

Unas imágenes del tiempo

Alejandro Ortiz Rescaniere

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones que aquí presento tuvieron como punto de partida un trabajo de campo realizado en San Lorenzo de Quinti y Huarochirí en el mes de febrero de 1995. El viaje y la estadía en esos lugares de la sierra de Lima fueron financiados con los fondos de una beca de la *Weneer-Gren Foundation* obtenida por Juan Ossio para realizar investigaciones antropológicas en la provincia de Huarochirí. Fui al campo con la idea de verificar los cambios estructurales detectados por Julio Cotler en San Lorenzo de Quinti en los años cincuenta. El contraste entre su estudio y lo que encontré me sugirió un estudio sobre las imágenes y vivencias indígenas del tiempo. Así, he tenido en cuenta otros trabajos de campo que he realizado en distintos lugares y mis propias experiencias y relaciones con andinos de la ciudad y del campo.

1. SAN LORENZO DE QUINTI: UN ANTES IDEAL Y UN AHORA CAMBIANTE

Cuando empezaba a estudiar antropología, allá por 1962, todo tendía a ser explicado en términos de transformaciones en el tiempo. No era Heráclito, ni directamente Marx. Se trataba más bien de una convergencia de ideas. Había la antropología norteamericana que, plena de urgencia de posguerra y simplismo funcionalista, planteaba modernizar las poblaciones indias del Perú rural. Esta propuesta se daba en un medio académico fuertemente marcado por el indigenismo de aliento mariateguista, esto es, de nacionalismo, autoctonismo antihispano y de crítica social de filiación marxista. La combinación era emocionante, y nuestros profesores, apasionados. Ellos percibían el mundo campesino, y por extensión el

Perú entero, presa de una vertiginosa metamorfosis¹. Hoy día, años noventa, encuentro que tenían razón, pero no toda la razón. En efecto, el Perú de ahora es profundamente distinto al de entonces. Pero algunas de las viejas raíces continúan nutriendo este árbol de agitadas ramas y de nuevos frutos. De esas y otras concepciones del cambio quisiera tratar.

Había una lectura obligada, “Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti”, de Julio Cotler (UNMSM, 1957 y 1959). Era sobre una investigación considerada un modelo en su género. El autor sostiene que el cambio del sentido de la propiedad acarrea transformaciones en la organización de la comunidad local y en la composición de la familia. Tal relación de causa y efecto la encontró en la comarca de San Lorenzo de Quinti, en Huarochirí, sierra de Lima. La dinámica del capitalismo nacional habría roto el relativo aislamiento del lugar y su tradicionalismo y estimulado así la cadena de cambios internos que empieza con la propiedad.

Según Cotler, desde antiguo, la propiedad de la tierra en San Lorenzo de Quinti fue comunal. A pesar de algunos casos de propiedad privada, introducidos a partir de la presencia española, la institución comunal conservó en propiedad común extensos territorios agropecuarios. Cotler describe el complejo proceso por el cual las tierras fueron pasando a la posesión particular de los comuneros: de la entrega en usufructo individual y heredable a la actual propiedad privada, de disponibilidad restringida y jurídicamente imperfecta. Las motivaciones fueron diversas: el tener que recompensar a quienes habían asumido el pago de cupos durante la guerra del Pacífico y la necesidad creciente de cuidar las dilatadas fronteras de la comunidad, por ejemplo. Pero fue el capitalismo, que provenía de fuera, lo que precipitó el proceso.

La guerra con Chile, las vías de comunicación y los centros mineros, rompieron el relativo aislamiento de San Lorenzo de Quinti y posibilitaron su participación en la economía nacional y capitalista, o “mercantilista”, como dice el autor. La propiedad comunal de la tierra se acomodaba mal a esa orientación modernizante. Por eso se abrió paso una actitud más favorable a la propiedad

1. Esta caracterización es, a no dudarlo, simplista. Cada profesor tenía una orientación propia. Por lo demás, habían dos instituciones importantes: el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos y el Proyecto Perú-Cornell. Este último, fruto de un acuerdo entre las universidades de Cornell y San Marcos, propugnaba una modernización dirigida por el Estado y asesorada por la antropología. El Instituto de Etnología era un centro donde colaboraban estudiosos peruanos y extranjeros, arqueólogos y antropólogos, de diferentes inclinaciones. Pero ahí el indigenismo y las demás corrientes de ideas que mencionamos, eran ampliamente dominantes. A diferencia del Proyecto Perú-Cornell, en el Instituto se comprobaba y describían las grandes transformaciones, pero no se proponía nada, a no ser un venidero socialismo, que los movimientos políticos y el pueblo, y no los estudiosos, liderarían y materializarían en un futuro, tal vez no muy lejano.

privada de los comuneros. Por la creciente demanda nacional de productos ganaderos, los pastizales fueron mejor valorados. Entonces fue mayor la necesidad de precisar los linderos con otras agrupaciones comunales. Y los comuneros particulares tendieron a explotar los campos de manera más permanente y eficaz.

La organización comunal se debilitó al ir perdiendo el control directo y jurisdiccional de sus territorios más importantes, los pastizales. Así se atenuó su papel social cohesivo, hubo deserciones y se formaron agrupaciones al margen.

La familia también siguió la cadena de cambios. Antes, la unidad social y territorial de la comunidad estaba garantizada por una orientación endogámica del matrimonio, al interior de la comunidad. El matrimonio restringido a una comunidad aseguraba la retención y el control de las tierras comunes. Al ir ganando importancia la propiedad privada sobre la comunal y al debilitarse la organización comunal, el matrimonio empezó a inclinarse por la exogamia. Por lo mismo, la familia se hizo más nuclear que extensa (la familia extendida era expresión de una mayor solidaridad e interés económico compartido entre sus miembros). La residencia fue más neolocal que patrilocal, lo que a su vez debilitó otra manifestación del sistema comunal: la organización social por barrios.

El antiguo orden –la propiedad común, la comunidad dominante y replegada, la familia extensa, endogámica y patrilocal– no ha sido completamente reemplazado por la propiedad privada, por la comunidad abierta y atenuada, por la familia nuclear, exogámica y neolocal. En los tiempos de la investigación de Cotler se había llegado a un frágil compromiso. La propiedad no lograba ser claramente privada, la comunidad defendía sus fueros, la familia dudaba entre modelos opuestos.

Que “antes” todo fuese comunal, argumento central del estudio, se contradice con el hecho de que cuando se realizó el trabajo de campo, todo seguía siendo comunal desde el punto de vista jurídico, e incluso según el propio discurso de buena parte de los comuneros. Aún en la actualidad ocurre una situación similar en el conjunto de las comunidades serranas: en principio, para la ley y una cierta ideología nativa, la comunidad es la propietaria del territorio, pero sus hijos la ocupan de manera individual. Tal persistencia sugiere una interpretación alterna a la de Cotler: en lugar de un proceso de cambio de estructuras, estaríamos ante la manifestación de un sistema consistente en una tensión entre un principio comunal y una práctica individual. Este sistema no sería tanto el producto de un choque entre el capitalismo de corte individual con la comunidad de raíz hispanoindia, como la expresión de un estilo cultural. La penetración de la propiedad privada, el atractivo y la resistencia a la misma, se ordenarían no en términos de un proceso irreversible, histórico, sino como una lucha permanente de contrarios. Esta percepción sincrónica no se desdice con una concepción indígena de una “antes” y un “ahora”. Para los campesinos andinos, “al principio” todo era comunal y “ahora” todo tiende a ser particular. Cotler se habría dejado

ganar por esta visión local, pero traduciéndola a términos históricos, es decir, contradiciendo su sentido.

El autor da una explicación determinista al establecer una relación de causa y efecto entre la tendencia a la propiedad privada y el supuesto debilitamiento de la comunidad y de la familia. Afirma que el campo le sugirió tal primacía. Sin embargo, no debió ser un puro fruto de la observación. Pues entonces, en el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos, como en el conjunto de los intelectuales peruanos llamados progresistas, se daba por sentado que la economía era un aspecto dominante de los hechos sociales. Así, en el medio rural, quien poseía la tierra tenía el poder e imponía sus ideas y su orden. La tierra en manos individuales traía individualismo y sistema capitalista; si se mantenía comunal pero en un contexto moderno, sería la antesala de un socialismo andino. Visto hoy, pareciera que Cotler confirmó en el campo lo que se creía en el aula.

El autor encuentra, entonces, una conexión causal entre los cambios en la propiedad, la organización política comunal y la familia. Define tal relación en términos de un determinismo económico y como un proceso de transformación estructural. También en este caso es posible esbozar una explicación alternativa a la de Cotler: en vez de proceso y sucesión causal, se trataría de una tensión entre comunidad e individualismo, entre exogamia y endogamia, entre familia extensa y nuclear. Lo que Cotler observó no sería el triunfo de una de las tendencias sino un estado de la relación entre ambas. Por lo demás, hoy día la situación es similar: la comunidad, su organización y espíritu, persisten al lado de los proyectos y ambiciones personales de sus hijos.

Los estudios de parentesco andino posteriores a “Los cambios...” de Cotler, confirman nuestra sospecha². No hay entre los quechua-aymara un sistema matrimonial prescriptivo, ni existen indicios de que alguna vez lo hubiera. El intercambio de mujeres es preferencial y restringido como recíproco al interior de dos familias y de una o varias comunidades. La preferencia se traduce por una mayor incidencia de matrimonios restringidos (o “endogámicos”) y por un discurso nativo que afirma la preferencia y la antigüedad de esa práctica ideal. Pero si ese principio no hubiese sido atenuado por la vida cotidiana, la historia andina habría sido la de un archipiélago de pequeñas sociedades sin mayor relación. El Inca es el arquetipo del sistema: su mujer principal era su propia hermana, y las secundarias eran extrañas a la familia, incluso extranjeras y provenientes de remotas comarcas.

