a recorrer calle por calle y se va adornando. Cada barrio adorna su calle, entonces por ahí pasa el San Juan Bautista. El día central, que es el 24 de junio, cada comunidad del pueblo se reúne en un lugar que se llama San Juan pampa y cada uno canta con sus reinas. La reina es escogida la más bonita de cada comunidad. Lleva una vestimenta típica como polleras de lana, un saco de collares hechos así natural, también lleva un sombrero. Ella va en un caballo con la banda delante. Luego tiene que entrar a la pista donde van caminando y son presentadas. Entonces la reina sacándose el sombrero va saludando a todo el público. Van descalzas no llevan zapato porque siempre tratan de imitar lo que fueron ellos, los mayores, por eso no utilizan zapato.

Ellos, los mayores, no sabían utilizar zapato por ejemplo y tampoco sabían utilizar, como ahora se utiliza, la ropa más fina. Ellos lo hacían a base de lana de oveja o de llama con eso se vestían y pues no era necesidad de comprar como ahora compramos telas para coser o chompa de hilo fino. ¡No! Ellos no tuvieron esa costumbre. Ellos mismos se lo hacían y vestían con eso. No tenían necesidad de comprar por eso cada vez esa fiesta trata de imitar eso, revivir lo que vivieron nuestros antepasados.

Otra fiesta central es la fiesta de Santa Rosa de Lima que es el treinta de agosto. También es una fiesta típica como la fiesta de San Juan. Se presenta los platos típicos, corridas de toros, juegos, caballos de paso, concurso de canto así folklórico. También es esa fiesta así, pero ya no hay corrida de toros. Sacan del mismo pueblo unas vacas que lo entrenan, pero vacas ya no toros. Lo entrenan pues para matarle. Sacan toreros, ya no de países como llegan a torear, sino los mismos alumnos de colegio se preparan para torear esas vacas y tienen que matárselas. Cada pueblo, cada comunidad se presenta con su banda y contratan también una banda para que toque todo lo típico de ese pueblo. Pero

la fiesta, el día central, que es el 24, van bandas de otros lugares y también llegan contratadas. La canción para la festividad es el cholo chotano.

La limpieza de la acequia se hace una vez al año después de las lluvias en abril o mayo. Primero nos organizamos. Cada comunidad presenta sus trabajadores, luego tiene que, pues el presidente de esa comunidad se presenta y habla: "tal acequia tiene que ser limpiada". Entonces los reparten por grupos y van limpiando ese canal, esa acequia van limpiando para que puedan distribuir a cada persona. La limpieza es así típica. Cada trabajador va con su poncho, sombrero a trabajar y se organizan así por pequeños grupitos. Es algo bonito que se hace.

La limpieza de la acequia no puede dirigirle cualquiera tan sólo el presidente comunal. El que reparte el agua, él es el que llama a su comunidad. Va así como avisar casa por casa, sino se acostumbra hacer una fila donde con un micro y una batería avisan. Empiezan a hablar dicen que a tal hora hay reunión y se escucha, a pesar de que son micros, se escucha bastante lejos y todos se enteran. A veces, el que está bien a la distancia no escucha, pero ya escuchó un poquito el vecino y pasan la voz que hay reunión. Para que sea presidente tiene que saber desenvolverse, la edad es de veinte años. Osea saber preocuparse por la comunidad, saber manejar los papeles porque a veces tiene que ir a la ciudad a la comandancia, entonces es necesario que sepa desenvolverse.

Los carnavales es algo bonito. Desde diciembre nomás empieza hasta febrero, bueno a veces se va hasta marzo porque la gente ya se acostumbró. Primero hacen sus yunsas. La yunsa es un árbol. Tumban un árbol que se llama aliso, es típico. Lo cortan, pero que esté dos días cortado. Luego le sacan la corteza todo. Entonces ese árbol una vez caído se traslada con música con cuhetes al lugar que va a hacer plantado. A ese árbol le ponen todo, ropa, frazadas, frutas de todo tipo, lo que es del pueblo. Ponen comidas típicas también. Una vez vestido el árbol, todo adornado con ropa, todo todo lo que lleva frutas y todo eso, es parado. Primero los mayordomos están al ruedo de la yunsa, pues los mayordomos son los que caen y para próximo año se comprometen. Empiezan a bailar. En eso ya va parándose el árbol. Una vez que ya está parado toda la

