

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



**REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE
LO MARGINADO
EN EL MUNDO ANDINO**

TESIS DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

TAKAHIRO KATO

Presidente de la tesis: Dra. Alba González Jácome

Asesor: Dr. Pablo Castro Domingo

Dr. Juan Jesús Velasco Orozco

México, DF
2005

INDICE

ELEMENTOS INTRODUCTORIOS AL ESTUDIO

EL MAPA DE PERÚ

INTRODUCCIÓN

CAPITULO 1: AGOSTO, EL MES MAGICO: UN PENSAMIENTO POPULAR DEL
TIEMPO

Tiempo Y Calendario

Calendario Y Tabú Matrimonial

Tiempo De La Agricultura Y Tiempo De Fiestas

Lo Extraordinario Positivo Y Lo Extraordinario Negativo

CAPITULO 2: AUGE Y VIGOR DE LA FIESTA DE LAS CRUCES

Fiesta en el proceso de cambio

Transformación del Cruz Velacuy

Ruralización de la ciudad

Devoción a la Cruz

Culturalización urbana de La Cruz Velacuy

CAPITULO 3: PISHTACO COMO INTERMEDIARIO ENTRE LA COMUNIDAD Y
LA CIUDAD

Temible pishtaco

Grasa humana como materia sobrenatural —lo que desea el pishtaco

Pishtaco como intermediario

Pishtaco como mecanismo de conocimiento

CAPITULO 4: MUNDO MISTERIOSO DEL COMPACTADO

Compactado en el Perú septentrional

Pacto con el diablo

Compactado como ser antisocial

Gravedad del pecado del compactado

CAPITULO 5: SENTIDO SOCIOCULTURAL DEL 'SACAOJOS':
DESCIFRAMIENTO DE UN FOLKLORE URBANO

Rumores y mentalidad popular

¿En qué se basa el rumor del sacaojos?

Estructura del sacaojos

Sentido social de los ojos

Rumor del sacaojos como sistema explicativo

CAPITULO 6: BREVE HISTORIA DEL NIÑO COMPADRITO

Niño Compadrito entre el catolicismo popular y la herejía

Aparición del Niño Compadrito

Evolución del culto

Persecución

Temporada clandestina

Reaparición

Transformación del culto

CAPITULO 7: HISTORIA TEJIDA POR LOS SUEÑOS: FORMACION DE LA
IMAGEN DEL NIÑO COMPADRITO

Sentido de la reconstrucción de la imagen

Revelación del sueño

Formación del relato

Efigie creada

Interacciones entre la efigie, el sueño y el relato

CAPÍTULO 8: DISCUSIÓN TEÓRICA Y CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA:

APÉNDICES

FIGURAS

- 0 Mapa de Perú
- I Número por casamientos civiles oficialmente registrados en Aco
- II Número de matrimonios civiles en el mes de julio en Aco
- III Calendario del Distrito de Aco
- IV Oposiciones entre julio y agosto
- V Transcurso de lo ordinario y lo extraordinario en el tiempo de Aco
- VI Características de la fiesta de la Cruz Velacuy
- VII Población en Cuzco, 1912-2000
- VIII Cruces fundadas en Cuzco
- IX Pishtaco y el intercambio
- X Pishtaco y el intercambio por Szeminski y Ansión
- XI Pishtaco como intermediario
- XII Debilitamiento de la comunidad y el refuerzo del mercado
- XIII Intercambio para el pacto
- XIV Proceso hacia el compactado
- XV Pishtaco
- XVI Sacaojos
- XVII Transmisión del Niño Compadrito
- XVIII Tres elementos generadores de la efigie y las interacciones

INTRODUCCIÓN

Perú es actualmente un país sudamericano que está situado entre Ecuador y Chile, al lado de la costa pacífica. El país se forma de tres grandes regiones muy marcadas: la costa (una estrecha franja de desierto); la sierra (una región montañosa de los Andes, un 39% de su territorio) formada por cordilleras cuyas cumbres sobrepasan a veces más de 5.500m snm. con una serie de valles; la selva(al extremo oriental del país, llanuras y colinas de cuencas amazónicas que ocupan el 60% de su territorio). Es muy común dividir la geografía de Perú en 8 pisos ecológicos siguiendo el modelo del John Murra(1966) y de Javier Pulgar(1974) , que suele ser la base y punto de partida del análisis de los estudios de las ciencias sociales de este país: *chara, yunga, quechua, suni, jarca, qanqa, lupa lupa, omagua*, ya que la ecología ha definido de manera directa e indirecta la forma de su sociedad y cultura.

Desde la época remota, Perú ha sido cuna de altas civilizaciones, las cuales son la cultura de Chavín, los Waris, y a la llegada de los primeros conquistadores españoles, existían en el Perú varios grupos étnicos. Habitado el país por los chancas, los quechuas y los huancas, se constituyó en el siglo XV el reino con Manco Cápac, fundador del Imperio de los Incas (Tahuantinsuyo), cuya capital fue Cuzco. Este estado llegó a ser muy poderoso, extendiéndose como imperialista y alcanzó un alto grado de cultura. Pero después del reinado de Huayna Cápac (muerto en 1525), empezó con el desembarco de los españoles en Túmbes, encabezado por Francisco Pizarro en 1527. Después de Huayna Capac, se entronizaron Huascar y Atahualpa, a quienes asesinaron los conquistadores tras extorsionarles un rescate. Después de la muerte de Atahualpa, los españoles, empezaron robar abiertamente y derrotaron al inca Manco Cápac, último emperador. De ahí comenzó la explotación de las riquezas de su suelo y del alma, en nombre de Dios, a través de armas militares. Esta serie de sucesos históricos han dejado la huella imborrable en la sociedad y la cultura hasta la actualidad.

Perú hoy en día cuenta con la sociedad dividida en clases, en la que élites ricas, mayormente europeas han dominado la población más numerosas de los indígenas, y los mestizos. Los indígenas son descendientes de los Incas, que dominaban una área muy extensa, desde la frontera actual de Colombia y Ecuador hasta el Río de Maule en Chile; hasta que llegaron los españoles en el

siglo XVI.

Un 45% de los habitantes peruanos son indígenas, los cuales se derivan de los incas que establecieron y construyeron una civilización legendaria. Unos 100 grupos étnicos nativos habitan en la selva, que se extiende en los Andes orientales. El idioma castellano, es hablado por un 70% de la población, y era lengua oficial de la república hasta 1975, cuando el quechua, uno de los idiomas principales también adquirió el reconocimiento estatal como oficial.

Más de 80% de los peruanos son católicos, cuya evangelización se inició con la llegada de los conquistadores españoles. En 1915, la ley definió el catolicismo como la religión establecida de la república; pero en 1979, con el cambio constitucional, la religión católica perdió su propio privilegio oficial, pero sigue siendo un elemento importante para explicar la formación y la situación histórica, cultural y moral del área, cristalizando el catolicismo popular.

En esta tesis, se discute exclusivamente sobre la sociedad y la cultura quechua. Este grupo étnico mayormente habita en la sierra andina. A pesar de la disminución de la cifra, todavía hay gente monolingüe de quechua. En todo el nivel nacional se mantiene la cultura quechua, de la que muchos estudiosos e investigadores tanto nacionales como extranjeros han realizado estudios. La antropología peruana apareció en la década de 1930, junto con la arqueología dirigida por Max Uhle y Julio Tello, cuyo interés abarcaba desde la arqueología, la historia y la antropología, a veces hasta la lingüística. Los antropólogos ortodoxos y serios son, sin duda alguna, E. Morote Best y J.M. Arguedas, que fundaron la base de la antropología en la Universidad de San Marcos, la Universidad de Huamanga y la Universidad Católica, de donde han salido antropólogos entrenados en Francia, Inglaterra y EUA, que introdujeron el funcionalismo y el estructuralismo en la década de 1970, formándose un centro de estudios antropológicos en Sudamérica, mientras que México ha desarrollado su propia antropología en Latinoamérica. Siendo el otro centro de estudios, de esta disciplina.

El autor hizo la primera investigación de campo en Perú en el año de 1983 y sigue trabajando casi cada año hasta el presente. Los datos etnográficos utilizados en esta tesis fueron recopilados durante estas investigaciones. A continuación se muestran la temporada, el lugar y el tema principal de la

investigación realizada por el autor en Perú.

Temporada	Lugar	Tema principal
agosto-septiembre de 1983	Aco, Junín	Investigación preparativa
abril de 1984-marzo de 1986	Aco, Junín	Tradición oral y sociedad
julio-octubre de 1988	Cajamarca	Tradición oral y sociedad
Julio-septiembre de 1989	Trujillo	Tradición oral y sociedad
Julio-septiembre de 1990	Cusco	Fiestas y Catolicismo popular
Julio-septiembre de 1992	Cusco	Fiestas y Catolicismo popular
Julio-septiembre de 1994	Cusco	El santo popular y la aparición
Julio-septiembre de 1995	Ancash, Puno	Investigación general
Julio-septiembre de 1997	Cusco	Protestantismo
Julio-septiembre de 1998	Trujillo	Curanderismo
Julio-septiembre de 1999	Cajamarca	Tradición oral y fiestas
Julio-septiembre de 2000	Cusco	Ritos agrícolas
Julio-septiembre de 2002	Cusco	El santo popular y la aparición
Julio-septiembre de 2003	Cusco	Ideología política y la religión

MAPA DE PERU



El tema de esta tesis ha sido poco estudiado en América Latina en el siglo XX. El mayor impacto recibido por el autor al estudiar en México, en la primera mitad de la década de 1980, fue la carencia de antropólogos interesados en la antropología de la religión y la indiferencia que imperaba sobre dicha temática. Esta tendencia tenía su origen, por una parte, en las características de confusión, o la extrañeza que contienen en sí la religión popular, la creencia y la mitología; aunque también es necesario tener en cuenta la liga específica entre la antropología mexicana y el marxismo, sobre todo del predominio del enfoque marxista que regía los estudios antropológicos a partir del movimiento estudiantil de 1968, resultado de la exigencia social como estudio práctico, en un país multiétnico. Al ver el tema del estudio asociado con algo mágico-religioso o mítico, todavía hay algunos que afirman que es un producto imaginario, lleno de ilusiones e ignorancia. O se cree que el estudio de tales temas son sólo capaces de extraer la prelógica que carece del pensamiento científico, ya que los elementos mágico-religiosos y míticos, a su parecer, se derivan de la superstición o la convención pre-moderna. En otras palabras, el argumento sería que diversos estudios antropológicos (E.Tylor, E.Durkheim,...) han considerado la presencia de relatos, mitos, leyendas... como herencias de un pasado premoderno, residuos de etapas evolutivas ancestrales, y por lo mismo carentes de un fundamento lógico razonado, acorde con la vida moderna.

Sin embargo, en este trabajo consideramos que es posible explicar de manera racional los fenómenos mágico-religiosos y míticos. Nuestro propósito en la presente tesis es analizar en profundidad varios ejemplos de relatos y acontecimientos calificados por otros autores como leyendas y mitos supervivencias de un pasado étnico-colonial, conscientes de que, al enfocarlos con la debida metodología y manejados con procedimientos adecuados, pueden ser desentrañados sus diversos elementos constitutivos y poner en evidencia su funcionalidad actual sin perjuicio del valor y significación que tienen para la población. Este trabajo está fundamentalmente en la misma línea de la antropología de la religión generada por Evans-Pritchard (1956).

Al realizar la lectura de los múltiples monografías sobre la sociedad o la cultura andina, sentí una profunda decepción, no sólo al constatar la carencia de análisis en sus textos, así como por el estilo manoseado de escribir que no me ha

despertado la curiosidad ni el interés en ellas. La razón de la desilusión tiene raíces profundas: tales monografías suelen ser estudios de caso particulares, en los que no se constata la validez de cada monografía, pasando el lindero de la región estudiada, como si se concentrara toda la esencia de la cultura andina en esa única región.

De hecho el estudio de la comunidad, en cada caso particular, tiene como objetivo principal indagar las interrelaciones de los elementos constituyentes de dicha comunidad en su contexto ecológico, social y cultural. Por supuesto, la consciencia crítica, a su vez, es importante, pero mi interés impertinente está en otro lado: ¿cómo es el pensamiento popular que sostiene la religiosidad de los campesinos peruanos? Para profundizar, desentrañar, visualizar, poner en claro, este tema no nos sirve la metodología habitual usada en los estudios de comunidad: tradicionalmente se investiga una comunidad, se obtienen un sin número de datos que prácticamente muestran lo que piensa la gente de la comunidad. Este trámite en sí no tiene ningún cuestionamiento, el problema inicia cuando se analizan los datos obtenidos. No estoy desechando el positivismo, una tradición fundacional en la antropología pero si no hay abstracción y conceptualización de los fenómenos hallados, por mucho que se escriba de una comunidad, atado al marco local, el resultado no puede ser válido fuera de la región. Con frecuencia el investigador ignora los datos contradictorios de la comunidad vecina, para aprovechar los coincidentes con la comunidad de meta, quedándose perplejo de las divergencias entre ambas comunidades tan cercanas. El estudio de la comunidad es, literalmente, el de un caso particular circunscrito a la comunidad y prácticamente, no se sabe qué parte de la cultura peruana representa el resultado del estudio. Por consiguiente es peligroso analizar un caso a partir de su realidad aislada, porque imposibilita detectar y analizar aquellos elementos que trascienden tan estrechos linderos. Es pertinente resaltar aquí la tradición de la antropología en estudios comparativos.

Si es así, perteneciendo a la misma área cultural, quechua las comunidades A y B deberíamos buscar una explicación o análisis válida en ambas, con especial atención en la variedad y las diferencias. Si se olvida esto, la antropología se convierte el estudio en una área pequeña, en el estudio de la área misma y minimizándose su propia meta.

En las excavaciones arqueológicas, hay una operación llamada “practicar

trincheras de pruebas”. Es una metodología para comprobar el panorama del resto arqueológico, excavando varios pozos de pruebas seleccionados por acá y allá, y sintetizando los resultados, sin escarbar la zona arqueológica en su totalidad.

La metodología que utilizamos en esta tesis se parece a la práctica de trincheras de pruebas en la arqueología. Un cierto caso en el mundo andino puede ser apto para explicar un fenómeno cultural de una región andina. Pero la variedad y diversidad socio-cultural en esa área es manifiesta y hay casos en que una interpretación válida para una comunidad ya no opera en las comunidades vecinas. Si el trabajo de la antropología se define como la descripción de la diversidad cultural, la búsqueda de los términos comunes interregionales, y las reflexiones generales sobre un conjunto de la cultura y sociedad, es necesario, según las circunstancias, cambiar de lugar o posición de donde se pueda observar mejor el fenómeno para obtener los datos óptimos a analizar en el marco del estudio positivista.