2. Algunos estudios sobre parentesco, posteriores al de Cotler sobre San Lorenzo de Quinti: Ralph BOLTON y Enrique CHARLENE Y MAYER: *Andean Kinship and Marriage*, 1977. B. J. ISBELL: “Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que se aman”, en Giorgio ALBERTI y Enrique MAYER compiladores: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, 1975; y Juan OSSIO: *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, 1992.

Los matrimonios restringidos e ideales conviven, entonces, con una práctica exogámica, abierta y de menor prestigio; el primero no es más antiguo que el segundo; éste no tiende a sustituir a aquel; el uno no es fruto del capitalismo, como el otro del comunismo primigenio; son dos pilares de un mismo sistema.

La residencia tampoco se fija siguiendo reglas prescriptivas. La familia nuclear mora donde mejor le convenga. Tal pragmatismo estimula la variedad de soluciones. Una familia nuclear tiende a cambiar de residencia durante su vida, según las etapas de su formación e intereses. Es más frecuente que la nueva pareja empiece viviendo en casa de los padres de uno de los novios (con una frecuente preferencia por la casa de los padres del novio); luego, suele ser neolocal, pero cerca de la familia de los padres de uno de los esposos (también con una cierta inclinación por el lado masculino). Durante una estación tienden a permanecer en la residencia principal, y en otra, en la secundaria. No es pues el ideal lo que guía la residencia sino el pragmatismo. Solo que la patrilocalidad tiende a ser percibida como “mejor”, es decir, ideal, entonces “más antigua”, “anterior” a las otras soluciones, que por lo mismo parecen ser “actuales”. Por lo mismo, no se puede hablar, como afirmaba Cotler, de una antigua y conservadora patrilocalidad versus una moderna neolocalidad.

La familia extensa siempre ha convivido con la nuclear. La una no excluye la otra. Aunque, desde el punto de vista individual y aun económico, la nuclear prima sobre la extensa. No hubo un dominio primero de la una sobre la otra, sino una convivencia a veces crítica, otras veces coordinada. Las necesidades del mercado nacional, al contrario de lo que pensaba Cotler, en ciertos casos puede llevar a los miembros de una parentela a combinar esfuerzos, es decir, a funcionar, a cierto nivel, como una familia extensa. La familia extensa no es una formación permanente, sino una concreción que surge para responder a determinadas necesidades. Por lo demás, no está por fuerza asociada a un orden patriarcal: puede ser el padre, pero también uno de los hermanos casados, el que coordina o lidera a los hijos casados o al resto de la hermandad y lo hace para un fin concreto; cumplida la meta, se acaba el líder y se diluye la organización. La familia extensa no escapa a esta tendencia: los liderazgos andinos suelen ser pasajeros y difícilmente impositivos. Sin embargo, la autoridad paterna, la cooperación entre hermanos casados, entre cuñados, es percibida por los andinos como prestigiosa. Y lo mejor tienden a situarlo en una edad dorada, paternal y fraterna, donde no existía lo tuyo ni lo mío.

La visión del antiguo San Lorenzo de Quinti: una agrupación parental replegada en un territorio común, de familias extensas, patriarcales, patrilocales, concuerda con una concepción persistente peruana, culta pero también popular. El Antiguo Perú fue un Paititi. Según la época y el gusto de cada quien, es concebido como una suerte de conjunto de comunidades cristianas anterior a la evangelización, como una república natural que se organizaba siguiendo los principios de

la naturaleza y rindiéndole culto, o fue el incario un imperio socialista, y las comunidades indígenas actuales el germen del venidero socialismo científico. Por el contrario, el presente, la edad fundada por los españoles, está marcado por el individualismo y lo privado, por lo cotidiano y sus penas. El pueblo peruano, los propios labradores quechuas y aymaras, creen en ese mito oficial y fundante de nuestra nación. Los antropólogos de los años cincuenta no se sustrajeron a esa tradición, tampoco los campesinos de San Lorenzo de Quinti. La ciencia de los unos no anuló el mito, el modernismo de los otros no lo debilitó. Al contrario, el trabajo de campo probó que el sueño fue realidad, y el campesino glorificó más el paraíso perdido cuanto más los retos del presente se hacían urgentes.

Resumiendo, Cotler da una explicación diacrónica de los cambios en San Lorenzo de Quinti. Pero los propios hechos que describe la contradicen en vez de confirmarla. Por lo demás, advertimos una filtración de una cierta lectura indígena que habría confundido en vez de abonar la tesis (el autor habría tomado los “antes” y los “ahora” de los de Quinti por estadios históricos, lo que serían dos paradigmas, en verdad ahistóricos, aunque los campesinos los rotulen con un “antes” y un “ahora”). Por esas dificultades, bosquejamos una hipótesis contraria: los cambios estructurales no serían tales, sino la manifestación en el tiempo de una tensión entre principios opuestos, los unos considerados superiores, ideales pero lejanos (imperaban “antes”: la endogamia, la solidaridad...) y los otros, pedestres y actuales, pero moralmente inferiores a los de “antes”, (la exogamia, lo privado...). Esta hipótesis concuerda con otros aspectos de la cultura quechua-aymara: la concepción y la dinámica de la pareja (un ego, percibido como diurno, que debe de dominar un tú, oscuro; relaciones de competencia); organización dual, asimétrica, de rivalidad y competencia entre parcelas sociales; relatos donde un dios o héroe del pasado, moralmente superior, es derrotado por un dios o héroe del presente, moralmente mediocre pero triunfador³.

El mito de la Edad Dorada y el estilo social de oposición complementaria no parecen ser los únicos elementos que organizan el tiempo indígena. Otros mitos y sentimientos también podrían intervenir: la inminencia de graves cambios, el eterno retorno, el discurso histórico.

2. VICOS, MAÑANA TODO SERÁ DIFERENTE

Cierta noche —era estudiante y hacía trabajo de campo— estábamos en casa de un líder de Vicos, a más de dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar. Todos emponchados, discutían. Se avecinaban cambios graves. El líder me miró, hizo

3. Algunas obras que tratan sobre el asunto: Ralph BOLTON y Enrique CHARLENE Y MAYER: *Andean Kinship and Marriage*, 1975; Tristan PLATT: *Espejos y maíz*, 1976; y Alejandro ORTIZ R.: *La pareja y el mito*, 1993.

un alto, y me resumió en castellano lo que entendía a medias: hay que deshacerse de los gringos, sin ellos, estaremos entre nosotros, todo será mejor. Hay que avisar a la gente, para el domingo, asamblea. La comunidad es fuerte, viva Vicos. Fueron tiempos de ansiedad y suspenso.

Gracias al Proyecto Perú-Cornell, la universidad de Cornell había adquirido, años atrás, la antigua hacienda de Vicos. Era para realizar estudios antropológicos y ensayar planes de desarrollo. Por lo demás, Vicos contaba con la activa participación de una docena de estudiantes norteamericanos que formaban parte de la Alianza para el Progreso (la Alianza era un programa para el tercer mundo del gobierno de Kennedy). Los de Cornell y los de la Alianza hacían lo que podían: aprender el idioma; los jóvenes, ensayar los trajes del lugar, los unos, estudiar y proponer acciones, los otros; emprender una pequeña construcción o una acción educativa.

Pero la convivencia, las buenas intenciones, hicieron crisis: los vicosinos se cansaron de los forasteros, o al menos algunos de sus dirigentes. Después de las reuniones nocturnas y los conciliábulos, hubo una asamblea general. Los hombres ocupaban la sala comunal; sus mujeres, sentadas afuera, en torno al atrio, atentas a lo que decían. Luego, en la explanada, los dirigentes anunciaron al pueblo reunido que habían decidido pedir que se marcharan los de la Alianza para el Progreso, y agregaron –lo que al parecer no estaba en la agenda– que hacían extensiva la invitación a los del Proyecto Perú-Cornell. Los norteamericanos escuchaban en silencio. Unos gendarmes llegaron del pueblo vecino. Algunos vicosinos avisaron de su venida, hasta se corrió el rumor de que era para detener a los dirigentes, que recurrirían a la violencia. Nada de eso pasó. Al ver la reunión tan tensa como alarmada, uno de los policías se subió al estrado y apaciguó los ánimos. Los de la Alianza se fueron ese mismo día y no regresaron más. Al poco tiempo, el Proyecto Perú-Cornell se dio por concluido.

Después de unas semanas, regresé. Me dijeron que ahora estaban tranquilos, sin nadie que se metiese con ellos. A los pocos meses me contaron que habían comenzado a reclamar la propiedad de las tierras de Chancos y la administración de sus baños termales. De nuevo había ansiedad en el ambiente. En cada uno de esos conflictos, más o menos graves, únicos o rutinarios, todo parecía jugarse: el destino y la tranquilidad futura de los vicosinos. No he vuelto más a Vicos, pero tengo entendido que luego estuvieron en pleitos con el pueblo vecino de Marcará. Tengo la sospecha de que a menudo sienten que algo grave está por sucederles. Si no son los extranjeros, son los vecinos; si no, es una amenaza de sequía o que el río se va a desbordar. No afirmo que realmente no les suceda nada grave, pero la manera de vivir el presente como frágil, precursor inminente de cambios dramáticos, concuerda con esa percepción del presente mediocre versus el pasado ideal, descrito a propósito de San Lorenzo de Quinti (el presente es mediocre; su ordenamiento, también).