gente se reúne, hay juegos fútbol, vóley de todo. Hay carrera de encostalados. Lo típico que hacen chancho encebado todo eso y ya bueno lleva unos cuantos días de fiesta bailes hay en la yunsa. Al cuarto quinto día o a las dos semanas deciden tumbar el árbol y toda la gente está ahí y corre a ganar las cosas que están ahí en el árbol porque ya se las llevan para ellos. Entonces el mayordomo empieza a bailar y otra vez a comprometerse que va a volver a parar otro árbol y lo va a vestir igual. En eso empiezan también a ponerse agua, a mojarse a todo el público. Eso es toda la tradición del carnaval. Así todas las comunidades celebran eso. Cada uno en su comunidad tiene su fiesta, cada pueblo, en cada barrio los pueblos preparan su yunsa. Entonces para el miércoles de ceniza ellos se preparan, hacen dramas los campesinos y se arrepienten de todo lo que han hecho. Un varón se viste de señora y sale en un burro a pasearse por ahí vestidos de polleras y todo y empieza arrepentirse porque ya llegó el miércoles de ceniza, entonces ya no se ponen agua, sino harina o ceniza.

Mayordomo puede ser cualquiera, pero que sea responsable. Si él cortó ya la yunsa es ya el mayordomo. Si cortaste primera vez pues compartes con el que fue el mayordomo el año pasado. Tú quieres ser ya mayordomo de la yunsa, entonces mitad corta el que fue y mitad cortas tú, pero en ese momento tu pasas a ser el mayordomo. El que paró la yunsa deja absolutamente de ser mayordomo. Entra el que cortó, el nuevo osea cualquier persona, pero que sea responsable que se comprometa al otro año vuelta a poner la yunsa y pues tener que llenarle de cosas.

La música de los carnavales es una música típica cantada por los mismos chotanos. Ellos cantan sus carnavales. Esa música es ahí puesta en esas festividades. Los que cantan son personas que se preparan. Ellos van preparados para cantar sus carnavalitos porque bueno también dejan presentarse ahí en el concurso de carnavales con contrapuntos que se dice. Contrapuntos es hecho a una letra que ambos, un varón y una mujer, se tratan de contradecir en la música. Uno dice una cosa y el otro la responde, pero es bien bonito los contrapuntos. Mayormente más en Cajamarca y en competencia. Ahí hay un día en que todos los que se han preparado los organizadores

deciden el día que lo van a caer la yunsa y tiene que ponerse a competencia. Todos cantan con contrapuntos sus carnavalitos entonces de ahí sale clasificada una música.

Para cada cosa hay una canción. Para los matrimonios y los enamorados. Los enamorados se mandan saludos por la radio, pero sólo dicen sus iniciales y dicen una música. Para los difuntos cuando mueren pues a veces dan el aviso ¿no? Todo es castellano y alguna música quechua. De los contrapuntos es una letra rara pues allá es normal, pero para otros pueblos es algo rara pues hay una que dice:

> "Donde está ese calzón blanco que te compré en Celendín conmigo lo has estrenado con otro le diste fin".

> La mujer empieza a contestarle: "calla cholo pantalón blanco botones a la pretina cada vez que te agarra el hambre carreras a la cocina".

El varón empieza a decirle algo la mujer, pero todos se gritan y se dicen la vida. Los enamorados en las canciones empiezan pues una música que no recuerdo muy bien es mayormente música que el mismo pueblo canta.

Otra fiesta que resalta también es la de la patrona inmaculada de Chota. Su fiesta es el ocho de diciembre, pero empieza desde noviembre su reseña histórica y también a recorrer calle por calle. Empieza a salir, no la patrona, sino los devotos todas las mañanas. A partir de las cinco de la mañana ya están recorriendo la calle que toca ese día y la calle trata de vestirlo más elegante a la patrona de Chota. Así hasta el siete de diciembre recorre todas las calles los devotos. Todo el pueblo recorre así con cantos religiosos, a veces recordando la historia como fue que esa virgen llegó a nuestro pueblo. Tratan de recordar eso y una banda contratada, el mismo pueblo lo contrata, va adelante llevando esa reseña.