Esta tesis es por decirlo así, un resultado de las trincheras de pruebas antropológicas practicadas en la sierra peruana. Esta tesis es un estudio de diversos aspectos de la religiosidad urbana, a partir del análisis de los seres fabulosos y múltiples temas concernientes a ellos. Pero, este trabajo como un conjunto, tiene un tema consistente acerca de la cosmovisión quechua, que forma un *continuum* persistente desde la costa hasta la sierra peruana.

Si continuamos con el símil de las trincheras practicadas por los arqueólogos, la excavación antropológica se practicó al enfocar la capa de la religiosidad quechua, luego, al analizar los hallazgos, se apreciaba la peculiaridad de las ideas religiosas de los campesinos peruanos. Hablando más concretamente, se puede observar que los andinos se aferran a la heterogeneidad o lo marginado, relacionado con las categorías que definen el tiempo y espacio, las personas y las cosas y, también cómo operan en la vida diaria. Esta metodología es totalmente distinta de la basada en el funcionalismo, que tiende a averiguar las interrelaciones entre los elementos socio-culturales en una sociedad, aunque no nos atrevemos a negar la posibilidad de que el examen de las relaciones personales también puede contribuir al estudio de un caso particular.

En el mundo quechua existen varios elementos excepcionales con propiedades diferentes. Los casos que analizamos en esta tesis, por ejemplo: la temporada especial en el calendario anual, la ciudad como un espacio distinto a la comunidad rural; los miembros de la sociedad considerados, semihumanos y temibles, los huesos humanos calificados con atributos sobrenaturales, pueden ser catalogados como fruto de la diversidad cultural. Este trabajo, por consiguiente, tiene como objetivo indagar la naturaleza de tal heterogeneidad, y su dispersión en el mundo andino, para ello utilizamos la excavación antropológica de los pozos de pruebas, pero antes es menester considerar qué prestancia tiene el tema.

Es B. Malinowski (1944) quien hizo hincapié en que la antropología es el estudio para reflexionar sobre la vida cotidiana u ordinaria. Si uno intenta realizarlo en el campo siguiendo este discurso, ya clásico, se dará cuenta de que se ve obligado a indagar otros aspectos: el otro lado de la vida cotidiana, o sea la vida no-cotidiana, extraordinaria e irregular; o bien, la discontinuidad que invade en la homogeneidad de lo cotidiano. Hemos mencionado arriba que en el mundo andino hay varias elementos excepcionales y lo dicho está directamente relacionado con el tema de lo ordinario y lo extraordinario. Tomemos el ejemplo el tiempo y espacio, que es homogéneo, según el hallazgo de Newton; no puede ser especial ni heterogéneo dependiendo del lugar: el espacio frente a mí tiene el mismo atributo físico que el de arriba de la pirámide de Teotihuacán. Lo mismo ocurre en caso del tiempo: el primero de enero es una continuación del 31 de diciembre del año anterior y el transcurso de un día no genera un tiempo nuevo. Este ejemplo, puede ser aplicado a los casos de las personas y las cosas: los paisanos A y B se consideran iguales en el sentido de que nacieron y viven en la mismo pueblo X, y una cosa, por ejemplo, el árbol, siendo de la misma especie, no varía de la naturaleza.

Sin embargo no es tan simple la igualdad o la homogeneidad frente a la física como lo piensa el positivista, al llamar la atención a lo sucedido en realidad. Son M.Eliade (1967) y P.Berger (1967) que enfatizan este punto a través de un sinnúmero de datos. Según ellos, el tiempo y espacio es físicamente homogéneo, pero es heterogéneo visto por la cultura y la sociedad. Esto también es aplicable en general a la realidad que rodea a la gente: es que nunca es homogénea la realidad en la que vive el hombre; porque la realidad vivida por la gente es fruto de una serie de sentidos conferidos por la gente misma. En otros términos, la

realidad se compone de los sentidos asignados por el hombre, que transforma lo homogéneo en lo heterogéneo al introducir en esa realidad su propio sistema de valores. La humanidad, midiendo al mundo con una regla de valoración social y cultural, crea la realidad heterogénea llena de sentidos, porque el hombre es “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”(Geertz 1976:14). Como resultado, el ser humano ordena el mundo por medio del tejido de los sentidos conferidos a cada ser y suceso de la historia, lo cual es cultura. Según el erudito norteamericano, se ejecutan en dos aspectos: el modelo *de* y el modelo *para*, que consisten en una serie de símbolos. Los símbolos, por supuesto, representan algo significativo y remiten algún mensaje, lo cual debe incluir alguna función clasificadora. En suma, la clasificación es una operación indispensable para que el símbolo sea lo que es. Hemos dicho que el mundo se ordena a través del sentido conferido y como resultado la clasificación crea el orden; la base que genera el orden es la clasificación.

Hace mucho tiempo que fue indicada la importancia de la clasificación por Durkheim y Mauss (1963), a quienes se ha criticado de simplificación extrema: ellos creen que toda la clasificación se puede reducir en la sociedad. A pesar de esta observación, la indicación hecha por los procursores franceses, no pierde su importancia al tomar en cuenta la relación entre el ordenamiento cósmico, la clasificación y el sentido. De hecho no hay nada sin clasificar en la realidad en la que viven los seres humanos. Para considerar la importancia de lo dicho, sería suficiente imaginarse el mundo sin clasificación.

Cualquier pueblo cuenta con la distinción entre lo comestible y lo no comestible (Harris 1975). También existe las clasificaciones del amigo y el enemigo así como la pareja con la que puede casarse, y la pareja con la que está prohibido casarse (Levi-Strauss 1949). Si no existieran tales taxonomías, el mundo caería en caos extremo y amenazaría la propia existencia del grupo. Lo mismo pasa en el caso de la clasificación al parecer insignificante aparte de las taxonomías ya mencionadas en relación con los deseos básicos de los seres humanos. Por ejemplo, aunque desapareciera la distinción entre el desayuno, el almuerzo y la cena no morirían de hambre. Pero se desarreglaría el ritmo de un día y afectaría la influencia a las expresiones de saludos. También debería causar una confusión en el menú y la cantidad de comer. Si es así, se tendría que cambiar el contenido y la cuantía del trabajo del cocinero. En suma, de tal confusión se origina otra confusión y finalmente se extenderá hasta todos los

aspectos de la vida.

Aquí sólo nos referimos al mundo imaginario, pero debemos insistir en lo siguiente: los seres humanos no pueden pasar la vida cotidiana de manera normal sin seguir la clasificación familiarizada. En otros términos, el mundo mantiene el orden significativo solo por medio de la clasificación.

Al hacer énfasis en la importancia de la vida cotidiana, como lo hizo Molinowski (1944:123), hay que aclarar justamente este problema. La manera y el criterio de clasificación varían de una sociedad a otra y entre culturas. Para comprender una sociedad o la cultura resulta necesario indagar cómo se clasifica su propio mundo. En el área quechua peruana se destacan varias clasificaciones peculiares respecto al tiempo-espacio, las personas y las cosas, que forman una categoría mostrando atributos distintos. Por consiguiente, es importante reflexionar qué naturaleza tienen esas peculiaridades andinas y qué sentido socio-cultural implican, porque dicha tarea es indispensable para entender a los quechuas peruanos.

¿Cómo actuar respecto a esta cuestión? Este tipo de estudios originalmente pertenecían al rubro que ha sido clasificado como visión del mundo, desde la época de la Escuela de *Kulturkreis* de Viena (Schmidt und Koppers 1924). En Estados Unidos, restringiéndose a estudios del área latinoamericana, no hay que olvidar los nombres de Robert Redfield (1953) y George Foster (1965) que dirigían el estudio del tema. Pero lamentablemente a partir de la década de 1980, parece que el interés ha menguado. Esta decadencia, sin embargo, no quiere decir que ese tipo de estudio se ha terminado, ni que se considere absurdo. Sólo se ha perdido en un callejón sin salida, y no ha logrado desarrollarse, como indicaremos más tarde. El estudio de la clasificación y el estudio de la visión del mundo son, sin duda alguna, la clave para entender la sociedad y la cultura; sintetizando estas claves, nos lleva a la comprensión general de la sociedad y la cultura. En otros términos, la situación actual en la que se encuentra paralizado el estudio de esta temática, muestra que se han dejado los problemas importantes abandonados, a medio hacer. Nuestra tarea, por consiguiente, es volver a llamar la atención sobre el tema, que lo consideramos clave para el entendimiento de la sociedad y la cultura. Para llevar al cabo esa misión, hay que reconocer bien de antemano en qué situación de callejón sin salida ha quedado el tema de nuestra meta, y la razón del estancamiento del estudio. Lo que tenemos que aclarar

primeramente es el hecho de que la inactividad del estudio no se debe al contenido estrecho del significado de la visión del mundo, o su actual sustituto la cosmovisión, aunque de hecho el término, la visión del mundo es demasiado apretado ya que solamente abarca el área terrestre con respecto a la vida del hombre, mientras que la cosmovisión puede incluir hasta el mundo celeste y el subterráneo que son percibidos por los seres humanos. Es verdad que el término la cosmovisión logra contar con la perspectiva del espacio general interrelacionando el cosmos y la sociedad, pero la sustitución misma de términos no motivó ni impulsó la reconstrucción del estudio sólo mostrando la orientación nueva. Los estudios que han añadido significación nueva al tema son los trabajos de Levi-Strauss (1962) y de Rodney Needham (1973, 1979) bajo la influencia del estructuralismo holandés de la Escuela de Leiden, que reestimó los estudios de E. Durkheim y M. Mauss (1963), y de R. Hertz (1960). Con la aparición de sus obras, el estudio de la cosmovisión se animó. El libro compilado por Needham se constituyó en el centro de atención de todos, mostrando los principios fundamentales de la organización y disposición ejerciendo la anatomía del cosmos que rodea la sociedad en términos de la oposición binaria con diversos pueblos del mundo.

La dicotomía, como sabemos, es una práctica común de clasificar y se practica casi universalmente. Muchos investigadores cansados y frustrados de la polémica en el atolladero sobre el parentesco se volcaron hacia esta temática casi olvidada después de Hertz (1960) y acumularon largas listas y análisis de los elementos de la oposición binaria desde diversos contextos culturales de los pueblos de todas partes del mundo. La misma tendencia se veía en el área andina donde antecedió a otros estudios de Latinoamérica como fruto de la influencia de la antropología francesa y británica, a partir de la década de 1970 y se han acumulado varios estudios importantes (Ossio, 1973; Ortiz, 1973; Pease, 1973; Palomino, 1972).

Igual que el Siglo de Oro tiene preparada en sí la decadencia, detrás del apogeo del estudio de la cosmovisión basado en la dicotomía simbólica, surgió sin que se dieran cuenta la mayoría de los investigadores apasionados de la extracción de la oposición binaria, un problema que iba a ponerles la zancadilla. De hecho quizás no sabían con exactitud lo que hacían ellos mismos y cuál era su rumbo. Respecto a este punto, lo señala claramente el libro monumental compilado por Needham, en el que cada uno de los contribuidores a la obra indica

una serie de oposiciones binarias en contextos diferentes en un pueblo dado y extrae la cosmovisión dominada por el dualismo. Casi todos los capítulos del libro de manera satisfactoria muestran una parte de pensamiento popular en cada pueblo, pero el objetivo del compilador está orientado hacia otro rumbo: Needham pone énfasis en la universalidad de la dicotomía que se relaciona, según él, con la lógica del pensamiento de los seres humanos. Resulta claro que aquí se convierte el estudio de la cosmovisión en el de los elementos constituyentes de la lógica del pensamiento dejando la cosmovisión a un lado. Este cambio implica también la transición del estudio *ético* al *émico* metodológicamente.

Esta modificación del estudio produce una generalización limitada y la liberación intelectualista del pensamiento del hombre. Pero llegando hasta aquí, se enfrió el interés de los estudiosos, porque lo consideraron difícil seguir la teoría simplista de la generalización y el tema filosófico de la naturaleza del hombre. Además, se habían acumulado suficientemente los datos etnográficos como para dejar de estudiar la propia cosmovisión de cada pueblo y sólo han quedado la tipología común y la corriente del sistema clasificatorio: la dicotomía, la tricotomía, la cuadratomía etc. Así el tema de la cosmovisión basado en el sistema de la clasificación simbólica de cada pueblo casi desapareció hasta la primera mitad de la década de 1980.

Luego, vienen otras corrientes que aceleran la decadencia del estudio de la cosmovisión. Vista la historia de las teorías antropológicas, hay dos enfoques: la crítica antropológica o la del post-colonialismo, y el estudio de la globalización. La primera reexamina seriamente el proceso y el mecanismo de entender la otra cultura, e indaga qué procedimiento tomar al describir y analizar al otro. La segunda, reconociendo que aunque un elemento sea típico de una región, no puede estar aislado del sistema mundial, enfoca o centra el interés más en el marco global que en el local.

En estas tendencias académicas, la crítica antropológica o post-colonialista requiere a la antropología -incluyendo, por supuesto el estudio de la cosmovisión- la revisión del proceso de investigación de campo hasta el análisis insistiendo en que pueda ser fruto de la imposición de la consciencia crítica occidental y que haya desde el principio un cierto desequilibrio de poder entre quienes describen y quienes son descritos, lo cual causa la imagen distorsionada del otro. El estudio de la globalización, por otra parte, exige plantear el problema en un marco más

amplio que el regional, o hasta el nacional. En fin, el estudio de la cosmovisión es, parece, simplemente una forma de percepción del otro de manera intelectualista, que funciona sólo en la región donde la gente lo ha interiorizado convirtiéndose en la interpretación de la corriente contraria, conforme al paradigma dominante en cada época.

A pesar de que se han presentado algunos estudios esporádicamente, lo escrito arriba es un recorrido breve sobre el estudio de la cosmovisión hasta la actualidad. Con esta retrospectiva, se dará cuenta de que esta tesis se presenta en un contexto de adversidad. Pero la razón por la que nos atrevemos a hacerlo, es el hecho de que consideramos la cosmovisión -ya lo mencionamos reiteradamente- como clave indispensable para comprender la sociedad y la cultura, al igual que el estudio de parentesco, para entender la organización y la estructura de la sociedad. Si es así, lo que hay que hacer no es quejarse por el tema de la cosmovisión, sino mostrar el trayecto para centrar el estudio de forma correcta teniendo en cuenta su historia.