El sentimiento y la concepción del presente de los líderes vicosinos tienen una cierta similitud con lo que contaban los ancianos del lugar cuando les preguntaba sobre el origen y el fin del mundo. Ellos se placían en remarcar que este mundo era prestado, que estaba avanzando, que su tiempo se acababa y que, entonces, habría el Día del Juicio y que, entonces, nuestro Dios y nosotros moriríamos, que otro mundo y otro Dios vendrían, que tal vez sus gentes serían hechas a partir de nuestras almas. Aquel sería un mundo completamente distinto al nuestro. Los argumentos eran diferentes –el de los dirigentes y el de los ancianos–; sus escalas también (para unos el drama era cósmico; para los otros, local), pero ambos pensaban que el presente presagia cambios bruscos.

Daré otro ejemplo sobre la base de una segunda experiencia personal. Los secoyas eran para mí inquietantes, entre otras cosas porque –pronto me percaté– tenían una disposición hacia el cambio, un tono vital frente al tiempo, actitudes y sentimientos bastante distintos a los míos. Luego supe de hechos y teorías indígenas que, recordados ahora, sugieren una cierta consistencia. Para exponerlos, me permitirá el lector que narre ese encuentro y la manera secoya de pasar el tiempo.

3. SER UNO MISMO O DILUIRSE EN EL OTRO: UNA MANERA DILEMÁTICA DE VIVIR EL TIEMPO.

Fuimos financiados por un extraño personaje. Era un suizo obsesivo con el tiempo, los cronogramas, los pasos estrictos y perentorios a seguir, aun en la jungla tropical amazónica. Esa persona propuso financiarme un viaje y estadía “donde los secoya, unos tucano que no tenían mayor contacto con el mundo exterior”, y que estableciera una cabecera de puente para la investigación científica y el posterior desarrollo “racional” de aquella pobre gente. Accedió a que fuese con el entonces estudiante, y hoy distinguido antropólogo, Jorge Casanova. Sería tedioso dar cuenta de aquel complicado viaje. Basta decir que el cronograma del mecenas no fue posible de cumplir: el horario de los vuelos nacionales dependía de tantas voluntades como del clima y sus constantes sorpresas. En lugar de pasar una noche en la ciudad de Iquitos, en la ribera del Amazonas, permanecemos ocho días, pues el vuelo quincenal al río Putumayo fue pospuesto hasta la semana siguiente por mal tiempo.

Llegamos a un pequeño puesto fronterizo, entre el Putumayo y la desembocadura de uno de sus afluentes, el Yubineto. Allí esperamos varios días que unos secoyas, que habían venido a ver acuatizar nuestro avión, decidieran retornar y llevarnos a su pueblo, aguas arriba del Yubineto.

El puesto fronterizo se componía de dos policías y sus respectivos hogares y casas. Uno era de San Martín, de la montaña, o selva alta, un cetrino y muy

sociable señor. El otro era de Iquitos, un joven oficial, blanco, de natural bondadoso y afable (recuerdo su nombre: Gerardo Braizat). El jefe del puesto, Braizat, nos designó una cabaña. Allí pasamos unos días hasta que un secoya partió con nosotros.

Éramos el objeto de la constante y curiosa observación de los hombres secoyas. Dos o tres entraban a nuestra cabaña y, sin protocolo, colgaban sus hamacas, se extendían sobre ellas, y a escuchar las cumbias de nuestro transistor, a reírse de nuestras conversaciones, a abrir y fisgonear nuestras maletas. Uno de ellos, Leoncito, exigía que le enseñáramos a jugar ajedrez. Pero nunca quiso tener las negras, pues nos decía en broma que eran colombianos, mientras que las blancas eran peruanos. Nos comunicábamos en un popurrí de castellano, quechua, secoya y con ademanes y risas. Pero, antes que hablar, se puede decir que el primer medio que utilizaban para acercarse a nosotros fue el contacto corporal: palpaban admirados los vellos de mi pecho, lo áspero de mi barba; encontraban poco musculoso a mi alumno. De ese modo pasábamos todo el día, solo interrumpido por los baños mancomunados en el río, y por las dos esperadas como frugales comidas que nos ofrecía la joven mujer del oficial.

A veces, la mujer del policía de San Martín nos invitaba a cenar. Allí se alojaban los visitantes secoyas. Las mujeres de los secoyas cocinaban cada cual para su marido y sus hijos; al parecer no tenían curiosidad ni cuando acuatizó el avión, ni hacia nosotros o los policías; ellas hacían su vida aparte, se reunían con sus familiares a la hora de la comida y para dormir. Así se les veía al anochecer cuando comían, en un rincón de la casa del policía de San Martín, cada familia secoya formando un estrecho círculo de hamacas.

Los secoyas, mientras sus mujeres cocinaban, entraban de repente a la pieza central de uno de los policías y, sin preámbulos ni explicaciones, colgaban sus hamacas. Y a estirarse, bostezar, bromear y tocarse entre ellos, sonreír y preguntar por todo. Los policías no entendían bien sus maneras, pero las aceptaban con admirable tolerancia. “Ellos son así”, nos repetían a manera de convincente explicación.

Me impresionaba la gran capacidad para descansar y no hacer nada de los hombres secoyas. También me admiraba su jovialidad. Y que ambas cualidades contrastaran con la laboriosidad y discreción de sus mujeres. Más tarde, en otras ocasiones, pude apreciar esa holgazanería viril: un descanso de fieros cazadores, un dejar pasar el día sin inquietudes. Comprendí también que su buen talante para con nosotros era, en su aspecto formal, expresión de una etiqueta general: hablar sin sonreír y a la distancia como lo hacemos los ciudadanos, lo encuentran agresivo y poco amistoso. En principio, un secoya debe siempre estar risueño y conversar con la cara de frente y muy cerca a la de su interlocutor. Claro, con los desconocidos hay que acomodarse; pero, conmigo y Casanova, al poco tiempo hicieron

una excepción y se comunicaron con nosotros sintiéndose, casi, dueños de casa; de una casa especial, como su apartada cabañita masculina, donde, bebiendo el *yajé*, recorren los numerosos mundos que alberga el árbol cósmico. Ahora, sin *yajé*, estaban como en aquella casa, visitando la orilla de ese otro mundo, el de los “nacionales”.

Había algunas diferencias entre las cabañas de los dos gendarmes. Donde Braizat la comida era frugal y escasa. En cambio la mesa del policía de San Martín se colmaba de buenos y variados potajes. Los secoyas iban poco a la del oficial. En la del otro, cada mujer secoya atizaba su fogón y preparaba sus alimentos, y los hombres, cuando llegaban del río con algunos peces, preferían esa casa para su dilatado reposo. El de San Martín hospedó además a una familia de nativos inga. Braizat nos explicó que había la consigna institucional de no “explotar a los indios”. Al contrario, tenían que protegerlos, impidiendo que las barcazas de los negociantes colombianos surcaran los ríos secoyas; tampoco los colonos, ni extraño alguno, debía penetrar en su comarca. Interpretando esas órdenes, Braizat no recibía regalos de los nativos. Así, sin quererlo, cortaba toda posibilidad de trueque y aun de acercamiento con ellos. Él mismo intentaba pescar y cultivar su propia chacra, pero tenía poco éxito pues, como su esposa, era de Iquitos. El ser ciudadano, su honestidad e idealismo, su escrupuloso sentido del deber, hacían que los nativos frecuentaran poco su casa. Pero ese relativo aislamiento y pobreza, se compensaba por aquellas virtudes morales y por la ternura que se tenían los jóvenes esposos. En cambio el otro policía, tal vez por su mayor edad y su origen más popular, era un pragmático. No encontraba que el intercambio de dones con los nativos estuviese reñido con la ética policial. Por eso su casa era más animada y su mesa mejor servida. Nosotros preferíamos la frugal comida de Braizat, donde, además, no faltaba una plácida tertulia. En cambio, para los secoyas no había dudas: las relaciones con el gendarme de San Martín eran más provechosas y cómodas.

Los secoyas empezaron a partir conforme su curiosidad decaía y el intercambio de bienes terminaba. Leoncito había aceptado llevarnos en su lancha. Era una suerte de canoa a motor, grande como para unas seis personas (los mestizos la llaman “peque-peque”). Un buen día cargó sus regalos, su mujer con el pequeño a cuestas se acomodó en un rincón, nos hizo abordar, encendió su motorcito y surcamos el Yubineto, aguas arriba. La travesía y el retorno, como la corta residencia donde los secoyas, fue una larga e intensa aventura. Merecería una narración aparte; baste aquí mencionar aquello que interesa a nuestro tema, el dilema secoya.

Al cabo de una hora de remontar por los solitarios meandros del Yubineto, la barca llegó al primer poblado secoya. Eran unas cinco cabañas, tipo mestizo, sobre pilotes, unidas entre sí por unos palos a guisa de puentes. Se hallaban en medio de una explanada transformada por las lluvias en un lodazal de difícil

tránsito, aun para los lugareños. Estos claros –"patios" los llaman los secoyas en su lengua– son ganados al bosque para la construcción de una "colonia", que es así como califican los mestizos a todo villorrio indígena. Pero en la colonia no había nadie. Meses después supe que habían huido de nosotros pues se había corrido el rumor de que llegábamos para esclavizar a los hombres y tomar sus mujeres. El dueño de la lancha, Leoncito, me contó en otra ocasión que también tuvo miedo de llevarnos. Pero se dijo: "si no me matan, a mí, a mi mujer y mi hijo, no pasa nada; y si lo hacen, pues qué se va a hacer. Veremos".