La cruz de mayo pues cada persona va con una cruz de madera que llevan. Ellos mismos lo hacen y va a la iglesia. Esa cruz es bendecida, luego una cruz grande es

llevaba en procesión a ubicarse donde es su lugar que le llaman ahí la cruz de Motupe. Es un lugar a unas cuantas distancias de la plaza central. Casi al campito, a la campiña y allí es ubicada la cruz pues, allí queda hasta su otro año. Ahí también hay fiesta, fútbol, vóley, carrera de encostalados todo eso, es pues una semana de fiesta. La cruz es adornada con unas cintas cocidas de tela por unos devotos. También la adornan con un tipo de tela forrada. La cruz dice que la ponen para que proteja. La cruz que es bendecida, las crucitas que lleva cada persona, si es ubicada en su casa para que proteja el hogar ¿no? para que a veces no suceda algo como por ejemplo robos en una casa o algún familiar está enfermo, entonces lo ponen cerca de su cama. Lo ponen ahí la cruz para que lo proteja.

La navidad

La navidad empieza desde diciembre. Desde la fiesta de la patrona empiezan en la ciudad. Cada casa viste su niño hace su pesebre. En cada casa, si tú vas todas las casas tienen su pesebre ¡todas! Y esa familia todas las noches se reúnen a cantarle como se dice allá villancicos, música navideña canta a su niño y a partir de las doce de la noche van a dormir. Es costumbre pues ir vestida con tuyos acá creo que no es costumbre. Los tuyos son unas hojitas como navideñas. Esos adornos se llaman tuyos. También los vivos que le dicen, una especie como enredadera. Así es adornado, así todo natural. Luego pues es vestido con algunos adornos, guirnaldas o flores maceteros o flores naturales así es adornado. El día central en la ciudad es en la iglesia. Toda la noche se reúnen a cantar, a celebrar misa y presentar actos. A las doce de la noche el abrazo de la navidad y a saludar al niño que nació. En el campo primero hacemos novenas, las novenas empiezan desde noviembre. Todas las noches se celebra la liturgia, va a celebrar liturgia el catequista y hasta el día central. Ese día hacemos las tortillas con miel.

Se hace eso para pues el día veinticinco que se celebra y darle a toda la gente que asistió. A las doce de la noche nace el niño. Todos dan el abrazo de bienvenida y saludan el niño. Una vez de eso se presenta teatros del grupo juvenil con algunos niños

que se preparan para la primera comunión, los jóvenes que están para la confirmación. Los teatros son de la Biblia, de los reyes magos, de la virgen o teatros inspirados. Se presentan teatros de arrepentimiento, también de la muerte todo así, teatros inspirados, músicas, la música es todo inspirado o sea una letra de tu propia inspiración es cantada. Se reúnen toda la noche y se amanece hasta el día veinticinco.

Costumbres ancestrales y la reciprocidad

Algunas comunidades, aunque ya no tanto, que son más de altura donde se produce maíz a veces la helada cae a su producto, entonces lo malogró el maíz. Ellos, a veces, lo que están más a la altura no pueden sembrar maíz porque siembran esto y lo falta humedad y como está más a la altura empiezan las temporadas de helada cae hielo, básicamente el maíz como es más débil lo seca. Entonces ellos bajan a las otras comunidades que están menos altura donde ven que produce maíz y empiezan a cambiar. Cambian con olluco, ocas o algo que tengan para darle maíz, o lo que produce ahí en lo más bajo que ellos no pueden tener. Pero sí se acostumbra hacer intercambios.

Cuando no cae la lluvia ya le veía a mi abuelito que hacía un rito para que caiga lluvia. Cuando ya no llovía pues primerito ellos se van a pagar una misa al sacerdote y el sacerdote reza y ya cuando ellos ven que las nubes un poquito aparece en el cielo que está todo, así azul, ellos empiezan a quemar las pajas que están secas y el pasto que está seco y llueve. A veces empieza a llover por garúas y luego ya empieza a llover bastante. Eso es su costumbre para ellos. Antes cuando se empezaba a trabajar la tierra el campesino cantaba una canción de siembra.

El robo

Las mismas personas de la comunidad se robaban. Dicen mis abuelitos que hasta ahora vive un señor que robaba, osea familia de mis abuelitos es y se la robaba porque antes tenían bastante ganado. Mi papá cuenta que a partir de las doce de la noche los que robaban salían a llevarse el ganado. Nadie podía hacer nada porque llevaban armas y

ellos como no tenían con que defenderse, tan sólo perros bravos. Lo que pasaba, dice mi papá, cuenta que una vez ellos estaban sólo con su hermana cuidando el ganado. Hacían unas simples chocitas de paja, como hasta ahora se hace, o de unos que da en la montaña que se llama gara gara. Se cubre el techo y no pasa absolutamente nada la lluvia, es costumbre también hasta ahora se hace.