Las dos corrientes recientes no son las que critican directamente el estudio de la cosmovisión. Por eso, no sería necesario insistir, pero vale la pena contestar a la pregunta que suele hacer la crítica antropológica: ¿los científicos sociales han venido comprendiendo al otro desde un punto de vista y criterio totalmente occidental? Esta crítica tiene toda la razón, como muestra Edward Said en su libro, *Orientalismo* (1978) y la pregunta misma implica una indicación sugestiva para la antropología, que suele ocuparse del otro. Pero no hay que olvidar que la crítica antropológica no niega de manera tajante la comprensión de la otra cultura ni insiste en que sea disparate, sino que hace recordar la importancia de revisión del proceso y del mecanismo hasta que se culmine el estudio: cómo tratar los datos, analizar y describir para evitar la intervención del desequilibrio del poder.

Por eso, de la misma forma sigue siendo idealista e ingenuo quien sostiene que sólo tienen derecho a estudiar y describir la cultura quienes la mantienen, pues carece de base y de punto de referencia comparativo para hablar de la suya, ya que es imposible abarcar por sí solo todos los aspectos de una cultura. Además de eso, si no se permite el análisis hecho por el ajeno, por la imposibilidad de lograr una imagen total de la cultura, se cae en el etnocentrismo post-colonialista. Si existe su propia cultura, también existe otra cultura, al igual que el ego y el otro se definen. Al tener en cuenta esta realidad, la interpretación

y la explicación siempre deben estar abiertas para todos y, de ahí empieza la polémica para extraer una conclusión plausible y acorde con todos. Es por eso, que Said escribió *Orientalismo* llamando la atención a la política y el poder escondidos en el estudio.

Respecto al interés actual en la globalización, no tenemos ninguna observación, porque el tema no niega ni ignora el estudio de la cosmovisión. Pero es preciso indicar que el creciente interés en la globalización requiere de más estudio positivista y minucioso basado en la región. Antes de aparecer el tema de la globalización, la sociedad, la cultura local y su dinamismo exigen ser analizados en relación con el nivel integral más alto que las rodean, o sea la nación. Pero a medida que se extiende rápidamente la globalización o la estandarización internacional, lo local o la región quedan englobados o inmersos con la nación en el sistema mundial. El encuentro con los elementos globales puede introducir en la región valores completamente distintos y con un vigor mucho mayor que el traído en el proceso de la integración a la nación.

Para resistir o adaptarse a la presión del exterior, la sociedad y la cultura local se ven obligadas a transformarse en diversos aspectos. ¿Cómo se deben analizar estos fenómenos? Para una reflexión sobre la transformación, es indispensable saber la situación antes del cambio y, si el tema de la globalización trata del dinamismo, forzosamente se debe meter en la cuestión anterior de la globalización. Aunque se ha avanzado en la temática de la transformación rápida, afortunadamente hay informantes que conocen la vida antes de la globalización. Resulta claro que es un trabajo responsable para el antropólogo que vive en la época contemporánea recopilar los datos etnográficos previos y analizarlos en cuanto sea posible, no obstante tener presente el ámbito de la globalización.

Al considerarlo así, queda claro, en fin, que el cambio de las grandes corrientes en la antropología actual no niega el estudio de la cosmovisión, sino más bien que es necesario para su comprensión. En otros términos, el estancamiento de la temática se debe sólo al cambio del interés, pero sigue manteniendo plena vigencia. Entonces, ¿cómo debemos replantearlo? No podemos retomar la metodología de R. Needham (1973), puesto que fue precisamente el antropólogo británico quien condujo al estudio de la cosmovisión al callejón actual sin salida confundiendo con el tema filosófico de la lógica elemental derivada de la naturaleza del hombre, que se expresa en la

cosmovisión. No hemos abandonado, por supuesto, la intención de perseguir la universalidad, o la teoría general. Pero pensamos llegar a ese problema de la generalización por medio de acumular los estudios particulares, indagando el sentido y la estructura de la cosmovisión en el contexto local. Volvamos, por consiguiente a la década de 1970, la época anterior a los cambios que se discuten en este estudio. En otras palabras, tenemos que aferrarnos al estudio *émico* dejando de contemporizar con el *ético*. De ahí surge un problema para esta tesis: ¿cuáles y qué tipo de estudios se han presentado con respecto a la cosmovisión en el área peruana quechua?

El estudio en cuestión comienza con Mishkin (1940), que luego se ramifica en tres tipos: (1) el informe descriptivo (2) el estudio de reducción histórica (3) el estudio de las categorías. El estudio del primer grupo presenta principalmente los elementos sobrenaturales que constituye el espacio de la vida llamando la atención sobre todo en las características geográficas, como el cerro, el manantial, el río concernientes a los seres semihumanos, y también muestra la posición de los astros en el cielo. Este tipo de estudio es un informe con los datos etnográficos y una lista de elementos constitutivos de la religiosidad popular. La mayor parte de los autores de estos estudios son nativos del lugar de estudio. Por lo mismo contienen, en general, datos empíricos muy valiosos, aunque no están analizados. La desventaja de este grupo es el etnocentrismo con el que se observa la propia cultura perdiendo en objetividad (Contreras, 1956; Favre, 1967; Fuenzalida, 1977, 1980; Lindoso, 1976; Ossio, 1978; Palomino, 1968; Pinto, 1972; Valderrama y Escalante, 1975-78, 1980).

En el segundo grupo de estudios resalta el hecho de que relatan y señalan no solo los datos, sino que también explican los elementos de la cosmovisión asociados con la historia. Por ejemplo, se compara el culto a la roca o al manantial con la descripción de la crónica en la que se explica la creencia incaica y suelen verificar la continuidad histórica. A través del análisis, se indica la supervivencia y la persistencia de los elementos religiosos que han logrado pasar por la evangelización y el movimiento de extirpación de la idolatría, y se analiza el sincretismo religioso. Los estudios de este grupo intentan de manera habitual distinguir los elementos autóctonos de los católicos -no siempre es fácil dividirlos en dos partes-, pero no indaga el significado social de la cosmovisión actual, sólo considerándola como amalgama histórica y herencia del pasado (Duviols, 1980; Millones, 1964, 1981; Pease, 1973, 1974; Valcárcel, 1980).

Para esta tesis, es muy importante el tercer grupo de estudio, que se divide en tres temas: el del espacio; el del tiempo y el de la astronomía. El estudio del espacio explica que el quecha clasifica el espacio en tres partes, siendo la base *pacha* (mundo, espacio de la vida): el mundo de arriba (*hanan pacha*); este mundo (*kay pacha*); el mundo de abajo (*ukhu pacha*) y, aclara también su representación simbólica. *Hanan pacha* se asocia con la gloria del pasado, *ukhu pacha* con el paraíso del futuro y *kay pacha*, con el sufrimiento y angustia en la actualidad. Se analizan todas estas asociaciones en relación con el mesianismo (Duviols, 1973; Gow, 1976; Zuidema y Quispe, 1967). El estudio del tiempo también se relaciona con el tema mesiánico, cuyo cataclismo se repite cíclicamente, relacionado con *pachacuti* que hace referencia a la transformación o el cambio, puesto que la *pacha* significa también el tiempo y *cuti*, volverse (Ortiz, 1973; Ossio, 1973; Pease, 1973; Urbano, 1977).

El estudio de los seres y objetos celestes es un campo pionero de la etnoastronomía, que abarca la clasificación de los astros, la identificación de las constelaciones y la relación entre las mismas y las actividades agrícolas. Se trata sólo de los fenómenos del mundo de arriba (Earls, 1979; Earls y Silverblatt, 1978; Urton, 1978, 1981; Zuidema, 1974-76, 1977; Zuidema y Urton, 1976).

El tercer tipo de estudios analiza casi todos los aspectos del cosmos, pero en su base hay una influencia fuerte de la teoría del sistema de ceques, o sea el sistema elemental clasificatorio en el mundo andino, elaborado por Tom Zuidema (1964). Es una hipótesis sacada de la disposición de las huacas, los objetos sagrados en la Ciudad de Cuzco, que se puede clasificar en la mitad, la tripartición o la cuatripartición, y la clasificación como realidad social total que se puede aplicar según Zuidema, a los datos etnográficos actuales. Sin embargo, pese a su declaración, el reexamen la revisión minuciosa por Brian Bauer (1992) muestra que el campo donde no funciona la hipótesis es mucho más amplio que donde trabaja. En realidad, como observan las citas de esta hipótesis, los estudiosos sólo reconocen la importancia del dualismo y cuatripartición o sistema decimal pero no se atreven a aplicarlos como un principio explicativo como el antropólogo holandés propone. Por lo mismo, resulta necesario replantear la clasificación sistemática y global en el mundo andino extraído por Zuidema.

Visto hasta aquí, el estudio de la cosmovisión andina varía mucho. Hay un estudio ambicioso de Zuidema(1964), que intenta reducirlo a un sistema, pero no funciona bien. Los estudios del tiempo y del espacio tratan más del mesianismo, y todavía poco han aclarado su sentido en la vida cotidiana. Además de ello, la manera de comprender la cosmovisión es algo estático, enfocado simplemente en la disposición y la clasificación para extraer el modelo y falta todavía el trabajo de indagar el modelo para considerar la cosmovisión como una guía en la vida. Entonces, ¿cómo podemos salir de la situación adversa del estudio de la cosmonsión para enfocar correctamente el contexto del área andina? El primer paso tiene que ser un cambio de dirección del estudio: del ético al émico, o sea el retorno al contexto de la cultura local. En este punto Lévi-Strauss (1972) hace una indicación muy importante, a pesar de las palabras y acciones contradictorias: Algunos críticos sostienen que lo único que intenta es indagar la estructura de la mente humana en busca de lo que ellos despectivamente denominan *universales levistrosianos*. De ser esto cierto, la naturaleza del contexto cultural en el que la mente opera y se manifiesta carecería totalmente de importancia esta tesis.

No sin asombro cabe asumir que un hombre que pretende esto, haya escogido la antropología, en lugar de la filosofía, en la que académicamente se había formado, y preste tanta atención a detalles etnográficos micro, como la identificación de las plantas y animales conocidos por cada cultura, sus diferentes empleos técnicos, las diferentes formas en que, al cocinarlos, son hervidos, cocidos, asados, fritos o ahumados. Si aún se insiste en conservar la distinción *etic / emic*, sólo será posible mediante la inversión de los contenidos normalmente adjudicados a cada uno de estos términos. Es precisamente el nivel *etic*, durante tanto tiempo aceptado por el materialismo mecanicista y por la filosofía sensualista, el que debe ser considerado como un artificio. Por el contrario, es el nivel *emic* donde las operaciones materiales de los sentidos y las actividades más intelectuales de la mente tienen su lugar de encuentro y se armonizan con la naturaleza interna de la realidad misma. Las disposiciones estructurales no son un mero producto de las operaciones mentales: los órganos sensibles también funcionan estructuralmente y, exteriormente a nosotros, podemos encontrar estructuras en átomos, moléculas, células y organismos. La conclusión inevitable es que, puesto que estas estructuras, tanto internas como externas no pueden ser aprendidas a nivel *etic*, la naturaleza de las cosas es *emic*, no *etic* y, es precisamente el enfoque *emic*, el que más se aproxima a ellas.

La aclaración del sistema cognoscitivo o del pensamiento popular no necesariamente significa el de la etnotaxonomía, cuyo defecto es pasar por alto la imagen total de la clasificación y el ethos que lo sostiene, apasionándose por el hallazgo de la taxonomía en el campo muy limitado. Resulta que ese estudio suele ignorar la perspectiva, cómo llegar de la etnotaxonomía a la cosmovisión. Por ello, puede darse el caso de que se termine considerando a la antropología como cuasi-ciencia, siendo una parte del estudio ético incompleto.

El retorno al émico no es el estudio de la combinación de los sistemas clasificatorios elementales como dice Needham(1979). El antropólogo británico reconoce muy bien que es imposible explicar la clasificación que sostiene la cosmovisión en términos de sólo un factor o sea un sistema clasificatorio, por ejemplo el dualismo. Por eso extrae primeramente diversos sistemas clasificatorios del pueblo de todas partes del mundo, e indaga el criterio optativo de los sistemas y su combinación posible en el contexto de la cultura particular para descubrir el émico. Sin embargo, ya sabemos que ese tipo del intento fracasa ya que contamos con el caso andino de la hipótesis de T. Zuidema(1964), obtenido por el mismo procedimiento que Needham. Tenemos que ante todo restringirnos a una cultura particular, interpretar el caso en su contexto y de ahí extraer la cosmovisión y el pensamiento popular que básicamente la sustenta, y evidenciar qué significado tienen en la sociedad y en la cultura total.

Ahora bien, al mencionar que esta tesis es una trinchera antropológica de prueba a nivel de la religiosidad popular, nos referimos a que la meta de nuestro trabajo es lo marginado en el mundo andino, que son de una manera concreta: el mes de agosto (impuesto como tabú en el calendario); la ciudad misteriosa vista desde la comunidad donde viven los campesinos; los seres semi-humanos llamados el pishtaco, el compactados y el sacaojos en la sociedad local; el esqueleto parlante que ha aparecido en el mundo humano. Pues ¿cómo se relaciona este tema con la cosmovisión? Y ¿qué sentido tiene en el estudio? La cosmovisión una fuente inagotable de sentidos. Sin duda alguna, es un conjunto del sistema cognoscitivo y la cognición misma sobre todo el universo, incluso el mundo invisible, que se constituye de diversas clasificaciones simbólicas entre las que se sitúa lo marginado, que es lo mismo que se llama en término de M.Douglas (1966), lo ambiguo, lo que se desborda de un sistema clasificatorio. Lo ambiguo visto desde la perspectiva del hombre que se sitúa en el centro, indudablemente se convierte en lo marginado, que aparece en la periferia de la

sociedad como ordenada. Respecto a esto, Certeau (1991:14) indica que todas las sociedades se forman creando lo diferente y que la sociedad se define por medio de lo que se excluye en la periferia. Lo que es tachado de diferente a la manera de Certeau, y también lo que se expulsa por ser distinto es precisamente lo marginado. Y por ser marginado se ubica literalmente en la parte más alejada del marco social.

Si es así, queda claro que el problema de lo marginado no es de lo marginado mismo, ni de la categoría que lo comprende, sino que es el problema de la sociedad que lo genera o se acerca a él; o bien, el del marco social que excluye algo como marginado, o bien el de la interrelación entre ambos. Resulta que el estudio de lo marginado no indaga tanto en lo marginado mismo, en cuanto a las características o atributos del grupo o marco social que mantiene cierta relación con lo marginado.