Proseguimos viaje. Atravesamos una laguna de aguas tan solo agitadas por el juego de los delfines. Remontamos varias curvas del río; Leoncito las iba contando. Al anoecer llegamos a un segundo poblado. Consistía en dos casas comunales⁴. Una estaba aún en construcción. Qué contraste con la primera colonia: aquí todo estaba ordenado y limpio. El patio o explanada era de arena casi blanca, muy agradable de transitar por ella. La casa comunal tenía un aspecto nítido, majestuoso; en cambio las casas del otro poblado parecían mal construidas y dispuestas en desorden, en medio no de un patio sino de un lodazal. Aquí nos recibieron, compartimos su comida y nos ayudaron a tender nuestras hamacas, dentro de la casa comunal. Después supimos que en el primer poblado había un profesor de Iquitos que estaba organizando una escuela, que él y los que allá residían habían resuelto vivir en casas construidas sobre altos pilotes y aisladas, en principio unifamiliares, tipo "nacional" o "mestizo". El ensayo, por lo menos en cuanto a la disposición urbanista y a la actitud frente a los visitantes, no nos pareció logrado ni positivo.

Al amanecer proseguimos surcando las aguas del Yubineto.

A la expedición se sumó un secoya del segundo poblado. A media mañana dispusimos la canoa en una playa. La selva que la rodeaba mostraba las huellas de una colonia abandonada: un follaje bajo en medio del cual habían algunas matas de caña de azúcar, un limonero de cargadas frutas que nos sirvieron de refresco. Leoncito y su amigo especularon sobre quiénes serían los secoyas que ocuparon el paraje y en dónde habitarían en la actualidad. En otras ocasiones volvimos a encontrar poblados abandonados: los secoyas gustan cosechar allí algunos frutos olvidados entre la maleza, rememoran los tiempos en que estaba habitado; pero también temen esos lugares: una casa comunal se abandona cuando los muertos que se entierran en su corredor central "ya no caben". En un pueblo desertado, puede uno cruzarse con alguna de las sombras, alientos, luces de los muertos.

4. La casa comunal secoya alberga alrededor de doce familias nucleares. Están emparentadas entre sí por el lado paterno. A ese centro se pueden agregar parientes políticos (hermano casado con una mujer de la familia dominante o suegro de uno de esa familia, por ejemplo). El jefe o coordinador de la casa y el chamán (cargos que a veces recaen sobre una misma persona), ocupan una posición central en el grupo patrilateral (por ejemplo, puede ser el hermano mayor de la mayoría de los hombres casados que ahí viven).

Después del descanso, nos internamos en el bosque. Era un atajo para llegar a un afluente del Yubineto. Íbamos en fila por un camino que tan solo los secoyas eran capaces de reconocer. En la tarde, en lo más profundo del bosque, nuestros colegas se detuvieron a escuchar, a escudriñar el majestuoso silencio; de pronto comentaron: alguien venía en sentido contrario, a darnos encuentro. Yo sólo escuchaba mi propia respiración, pero al cabo de un rato apareció un secoya. Venía de la colonia, a darnos el alcance. Nos ofreció una merienda que traía cuidadosamente envuelta en una manta: unos cuantos huevos cocidos (no recuerdo si eran de ave o de tortuga). Cuando terminamos de comer, nos hizo, con tono protocolar, una invitación a que fuésemos al poblado a pasar los días que quisiéramos. No está de más decir que estas embajadas son de uso corriente en los pueblos amazónico-occidentales. La etiqueta recomienda que los invitados se hagan de rogar un tanto; pero no sé si los nuestros lo hicieron. En todo caso, todos continuamos aquel camino que para mí era invisible.

Hacia el final de la tarde llegamos a la orilla del afluente del Yubineto. Al frente se erguía el poblado: una casa grande y nítida, y al lado otra algo más pequeña y, al parecer, a medio construir. El grueso de los moradores estaba en la orilla del frente, de pie, mirándonos en silencio. Abordamos un par de canoas y atravesamos las aguas. El silencio era perturbado por el suave ritmo de los remos, también por algunos saludos a gritos –intercambiados con los parientes cercanos de los secoyas que con nosotros llegaban–. Mientras nosotros desembarcamos, rodeados a prudente distancia por algunos niños y adolescentes, los adultos se acomodaron en la explanada, delante de la entrada masculina de la casa principal. Así nos recibieron. El jefe de la casa principal, su hermano, el “médico” o chamán, cada cual con su mujer al lado, sentados en sus bancos ceremoniales; el resto de pie, la mayoría con su mujer al lado. Los hombres bien vestidos, con sus espléndidas coronas de plumas y sus primorosas pinturas faciales; las mujeres también se habían arreglado para la ocasión, pero, como siempre, sus tocados eran más simples que los masculinos. Por Leoncito y el aspecto de la formación, supe a quiénes debía dirigirme primero. Tomé un obsequio y se lo di al jefe; luego, otro a su mujer principal. Hice lo mismo con el chamán y su mujer. Recibieron los regalos en silencio. Nadie habló. Fue un momento solemne, tenso. Después supe que ellos también tuvieron temor: ¿sería cierto que veníamos a esclavizarlos? Pero, no, no parecíamos tan fieros. Leoncito se encargó de hacer algunas bromas sobre nuestra torpeza en el viaje. Éramos tan solo dos inofensivos *ankebain*, gente lejana, o nacionales, que querían conocerlos, a ellos, *airobain*, gente cercana y verdadera. Si en esos momentos nos hubiese ganado el miedo, a ellos o a nosotros, no viviría para contar esta historia. Pasado el susto, pensamos en la extraña diferencia de actitud hacia nosotros que tuvieron los secoyas de las tres colonias. Después de tantos años, trataré luego de ensayar alguna explicación.

Nos alojaron en una cabaña que pertenecía al jefe. Estaba construida sobre una plataforma, a tres metros de altura. Se subía por una escalera puesta entre los pilotes. Era una barraca de estilo mestizo que servía para almacenar, justamente, productos propios de los “nacionales”. Allí tendimos nuestras hamacas, entre ollas nuevas de aluminio, sacos de azúcar y arroz, colgados de los maderos de la armadura. Sentí que nos depositaban en el lugar que nos correspondía, donde se guardan los trastos importados. La comida nos la llevaban a ese altillo. Por lo demás, nuestro acceso a la casa comunal era restringido. Estábamos en una suerte de cuarentena con cierto sabor ceremonial. Pero si los hombres no nos invitaban a participar en sus quehaceres, la pandilla infantil se daba cita en el altillo, para observarnos, escucharnos y revisar nuestras cosas. También nos llevaban al varadero a nadar entre las embarcaciones. En una minúscula canoa, participábamos en las entretenidas sesiones de pesca. Nos decían quién era hijo de quién, y de dónde la madre de uno⁵ y muchas otras sabrosas noticias. Los pequeños secoyas son excelentes informantes: los mayores son permisivos con ellos, los dejan libres; en su banda forman un mundo aparte, paralelo y parodia del adulto. Salvo cuando ayudaban a los padres, siempre estaban bien dispuestos a jugar y comunicarse con ese otro que se les parecía por lo marginal, el etnógrafo.

Cierta vez un hombre trajo un venado. Siendo una caza mayor, organizaron un banquete comunal. Como hacen siempre luego de la caza, después de bañarse, peinarse sus largas cabelleras, pintarse el rostro y los brazos, de haberse colocado sus coronas de plumas, puesto sus hojas perfumadas en sus brazos, luego de todo ese largo acicalarse mientras las mujeres asaban la carne y cocinaban las tortas de mandioca, los hombres se sentaron de cuclillas, en torno a la carne asada y las tortas. Estaban en el patio, en la parte prestigiosa, la masculina, dando frente al río, pero cerca de la línea donde empieza el ámbito femenino del patio, lugar doméstico, medio desordenado, vulgar, pero más íntimo que el masculino. Formaban un círculo estrecho, comían como se debe, sin mostrar apetito, con sobria dignidad, haciendo algunos pocos y graciosos comentarios. Las mujeres, cada una detrás de su marido, y los hijos detrás de sus madres, formaban unos círculos concéntricos en torno a los regios cazadores. Sin tornar, casi de manera disimulada, entregaba una presa a su mujer; ella, luego de probarla, mostrando algo más de apetito que el parco marido, la pasaba atrás, donde estaban sus hijos. Los antropólogos fuimos invitados a participar de aquella ceremonia. Nos colocaron en el círculo de los niños y comimos lo que una de las esposas secundarias del jefe nos alcanzaba. Devoramos la carne sin disimular nuestro deleite; después de todo. éramos niños. Los círculos tenían diferente compostura y ánimo: del centro a la periferia, se pasaba de lo formal y parco a la suelta alegría infantil.