Y ellos estaban ahí. Entonces dice que a partir de las diez de la noche sintieron que pedreaban a la casa, pero ellos pues dijeron que como vivía cerca mi tía estarán pedreándole ¿no? Salieron, pero ellos se quedaron dormidos hasta con todo perros y los perros que eran bravos. A partir de las tres de la mañana se despiertan a ver y no estaban la yunta, osea cuatro toros se llevaron, dos vacas. Los llevaban así por cantidades y así ve alguien no podía hablar nada o correr a avisar porque decía mi papá que si avisaban, por ejemplo tú tenías tu ganado y te estaban robando, osea tú eras vecina de alguien y lo estaban robando, tú le veías y ellos no sabían que corrías a avisar a tu vecino que le están robando y ya para el otro el día tu ganado no amanecía te robaban. Decía mi papá que ese tierra que botaban era tierra de cementerio, de los muertos. Entonces dicen que lo hacía dormir como muertos hasta con todo animales y normal se la llevaban al ganado. Era normal pues lo metían a las montañas y allí lo pelaban. Así era, bastante robos.

Remedios y medicina tradicional

Para el dolor de estómago hay una plantita que se llama mastranco. Eso son simples hojitas. Tú la hierves y luego dejas enfriar un poco, poquito nomás, poquito luego caliente ya te lo vas tomando. También el llantén para que desinfectes. Para el dolor de vistas la manzanilla. Cuando tienen una herida allí no se utiliza el alcohol, sino hay una plantita que se llama el usumbar y le dicen también el pie de perro. Es hervida también con las infindraca, unas plantitas pues. Y sin nada, sin pastillas, sin pomadas, sin nada tu vas lavando todos los días la herida y te vas sanando. Para las fiebres típicas la achicoria, es un amargo, bastante amargo o la hoja de la granadilla con verbena.

Para la gripe es el eucalipto ¿no? pues acostumbran hervir las hojas del eucalipto y ya una vez que hirvió tapar la olla. Luego tú tiene que entrar allí y te cubren con una frazada y lo destapan la olla y tú tienes que oler todo el aroma de lo que estaba hirviendo y eso te sana. También para animales preparan. Ahora que se está acostumbrando a comprar yo que se remedios para el ganado, pero no se compraba. Si el ganado estaba con fiebre, se preparaba la medicina que se prepara a base de tuna. Las hojas de tuna es partida y se saca todo lo que la tuna tiene por dentro. Eso es dado al ganado o es también dado junto con las plantitas del romero. Hay otras plantitas, no me acuerdo el nombre, pero es dada juntos allí con la tuna y los cactus.

La puesta del techo de una casa

Siempre es costumbre celebrar la puesta del techo de una casa que se llama el pararaico. Una vez que ya lo van a poner la teja o la calamina, siempre acostumbramos poner teja y calamina, una vez que ha puesto todo la madera y formado el techo para que pongan eso, pues toda la familia tiene banda contratada a partir de la mañana hasta al otro el día. Antes del pararaico empiezan a pelar cuys, gallinas todo. Para los preparativos se reúnen toda la familia, vecinos y todo. Se reúnen a partir de las doce. También hay salidos musicales. Es pagado con una música que es hecha para eso con la letra misma del pararaico. También hay letra de canciones pues dice que: "Y ahora tienes tu casa nueva, el pararaico, vamos todos al pararaico". Osea bastante música que todo es para el pararaico. Después del almuerzo la emisora empieza a pasar los saludos a esa hora para todos. Una vez de eso es puesto la calamina, la teja. Una vez que ha terminado eso cargan al dueño de la casa. Ellos tienen la costumbre que dicen para que no se caiga esa casa. Pues empiezan a cargarle y cantarle. Todos recorren toda la vuelta de la casa. Luego pues es dado la comida. También tiene padrinos la casa, el que pone el primer umbral, de la primera hoja de calamina, todo tiene padrino. Una vez de eso empieza la comida, la banda llegó a esa hora, ya el baile, ya amaneció.

La laguna de Pomacochas

Hay una laguna que se llama de Pomacocha. Me contó mi papá que era en dentro de una montaña, pero a esa laguna no podía acercarse nadie porque si tú la mirabas, te jalaba, te hundías en esa laguna. Era así que se perdía animales todo, porque a veces los animales se iban a tomar agua, entonces la laguna se la comía se hundían. Así tú te acercabas también te hundías en la laguna. Pero dice mi papá que un día un señor apareció y dijeron que no sé cómo pero, un señor dijo que le iba a mandar a otro lugar a la laguna con caballos. No sé como han hecho pero dicen que metieron dos caballos. Todo así caballos negros de paso se metieron a la laguna pues y la laguna apareció en otro lugar. Ahora está en otro lugar. Es en un lugar que nadie pasa por allí, no pasa nadie porque se queda encantado. Dicen que ya no se hunden sino que quedan encantados. Si tú vistes la lagua te gusta ir allí. Estás solamente por ese lugar, por eso nadie la ve a esa laguna, dice que los caballos tenían que ser negros. No sé porqué, pero tenían que ser negros y caballos de paso.