Lo marginado, por supuesto, varía en cada sociedad, y su sentido se tiene que examinar en el contexto de cada una de ellas, porque lo marginado como lo ambiguo excita la imaginación por la que inyecta la imagen y el sentido debidos a la sociedad. Lo marginado es precisamente un símbolo capaz de despertar la imaginación. Es por eso que lo *emic* es importante. De aquí surge otro problema: lo marginado y el tiempo. Mencionamos que lo marginado varía en cada sociedad, pero ésta no permanece estática. El presente etnográfico ya pertenece al pasado, y la sociedad se está transformando rápidamente exponiéndose al desbordamiento informativo, la comercialización y la globalización. Lo marginado como símbolo, por consiguiente, cambia de significado ante la sociedad en transición. Si es así, con el cambio socio-cultural, puede que surja la discrepancia entre el símbolo y la sociedad, por la que se generan significados nuevos. Es necesario también enfocar el aspecto dinámico del sentido simbólico de lo marginado.

Esta tesis se compone de siete capítulos. En el capítulo I, se trata del tabú matrimonial que se impone durante el mes de agosto, señalando la estructura que sostiene la marginalidad del mes en comparación con otros once meses en el calendario anual, y aclara su sentido socio-cultural. En el capítulo II, analizamos la cuestión del espacio siguiendo el tema del tiempo del capítulo anterior. Aquí indagamos el fondo del fenómeno multiplicativo de las cruces en la ciudad enfocando centrando la atención en la fiesta llamada Cruz Velacuy, para mostrar

la marginalidad de la ciudad para los inmigrantes o recién llegados y la conversión del sentido por el símbolo cristiano de la cruz. En el capítulo III examinamos el sentido socio-cultural del pishtaco, un ser semihumano que, según la creencia popular, saca la grasa a los campesinos y la vende en la ciudad. En la comunidad campesina se le considera a la gente rica como el pishtaco. El capítulo analiza también lo marginado de quien posee más que otros. En el capítulo IV, se reflexiona de nuevo sobre la gente rica, pero en otra representación llamada el compactado, que consiste en los elementos diferentes y diversificación del pensamiento popular. Se aclara la flexibilidad de la imaginación en torno a lo marginado. En el capítulo V, se trata del ser temible, el sacaojos que espanta a los habitantes en las barriadas alrededores de la ciudad. En este capítulo, señalamos al personaje mítico como una variante del pishtaco y el dinamismo de su representación. En el capítulo VI, se reflexiona sobre el esqueleto encontrado, que se convirtió en un santo llamado el Niño Compadrito, entre los feligreses católicos. A pesar del fervor de los creyentes, la iglesia católica no lo quiere reconocer. Lo analizamos como un ejemplo del marginado que fructúa entre el catolicismo popular y la idolatría. En el capítulo VII, se trata de nuevo del Niño compadrito, pero ahí analizamos el proceso del cambio con el transcurso del tiempo enfocando las interrelaciones entre la imagen, la creencia y la narración. En el último capítulo, la conclusión mostramos una síntesis de la tesis señalando la natulaleza de lo marginado manifestado en el contexto socio-cultural del área quechua en Perú. Esta tesis es, reiteramos, un resultado de la excavación antropológica de trincheras de pruebas a nivel de la religiosidad popular en el mundo andino y tiene por objeto señalar una orientación para el estudio futuro.

Para desarrollar este estudio yo debo infinitamente a muchas personas y quiero agradecer de manera especial a la Dra. Alba González Jácome, Dr. Pablo Castro Dimingo, Dr. Juan Jesús Velasco Orozco, Dr. Luis Millones, Dr. Alejandro Ortiz Rescaniere, Dr. Pedro Arrieta Fernández, Dr. Jesús Ruvalcava Mercado, Dr. Hiroyasu Tomoeda, +Pbro. Juan Antonio Manya y Pedro Simón Gómez SVD. por sus enseñanzas orientaciones. a la Lic.Kazuyo Kato, Fumie Kato, Nao Kato, Lic. Kiyoshi Suzuki y su familia por su apoyo e incentivo.

CAPITULO I

AGOSTO, EL MES MÁGICO: UN PENSAMIENTO POPULAR DEL TIEMPO

Tiempo y calendario

El objetivo final de este capítulo es aclarar cómo consideran el tiempo los campesinos en una comunidad andina y cómo se liga esta idea del tiempo con sus actividades sociales. El tema del capítulo por consiguiente, es muy modesto, pero al mismo tiempo, ambicioso. En comparación con el tema majestuoso, pero demasiado ideal de la teoría general filosófica sobre el tiempo siguiendo las obras de Aristóteles, nuestra meta está limitada, ya que restringimos solo el de un cierto grupo desde un ángulo analítico de la antropología del estudio positivista experimental. Resulta que nuestro problema no es sobre el tiempo mismo, sino sobre la idea del tiempo en el cual la gente vive (Kato, 1986).

A pesar del cambio de enfoques de discusión de lo general a lo particular y viceversa, tal análisis no carece de importancia, sino al contrario, será más claro y del tiempo en cuanto existe en este mundo. Según C. R. Hallpike (1986:321), quien comprende el universo en cuatro grandes categorías: el objeto, el espacio, la causalidad y el tiempo, “el tiempo es parte de la estructura del universo... No hay objeto sin espacio y, viceversa; la interacción de objetos define la causalidad y el tiempo es la coordinación de esas interacciones o movimientos”. Si aceptamos su opinión, resulta evidente que la discusión del tiempo de una comunidad no solamente del movimiento a ésta sino que ofrece un punto de vista para comprender el dinamismo de las interacciones de los elementos socio-culturales que intervienen en ella.

Hasta ahora se han acumulado varios trabajos sobre la cuestión del tiempo en la cultura andina. En éstos últimos años, sobre todo, T. Zuidema (1966, 1977, 1980), G. Urton (1981), J. Earls (1979), han publicado sus obras y es posible considerar esta tendencia como una especie de moda. Pero, a nuestro parecer, hay variedad de criterios respecto al contenido entre estos análisis, aunque a éstos se denomine en forma general, el estudio del tiempo. Así, se puede clasificar esos estudios en términos generales en dos grupos: el de edad, que es un período determinado del tiempo dividido; y el del calendario. En cuanto al primero, los temas más examinados son: la duración de la edad, el modo de cálculo del período

y su simbolismo, de los cuales se ha discutido con referencia al mesianismo o milenarismo. Respecto al calendario, se han propuesto diversos análisis sobre el tiempo anual computado por un año en la vida campesina andina.

En tales estudios, a su vez, se ha analizado tanto la actualidad como el pasado, sobre todo, la época incaica; también se han presentado, por cierto, algunos ensayos que procuran aclarar la existencia de una estructura común de ambas épocas. Además de esto, mientras hay ensayos que se refieren a toda el área andina, otros son limitados a una cierta región en particular. No parece que sea tan complicado el análisis de estos estudios, pero ya han surgido algunas confusiones y malentendidos acerca de sus fundamentos y planteamientos. Por tanto, "hay que tomar en cuenta especialmente dos factores: el primero a qué parte del *Tawantinsuyo* y a qué grupo social se refiere; y el segundo que se refiere al período antes o después de la reforma gregoriana del calendario cristiano" (Ziólkowski y Sadwski, 1981: 2). Es necesario, en este sentido, situar de antemano nuestro ensayo en el conjunto de estas tendencias de estudio, delimitando el tema al calendario de una comunidad actual.

Así pues, ¿qué relación tiene nuestro tema con los estudios presentados hasta hoy sobre el calendario de las comunidades campesinas andinas? Para precisar esto, hay que repasar más minuciosamente los frutos que nos han dejado estos análisis. Rowe (1946:306) y Valcárcel (1946:471), son precursores en el estudio del calendario andino, aunque sus estudios tratan del calendario incaico, y han llegado a la conclusión de que es un calendario agrícola porque está marcado por el movimiento del sol extraído por medio de la lectura atenta de los ritos, descritos por los cronistas: las ceremonias públicas fueron fiestas regulares asociadas con las etapas del año agrícola y con el calendario.

Es T. Zuidema (1966), quien pone en duda esta teoría. El antropólogo holandés, poniendo énfasis en la relación del sistema *ceque* con el calendario incaico menciona: "...podemos decir que no hay prueba segura que las *huacas* indican los días del año. Sin embargo, si la intención de los incas de verdad fue que cada *ceque* tuviese 10 *huacas* (que con 94 *ceques* forman 360 *huacas*) y si se tienen en cuenta las 5 *huacas* sueltas, entonces parece probable que hubiese 365 *huacas*" (Zuidema: 1966: 27). En su trabajo posterior, explica con más claridad al respecto: "el usarlo (el sistema *ceque*: autor) como un dispositivo para llevar la cuenta del calendario, con cada *huaca* representado un día del año y también

como un sistema de líneas de referencia para observar sucesos astronómicos en el horizonte” (Zuidema, 1980: 264).

Pero, aparte de este aporte de la indicación de relaciones entre el sistema *ceque* y el calendario, Zuidema (1976) logra establecer otra conclusión con Urton: sugiere la insuficiencia de las consideraciones de sus precursores sobre el sol y la luna como los indicadores principales del calendario. En otros términos, se refiere a la importancia que se le debe dar a las Pléyades a la que no se le ha prestado atención, ya que “La reaparición de las Pléyades, era también un evento importante que anunciaba el solsticio de junio” (Zuidema, 1980: 274). Y, menciona hasta la significación que posee esta constelación en las comunidades andinas actuales.

Así pues, los estudios del calendario andino asociados con la astronomía se discuten positivamente en términos de los equinoccios y solsticios convirtiéndose en el área llamada etno-astronomía. En este contexto, son las Pléyades las que han llamado más la atención, incluso más que otros astros como el sol y la luna. Esos estudios buscan el sentido astronómico y simbólico que poseen las Pléyades. Zuidema y Urton (1976:97), por ejemplo, presentan algunos casos de la adivinación de la buena-mala cosecha¹, y el primer antropólogo menciona sobre la época incaica, al que “el 24 de abril... y anunciaba la desaparición de las Pléyades... y además anunciaba el período cuando el sol ya no tiene fuerza y cuando las lluvias y el calor terminan. En el tiempo de la cosecha, cuando la tierra, *Pachamama*, va a ser estéril” y que “En Cuzco se fijó la celebración de la reaparición de las Pléyades en Corpus” (Zuidema, 1981: 4). En pocas palabras, es el movimiento de las Pléyades en el cielo el que tiene sentido profundo para el calendario de los campesinos dependientes principalmente de la agricultura. Randall (1982), que sigue esta línea muestra un sentido estructural de esa constelación, y en base a ello, propone finalmente una hipótesis audaz sobre la interpretación de Taqui Oncoy y la fiesta de *Qoyllur Rit'i*.

En esta revisión de los estudios del calendario andino, resulta claro que el

¹ “Cuando las estrellas que nosotros conocemos bajo el nombre de Cabrillas aparecen muy grandes, se cree que el año será fértil, y cuando al contrario aparecen muy pequeñas, se cree que habrá mucha hambre... Nosotros oímos el mismo comentario en los departamentos de Ayacucho... y Cuzco... en el mes cuando las Pléyades tienen su culminación superior” (Zuidema y Urton, 1976: 97).

punto principal de discusión ha sido fundamentalmente el tema: ¿Cuál es el marcador básico del calendario andino? ¿Cuál es el sistema cognitivo del tiempo?, aunque no se puede negar las variedades menos importantes referidas al tema. Las respuestas de los estudios, varían, señalando como tales al sol o las Pléyades; pero al mismo tiempo, aclaran también que no se contradicen ambos astros, sino que se complementan en el manejo del tiempo: mientras que el movimiento solar marca los equinoccios de marzo y septiembre, y los solsticios de junio y diciembre, la salida y la puesta heliacas de las Pléyades determinan el 24 de abril y el 9 de junio como el punto de referencia en el calendario. En otros términos, resulta obvio que estas fechas dan un cierto ritmo a la vida campesina andina.

Ahora bien, después de este esbozo podemos regresar de nuevo al problema inicial o sea el de la posición de nuestro ensayo en el contexto de los estudios realizados hasta hoy. Efectivamente, no es posible negar la relación íntima entre el movimiento de los astros y el calendario andino a la luz de los resultados acumulados. Y no deberíamos rechazar esta teoría, pero esto no significa que sea suficiente para la explicación de todos los fenómenos en el calendario, porque el fenómeno en la cuestión en este capítulo trata del mismo calendario, y no tiene nada que ver esencialmente con el sol ni las Pléyades. En las páginas siguientes, enfocamos a agosto, el mes peculiar en diversos aspectos en los Andes. Algunos dicen que en agosto la tierra se abre y que la *Pachamama* resucita; que en agosto, salen a buscar el *tapado* o la *enq'a*. También hay cuentos en los cuales el agosto peronificado es su protagonista (Gow, 1976: 10, Zuidema, 1980: 274, Farfán, 1943: 236, Allen, 1982: 179, Tomoeda, 1986: 215; Kato, 1988). ¿Cómo pueden interpretarse tales peculiaridades atribuidas al mes de agosto? Es difícil explicarlas en términos del movimiento de los astros ya mencionados, considerando la ubicación de agosto en el transcurso del calendario anual. Así el objetivo de nuestro ensayo es la interpretación de este fenómeno. En este caso, sin embargo, limitamos el área a una comunidad pequeña en particular, sin extenderla hasta todos los Andes por las razones que ya hemos mencionado.

El tabú matrimonial

E. R. Leach (1971) se refiere a las relaciones entre la fiesta y el tiempo de la manera siguiente: “Si queremos apreciar de forma precisa la función de las festividades para ordenar el tiempo, debemos considerar el sistema como un todo, y no cada fiesta individualmente. Notemos, por ejemplo, cómo los 40 días que

separan el Carnaval (Martes Lardero) de Pascua se encuentra también en los 40 días que existen entre Pascua y la Ascensión, o cómo el día de Año Nuevo está a mitad de camino entre el día de Navidad y el día de los Reyes Magos. Los historiadores no dirán que estos intervalos tan regulares son puramente accidentales, pero ¿es la historia realmente tan ingeniosa?” Esta indicación de Leach desgraciadamente no ha llamado tanto la atención quizá debido a que no la hizo en la parte central de su trabajo. Pero no debemos pasar por alto una sugerencia importante en dicho trabajo. Cuando Leach (1971: 209), dice “Considerar... cada fiesta individualmente” y “Considerar el sistema como un todo”, el antropólogo insiste en la posibilidad de examinar una fiesta o festividad desde dos ángulos diferentes: el primero, el tomar individualmente una fiesta determinada; el segundo, el situar a ésta en el contexto de otras.