5. Los secoyas son patrilocales. Así, por lo general, los hijos viven en el pueblo del padre.

Un día amaneció el pueblo con un trajín inusitado. Las mujeres preparaban *masato* –chicha de mandioca amarga–; y, cosa curiosa, los hombres también participaban. Uno de ellos nos invitó a observar y recibir las explicaciones del caso⁶. Fueron unos aprestos cordiales. De ordinario las tareas están bien divididas por sexo. El trabajo femenino es el más tedioso y sostenido. La mujer cultiva la chacra que antes su marido, con la ayuda de algunos otros hombres, ganó al bosque (y si aún es soltera, su hermano “preferido”). Ella se encarga de todo el proceso de la cocina diaria. A los hombres les corresponden trabajos más intensos pero de mayor prestigio, más gratos y esporádicos: la caza, el acto mismo de pescar, la edificación de la casa, la construcción de las canoas, la cestería, la elaboración del alucinógeno sagrado, el *yajé* o *ayahuasca*. Pero esa vez, cuando las mujeres comenzaron a preparar el *masato*, los hombres –el que nos había invitado y otros– las rodearon para observar su trabajo. Luego, y con un buen humor creciente, las asistieron. Dos tomaron sus cuchillos y se pusieron a pelar mandiocas al lado de las mujeres; hubo un momento en que pelaban imitando gestos femeninos. Ésta y otras bromas, la proximidad y buen humor de los hombres, hicieron más llevadera la tarea de las mujeres, y ellas terminaron contagiadas por las risas masculinas. Algunos hombres también rayaron con las mujeres el tubérculo pelado; presumían lo imposible, que lo hacían mejor y más rápido que ellas. Al momento de amasar y de expulsar así parte del veneno (ácido prúsico), solo de vez en cuando se ofreció un voluntario, quizá fue porque esa es una fase particularmente monótona. Para exprimir la masa mediante el *tipiti* (un exprimidor tubular de mimbre) los hombres tuvieron un papel central, porque, dijeron ellos, la manipulación del *tipiti* requiere de un esfuerzo mayor. Luego de la amasada y de pasar por el exprimidor, se procedió, como es de rigor, a masticar la masa. Las mujeres se sentaron alrededor de un gran plato de cerámica. De un recipiente que estaba al lado de éste, cada una tomaba un poco de la masa y se preparaba un bollo, lo mascaba, y sin tragarlo, agregaba otro; así se colmaban la boca, con los dos carrillos muy hinchados y los labios entreabiertos, dejando ver en medio la masa blanca de mandioca. Luego arrojaban lo mascado al plato central. Algunos hombres también se sentaron para lo mismo. Era tan gracioso verlos con la boca repleta, que todos, hombres y mujeres, refán. Uno que mascaba se atragantó con la risa, cosa que fue celebrada por todos, salvo por su mujer, que le aplicó, a modo de terapia de emergencia, unos puñetes en la espalda; luego ella abandonó la reunión

6. El término peruano de la bebida es *masato* y el del tubérculo, *yuca*. Como otros pueblos indígenas de la región, la chicha de mandioca se bebe en dos contextos: uno más íntimo y casero y otro abierto y ceremonial. El primero se realiza para las pequeñas ocasiones: un convite restringido a los de la casa comunal, para la llegada de un visitante habitual o poco importante. El segundo es para las grandes ocasiones, cuando se invita a miembros de las comunidades secoyas vecinas o de la misma ribera: al concluirse la edificación de la casa, durante los ritos de iniciación masculina y a veces de la femenina, en los funerales o para una reunión interclánica de adultos.

para buscar algo suyo en el varadero y disimular así el disgusto (los secoyas encuentran que es incivil mostrarse enfadado).

Los tres días que siguieron también fueron agradables. La camaradería entre géneros, manifestada primero con timidez y luego de manera más franca, en la primera fase de la elaboración, se mantuvo durante la maduración de la bebida. El que menos, en especial los hombres jóvenes, ensayaba nuevas y osadas pinturas faciales, y lucía sus bíceps con hojas perfumadas. Algunas mocitas se daban tiempo para pintarse mutuamente los rostros y las pantorrillas, y para peinarse la una a la otra. Las bromas eran frecuentes. Y se hacían comentarios sobre la naturaleza de la fiesta. El jefe no invitaría a nadie de otras comunidades. En ese sentido era solo una “masatada” interna, un “sencillo” agasajo a nosotros, “gente lejana”, y a los secoyas que nos trajeron y a otros que llegaron para conocernos. Así transcurrieron las vísperas, en un ambiente de risueña camaradería, como si renaciera en ellos el espíritu de la pandilla infantil, cuando se confundían sabrosamente los roles y las diferencias.

El comienzo de la fiesta fue como debe ser: discreto. Además ese día, que sepa, no hubo arribo ceremonial de invitados. Durante la maduración del *masato* llegó una que otra pareja con sus pequeños. Aquella mañana transcurrió tranquila. Los hombres no fueron a cazar; a pescar, ni ellos ni los infantes. No habría pues nada sabroso que comer, pero, sí, mucho de beber y tantas emociones. Había grupos de muchachos que se bañaban y luego en la playa peinaban sus largas cabelleras. Otros se pintaban, ensayaban sus collares de grano, sus coronas de plumas de guacamayo. Las jovencitas formaban pequeños y discretos círculos; la hermana mayor, pintando el rostro de la menor; una jovencita, de cuclillas a los pies de una impassible muchacha, le trazaba dibujos geométricos y negros en sus pantorrillas. Las mujeres, de costumbre atareadas, ahora se colocaban collares y, como el resto, se pintaban la cara con un color de fondo, oscuro y discreto, las pinceladas, trazos y círculos eran de colores encendidos y a la vez delicados; los labios, de negro o rojo. Los hombres preferían pintarse los labios de negro. Llevaban menos collares que las mujeres, pero su pintura facial me pareció más cuidada como osada. Antes, en la madrugada, que para ellos empieza poco después de la medianoche, hombres y mujeres se habían depilado las cejas y pestañas. Además las mujeres, en especial las jóvenes, se habían depilado los vellos pubianos. La depilación es un hábito, pero para las ocasiones especiales ponen más empeño. Lo mismo ocurre con la pintura corporal. Al final de la mañana, todos estaban bien acicalados. Pero había una diferencia notable: los hombres estaban más adornados y parecían más conscientes y preocupados de sus gracias. En cambio, las mujeres tenían una elegancia sencilla que discretamente hacía resaltar la natural belleza del cuerpo. Siempre es así; los hombres secoyas tienden a cuidar más su aspecto personal. Es curioso el contraste entre el elegante, casi delicado, padre de familia, que bien peinado, pintado, coronado, perfumado, come con los suyos, y

él mismo cuando, fiero y desaliñado, retorna de la caza; pero lo es tanto o más la diferencia de aspecto que tienen en el poblado hombres y mujeres: ellos, acicalándose para comer; ellas, atareadas con la cocina. Ellos, paseando en gentil conversación; ellas, preocupadas de sus labores. Los hombres apenas regresan del bosque o del río, se bañan y se ponen una impecable túnica, o *cushma*, como por allá se dice. Las mujeres tienen poco tiempo para tales refinamientos, aunque su corta pollera (tipo serrano) siempre se la mudan, pues pronto se ensucia por las tareas domésticas.

A nosotros nos pidieron que también nos arregláramos. Puesto que no éramos como ellos, no teníamos túnica, menos corona, pero, por lo menos que nos depiláramos y que nos dejáramos pintar. Yo accedí a lo último, pero no a depilarme; eso sí, me afeité bien la barba. Nos dijeron: “Ahora sí podrán beber *masato*, estar en la fiesta. Antes ustedes no comían en la casa comunal. Sin pintarse, sin depilarse uno es muy feo, y viéndolos así, a los demás se les quita el apetito. Después de esta fiesta comerán en la casa con cualquiera”. Y así fue. Solo que a menudo habían interdicciones: no podíamos acercarnos ni comer en el hogar familiar de una madre que acababa tener un hijo, tampoco en el de un enfermo. Pero, de todas maneras, la fiesta marcó el fin de nuestra cuarentena y el inicio de unas relaciones más francas y cordiales.

Hacia el medio día empezamos a beber. El *masato* estaba en una gran tinaja de cerámica. Cada quien se servía con una calabaza. Mientras unos bebían, otros sacaron las grandes flautas, y se quedaron en el patio, en el límite entre la parte femenina y la masculina, mirando este lado. Uno me contó que antiguamente esas flautas no podían ser vistas por las mujeres, los niños ni los extranjeros. Otros se acercaron a los tres flautistas, formando una fila, mirando hacia el río y el lado masculino. Comenzó la música. Y los hombres empezaron a bailar, cada cual pasando el brazo por las espaldas del vecino derecho y tomando su hombro. Era un baile solemne, lento, como un paseo algo desganado en torno a la casa. Las mujeres los observaban, al parecer sin prestarles atención; lo mismo algunos grupos de hombres que bebían o charlaban. Entre ellos habían algunas parejas. Cuando pregunté si eran novios, sonrieron: no, eran hermanos, ella regresaba al pueblo y al encontrarse con su hermano, pues no querían separarse durante la fiesta. Los novios no andan así, en público, entrelazados; esa es cosa de hermanos y de amigos (después supe que se trataba de un patrón frecuente en la selva occidental: discreción en las manifestaciones públicas de amor de pareja, ostentación juvenil de la fraternidad y de la amistad).

Conforme aumentaba la embriaguez, los hombres perdían la formalidad y el monopolio de la fiesta. Las mujeres fueron ganando la fila de danzantes, una para acompañar a su hermano; otra, a su cuñado. Los hombres bailaron de manera más viril y provocativa. Entre tanto percibí un hecho que me llamó la atención. Para

tomar un respiro, me alejé del patio. Por los jardines y las chacras, entre la copa verde de las cañas, percibí una mancha multicolor. Era la corona de uno que se paseaba solitario. Cuando di con él, estaba sentado, parecía fingir un descanso. Por discreción, no le hablé y me fui en el acto. Cuando otro día comenté el incidente, Leoncito dijo que, sin duda, se trataba de ese por el cual en la noche, al final de la fiesta, había estallado una serie de pleitos. Porque un secoya nunca toma la iniciativa en una aventura amorosa: bien vestido, espera pacientemente que aquella que desea pase delante suyo y se fije en él, en su elegancia y buen porte. Entonces, ella lo agrade, le quita su corona y la lanza lejos, o le desbarata su collar. El agraviado corre y se inclina a recoger lo suyo; ahí la mujer ataca y lo obliga a hacer lo que ambos quieren. Así son las mujeres, siempre con deseos, causando odios y rencores. En efecto, algo de eso aprecié en la fiesta. A medida que llegaba a su apogeo, las mujeres tomaban un papel más activo, bailaban más y se dirigían a los hombres de manera directa, a veces atrevida. Las de más edad parecían las más agresivas e interesadas por los hombres. Pero, según me dijeron después, son las jóvenes casadas las que buscan en la fiesta un amante de ocasión, si es posible uno maduro (pues piensan que sus jóvenes maridos, y los muchachos en general, son inexpertos para esos menesteres). Es por eso que las muchachas causan más pleitos, mientras que los asuntos de las señoras mayores pueden hasta aliviar a un marido fatigado.