Desde que apareció siempre ha sido encantada incluso dicen que también se aparecía un señor que ha tenido la oportunidad de ver que a las doce de la noche se aparecía una chica bien bonita peinándose en una bandeja de oro. Por eso, siempre dicen que ha sido encantada. La historia dice que la chica estaba pasando por allí en la noche y la laguna se la llevó. Dicen pues que apareció un joven en un caballo y lo dijo que suba, que él lo iba a llevar a su casa. La chica no quería, pero él se la llevó a la fuerza ¿no? Le hizo subir al caballo y se hundieron en la laguna, entonces la chica allí vive. Dicen que a las doce de la noche sale siempre a esa hora a peinarse. Se ha llevado pues a una señora. Dicen que la señora era muy cercana a ella, mucho lo quería y se la ha llevado a la señora. Mi papá dice que en una oportunidad la ha podido ver poco. Cuando, hacen ronda salen a vigilar todo eso, pero antes que la laguna lo hagan cambiar de lugar. Cuando él era más joven, casi niño, dice que llegó con su papá, con mi abuelito salían a rondar y mi abuelito se subía a un árbol. Así distante le dijo que él suba también. Dice mi papá que había leones en las montañas. Entonces mi abuelito le dice que suba porque

no vaya a aparecer un león y suben los dos. Y allí tuvo mi papá la oportunidad de verla que se aparece a peinarse y también por allí está el chico que la llevó.

El cerro de los peroles

Hay cerros que están dicen hechizados. Cerros que no dejan pasar y si tú vas a pasar por ese cerro, pues es el cerro de los peroles que se llama ¿no? Dice mi papá que ese sí lo ha visto porque ha llegado a ese cerro. En la punta del cerro dicen que hay un tipo de perol lleno de agua, pero ese perol es de oro. Un señor una vez había estado intentando sacarlo, porque era de oro. Como iba avanzando en sacarle en las noches, lo decía que lo haga el favor de no seguir sacándole, pues a él le hablaba el perol. Y pues no pudieron sacarle nada, porque el que intentaba moría. Si tú quieres pasar por ese cerro, dicen que tienen que regalarle una persona. Por ejemplo vas a pasar y como no puedes pasar así nomás, entonces tú tienes que decirle al cerro te regalo a tal persona. Tienes que decirlo por su nombre, entonces esa persona empieza a morir, empieza así a enflacar y luego muere.

Pero en ese cerro pues, así épocas de verano siempre permanece verde. En las pampas, allí debajo, hay una hacienda que siempre está verde porque donde hay un perol dice que hay bastante agua. Entonces siempre hay agua por allí. Si tú haces un hueco ahí, encuentras agua, así sea verano siempre permanece verde es así.

Las cinco vírgenes

Mis abuelitos me contaron que hubo cinco vírgenes por un lugar llamado el clarinorco. Ahí encontraron a cinco Vírgenes. Una lloraba y cuatro estaban pues dicen sucias, así de barro manchadas, pero una lloraba. Luego que lo encontraron ellos deciden llevárselo al pueblo de Chota a hacerlos llegar, pero en eso desaparecieron. Le encuentran en otro lugar. No recuerdo el nombre. Cinco campesinos deciden traerlos a las cinco cuando ha obscurecido, porque lo perseguían lo perseguían para que no los lleven esas vírgenes. Llegan a ese cerro, un inmenso cerro llamado el clarinorco. Era de