Es bien sabido que el primero es la manera estereotipada de la mayoría de los trabajos sobre el tema. En tales estudios, parece que hay una tendencia intensa de interpretar una fiesta sola en su “sociedad y cultura”, separándola así del contexto a nivel ritual, del cual se forman todos los rituales.² Es posible, por consiguiente, indagar en particular sobre esa fiesta con detalle y precisión debida, pero en la mayoría de los casos, no es fácil analizarla más profundamente a causa del defecto metodológico de omitir sus interrelaciones con el resto de las fiestas. Resulta evidente que este tipo de análisis no contribuye sustancialmente al estudio sistemático de los rituales en una sociedad dada.

Para suplir ese defecto, vale la pena centrar nuestra atención en la segunda perspectiva que, a nuestro parecer, todavía no se ha utilizado de manera exhaustiva y eficaz: nos referimos al análisis de las interrelaciones entre los rituales en el conjunto del sistema, como en el ejemplo de Leach: las relaciones entre los 40 días que separan el Carnaval de Pascua y los 40 días que existen entre Pascua y la Ascensión; las relaciones entre el día de Año Nuevo, el día de Navidad y el día

² Por ejemplo, un estudio representativo de esta tendencia es el de Víctor Turner (1980: 21). Aparte de la evaluación de sus estudios de los ritos, cuando el antropólogo dice, “el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” o expresa “el proceso ritual”. Sin duda alguna su punto de vista se dirige adentro del ritual.

de los Reyes Magos.³ Si se emprende así un examen, claro que será difícil hacer el análisis minucioso del contenido de una fiesta particular, pero en cambio, será posible prevenir el aislamiento de la fiesta destacando las relaciones con las otras. Además, se tendrá la posibilidad de establecer la estructura y sus atributos de cada fiesta mediante tal procedimiento basado en la observación de la similitud y la disparidad entre ellas.

Estos dos puntos de vista, en consecuencia, pueden expresarse en estos términos: el primero es el ángulo desde el interior de la fiesta, y el segundo, se sitúa fuera del mismo. Lo importante, sin embargo, es que ambos puntos no se contradicen, sino que se complementan. En este capítulo pondremos énfasis especialmente en el segundo, porque se han realizado pocos estudios con esta perspectiva en la antropología andina. Además, existen casos difíciles de interpretar desde el primer enfoque y que requieren de la aplicación de la segunda metodología.

Es el caso típico el calendario del Distrito de Aco, de la Provincia Concepción del Departamento de Junín, Perú.⁴ Los campesinos de este lugar dicen: “No hay que celebrar la boda en agosto”, aunque agregan de inmediato que “Es una superstición” o “Una creencia de nuestros antepasados”. Es posible captar en sus medias palabras el matiz de que “No lo creen”. Pero todos la evitan, y, en efecto, no conocemos ningún caso de bodas en agosto.⁵ Esto es una prueba clara de que esta creencia tiene cierto sentido socio-cultural, aunque sea una “superstición”. Además, es preciso indicar la dificultad de explicar este fenómeno desde el primer punto de vista que Leach (1971) propone, puesto que es imposible aclarar la

³ Cuando dice “el sistema como un todo”, la palabra, el sistema puede aplicarse en diversos enfoques. En nuestra opinión, es posible tomar el sistema al nivel de la pareja opuesta, como los ritos de la pubertad para los varones y para las mujeres, o los ritos para provocar las lluvias y la luminosidad del sol. También se puede considerar al nivel del conjunto de los ritos anuales o todos los ritos de una sociedad dada.

⁴ El Distrito de Aco está ubicado al noreste de Huancayo y se encuentra en la margen derecha del Río Mantario en la parte alta. El poblador de Aco no se dedica solo a la agricultura sino también, a la alfarería. Y la gente misma dice “Aco es el pueblo más alfarero que agricultor”, llamándose *mankalluta* (en wanka, quiere decir trabajadores de olas). Pero un grupo pequeño del pueblo trabaja de la cerámica solamente en una época limitada. Resulta posible clasificar Aco como un pueblo fundamentalmente agrícola (Kato, 1985: 696-697, Sabogal, 1980:361; Inafuku, 1975:2, 4, 17).

⁵ La distribución de esta creencia popular es muy local. Es bien conocida en Aco, pero ya no lo es en Sicaya y en Mito que se encuentran muy cerca del Distrito. Hasta donde hemos investigado, sólo se conoce en Julcan y Quiche Grande del Departamento de Junín, y es posible que exista tal creencia en otros pueblos muy aliados de éste.

ritualidad de un ritual inexistente desde adentro.⁶

Así pues, para analizar la creencia, se revela como problema la relación entre el tiempo en que no se celebra ninguna fiesta y el tiempo que lo rodea, o sea la relación entre el mes prohibido para la boda (agosto) y los otros meses permitidos para ésta. En este capítulo, por consiguiente, desciframos la ritualidad del mes de agosto sin fiesta, tomando como punto de partida la creencia popular, “Está prohibido casarse en agosto”. Es indispensable analizar este problema porque el mes de agosto desempeña socio-culturalmente un papel importante en el calendario aquense, y simultáneamente tenemos que sacar la estructura sobrenatural atribuida a este período de tiempo.

Figura I
Número por mes de los casamientos civiles oficialmente registrados de 1982 a 1983 en el concejo municipal de Aco⁷

mes año	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	Total
1982	0	1	2	1	2	1	12	0	3	1	0	0	23
1983	2	0	3	3	3	2	11	0	2	3	0	0	29
Total	2	1	5	4	5	3	23	0	5	4	0	0	52

Puede señalarse de inmediato diversas características que se revelan en la Figura I; pero lo más importante es el hecho de que el mes de agosto, prácticamente, marca cero en lo que al matrimonio se refiere. Noviembre y diciembre también marcan cero, no obstante, si prestamos atención al transcurso de la estadística mensual, podemos reconocer la diferencia obvia de ambos casos. Hay dos razones por las que noviembre y diciembre marcan cero: una es debido a que les toca la época del sembradío, que es la base de la vida agrícola; la otra es que se disminuye paulatinamente la cifra de casamientos por la influencia de las incesantes lluvias en esa época. Y no es preciso considerar este fenómeno como un caso con un fondo socio-cultural complejo.⁸ La peculiaridad del cero de agosto,

⁶ Nos referimos a la realidad en la que prácticamente no existe ningún rito. Pero al nivel del análisis esto será la otra discusión a la que nos dedicaremos en la sección III.

⁷ Basada en Matrimonios Principal No.36 y No.37, Aco, Concepción, Junín, 1982, 1983.

⁸ Por ejemplo, hay algunos casos del matrimonio en noviembre y diciembre en el pasado. Sin

en cambio se destaca en comparación con las cifras de los meses próximos. Mientras los casos de noviembre y diciembre descienden lentamente hacia cero, el de agosto da una impresión imprevista. Esto es un fenómeno peculiar justamente derivado de la creencia popular aquense, ya mencionada.

La creencia de evitar la boda en agosto lleva una explicación popular: no se casan porque el viento sopla fuerte. Si fuerzan la boda, viene el viento terrible. El viento terrible o fuerte, en este caso no significa un simple viento, sino un remolino. La calamidad procedente de este remolino es la sanción ante el incumplimiento del tabú matrimonial impuesto al mes de agosto. El desastre, por consiguiente, no es el cataclismo al nivel de la comunidad o del universo como la inundación, la lluvia del fuego, la epidemia, que son temas populares en el mundo andino, sino una desgracia bastante personal de la cual se dice “el viento fuerte se lleva la novia, los muebles, utensilios y la casa”. Es por eso que este tabú no demuestra la obligación a nivel del grupo, sino que solo los campesinos temen el padecimiento individual supuesto después de la llegada del remolino, explicando así, que “Si se casan en agosto, terminan infelices o pobres”.

Ahora bien, ¿por qué se asocia agosto con el remolino? La explicación de los aquenses es muy sencilla: todos los años sopla el viento con fuerza en esa época. En efecto la meteorología indica que surge el remolino -aunque la mayoría es de escala pequeña- casi todos los días durante los meses desde mayo hasta diciembre, y resulta que la época del viento fuerte abarca el mes de agosto, que es nuestro tema. Así, un informante dice que “En agosto sopla más fuerte que el resto del año”. Si analizamos desde otro punto de vista, se destaca el problema del tiempo de Aco, que tiene que relacionar el remolino sobre todo con el mes de agosto, a pesar de tal realidad meteorológica.

En el punto del desacuerdo con la realidad, la asociación entre remolino y el casamiento es similar a la que hay entre agosto y el casamiento. Según la creencia aquense, el remolino es el aire maligno con el atributo “cálido”, que surge del cadáver, cuevas, ruinas prehispánicas.⁹ Por eso, cuando se acerca el remolino

embargo, el registro está en desorden y no tiene valor estadístico lo cual nos obliga omitirlo en la Figura I.

⁹ Este punto tiene la similitud y las diferencias con el caso de Hualcan, Ancash, “los vientos con atributos malignos, se llaman ‘aire’ y ‘viento’ -el primero se clasifica en el ‘fresco’ y el segundo en el ‘calor’- Tanto el ‘aire’ como el ‘viento’ poseen fuentes de generación en común, que son concretamente: el aire, las ruinas, el akce (lugar donde se cree que hay una fuerza sobrenatural), y

levantando una polvareda, los campesinos se alejan, escupiendo hacia él y se protegen de ese mal aire que, según se cree, causa el cólico, la diarrea y la picazón en el cuerpo entero. En este caso el remolino es el mal, no solo en agosto sino por cualquier época, de manera que el atributo maligno no tiene nada que ver con el mes de agosto. Pero lo más significativo es el hecho de que solamente el remolino de agosto obtiene el otro atributo, asociándose con el matrimonio, aunque el remolino en general se asocia sólo con las enfermedades. En otros términos, el remolino amenaza la boda solamente en agosto. Por tanto, no es una sorpresa que haya muchos casos de matrimonios el último día de julio o el primer día de septiembre, evitándose intencionalmente que ocurran éstos en los días de agosto. Si pensamos así, resulta razonable considerar que el remolino no ataca al matrimonio, sino que existe un cierto fondo que impide la asociación entre agosto y el matrimonio con la ayuda del atributo sobrenatural del remolino.

Ahora bien, ¿cómo influye este fenómeno en la frecuencia de casos de matrimonios por mes? Para explicar este hecho, tenemos que analizar nuevamente el otro problema hallado en la Figura I, el mes de julio marca el 44.2% de los matrimonios de esos años. Para indagar esta tendencia más detalladamente, clasificaremos de nuevo el registro matrimonial de julio por día, con lo cual el problema quedará claro.

Como puede observarse en la Figura II, los 23 casos matrimoniales no están distribuidos con uniformidad en el mes de julio, sino, se concentran notablemente en dos períodos: a mediados y a fines del mes. Aquí hay que recordar que estos dos períodos coinciden con las fiestas más grandes del Distrito de Aco. La primera es del Santo Patrón del Distrito: San Isidro, y la segunda es de Santa Rosa. Esto significa, por consiguiente, que se celebran las bodas ajustándolas a las fiestas de los Santos católicos y el pueblo explica esta asociación por varios motivos: (1) es preciso retener lo sagrado de la fiesta del Santo, aunque sea mediante el casamiento civil puesto que son católicos, (2) es la temporada en la cual la gente usualmente distanciada se reúne en un lugar, (3) los parientes y amigos que residen en las ciudades (Huancayo, Lima) y ganan un poco más de dinero,

las áreas por donde los demonios vagan; pero al mismo tiempo también poseen sus propios orígenes respectivamente. El 'aire' se relaciona con el mar, el aire de la noche, el agua fría especialmente el agua corriente, mientras el 'viento' se vincula a las rocas magnéticas, los torbellinos, los metales como el cobre, el oro... las nubes, la niebla, los lagos glaciales, las frutas tropicales, los cadáveres y las punas"(Kato, 1983: 62; 1985; Stein, 1961: 294).

regresan a Aco, y dan a los novios mucha propina (en término local: *palpa*). Las opiniones del pueblo pueden resumirse en estos tres puntos, pero el motivo más franco es en general el tercero. Dado que el gasto de la boda es prácticamente una carga económica excesiva en la vida campesina, y si la celebran durante la fiesta, gracias a la colaboración económica de sus parientes y amigos se reduce su propio costo tal como el gasto en licores. Es decir, permite el funcionamiento de los mecanismos sociales de ayuda mutua.

Figura II
Número de matrimonios civiles en el mes de julio en el distrito de Aco, Junín, Perú (1982-1983) ¹⁰

fecha año	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1982														1	1
1983	1								1					1	

16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	Total
1							1			1		1	1	1	2	11
	3	1										1	1	1	2	12

Así pues, sea cual fuese el motivo, es obvio que el pueblo piensa que la boda en julio es mejor porque está asociada con la fiesta del Santo. Si se toma en cuenta esta consideración, es razonable imponer el tabú matrimonial al mes de agosto razón por la que se la adelanta para julio. Pero, de hecho, esta explicación no es suficiente, ya que quedan otros problemas: ¿por qué no se impone el tabú al mes de junio para que se atrase la ceremonia hasta julio?, ya teóricamente también existe la posibilidad de imponerlo a todos los meses menos a julio. Sin embargo, en realidad el tabú sólo se refiere a agosto y no a otros meses. Surge así un interrogante que queda sin respuesta. En consecuencia, tenemos que discutir desde otro enfoque, el de la adecuación matrimonial del mes de julio, es decir desde el control matrimonial en agosto. En otros términos, no podemos dejar de lado el tabú atribuido al mes de agosto. Tampoco su impacto en el funcionamiento de la ayuda mutua.

¹⁰ Basada en Matrimonios Principal No.36 y No.37.

Tiempo para la agricultura y tiempo de fiestas

En la sección anterior, hemos aclarado que el remolino maligno no tiene relación inseparable ni con el matrimonio ni con agosto y, también, que la procedencia matrimonial en julio no puede ser la clave para la interpretación del tabú de la boda en agosto. Resulta necesario indagar que en lo que hace diabólico al mes de agosto. De aquí, se bifurca el planteamiento del problema, una manera de hacerlo es que la heterogeneidad se deriva del atributo absoluto que se le asigna a agosto mismo; la otra es, que a agosto se le provee de la heterogeneidad sólo en relación con los otros meses. Anticipándonos a la primera, hemos procurado examinar varias causas que producen esta característica respecto al mes de agosto. Pero, no hemos logrado detectar los factores definitivos que causan su heterogeneidad del tiempo.