Al final de la tarde estaba ebrio. Fui a nuestra cabañita a tenderme en la hamaca. Sentí un ruido cercano. Cuando abrí los ojos, me vi rodeado de dos señoras de cierta edad que mecían mi hamaca, me miraban y parecían arrullarme. Estaban ebrias, la pintura de sus rostros empezaba a desdibujarse. Se habían quitado sus polleras, me mostraron su vello pubiano. Era abundante (se piensa que aumenta y crece con los años y los deseos. Por eso las jóvenes se lo depilan, y las viejas se olvidan de hacerlo). Querían ver el mío, y saber así cuán grande era mi deseo. Fue una farsa y no pasó de eso; pero ilustra la manera de ser de la fiesta y de sus mujeres.

Al anochecer desperté con unos gritos. Eran de los pleitos, frecuentes al final de las reuniones de *masato*. Se insultaban dando grandes voces; y, cosa que me llamó la atención, lo hacían tanto en quechua y castellano como en su propio idioma, como si los insultos en otras lenguas fuesen más brutales. Son disputas masculinas en que las mujeres suelen ser la causa. Pero la violencia sólo es verbal, termina con la noche y se olvida; al menos, así se espera que sea.

Después de la fiesta nuestras relaciones mejoraron. Tuve algunas buenas conversaciones con el hijo del jefe y futuro sucesor suyo. A mí me intrigaba las diferencias entre las colonias secoyas del Yubineto. Él, a cambio, me pidió que le explicase cómo hacía el Presidente para comunicarse con sus ministros y darles órdenes desde su casa; quería conocer como funcionaba el poder político de los nacionales. Me hacía preguntas precisas: ¿cómo era eso de que se puede hablar

a la distancia?; ¿lo hacía el Presidente con los ministros? Yo trataba de explicarle, y él dibujaba en la arena lo que le decía. ¿Los ministros son parientes del Presidente?; si no, ¿por qué lo ayudan?; si ganan, ¿cuánto ganan? Para sintetizar lo aprendido hizo otros esbozos sobre la arena. Esa imagen se parecía a la que ellos tienen del mundo: un árbol con mundos superpuestos, paralelos, en sus ramas y raíces; el todo, conectado por un tronco por el cual transita el chamán gracias al alucinógeno *yajé*. La analogía me pareció evidente: el Presidente era como un chamán, y el teléfono, nuestro *yajé*⁷. Lo que él me dijo no me hizo pensar en un árbol.

Según el hijo del jefe, cuando ellos construyeron la actual colonia decidieron llevar una vida como la de sus padres. No pretendían, como otros secoyas, establecerse en el Putumayo o en una ribera cercana, tratando de organizarse como nacionales. Es decir, sin chamán, sin fiestas propias; de ser posible, con escuela y maestro, como los evangélicos. Querían mantener sus costumbres, también rezar como los padres de la radio, en quechua y de rodillas, y sobre todo contar siempre con un buen chamán, como es el suyo, el hermano de su padre. Las diferencias entre las comunidades por las que pasamos se explicaban por esa diferencia en las opciones: los de río abajo trataban de ser como nacionales y evangélicos; los de arriba, de continuar siendo lo que habían sido; y los de en medio, dudaban. Por eso los de arriba fueron tan escrupulosos en el proceso de aceptarnos, en contraste con el simple rechazo y fuga de los de abajo. Estas dudas y elecciones eran graves y recientes. No era cuestión de que cada cual tomase el camino que quisiera: cada grupo quería demostrar a los demás que su decisión era la correcta y que debía ser imitada. Entonces creímos que ese dilema era una cuestión de identidad cultural reaccionando frente a la influencia exterior. Ahora sigo creyendo que era así; pero me parece que responde también a una cierta manera secoya de percibir el tiempo.

Nuestra estada duró unas pocas semanas. Felizmente, Jorge Casanova retornó varias veces y ha continuado estudiando esa y otras poblaciones amazónicas. En un artículo, Casanova realiza un recuento histórico de los secoyas⁸. Es el relato de unos grupos clánicos, patrilineales, que su seminomadismo los lleva a una vida errante por los ríos Napo, Putumayo y sus afluentes, por el Ecuador y el Perú. Cambian cada cinco o más años de residencia debido a la tecnología del cultivo de roza. Y también por una relación ora de atracción ora de rechazo hacia el mundo

7. No está de más recordar que tanto los andinos como los amazónico-occidentales creen en una multiplicidad de mundos, y les place establecer entre los mismos paralelos y analogías. Hay la tribu de los gorriones y la de los venados, como los hay de los secoyas y de los aguaruna. La gente chiquita y amarilla de uno de los pueblos de las raíces del mundo vive un poco como nosotros que estamos en la superficie, al lado del tronco cósmico.

8. Jorge CASANOVA: "Migraciones Aido-Pai (Secoya, Piojé)", en la revista *Amazonía peruana*, vol. III, N° 5, Lima.

nacional. Los jesuitas y los franciscanos, luego los caucheros y los conflictos fronterizos, después los “patrones” (unos mestizos que los obligan o invitan a trabajar en condiciones de explotación, como clientes), por último la escuela, los comerciantes y los evangélicos. Hace siglos que están entre dos mundos, no es de ahora su dilema. Podemos afirmar que esa disyuntiva es parte de su manera de vivir, una constante duda entre continuar siendo o ser como otro. El suyo es un presente que presagia cambios inminentes y dramáticos.

La exposición de los casos de San Lorenzo de Quinti, Vicos y los secoyas, sugiere una comprensión que recoja la visión y los sentimientos internos de los actores sociales y de su propia cultura. Las interpretaciones académicas más frecuentes sobre los acontecimientos de las sociedades indígenas se centran en factores relacionados con el exterior: el colonialismo, el influjo del capitalismo, la aculturación. Lo indígena se reduciría a una cuestión de aceptación, acomodo o rechazo a la presión de afuera. Así, en San Lorenzo de Quinti sería el capitalismo o mercantilismo lo que provoca un proceso de aculturación, en general aceptado por los de Quinti; el anécdota de Vicos mostraría una reacción contraria a las propuestas de cambio; los secoyas estarían divididos entre aceptar o no la dependencia y la aculturación. Sin descartar la importancia de los agentes externos, ni desdeñar la interpretación histórica, hay que tener en cuenta la base cultural: al parecer, en los casos citados habría una concepción del tiempo –el mito de la Edad Dorada y la fragilidad del presente– que daría un estilo y una orientación a las actitudes de los indígenas frente a los cambios, vengan de donde fuere. Donde el académico ve un proceso histórico, el del colonialismo, el actor social percibe una tensión permanente, un juego de oposiciones, un antes perfecto y un presente mediocre, un dilema existencial siempre a punto de ser resuelto.

La manera dramática de vivir el tiempo, sus diferentes concreciones que hemos explorado a través de los casos anteriores, no anula otro sentimiento fundamental: que el tiempo se repite.

4. NO HAY NADA NUEVO BAJO EL SOL

En el relato del soldado, expuesto en el artículo “Amores bélicos” publicado en *Anthropologica* N° 12, el héroe cambia según las circunstancias por las que pasa. Tal actitud podría ser calificada de agudo sentido de la adaptación pero también de oportunismo. Relacioné esa cualidad con lo que parece perfilar la noción de individuo andino: uno está más que es; o uno es sus circunstancias, más que, o tanto como, una esencia que las trasciende. Uno es, entonces, hijo del momento. Y el tiempo está pautado, las etapas de la vida de cada quien y las actividades del año. Todo tiene su tiempo y su lugar. El soldado tenía el sentimiento que su vida era una sola, que transcurría inexorable, que el suyo era un presente dramático, que anunciaba un futuro propio e inquietante. Pero, sobre todo, vivía cada mo-

mento por el que pasaba identificándose con él intensamente; para el individuo andino, éste sería el sentimiento dominante y más recurrente frente al tiempo. No sólo las etapas del ciclo vital: el año mismo tiene unos ritmos que caracterizan el transcurrir del individuo y lo relacionan con el clima, el trabajo, los sentimientos, los animales y las plantas. El año marcha marcando relaciones entre esos órdenes distintos. El que todo se repita, el que no haya nada nuevo bajo el sol, no es un sentimiento ajeno al andino⁹. Intentaré presentar uno de los aspectos de esa idea y temperamento, el ciclo anual. Con tal fin, tomaré datos actuales y comunes de la región. No partiré de un caso concreto, sino de lo conocido por los andinistas y por mi propia experiencia¹⁰.

Los campesinos de la sierra peruana dividen el año en dos períodos: de setiembre a marzo, el de lluvias, en que se siembra; y de abril a agosto, el seco, en que se cosecha y se desarrollan las más numerosas como vistosas fiestas. El uno es tiempo de labores y el otro de recreo, aunque se puede decir que trabajan todo el año. Invirtiendo los términos estacionales de nuestro hemisferio, a la época de lluvias llaman “invierno”, y a la seca, “verano”; tal vez sea porque en la seca el sol brilla en limpio cielo y de día la sensación de calor es mayor, mientras que en la de lluvias hay pocos días soleados; sin embargo, las noches de “verano” son netamente más frías que las de “invierno”. Los labradores asocian cada una de esas estaciones a diversos y conexos valores¹¹.