noche, ellos trataron de quedarse en ese cerro a dormir con las vírgenes para que al otro el día despierte y llevárselas, pero en eso que están durmiendo dicen que a las doce de la noche un clarín toco en ese cerro. Ellos despertaron para llevársela de prisa, porque ya sabían que les iban a perseguir. Por eso, ese cerro lleva el nombre del clarinorco, pues a las doce de la noche los que viven cerca dicen que siempre suena el clarín. Una vez llegado al pueblo se apropiaron uno para cada pueblo repartieron. La Virgen de los Dolores fue a Anguí un pueblito de Tacabamba. También se celebra su fiesta en noviembre. La Virgen de la Asunción fue llevada a Cutervo y así fueron repartiendo y pues la patrona Inmaculada se quedó en nuestro pueblo. Pero para eso los campesinos sufrieron mucho, porque a una distancia de unos dos kilómetros pues querían hacerlo su iglesia. Donde es esto hay un colegio llamado agropecuario. Ese colegio se basa en agricultura y también el Instituto Técnico de Enfermería. Ahí, ellos dicen que había una laguna donde querían que sea la iglesia, donde es ahora la plaza central. Pero, dicen que la virgen siempre se aparecía donde ahora es la iglesia. Aparecía siempre ahí llorando tras de una pared. Ellos lo volvían a llevar y amarrar. Una vez le han puesto cadenas y todo, pero a pesar de que lo ponían cadenas aparecía llorando. Entonces decidieron hacerlo su iglesia donde es ahora. No sé en qué año fue quemada la iglesia por los chilenos. Todos pensaron, los campesinos, que habían quemado a la virgen, pero gracias a Dios ella se salvó. Dicen que la encontraron tras de una pared llorando y bueno si la robaron la corona que llevaba de oro y su niño que era de oro se la robaron, pero ella se salvó y ahora es ahí la iglesia. Esa es la historia que remarca la historia de nuestro pueblo. Lo cuentan para que se sepa. Así me lo contaron mis abuelitos.

El lagarto

Lo que cuenta mi abuelita, se dice que en los años que ha vivido, en años más antiguos, una chica no podía andar pensando en su enamorado ¡no!, porque dicen que se aparecía su enamorado, pero si ellos hacían conclusión no era él, sino era otra persona idéntico a él. No era el mismo ¡no! Entonces, mi abuelita dice que una vez su hermana, su prima hermana, pues como vivían solas así en una montaña, se fue en la tarde a acomodar el

ganado y quedarse ahí a cuidar porque dice mi abuelita que robaban bastante y tenían que cuidar todas las noches los animales. En eso que está ahí, dice que llegó el que iba a ser su esposo y le dice que le sirva su comida. Ella se va a servirle, pero le dice que no prenda ni luz nada. Cuando ya le sirve la comida se da cuenta que al tocarle las manos no era él, sino era algo raro todo con vellos las manos. Ella, cuando trata de hablarle, ve que realmente no era el que ella pensaba, sino era un hombre todo así raro, como un monstruo. Ella absolutamente le encontraron muerta, pero ya mi abuelita justo había llegado y ella trató de conversarle eso, pero ella ya murió, murió así. Mueren, dice mi abuelita, derramando sangre por nariz y boca; osea, traumada. Así mueren dice mi abuelita.

Las aparaciones

También de una señora pues, un señor dicen que estaba sacando papas. En eso se aparece una señora bien pobrecita y les dijo pues que lo de papas. Pero, ellos le dicen que no hay, que no hay, que regrese otro día porque todavía no están, no está la papa madura. Ahí se acostumbra primero a cortar el tallo. Una vez que, a las tres o dos semanas, está cortado el tallo de la papa recién se saca el fruto y le dicen que regrese. Dice que lo vio pues el señor, que ya venía la señora, entonces le dice a su esposa ¡tápame! ¡tápame con ese tallo! tápame para que no me encuentre la señora porque va a pedir papas. Entonces pues hace lo que él le dijo, pues lo tapó y la señora llegó y le dijo: "me puedes regalar un poquito de papas" y le dijo la señora: "no, porque mi esposo no está. Regresa otro día". Y la señora se fue. Ella al destaparle a su esposo, su esposo no era su esposo, sino se convirtió en animal que ella ni bien lo destapó pues corrió al monte a esconderse porque era un animal ya no era su esposo.

También de un señor que estaba cavando papas. Dice mi abuelita que su esposa estaba ordeñando vacas y él cavando papas. Sacan las papas y se aparece, pero ha sido un señor con un perrito y lo dice que lo regale papas. Él le dice que si quiere que saque, pero donde ya ellos habían cavado. Como ahí se saca no con toros, ni con la yunta,

entonces en algunas partes va quedando las papas. Le manda ahí y al ver que el señor saca las papas más grandes, que ellos no podían sacar, se van y le quitan la papa. Entonces le dicen al señor, que no, que no, que no les van a dar papas. Le quitan y le corren. El señor se acerca a su esposa, lo dice que lo regale leche, pero él no quería para él, sino para su perrito, porque llevaba un perrito. Entonces la señora le dice que no, que no le da leche. Osea trata de poner un pretexto y no darle, pero el señor no le hace caso se va normal, pero al irse el señor la leche se transformó en serpientes y la papa tenía serpientes también. Entonces todos se sorprenden que siempre hay esas apariciones.