Así, tenemos que discutir desde el otro ángulo, en base a la relación entre el tiempo heterogéneo y el tiempo homogéneo. Enfocando la estructura que produce la heterogeneidad. La razón por la que existe la heterogeneidad se debe buscar las relaciones con el contexto entero, puesto que este atributo a su vez no es autógeno. Este es el segundo enfoque y nos respalda el punto de vista metodológico de Leach (1971), que hemos mencionado en la sección anterior.

Así pues, es la interpretación semiológica del tabú de M. Douglas (1975: 55). que contiene muchas sugerencias útiles para nuestro problema. La antropóloga inglesa, insistiendo que lo anormal no siempre es el foco característico de todos los tabúes e invirtiendo los papeles del tabú y las categorías, dice: "Los tabúes revelan y hacen visibles las categorías cognoscitivas" El tabú, para M. Douglas, literalmente es un producto del proceso de categorización de las cosas. En otras palabras, esto significa que en el mismo tabú existe de manera latente en el sistema de las categorías cognoscitivas, que los revelan. Ahora, si aplicamos esta idea a nuestro problema, debe aclararse el sistema de las categorías cognoscitivas escondido en el fondo del tabú de agosto, que le atribuyen un sentido diabólico. Para ello, hay que establecer ante todo las categorías del tiempo que rodean al mes de agosto, y en nuestro trabajo inmediato es situar el mes en el calendario de Aco. El problema es el tiempo aquense ha dividido en dos partes: es el tiempo para la agricultura y el tiempo para las fiestas. Analicemos primeramente el tiempo para la agricultura.

Según la clasificación ecológica hecha por el geógrafo Javier Pulgar (1980), Aco se encuentra en el lindero de las zonas quechua y suni y, de acuerdo con los criterios de los productos agrícolas, se sitúa justo en la altura límite del cultivo del maíz, un producto tradicional e indispensable para la vida del pueblo. Por eso, los aquenses aprovechando el terreno ligeramente inclinado de 8-10% de pendiente (Sabogal, 1980: 363) cultivan el maíz en el terreno bajo: en el resto y en la cabecera de éste, la arveja, el haba, el trigo, la cebada, la papa.

El calendario agrícola en Aco empieza en septiembre. En cuanto a la siembra hay un orden entre los productos agrícolas: comienzan por la siembra del maíz, y después papa, trigo, cebada, haba y arveja. Pero, a veces hay variaciones dependiendo de cada familia después de la siembra de la papa. Termina la siembra de todos y por completo, en el mes de diciembre, y después se dedican al cuidado de terrenos o al desyerbe y observan el crecimiento de los productos del campo. Empiezan la cosecha paulatinamente, a partir de abril; y la siguen, en gran escala, desde mayo en adelante. Respecto a la cosecha también hay un orden establecido, así como en la siembra: empiezan por la cosecha de papa, luego sigue las de legumbres, de maíz, las de trigo y de cebada son las últimas. La época de la cosecha dura hasta principios de julio y con ésta termina el calendario agrícola de Aco. La asignación del tiempo de actividades agrícolas, es difícil para el aquense mismo, debido a que están enredados intrincadamente los factores naturales: la variedad geográfica, las características botánicas de los productos agrícolas, el clima y los insectos dañinos. No obstante, los campesinos no ignoran el momento de cada actividad en el campo, más bien lo reconocen dividiéndolo básicamente en tres maneras por las cuales lo utilizan eficientemente.

En primer lugar, de acuerdo con el ritmo de la naturaleza y las características de los cambios climáticos, dividen al año en dos partes: la temporada de las lluvias y la de la sequía. Esta dicotomía, sin embargo no siempre coincide con el clima real. Apenas entra en septiembre, el pueblo, por ejemplo piensa en la temporada de las lluvias, aunque de hecho, es a fines de septiembre o a principios de octubre cuando empiezan a caer las primeras lluvias, que presagia. Los aquenses creen que esta temporada termina a fines de marzo, pero normalmente sigue hasta abril. Tal discrepancia entre la realidad y su conocimiento de la naturaleza es similar al caso que Evans-Pritchard (1940: 95) menciona respecto al tiempo de los Nuer: "Dos estaciones Nuer corresponden sólo aproximadamente con nuestra temporadas de las lluvias y de la sequía... creen que en el período de transición de

las estaciones, la dirección de atención tiene el mismo significado de las circunstancias climáticas reales". "La dirección de atención" de los Nuer, en este caso es, por supuesto, la alternativa de lugares que se presentan para la vida, el pueblo o el campamento, pero en el caso de Aco, está determinado por el contenido de las actividades agrícolas: el comienzo de la siembra y el de la cosecha. La razón por la que el aquense dice casi automáticamente "La siembra empieza en septiembre", es porque él espera la lluvia para tal actividad en esa época. Asimismo, aún cuando llueva continuamente en abril, cree que ya está en la temporada de la sequía se tiene algún producto agrícola para cosechar. En pocas palabras, puede afirmarse que en Aco así como entre los Nuer "El concepto de la estación tiene su fundamento en las mismas actividades sociales" . Esta es la razón precisamente por la que coinciden el inicio de la siembra y el comienzo de la temporada de las lluvias, y concuerdan el comienzo de la cosecha y el de la temporada de sequía. Además, hay que considerar las variaciones anuales de los eventos climáticos causados por factores como el cambio climático en el planeta, procesos locales como la deforestación, pérdida de biodiversidad en general.

El pueblo no comprende el tiempo solamente mediante la dicotomía de estas dos temporadas: de las lluvias y la sequía. A pesar de tal división climática, manejan también el indicador del calendario solar del mes para decidir las actividades agrícolas: de septiembre a diciembre siembra y de abril a julio cosecha. Como hemos indicado, reconocen el inicio de la siembra y de la cosecha a través de la dicotómica climática, pero el final de cada actividad se considera siempre mediante los nombres de estos meses: diciembre y julio. Esto quizá se comprenda si se toma en consideración la diferencia de modos de conocimiento del tiempo. En el primer modo, el indicador definitivo de la estación es un cambio climático destacado: lluvia o sequía y, es fácil ajustar la actividad agrícola a este cambio. En el segundo modo cognoscitivo, por otra parte, hay una situación difícil para marcar los momentos finales de la siembra y la cosecha en el tiempo, observando el cambio relativamente vago y monótono. Así, la siembra y la cosecha son fundamentales para el calendario agrícola, pero esto no significa que cada mes -septiembre, diciembre, abril y julio- tenga la misma importancia como cuatro indicadores del comienzo y del final de las actividades del campo.

En comparación con el final de la siembra (diciembre) y el comienzo de la cosecha (abril), se pone más énfasis en septiembre y julio, quizá porque representan el comienzo y el final de toda la actividad agrícola respectivamente. En

ambos meses, por consiguiente, se acentúan aún más los indicadores especiales de que discutimos más adelante. Mientras que los dos modos cognoscitivos del tiempo ya mencionados tienen una tendencia de ser relativamente sueltos, los indicadores especiales poseen una fuerza restrictiva. En cuanto a la siembra, el indicador más importante es el momento en el que se moja el terreno después de la primera lluvia de septiembre, pero al mismo tiempo, el pueblo observa también el movimiento de la luna. Creen que la temporada ideal para la siembra es entre la luna creciente hasta un poco antes de la luna llena y, que si siembran con otra luna, tendrán mala cosecha. La época de la siembra, en consecuencia, se limita considerablemente con la ayuda del poder derivado de la creencia en la edad de la luna.

La época de la cosecha también se restringe por medio del poder sobrenatural derivado del sistema de creencias, ya que se debe terminar por completo la cosecha antes del 10 de julio, fecha en la que empieza la fiesta del Santo Patrón del distrito. Si el trabajo se encuentra atrasado debido a algún motivo, comienzan a trabajar a las dos de la mañana para poner al día el trabajo atrasado. A pesar de todo, si calculan que no pueden terminarlo a tiempo, emplean peones, o piden el intercambio tradicional del trabajo: *uyai*. Así, no es exagerado afirmar que obedecen la fecha como medio-obsesión para estos menesteres.¹¹ Puede concluirse que los aquenses adaptan o ajustan ecológicamente el tiempo agrícola, de acuerdo con sus necesidades y, con el cultivo de sus sembradíos, determinándose estricta y absolutamente el comienzo y el final del calendario agrícola.

En otros términos, esto indica justamente la división y clasificación del cambio muy ligero de la naturaleza desde el punto de vista de la cultura y en el caso de Aco, significa simultáneamente la separación completa del tiempo de las fiestas y el tiempo del trabajo en las actividades agrícolas. Por tanto, después de la finalización del calendario agrícola, julio es “el mes de las fiestas” como lo llaman los aquenses. Y es en esta época cuando se forma la otra parte del tiempo que liga agosto con nuestro problema: el tabú matrimonial.

Las fiestas que se celebran en el mes de julio en Aco son: San Isidro, que

¹¹ Aunque ya ha desaparecido, había una costumbre hasta hace unos cuarenta años atrás: en la fiesta de Wacon se regañaba con un látigo a los que no habían podido terminar la cosecha hasta la fecha determinada el año anterior.

empieza el 10 de julio y finaliza una semana después y Santa Rosa, que se celebra desde el 28 hasta el 30 del mismo mes. Además de estas fiestas, se festeja el bautismo y la boda, que requieren la religiosidad de dichos Santos. Así también, la fiesta de Santiago se celebra alrededor del día 25, para invocar la multiplicación del ganado.¹² En la fiesta se mudan las ropas que usan en el campo, por trajes nuevos para lucirlos en éstas, y domina en el pueblo un ambiente especial, donde se aprecia la venta y consumo de mucho licor, así como también la ejecución de variadas danzas al compás de la música que van entonando. Las fiestas no duran, por supuesto, todos los días en julio. El pueblo, no obstante, no se preocupa por la agricultura, y el ritmo de la vida campesina sin trabajo puesto que recién ha terminado la cosecha lo que hace que todo julio se convierta en una gran fiesta. El ambiente festivo domina todo el mes, combinándose la alegría por la finalización de las cosechas y por la liberación temporal del trabajo del campo.

Nuestro problema en esta parte, fue originalmente establecer la heterogeneidad de agosto en el calendario en términos de las categorías cognoscitivas de Aco. Para que quede bien establecido este aspecto, hemos revisado el calendario aquense dividiéndolo en dos partes (Figura III). Pues aquí tenemos que retornar al problema inicial recordando la teoría del tabú de Douglas: ¿por qué agosto adquiere el tabú? Como señala la Figura III, el remolino se encuentra con el mes, y ataca en el contexto de las categorías cognoscitivas al tiempo ambiguo: el mes de agosto. Desde el punto de vista meteorológico, agosto se sitúa más cercado a la temporada de las lluvias y como último mes de la temporada de la sequía, como un mes de tránsito entre ambas temporadas. Desde el punto de vista de la vida campesina, este mes está situado en el centro de las actividades agrícolas y de las fiestas, ya que es demasiado temprano para la agricultura y, por otra parte, es demasiado tarde para las fiestas: es una temporada vacía y de carácter vago. En otras palabras, podemos afirmar que, aunque el mes posee una posibilidad de pertenecer simultáneamente a las dos categorías respectivamente contradictorias, no puede pertenecer a ninguna de ellas eludiendo las categorías cognoscitivas del tiempo y manteniendo la intermediación y ambivalencia que invade el orden del tiempo.

Por tanto, si ponemos atención al hecho de que se impone el tabú en este tiempo ambivalente, este mecanismo tiene un significado de ordenar el conjunto

¹² Sobre el rito de la fertilidad, la fiesta de Santiago, véase Tomoeda 1978, 1980. Quijada 1977.

del calendario escondiendo al disturbio del tiempo mediante la función de la ocultación ritual del tabú. Y, es una verdad desde el ángulo de la teoría categórica, concluir que el mes ambivalente de Aco es propenso y está dotado de una peculiaridad mágico-religiosa, como sugiere la interpretación del tabú según Douglas.

Figura III
Calendario del distrito de Aco¹³

6	7	8	9	10	11	12	1	2	3	4	5	mes
remolino								remolino				
			temporada de lluvias									
temporada de sequía									Temporada de sequía			
actividad agrícola (cosechas)			(sembrío)			actividad agrícola			(cosecha)			
Fiestas												
		tabú matrimonial										

Ahora bien, hemos mencionado de antemano que el remolino práctica y visiblemente no tiene nada que ver con agosto ni con la boda. Pero si seguimos enfocando las relaciones entre ambos observamos que su encuentro no es casual, sino que está basado en cierto reglamento al nivel invisible. ¿Por qué? Porque

¹³ Aquí se trata de las categorías cognitivas es de Aco: es el calendario considerado por los aquenses mismos. Por eso ligeramente diferente a la realidad.

como el mes de agosto se forma un tiempo ambivalente y transitorio, así de la misma manera la boda y el remolino también muestran su ambivalencia e intermediación. Además, tampoco hay dinero ni frutos de cosecha.

En cuanto a la boda, de hecho sería suficiente indicar que es una forma del rito de transición. Respecto al remolino, también es ambivalente en el sentido de que desempeña un papel intermediario del espacio en Aco. Los aquenses piensan, en reglas generales, donde los cadáveres, las cuevas y las ruinas prehispánicas son peligrosos. Por tanto prefieren evitar su encuentro con ellos, porque creen que si los tocan puede causarles la enfermedad o la calamidad.¹⁴ El pueblo, por consiguiente, vive aislado de estos peligros. Pero a pesar de eso, hay algo que viene volando de los lugares arriesgados, disturbando tal aislamiento e invadiendo con las causas de las desgracias la vida tranquila: el remolino. Por tanto, prestando atención al espacio, el remolino va ya viene entre la zona peligrosa y el lugar de la vida campesina y, es capaz de ser vehículo de ambos sitios como un intermediario que esparce las desgracias.

Si es así, la asociación entre agosto, el remolino y la boda no es un simple grupo accidental, sino que es un grupo que poseen en común la parte ambigua de las categorías cognoscitivas de la intermediación y ambivalencia, con las que se encuentran y manifiestan en el mismo lugar. Es indiscutible, que en agosto, el remolino y la boda (sus novios) representan respectivamente al tiempo, el espacio y a la gente que son ambivalentes en el Distrito. En este sentido, puede decirse que cada componente de la creencia aquense, “no celebremos la boda en agosto, porque sopla el viento terrible”, es un elemento constitutivo de la visión del mundo de Aco, asociándose mutuamente como representante de la ambivalencia. De aquí, podemos explicar que nuestra creencia tiene un sentido de mantener el orden de la visión del mundo imponiendo el tabú a todas las cosas ambiguas del pueblo, aprovechando el mes más ambivalente, que es el disturbio del orden del tiempo.