Recuerdo que mi ama –una campesina de la sierra de Lima (de Santa Rosa de Rapaz, Cajatambo)– me contaba que cuando en la costa estamos en invierno, en la sierra es verano. “Todo es al revés”, decía para mi gran asombro. Y no solo eso: pensaba que el clima de verano es mejor para la salud. Por eso, cuando allá se enferman más, acá uno está mejor. Que esa era la razón por la que hay ricos que van a pasear a la sierra entre abril y agosto, y que toman vacaciones en las playas de la costa entre enero y marzo; que así se reponen los débiles y se tratan los enfermos. Años después me di cuenta de que las ideas de mi ama eran similares a las de muchos. En efecto, en mi infancia era costumbre de burgueses acomodados el pasar vacaciones de invierno en la sierra cercana y baja, en Chacabuco y Chosica, y las de verano en la playa de algún balneario. Es posible que el asunto de la salud no fuese extraño a tal alternancia. Hasta hoy día no se recomienda ir de paseo a la sierra entre enero y marzo, porque llueve y las carreteras se estropean. Cierta vez quise ir de vacaciones en la época de lluvias. Ante mi insistencia, me

9. El sentimiento de las eternas repeticiones es probablemente universal, como lo son las anteriores ideas sobre el tiempo que hemos analizado –el presente dramático, el pasado perfecto, lo irreversible que es el tiempo–. Solo que estamos encontrando los estilos y las vivencias andinos de esas concepciones y sentimientos universales.

10. Entre los recientes estudios sobre el ciclo anual andino, destaca el estudio etnohistórico e iconográfico de Anne Marie HOCQUENGHEM, “Iconografía mochica”, 1987.

11. La ganadería tiene su propio ciclo y sus valores. Solo examinaré el agrícola.

dieron otra razón: que podría enfermarme, que la sierra “en invierno” (verano para el hemisferio sur) no era sana para los niños. Me quedé con la frustración y con el misterio de la salud estacional y de las inversiones climáticas. Ahora sé que los campesinos relacionan la enfermedad con las lluvias y las vísperas de la cosecha principal. Aseguran que entre abril y agosto suelen sentirse mejor, que hay pocas enfermedades. En cambio, a partir de setiembre y hasta marzo, desde que se esperan las lluvias hasta que desaparecen, piensan que el mal ánimo, las enfermedades y la muerte son frecuentes. Según su parecer, los males proliferan con las lluvias, en setiembre, y sendos se acrecientan hasta alcanzar el ápice en marzo. Asimismo, el bienestar y la salud seguirían la evolución de la estación seca: mejoran desde abril y llegan a su punto óptimo en julio. El fin de la estación seca y el principio de la de lluvias, es decir, entre agosto y setiembre, constituye un tiempo crítico: en agosto hay abundancia de alimentos y bienestar, pero la Madre Tierra está sedienta y puede tragarse al pastorcillo descuidado, al caminante solitario. En setiembre debe llover, el hombre espera las lluvias, buenas para la siembra pero que también acarrearán las enfermedades y la muerte. Así, la teoría de la enfermedad estacional de mi ama, como la costumbre burguesa de tomar vacaciones alternas en la sierra y la costa, eran solidarias con la concepción campesina que seguiré exponiendo.

La siembra empieza con las suaves lluvias primeras. Si hay canales, cuando, luego de haber sido limpiados, traen las aguas de los manantiales y de las pequeñas presas comarcanas. El inicio se adelanta o atrasa según el clima. Lo más frecuente, y considerado normal, es que sea en setiembre. Las primeras lluvias son esperadas con interés. Entre tanto, se preparan los campos. Luego de haber seleccionado las semillas y fertilizado la tierra, se abren los surcos y entierran las semillas. Como todo momento importante de las actividades agrícolas, estas tareas tienen algo de ceremonia y de fiesta. Así, durante la siembra las nueras manifiestan una agresividad estereotipada hacia sus suegros cuando trabajan los campos de éstos. Tal animadversión pareciera ser una revancha teatral de las pruebas y conflictos propios del *servinakuy*, cuando la joven esposa residía en casa de su familia política y debía soportar los rigores y las exigencias de la suegra. Hay pueblos donde los dueños de la chacra acostumbra arrastrar a una joven —la nuera o la hija que ya convive con su novio— por donde se siembra. Lo hacen entre bromas y con una cierta intención mágica, la de propiciar la fertilidad del campo. Antes y después de la faena, los jóvenes labradores, hombres y mujeres, recorren las calles del villorrio y los senderos de las chacras. Tomados de la mano forman largas cadenas. Es la antigua *qhachua*, danza que propicia la fertilidad, en este caso de los campos cultivados. Aun en las noches, los mozos danzan la *qhachua* y se aman al borde de los campos por ellos surcados. Es una danza viva, marcada; el hombre que encabeza la cadena y la conduce, y los que le siguen, muestran su vigor y decidido paso varonil; atrás, las mozas agitan sus polleras, quiebran sus cinturas, haciendo gala de sus gracias femeninas. Por entonces, si alguien ha cometido alguna grave

falta moral (por ejemplo, si ha tenido una relación incestuosa o ha sido avaro, si alguien maltrató una planta de maíz...), entonces Dios, el santo del pueblo o la Madre Maíz podrán tomar represalias contra los del pueblo del pecador. Pues a inicios de la estación de lluvias, durante la siembra, los espíritus suelen mostrar mayor celo; y las iras divinas pueden manifestarse a través de alteraciones pluviales, de malas cosechas, de pestes y enfermedades.

En noviembre, a la par que germinan los campos, los muertos también emergen de las entrañas de la tierra, o bajan del cielo. En noviembre hay que recibir las ánimas de los familiares, ofrecerles un banquete, colmarlos con los potajes y las golosinas que gustaban cuando estaban vivos. Una vez satisfechos, los muertos retornan a su mundo. Cuanto mejor haya sido la recepción, más ayudarán a que las semillas se logren; y el próximo año regresarán mejor dispuestos hacia sus deudos, y con ellos, la nueva siembra.

En diciembre y enero, cuando los campos cultivados se cubren de verdes plantas y de flores, los mozos, al menos en numerosas regiones, van a la “guerra”. Son unas batallas campales entre pueblos vecinos en que los trofeos son las hermanas de los vencidos (luego, la “presa” podrá aceptar o no ser novia del campeón, si es que no lo era antes de la contienda). Son, pues, unas ceremonias bélicas entre potenciales parientes políticos. Los amores que se inician en esas circunstancias, si bien no son considerados como ideales, pueden seguir un curso positivo y terminar por formar fructíferos hogares. La sangre de los muchachos heridos y muertos alimenta la tierra preñada y agrada a los espíritus tutelares de la comarca.

Entre febrero y marzo es el tiempo de Carnaval. Este período festivo puede ser visto como una continuación o una variante de las batallas rituales. Los jóvenes, aun los casados y forasteros en busca de diversión y de aventuras amorosas, forman bandas por sexo, por barrios. Bailando y cantando, entre pandillas se vocean y agreden. Si uno sorprende a una muchacha sola de otra pandilla, puede ser que intente violentarla y así empezar, si la agredida acepta, una relación sentimental más o menos prolongada. En esta época los amores suelen tomar un carácter inesperado y turbulento, como las lluvias de fin de temporada, como los “ríos de sangre” o *yawar mayo* que, cargados de oscuras aguas, arrasan y se desbordan como la sangre de los jóvenes apasionados. En tiempos de Carnaval las mujeres mayores atacan al caminante solitario, al forastero; le golpean las espaldas con membrillos o manzanas. Se dice que es un juego, pero tiene también un propósito mágico: esas frutas que han recogido la vitalidad del hombre, son luego colocadas entre los florecientes cultivos para que así la tierra dé buenos frutos.

La cosecha puede empezar antes, pero la campaña grande, la del producto más importante, la que moviliza más labradores y está marcada por ceremonias, se realiza hacia abril, al inicio de la estación seca. Así, el fin de las lluvias y el inicio de la sequía es marcado por el momento más solemne, la cosecha grande. Durante

la cosecha todo es armonía: los hombres en fila remueven la tierra al son de la música y siguiendo su ritmo. Las mujeres arrancan los frutos y gritan en coro los cantos de la alegría triunfal, el *harawi* de las cosechas: son loas a sus hombres que hacen parir la tierra; ellos responden cantando su agradecimiento, su admiración por sus mujeres, por la Tierra cuya fertilidad alimentó los frutos. Hay cantos y danzas, pero también plegarias y honras a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus protectores del lugar.

Luego viene el almacenamiento de la cosecha. No suele ser una tarea solemne, pero transcurre en un ambiente festivo y de intimidad familiar. Con los frutos nuevos, preparan los deliciosos potajes propios del “verano”. El resto es almacenado por cada quien: los granos y tubérculos, al lado de los quesos y carnes secas; son reservas para la estación seca y para el comercio. En los meses siguientes la tierra descansa. Entonces limpian los canales, seleccionan las semillas. Al término del período seco se preparan los campos y se siembra. Si los canales y las presas son importantes para la agricultura del lugar, es posible que su limpieza y dragado sea la ocasión de una gran ceremonia y fiesta del conjunto de la comunidad¹².

La estación seca es propicia para los amores iniciales. Las nuevas parejas revelan a los adultos sus relaciones e intenciones. Los pedidos de mano, los matrimonios, el techado para la casa de los novios, son entonces más frecuentes. En general, es la época del buen entendimiento: durante la fiesta patronal se aprovecha la llegada del cura para los bautismos. Los nuevos amigos se juran en la iglesia eterna amistad. Los novios, los compadres, los amigos adolescentes, el nuevo cristiano en las espaldas de la madre, recorren la iglesia, andan juntos en la plaza, se lucen en los festejos del “verano”.