Y el señor se aparece a una señora que tenía una sola gallina. Él lo dice que lo pele la gallina, pero no para él, sino para su perrito. La señora tenía un amor tan grande a los mendigos, que decidió pelarlo la gallina. Él le dice que no lo bote las plumas, sino lo bote al corral en donde dormía la gallina y a las seis de la mañana que amanezca a mirar el corral. Ella hace lo que lo dice. Lo preparó para su perrito y se fue el señor. Entonces amanece y encontró el corral lleno de gallinas, pollos de todo tamaño. Dice mi abuelita que había apariciones bastantes.

El joven de la marinera

Incluso hay también de un joven que dicen que murió en ese cerro. Cada día a las seis de la tarde. Si miramos a esa altura siempre se aparece un joven, de poncho blanco, bailando pues la marinera, lo típico ¿no? Bailando baja del caballo. Baila y sube otra vez y luego se hunde. Baja por el cerro y se hunde en el río. Eso si lo ven casi todos porque sale a las seis de la tarde. A la hora que se oculta el sol baja, ocultándose el sol él sale y se pierde en el río, es normal.

Tienen una historia. Sí se aparece. Era bastante tarde y es una montaña y con mi tía estábamos y me dice: "mira al cerro". Y miré pues. Yo tan sólo veía un joven que bailaba marinera. Yo decía: "es algo natural, una persona por ahí estará bajando". Pero luego mi tía me contó que es un joven que se aparece, un joven que pues ha sido un hacendado que estaba pues yendo. Allí se acostumbra a cortar leña, se tumba los árboles de la montaña, dejas que se seque y ya cuando está seco lo llevas ya para que cocines. Él

estaba así, pero dicen que se asomó pues y cayó a ese río con todo su caballo. A las seis de la tarde o a la hora que se oculta el sol se aparece, pero ahora ya no es fijo. Más antes, dicen que aparecía todos los días. Ahora no sé. Algunos sí lo ven, dicen, pero mayormente ya no podemos verlo, las personas mayores ellos si lo ven. Como lo saben la historia, están con la mentalidad. Lo conocen al chico, lo han sabido conocer. Entonces ellos sí lo ven, los mayores sí lo ven. Pero yo, nosotros, ya no.

Los toros

Bastantes visitan ese pueblo de Huancabamba. Unos toros que se quedaron allí pues, fueron a tomar agua al pozo y se convirtieron en estatuas y están ahí normales. A las doce de la noche los toros empiezan a pitar ¡y es verdad! ¡Toda la gente lo escucha! Ahí están, se quedaron ahí normal, están de rodillas. Muchos visitan ese pueblo por ver a los toros, la curiosidad pues. Y ellos están allí de rodillas tomando agua los toros. Lo ven los mayores, mayormente lo ven los mayores, o lo escuchan los mayores porque ya ahora a los jóvenes es difícil. Ellos no descubren nada, algunos dicen sí, en tal parte vi algo, pero mayormente los mayores y ellos tratan de explicar eso de las costumbres porque ahí sí se ve. En las grutas hay incluso bastantes cosas que los mayores lo saben valorar. Dicen que los que han visto a los toros se enferman, pero no mueren. Ahora no le escuchan, le ven. Ahora es tradicional que le llegan a visitar ese pueblo. A veces llegan de España, ahora se han dado de llegar españoles y visitan todas las grutas, toman fotos. Ahora ya no pasa nada como más antes que se desmayaban. Ahora ya no pasa nada. Si tú vas y ves, es normal de día. De noche si ya no, casi nadie porque de noche dicen que los toros salen porque están de rodillas. Dicen que salen y a las ocho empiezan a pitar. Salen del pozo igual que al joven que sale a pasear por la hacienda o mayormente esos campos eran pues todo haciendas y dicen que salen a pasear.

No debemos despreciar a los pobres

Dicen que había un señor bien despreciado que vivía solito y esa señora que lo pela la gallina siempre lo atendía pues ella tenía un amor tan grande a los mendigos o a los forasteros, pues llegan mayormente al pueblo bastantes forasteros. Ahí la gente sí sabe colaborar, sabe compartir. Así nos damos cuenta. Acá en Lima hay bastante mendigo, allá no hay, ni se ve mayormente eso. Rarísimo ¿no? Para las fiestas se presentan algunitos y la gente trata de apoyarles. Incluso el alcalde se preocupa de darles.