Pero no hemos terminado todavía el análisis de nuestro problema, aunque se ha aclarado la posición estructural y la religiosidad latente del tiempo, espacio y hombre ambiguos en términos de la teoría semiológica del tabú. Lo que hemos revelado hasta aquí es solamente la estructura del tabú atribuido al mes de

¹⁴ En caso de necesidad de acercarse a estos lugares, pasan masticando la coca, fumando y tomando aguardiente, véase Kato 1985.

agosto en el pensamiento popular de Aco. De hecho, todavía no es evidente por qué el tabú se relaciona con el matrimonio. Y, además hay que analizar el significado socio-cultural latente desde otro enfoque, puesto que la creencia no es solo un pensamiento, sino que sigue funcionando socialmente como ya hemos indicado. De aquí surge una posibilidad de una nueva explicación. En esta sección hemos examinado que el tabú es una parte de un mecanismo para ordenar la visión del mundo, estableciendo la lógica del pensamiento popular. Hasta aquí nuestro análisis ha sido estático, pero si consideraremos el tabú como un sistema de orientar prácticamente la conducta del pueblo, se abre el camino de una nueva interpretación. Así, indagando el aspecto social del tabú, tenemos que observar la otra faz de la creencia popular. En este proceso del análisis, podemos tomar por fin la conciencia crítica de Leach(1971), que insiste en la necesidad del estudio de la fiesta por medio del establecimiento de las relaciones entre las fiestas, a que nos referimos en la sección anterior.

Lo extraordinario positivo y lo extraordinario negativo

Ya hemos indicado que en el mes de agosto se forma una temporada sin agricultura ni fiestas en el calendario anual de Aco. Según otro punto de vista, esta temporada indudablemente es la ideal para la boda, porque ni las actividades agrícolas ni las fiestas las impiden. A pesar de ello, al contrario es del tabú en Aco. Así pues, el mensaje del tabú, “no celebren la boda en agosto” tiene dos contenidos: uno es la negación de agosto, que implica la transferencia de la época del matrimonio, anunciando paradójicamente “celebren la boda pero, no en agosto”, como ya hemos interpretado; el otro es la negación de la boda, cuyo tema insiste meramente en la incongruencia de agosto con la boda. Hemos señalado el límite de la interpretación del primero. En cuanto al segundo, es necesario examinar la incongruencia indagando concretamente cómo es “el mes de agosto en el cual no se celebra la boda”.

Aquí no podemos hacer una descripción detallada de la boda, pero es preciso indicar que el matrimonio civil o el religioso en Aco, es común que empiece regularmente por la tarde y termine a media noche. Lo esencial de este rito es, por cierto, una representación simbólica de la transición de soltero a casado, pero al mismo tiempo, es un banquete pomposo, en el que se reúnen no solamente los novios sino sus parientes, compadres y amigos. En pocas palabras, la boda organizada por un grupo cuyo eje son los novios, debe tener consigo el gran

consumo de licor con música y danzas. Por consiguiente, la boda no puede carecer de música, ni de danzas ni de licor, y hasta puede parecer que lo primero es el banquete y que la boda es sólo un pretexto para realizarlo.

Si nos anticipamos a la conclusión, agosto con el tabú matrimonial es precisamente el mes prohibido en el que debe haber banquete. Pero esto, no es desestimación de la significación social y religiosa de la boda como rito de transición.¹⁵ Solo resulta que llegamos a la conclusión de que el tabú matrimonial en agosto tiene más relación con la negación de las características del banquete que con su propia significación, si lo consideramos a la luz de la otra creencia aquense: el pishtaco.

El pishtaco, en pocas palabras, es el degollador legendario. Según la versión de los campesinos, recorre por la noche degollando al indígena y cuelga el cadáver boca abajo a fin de sacarle la grasa y luego venderla. Ellos creen que la grasa humana sirve de aceite para lubricar la maquinaria pesada, para la construcción de puentes, así como para la fundición de la campana de la iglesia y la producción de las medicinas. Es un personaje imaginario, pero para el campesino es un asesino real y sanguinario. Y es en el mes de agosto cuando muestra la mayor actividad este pishtaco en Aco.¹⁶ Por eso en agosto el adulto amenaza al niño, diciéndole “ya viene el pishtaco”, pero tal es su miedo que ni él mismo quiere salir de la casa después de oscurecer. La única conducta pasiva para protegerse que el campesino puede tomar es “no salir por la noche en agosto”.

De aquí, es fácil indicar que el primer significado social de estas creencias es la prohibición de las salidas nocturnas en agosto. En otras palabras, durante la época en la que el pishtaco recorre los caminos el silencio domina la noche, ya que la vida nocturna del campesino está limitada solamente a su casa, sin ida y venida por las calles del distrito. Si interpretamos el tabú matrimonial, teniendo en

¹⁵ Escobar, 1973: 77-78; Tomoeda 1968.

¹⁶ Arguedas, 1953; Manyá, 1969; Ortiz, 1973: 164-166. Mihara, analizando los cuentos del pishtaco indica su realidad y ficción (Mihara, 1979: 267). Los aquenses no saben explicar por qué el pishtaco trabaja activamente en agosto -y también niega su relación directa con el tabú matrimonial- pero, desde el punto de vista de nuestro marco teórico del tiempo y espacio ambivalente, no es sorprendente que lo mágico-religioso de agosto absorbe al pishtaco como semi-humano con los atributos ambiguos: su figura es humana, pero su conducta es inhumana; habita en el lindero de los pueblos; es intermediario entre la comunidad indígena y la ciudad.

consideración el sentido directo¹⁷ concerniente a la idea del pishtaco, puede afirmarse que éste no es por su propia significación, sino una advertencia negativa de la salida. Y también puede concluirse que ambas creencias forman una dualidad teniendo como fin el mensaje de prohibir el gran consumo colectivo de licor música y danzas.

Pues, es necesario preguntarse, ¿por qué se necesita tal prohibición? Y ¿qué sentido posee ésta? En estos aspectos, la teoría del tabú de Douglas no es capaz de penetrar en la parte medular del problema, y nosotros lo analizaremos desde el otro punto de vista. Para buscar un nuevo ángulo, es preciso resumir qué hemos aclarado en parte este problema con la ayuda de la teoría del tabú de la antropóloga inglesa.

El planteamiento teórico a la manera de Douglas fue ¿cómo comprender el tabú de agosto? Para ello hemos establecido la estructura semiológica del tabú de agosto, indicando la ambivalencia e intermediación en agosto, de acuerdo con la teoría general de Douglas estableciendo que se manifiestan las categorías cognoscitivas del sistema en el fondo del tabú. En el proceso del desarrollo lógico, a lo que hemos dado importancia es por supuesto a la comparación y oposición de las temporadas de las lluvias / de la sequía, y de las actividades agrícolas / de las fiestas en agosto. Y la oposición es tan evidente que podemos señalar la ambigüedad del mes. Resulta que en este marco teórico, lo importante es sólo la separación entre ambas categorías alrededor de agosto, y respecto al contenido del mismo agosto en este punto poco se ha discutido, ya que simplemente se le ha comprendido como un mes del tabú.

De aquí surge el otro ángulo de vista: prestar atención al atributo de agosto, entender su contenido, y destacar las características en el transcurso del calendario, dejando de lado el problema de su ubicación en las coordenadas del calendario del sistema de las categorías cognoscitivas. En este procedimiento de indagar las características de agosto mismo, podemos observar el otro aspecto

¹⁷ Si consideramos el atributo social del pishtaco, saldrán sus otros aspectos. En otra ocasión, hemos discutido de uno de estos concluyendo: en la comunidad viven realmente algunas personas a quienes los campesinos consideran como pishtacos. Los que se llaman así tienen generalmente algo de la riqueza, y debido a esto, en muchos casos se quedan aislados de los otros miembros de la comunidad. Este "pishtaco" destacado de todos a causa de esta superioridad económica se baja el rango socio-moral en nombre del 'asesino temible'. Resulta que la idea del pishtaco, en este sentido juega un papel de orientar la nivelación social en la comunidad (Kato, 1986).

social de este mes. Durante el mes de agosto con el tabú, Aco no está tranquilo, aunque es demasiado temprano para la agricultura y demasiado tarde para la fiesta. No hay actividades concretas para la agricultura, pero en este mes está programado el trabajo comunal -la faena- en la que un representante de cada familia debe participar. Es una tarea pública a nivel de Distrito, por ejemplo para la construcción y mantenimiento de las carreteras, las instalaciones públicas.

Si un poblador no toma parte en la faena, se le imponen sanciones morales y materiales, como son la multa o la baja del prestigio social. Por eso, éste no puede faltar, llegar tarde ni volver temprano de la faena que normalmente dura desde la mañana hasta la tarde. Así, se da énfasis al trabajo comunal, y en consecuencia a los campesinos les interesa los asuntos públicos a nivel de Distrito. Si analizamos en esta forma, podemos decir que “el toque de queda nocturno” derivado de las mental para exigir el trabajo en el día y el descanso en la noche. En resumen, las creencias tienen un sentido cotidiano no solamente para la noche, sino para el día, influyendo finalmente en el ritmo de la vida diaria por medio de la negación de la noche y el énfasis indirecto en el día.

Pues, ¿qué similitud y oposición hay entre el mes de agosto predominando las actividades públicas del día, y los otros meses? Aquí es indiscutible. Surgen dos tiempos como períodos a comparar: el tiempo de las actividades agrícolas y el tiempo de las fiestas. En las actividades agrícolas comenzadas en septiembre, el trabajo se realiza, por regla general a nivel familiar. Los mayores se dedican al trabajo del campo y los otros miembros de la familia los ayudan. El trabajo dura desde la mañana hasta el atardecer, sin distinguir las épocas de la siembra, del manejo y de la cosecha. Durante esta temporada la vida campesina es algo monótona, excepto el domingo que es día de descanso. Por tanto se da importancia al trabajo del día, siendo en este aspecto la situación muy parecida a la de agosto, en la que la actividad del día tiene una significación grande.

También hay algunas diferencias definitivas: mientras en agosto las actividades son públicas, en la temporada de trabajo en los campos de cultivo, generalmente individuales. Respecto a las actividades del día, en agosto es el resultado de las dos creencias y la sanción social que les impone y exige a la fuerza. Pero en cambio, en la temporada agrícola, son actividades espontáneas sin el mecanismo socio-cultural como el de agosto. A diferencia de agosto, mes “ascético”, se permiten sin limitación alguna los banquetes y las salidas nocturnas

en la temporada de las actividades agrícolas. No es difícil entender la importancia de la economía familiar en este aspecto, como se ve en la Figura III.

El mes de julio, el de las fiestas, por otra parte, es completamente distinto al mes de agosto y a la temporada de las actividades agrícolas en el tono dominante de la vida de los campesinos. No hay trabajo agrícola y se disfruta del descanso temporal. La fiesta del Santo es católica, con procesión y misa programadas oficialmente a nivel del distrito. Pero, los participantes son pocos y la mayoría se reúnen en otros lugares: a nivel de la familia, parientes, amigos y compadrazgo. Además de eso, cada reunión es muy frecuentada y sus miembros no son hijos. Por consiguiente, aunque se organiza la fiesta en el escenario del distrito entero, su unidad no es de nivel comunal. Los campesinos vestidos con trajes nuevos, o vestimenta folklórica, beben en profusión licor y bailan al ritmo de la ejecución de sus piezas musicales. Aunque no es posible negar su religiosidad, la celebración de hecho es una parranda, un banquete que disfrutan día tras día. Desde el punto de vista económico; es un lugar donde se permite el consumo de cerveza en serie, que es relativamente cara para el campesino. Asimismo, se emplean una banda entera que está formada por 10 o 15 músicos.

La fiesta, con tales características socio-económicas tiene un carácter abierto, a diferencia de las actividades agrícolas, que en general son cerradas. La fiesta no es cada día de julio, pero no hay que olvidar que todo el mes de julio es fiesta para los aquenses, y que tampoco se dedican a las actividades agrícolas y de esta manera festejan las fiestas una tras otra, influyendo también en el ritmo de la vida en los días de fiesta.

Ahora bien se pueden establecer las relaciones de similitud y oposición entre las tres temporadas: el mes de agosto del tabú, el de la temporada de la agricultura y el mes de julio de las fiestas. Hay solamente tres combinaciones: (1) la temporada de la agricultura y la temporada de las fiestas, julio (2) julio y agosto (3) agosto y la temporada de la agricultura. En la relación (2) entre julio y agosto, sobre todo se destaca la oposición. Además, de la escasez o abundancia de dinero y productos derivados de la cosecha.

En julio, mes de las fiestas, el esplendor y el ruido dominan el Distrito. La fiesta dura todo el día y la distinción de la mañana, el día, o la noche, tiene poco sentido. En este mes, en el que se da énfasis a la noche para la diversión, es la

temporada del exceso del licor y la música. En cuanto a las actividades socio-económicas, se forma una creciente comunicación, basada en las relaciones individuales y el gran gasto económico. El mes de agosto, en cambio, se caracteriza por las actividades, por la sobriedad, la falta de dinero y el silencio, mientras la faena ocupa el día. El licor y la danza presente en forma excesiva en el mes anterior, ya no existen en agosto. Al contrario, aumenta el interés en la escasez de dinero y los asuntos públicos, y la comunicación se hace más fluida bajo la iniciativa de los pobladores de todo el Distrito. Así puede obtenerse una serie de oposiciones de ambos meses (Figura IV).

Es posible entender esto más claramente si se recuerda el tabú matrimonial de agosto. Ya hemos mencionado que la boda aquense es un banquete que continúa hasta la medianoche y que no existe ninguna boda sin banquete. El mes prohibido para el matrimonio y el mes negando para el banquete, tienen esencialmente la misma característica. Resulta obvio, es que existe una oposición entre el mes de agosto y el mes de julio entre la existencia o carencia de las fiestas con banquetes. En otras palabras, como es evidente de una serie de oposiciones binarias que muestra la Figura IV, hay una relación destacada entre julio y agosto: el afirmativo de un lado es el negativo del otro, y la condición del establecimiento del segundo es la destrucción del primero. Por tanto si consideramos julio como positivo, agosto es negativo. Y, la festividad de julio en un término exacto es la del signo positivo, mientras que agosto es el mes de la festividad del negativo. Si es así, no es suficiente comprender que julio es el mes extraordinario solamente en comparación con la temporada ordinaria de las actividades agrícolas, sino que en agosto también se forma una temporada extra ordinaria, y en este contexto, tenemos dos temporadas extraordinarias: la extraordinaria del positivo (julio) y la extraordinaria del negativo (agosto).