En el “verano” serrano vienen los que residen en las ciudades, en los centros mineros o en la costa, por ejemplo. Lo hacen para participar en las labores de la cosecha y saborear los potajes que entonces se ofrecen a los labradores, para asistir a los parientes que tienen un cargo en la fiesta patronal, para ser pastores y bailar en el rodeo, para dragar y correr tras el agua nueva en la limpieza de los canales. También para aprovechar las vacaciones escolares, andar en pandilla y buscar amiga.

Durante la estación seca se celebra la fiesta nacional, y, a menudo, las patronales. Si bien el santoral impone una dispersión en el año, me parece que las fiestas patronales son más frecuentes en la estación seca. En los cultos al santo patrón

12. Aparte de las actividades del ciclo agrario, se llevan a cabo las actividades ganaderas. En la estación seca se realizan el rodeo, el cómputo y la marcación del ganado; es la ocasión de unas solemnes ceremonias y fiestas conocidas con el nombre genérico de Santiago o Herranza. Según la importancia que tenga la ganadería en la comarca, puede haber una Herranza para cada tipo de animal. A veces se desdoblan: una en la estación seca y otra en la de lluvias.

se agradece la buena cosecha y el ganado acrecentado; se exalta la unidad y la prosperidad de la comarca, se sellan los nuevos compadrazgos, las amistades y los matrimonios.

La actitud religiosa tiende a ser diferente en cada estación. En “verano” la Tierra descansa después de la cosecha. Los espíritus tutelares, los santos, las imágenes sagradas, se muestran benévolos pues han permitido que los hombres disfruten de los bienes logrados. Y los hombres les agradecen y festejan. A fines de la estación seca, a partir de agosto, hay que rogar a la Tierra, al Señor, a los santos y los espíritus para que consientan y se logre la siembra, para reiniciar el pastoreo y la labor cotidiana. Luego será para que llueva; más tarde, para que cese.

No es de extrañar que el “verano” serrano sea considerado saludable. Todo contribuye: los días soleados, la cosecha grande, el descanso de la Tierra, la benevolencia divina, la marcación del ganado, la fiesta patronal y la nacional, la limpieza comunal de los canales, la sabrosa y abundante comida, las nuevas amistades y la revelación de los amores. Y que el “invierno” sea malsano: los alimentos no son abundantes, se depende de lo almacenado, de las pequeñas cosechas. De manera marginal, se recurre a las algas y plantas acuáticas de las lagunas (creen que frescos son indigestos). Es tiempo de pependencias, de luchas rituales, de aventuras sin futuro. La Tierra, los espíritus tutelares, los santos patronos, tienen entonces el humor cambiante. La Tierra puede mandar a sus hijos el Granizo y la Helada para que se coman las chacras de quienes la ofenden; o enferma, apoderándose de la Tierra que cada quien lleva en su cuerpo. El Manantial aprovecha que una señora lava sola y está distraída, la asusta, le roba su sombra y así la enferma. Hay los vientos de San Andrés, que en noviembre se llevan a los débiles y ancianos. También en noviembre, los muertos exigen que se les reciba bien, so pena de no contribuir al crecimiento de la siembra.

Los vínculos entre los distintos órdenes expuestos del ciclo anual pueden ser simplificados en un esquema:

EL CICLO ANUAL:

ESTACIÓN SECA (“verano”)		ESTACIÓN LLUVIOSA (“invierno”)	
abril	agosto	setiembre	marzo
1. El agrícola:			siembra
cosecha			
2. El de la salud:			enfermedad
salud			
3. <i>El afectivo:</i>		Amores bélicos, aventuras,	pendencias.
Amores bucólicos, bodas,			
pedidos de mano, amistad.			

4. Actitud religiosa:

Potencias benevolentes
(se les festeja).

Potencias amenazantes
(se les calma, se les hace propicias).

Las relaciones expuestas no son todas las que entran en juego en el ciclo anual. Los órdenes y sus interrelaciones mutuas presentadas son en verdad mucho más intrincadas; los términos tomados en cuenta son tan sólo los más evidentes y frecuentes. He dejado de lado importantes particularidades regionales. Aun los mismos términos considerados rotulan ricos y variados hechos. Por ejemplo, en general las enfermedades están asociadas a toda la estación de lluvias; pero se cree que conforme avanza la estación, aumentan en intensidad; y ciertos momentos del año serían más favorables a determinados males. Otro tanto ocurre con las actitudes amorosas y religiosas. No todas las actividades indicadas son exclusivas de una estación: hay pueblos cuyo santo patrón se celebra en la estación de lluvias y las enemistades estallan en cualquier época del año. No he tenido en cuenta otros órdenes que, sin duda, guardan estrechos vínculos con los presentados. Es el caso del ciclo anual ganadero y del comercial. Por otro lado, cada período puede desdoblarse: la patata y el maíz, por ejemplo, tienen fechas y ritmos que no coinciden plenamente entre sí. Las simplificaciones se justifican en la medida que así se vislumbran ciertas regularidades y relaciones generales entre los cambios estacionales, la salud y la enfermedad, la pasión y el amor, el trabajo y el agradecimiento a lo divino.

El cuadro no da cuenta de una realidad rastreada a partir de datos estadísticos. Trata, sí, de señalar el ritmo anual en sus aspectos más elementales. Es un ritmo que se puede observar, pero que también está en los ideales de los actores sociales. No es que los adolescentes andinos descubran con más frecuencia el buen amor en la estación seca; y el mozo, las pasiones en la de lluvia. Lo que he mostrado son unas relaciones ideales entre esos sentimientos y una época del año. Como nosotros asociamos la primavera con el amor y la juventud; el verano con los viajes y el ocio; el otoño y el invierno con la ciudad y el trabajo; relaciones que son ideales antes que hechos. Solo que los campesinos andinos quizá viven esos vínculos con una intensidad que hemos perdido en la ciudad moderna. Cada momento, el final de las lluvias o la faena mancomunada de la cosecha grande, es sentido, actuado por el individuo, como si fuese el único medio que tiene de existir, como si el individuo fuese su circunstancia. Al menos tal es la impresión que tengo. Esa intensidad es vivida como única pero, bien lo sabe el andino, volverá, habrá una nueva cosecha, otros pastores conocerán el amor, la sirena del lago perderá de pasión a otro joven, ese eterno retorno lo conocen tanto como nosotros, y lo aplican en sus previsiones y trabajos. Lo que no tienen, al parecer, es una aplicación cósmica del sentimiento del eterno retorno. A no ser por un cierto influjo cristiano, no esperan el regreso de un antes ideal, la llegada de un mesías restaurador y justiciero. Las cosas se repiten en los días, en los años, nada más.

O sí, se repiten, pero también el mundo avanza así a su decrepitud y muerte. Solo el cristianismo –y sus distintas formas seculares– trata de neutralizar esa cosmovisión sin esperanza.

El tiempo se repite, pero el campesino sabe también que nada vuelve a ser igual, que las cosas discurren para siempre. Mas tampoco tienen una elaboración cósmica basada en ese sentido común. No hay una comprensión histórica de los acontecimientos. Lo que se rememora en la escuela, son cosas de la escuela. Que la tierra sea redonda está bien saberlo para sacarse una buena nota, es una manera de hablar, pero que realmente lo sea, eso no. Recuerdo que una empleada me escuchó hablar por teléfono entre Lima y París; le asombraba que allá fuese seis horas más tarde; le expliqué que era porque la tierra era redonda, que giraba, etcétera; respondió que eso ya lo sabía pero que creía que esa era lo que se aprendía en la escuela y que ahí, en sus aulas debía quedar. Luego he indagado más sobre el asunto: Colón, Pizarro, los incas, representan paradigmas antes que acontecimientos realmente acaecidos. No sé si tal comprensión ahistórica también exista entre los escolares de las ciudades, pero entre los andinos que van al colegio, sí está presente y actúa dando sentido a la información que reciben. Y tengo dudas de que el escolar cuando llega a ser adulto abandone su ahistoricidad.

Los “antes” y “ahora” de los de San Lorenzo de Quinti, el “mañana será todo distinto” de los de Vicos, el dilema del presente secoya, la repetición anual del tiempo, no pueden ser tomados como base para explicaciones de tipo histórico. El colonialismo, la dependencia, los procesos de cambio, son lecturas ajenas a la cultura rural andina. Esos “antes” no son los del historiador, ni tampoco ese presente. El eterno retorno de los quechuas no entraña un mesías. A no ser que la escuela, la iglesia, los partidos políticos, les hagan cambiar de opinión y sentimiento.

Quisiera terminar esta reflexión matizando algunas de las aseveraciones sobre la percepción indígena del tiempo. Las preocupaciones que revelan ansiedad, sentimientos de inminencia, gravedad del presente o del futuro, afloran en circunstancias determinadas. Si no, lo que uno ve es a unos apacibles labriegos, tan solo preocupados por sus afanes y tareas cotidianos. Lo cotidiano y lo inmediato ocupan un gran espacio en sus sentimientos. Y dudo que lo vivan siempre como un “ahora todo es mediocre” o “el mañana será grave”. Simplemente, el campesino parece querer satisfacerse con lo que está haciendo o va a hacer, y estar contento con la persona por quien trabaja y se afana. Vive el momento lo mejor que puede (aunque cada momento puede estar más o menos influido o enmarcado por la ideología del ahora mediocre o del mañana grave, del momento del ciclo anual por el que la sociedad pasa).