Dos que llegaron. No sé de donde eran. Uno es normal, el otro no tenía manito, pero el alcalde, al ver eso, mandó a hacerles su casa. Si visitamos ahí ese pueblo no encontraremos gente así tan mendiga como hay. Quizá con más necesidad tratarán de aparecer en más pueblos más mendigos y entonces esa señora siempre pues colaboraba y le apoyaba al que llegaba. A pesar de que no tenia le gustaba darle lo que a ella le hacía falta, lo daba. Dicen que no era la misma persona, pero él se aparece. Trata de dar a entender que debemos valorar a esas personas. Más antes ha sido así. Si uno no lo hacía el bien ya tenían miedo porque venía lo peor para ellos si no los ayudaban.

El espanto

Del espanto hasta ahora es. A veces hay niños o mayores que se asustan porque a veces los campesinos a altas horas de la noche caminan. Algunos trabajan lejos y a veces se hacen tarde llegar a su casa. Entonces a veces se aparece alguien o algo, como dicen pues. A veces mi papá también contaba que se aparece alguna persona o también el camino, que pasa por unos cerros, pues esos cerros cierran el camino, se cierran los cerros y ya no ves absolutamente el camino. Entonces las personas se espantan o al pasar por un lugar que habido muertes o es un lugar, que dicen, ya contagiado donde se aparece a las doce de la noche. Casi todos penan, hablan, se ríen, hay música en ese cerro. Es cerca, por una comunidad hay un cerro que mi papá cuenta pues. Él mismo tenía sus chivos, sus ovejas. A las cinco de la tarde iban sus chivos a dormir en ese cerro y para él era normal los dejaba ir, pero después solamente regresaban algunos y los

demás ya se quedaban ahí, como si se contagiaban en ese cerro ya no regresaban, sino se quedaban ahí ya. Ese mismo cerro es el que a veces cierra el camino, a muchos les cierra el camino pues el camino es normal.

A las once de la noche, a partir de esa hora, el camino ya no existe, se cierra ya el camino, parece que se extiende. Allí es cuando se asustan. Una vez que una persona está asustada se dan cuenta porque empieza a enflacarse. Para eso acostumbran, bueno los mayores, hay mayores allí que compran el alumbre. Empiezan ahí con unas hojitas de unos árboles limpian, tratan de limpiarle con el alumbre, con esas hojas y pues le ponen al carbón el alumbre. En el alumbre se dibuja con que fue la persona asustada. Una vez que han limpiado, él, el que lo está limpiando, a las doce de la noche que llaman a sacar el ánimo. Va al mismo cerro, al lugar que se asustó. Empieza a llamarle a la persona por su nombre, la llama personalmente, pero a la persona que está asustada le dejan en su casa, sino él va con otra persona que es llamada. El que la acompaña se llama ramba. Va con esa persona y empieza a llamarlo. Ellos acostumbran a decir sacan el ánimo. Empiezan a llamar en ese lugar a la persona y a decirle que regrese, que por qué se quedó ahí. Cuando ellos llaman, los que limpian, mi abuelito también limpia, pues dice que se aparece una luciérnaga chiquita, la cogen ellos y ya entonces para irse es que ya regresa la persona. Entonces le traen a la persona que está durmiendo que se ha asustado. La traen y la ponen pues allí a dormir juntos con él. Ya al otro el día amanece sano pues absolutamente empieza a recuperarse. Ese es el espanto.

Algunos van al médico, pero no los hace bien. Cada vez se hacen peor, pero ellos se sanan a base de eso, la limpia con el cuy también que lo dicen. Lo limpian con un cuy que está preñada. La parten y allí ven. Ellos ya saben, lo ven la enfermedad. Eso es su costumbre de ellos. Mayormente para el espanto no van al médico, dicen que casi todos, cualquiera cura el espanto porque los mayores mayormente acostumbran porque ya saben cómo hacerlo. Dicen que cuando sacan el ánimo también no deben asustarse

porque si se asusta se lo pega el espanto a él y puede morir. Entonces cualquiera no se atreve a hacer eso. Bueno de prepararse no se preparan, sino ellos hacen lo que hacían los mayores, los antepasados y cada hijo no nacen ya con eso, sino ve al papá lo que hace, entonces él trata de hacer también lo mismo. Ahí no se pierde la costumbre.