Pues, ¿cómo pueden situarse esos dos tipos del tiempo extraordinario en relación con el tiempo ordinario de la agricultura? La Figura V muestra el modelo del calendario, o sea el conjunto del tiempo aquense dividido en lo ordinario y lo extraordinario. La Figura V aclara que el tiempo ordinario y ambos tipos del tiempo extraordinarios vienen alternativamente. Pero lo importante es no solamente esta alternativa sino la otra característica surgida de la comparación de los atributos de estos tipos del tiempo. Es necesario afirmar, que en el juego del tiempo extraordinario, el orden es siempre del positivo al negativo, y en un ciclo del calendario, el negativo nunca se adelanta al positivo. También, hay que fijar que la

siembra, por supuesto, se adelanta a la cosecha y el caso contrario nunca puede existir. Así, es correcto afirmar que el orden de dos tipos del tiempo extraordinario esencialmente se asocia al orden del contenido del trabajo agrícola, en que se forma el tiempo ordinario. Es por eso que la posición de estas temporadas en el conjunto del calendario es constante. Y resulta que lo extraordinario del positivo existe justo después de la cosecha, y lo extraordinario del negativo, invariablemente antes de la siembra.

Figura IV
Oposiciones entre julio y agosto

Julio	Agosto
afirmación de la noche	negación de la noche
prohibición del trabajo	obligación del trabajo
admisión del banquete exceso de licor y música	prohibición del banquete falta de licor y música
consumo	ahorro
individual	público
abierto	cerrado

Considerando así, hemos obtenido el fundamento para analizar el transcurso del calendario con el turno de los tres tipos del tiempo. Es necesario considerar la similitud y oposición que existen en las relaciones de (1) y de (3) ya indicadas anteriormente: (1) la temporada de la agricultura y el mes de julio; (3) el mes de agosto y la temporada de la agricultura. No es necesario repetir que el contenido del trabajo agrícola en (1) y en (3) son respectivamente la cosecha y la siembra. Pero esta diferencia no es capaz de causar un cambio significativo en el patrón global de la vida campesina. Ambos tiempos son parte de una situación que combina los siguientes factores:

- 1) Que estos campesinos tienen una agricultura de temporal, o de secano.
- 2) Que este tipo de agricultura está ligada a las fluctuaciones del mercado (precios) y las condiciones ambientales (clima, temperatura, lluvias, suelos).
- 3) Que el campesino no tiene acción directa sobre los elementos.
- 4) Que el campesino puede morir de hambre si no regula su gasto y consumo para sobrevivir en los meses donde no tiene cosecha ni dinero.

- 5) Que la sociedad donde vive ha desarrollado mecanismos rituales y prohibiciones para permitir la sobrevivencia en estos meses de crisis.
- 6) Que el concepto del tiempo se ajusta a estas condiciones.
- 7) Que el calendario de fiestas se ajusta a los períodos de bienestar y la prohibición de bodas y banquetes se ajusta al período de carencias.

Así pues, en la temporada dedicada al trabajo de la agricultura, la actividad del día es la principal, y su unidad elemental es la familia. Si tienen la oportunidad de tomar licor y bailar, se lo permiten.¹⁸ Y el consumo y la comunicación satisfacen las necesidades diarias sin ser excesivos ni insuficientes. En comparación con el tiempo extraordinario del positivo y del negativo, en la temporada agrícola, la actividad del campesino es fundamentalmente espontánea, y no están exceptuados ni de la prohibición del trabajo ni de la obligación del trabajo, y la comunicación no acusa la tendencia de ser ni individual ni pública. En cuanto al consumo de licor y la práctica de las danzas, siempre se mantiene el equilibrio. En otros términos, el patrón de la vida de la temporada agrícola se sitúa entre los patrones de ambas temporadas extraordinarias, del positivo y del negativo.

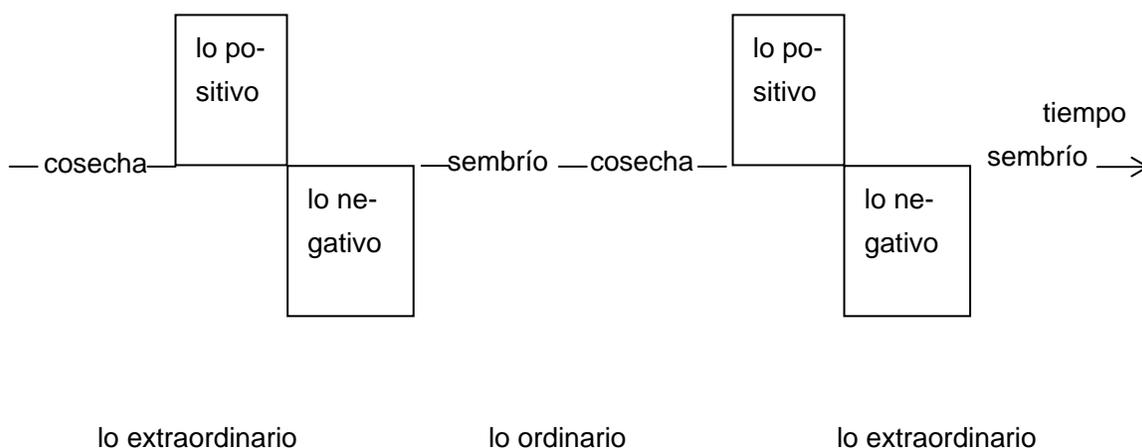
Si lo comprendemos en el tránsito del tiempo, puede decirse que lo extraordinario del positivo después de la cosecha representa el final de la temporada de la agricultura y la liberación temporal del trabajo, y que lo extraordinario del negativo fomenta el trabajo para la preparación de la siembra. Tal es así, que el mes de agosto no tiene nada de especial en el calendario; debido a su posición por encontrarse justo antes del comienzo de las actividades agrícolas, terminando por completo la atmósfera de las festividades. Más bien posee un sentido socio-cultural de temporada preparatoria para la readaptación a la vida campesina dedicada a la agricultura a través de la faena y las metáforas de las creencias.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, si consideramos que “el curso del tiempo es hecho por el hombre” (Leach, 1971: 208), puede afirmarse: que cada sociedad o cultura cuenta con su propio mecanismo de ordenar el tiempo. Y ordenar el ciclo anual de vida. En el Distrito de Aco, como hemos analizado en la sección anterior, julio y agosto conforman una pareja, dan ritmo al calendario y juegan el papel de ordenar el tiempo, gasto o consumo. Pero no hay que identificar

¹⁸ Por ejemplo, la boda, la fiesta del cumpleaños, la fiesta quinceañera, etc.

julio con agosto, porque el primero es el mes de las fiestas y el segundo, el mes en el que están prohibidas las fiestas. Por consiguiente, cuando Leach (1971:209) menciona “entre las diversas funciones que desempeñan las festividades, una de las más importantes es ordenar el tiempo”, su eficiencia es, en el caso de Aco, solo del mes de julio. Por otra parte, la función de agosto es contradictoria cuando Leach dice, “sin fiestas... desaparecería el orden dentro de la vida social” resultando imposible comprenderlo dentro del marco teórico de este antropólogo.

Figura V
Transcurso de lo ordinario y lo extraordinario en el tiempo de Aco



Si insistimos así, es probable que aparezca una opinión: la prohibición de la fiesta es precisamente una fiesta de atributos negativos. Es por eso, que hemos analizado el mes prohibitivo de las fiestas como tiempo extraordinario del negativo, y siempre estamos dispuestos a aceptar “la prohibición de la fiesta” en el marco de “la fiesta”. Aparentemente la teoría del tiempo de Leach (1971), no pierde su eficacia, pero si se aceptara la fiesta con el atributo del negativo, su teoría fundamentalmente fracasaría. Para la teoría del tiempo de Leach, que se representa en términos del diagrama de lo sagrado y lo profano, lo indispensable es: la existencia de dos categorías, (la fiesta como lo sagrado; la vida secular como lo profano); la oposición de lo sagrado con lo profano y, la transferencia de lo sagrado a lo profano, o al revés.

Por tanto, en su marco teórico sólo existe la alternativa entre lo sagrado o lo profano, y el contrario de lo sagrado que es la fiesta debe ser siempre lo profano.

Por consiguiente, en el caso de Aco, el contrario de lo sagrado en el contexto de lo sagrado, es también lo sagrado, con el atributo positivo o negativo, marcando el límite de lo incompleto en la explicación de Leach (1971), que está basada en el dualismo de lo sagrado y lo profano y, exige como en este caso, un análisis más complejo donde se destaque fundamentalmente la oposición binaria de lo sagrado.

Al concluir este capítulo, aparte de la implicación de la teoría general del tiempo, señalada por el caso de Aco, es necesario considerar de nuevo cómo funciona el calendario, sobre todo enfocando en la festividad del signo negativo de agosto. Aquí es muy importante la otra indicación de Leach (1971), “considerar el sistema como un todo, y no cada fiesta individualmente” o sea la relación entre las fiestas dentro de un sistema de fiestas junto con las restricciones ambientales y la economía.

Como se afirma reiteradamente, en los meses de julio y agosto se forman tiempos opuestos. Si consideramos el conjunto del calendario, ambos forman una pareja, ordenando de esta manera el tiempo en relación con la temporada agrícola. La relación entre las fiestas de que se trata en este caso, es la oposición entre julio y agosto. ¿Por qué se sitúa la fiesta del negativo justo después de la del positivo? Aparte de las razones mencionadas en la sección anterior, si prestamos atención al hecho de que ambos se ponen justo a sus lados constantemente y se transfieren del positivo al negativo oponiéndose, puede observarse la estructura del mecanismo de la neutralización del positivo por el negativo.¹⁹

La fiesta del mes negativo (agosto), en este sentido, funciona como un “extinguido” que sofoca resueltamente la parranda librada de la rutina cotidiana. Por eso los aquenses pueden liberar sus emociones e inquietudes porque existe un dispositivo de seguridad precisamente después de ella, y retornan a la vida rutinaria de la agricultura a partir de septiembre. Por medio de este análisis, puede concluirse que en Aco el tabú de agosto no es una “superstición” desestimada por

¹⁹ El pensamiento popular en el cual lo ordinario se basa en dos polos extremos extraordinarios del positivo y del negativo, no es propio del calendario de Aco. Es bien difundido en diversos aspectos en la vida del mundo andino: por ejemplo, en el sacrificio humano de la época incaica (Ortiz, 1973: 86-91); en el sistema simbólico ‘fresco-calor’ (Kato, 1983); Este es totalmente distinto al famoso dualismo de lo sagrado y lo profano. Con la introducción del estructuralismo, la antropología andina ha avanzado los estudios de este tipo del dualismo. A pesar de la acumulación de los frutos, es una lástima que haya una inclinación de interpretar todo en términos de tal dualismo simple (Urbano, 1980; 1981; 1982).

el pueblo, antes bien funciona como lubricante para el ciclo moderado del tiempo.²⁰ Además de ser un elemento regulador entre el hambre y la sobrevivencia a nivel comunal y social.

Es decir, la ideología local se articula estrechamente con el calendario agrícola, la producción y el consumo. El contenido de lo mágico-religioso no siempre implica el tabú matrimonial: esto sólo quiere decir que la peculiaridad de agosto se representa especialmente como tabú matrimonial en Aco. Hay posibilidad de que no se represente tal atributo en la misma forma en otras comunidades campesinas.

Por tanto, no puede afirmarse que hay una costumbre de prohibir el casamiento o el banquete de agosto en todo el mundo andino. De hecho, son innumerables las excepciones como Tomoeda (1986: 214-215) indica. Ahora, lo importante para nosotros es examinar cómo se presenta la peculiaridad de agosto en otras comunidades diferentes de Aco, aunque hemos mostrado algunos casos en el principio de este capítulo: en agosto la tierra se abre; en agosto Pachamama resucita; en agosto salen a buscar el tapado. De aquí surge el otro problema al futuro: ¿por qué se concentran tales atributos en el mes de agosto? Y, para dar los primeros pasos hacia la interpretación sobre esto, el procedimiento a seguir es recoger las representaciones asociadas a este mes aunque parece que no tienen ninguna relación entre sí -el caso de Aco por supuesto es una de ellas- y establecer la lógica común del pensamiento popular de ellas comparándola con la estructura de agosto en el conjunto del calendario. En este aspecto, estamos dispuestos a seguir investigando y queda abierta la discusión en adelante.

²⁰ La localidad de nuestra creencia se deriva no solamente del fondo histórico, sino también por otra parte de los diversos factores intrínsecamente heredados como la condición ecológica del pueblo, la fiesta del Santo Patrón etc. Y pensamos que estos factores son las causas que permiten que las creencias aparezcan y desaparezcan.

CAPITULO II

AUGE Y VIGOR DE LA FIESTA DE LAS CRUCES

LA FIESTA EN EL PROCESO DE CAMBIO

El objetivo de este capítulo, es analizar una fiesta popular, descongelándola del tiempo para darle dinamismo y mostrar su proceso y mecanismo de transformación en relación con el proceso histórico de cambio en la ciudad del Cuzco. Es necesario empezar observando la dinámica de la fiesta liberándola del marco sincrónico. Esta conciencia crítica, por supuesto, se ha manifestado en algunos trabajos de estudiosos perspicaces como el de Flores Ochoa (1990), que ha aclarado el cambio histórico del Corpus Christi cuzqueño desde el origen en la época incaica hasta la actualidad. El estudio de Millones (1990), que muestra la transformación histórica del culto a Santa Rosa, la Patrona de Lima, a la que se venera a nivel nacional; y el de Mendoza (1988), que analiza la decadencia del culto al Santo Patrón de un pueblo del Valle del Mantaro, como consecuencia del fervor y culto a un nuevo santo. Todavía no se ha prestado atención a este tipo de estudios en el campo de la antropología andina, pero es evidente que poseen un punto de vista común para enfocar al problema que surge después de descongelar el dinamismo de la celebración.

La fiesta *Cruz Velacuy* se celebra en la ciudad del Cuzco, donde se festeja también el famoso Corpus Christi, del que Flores Ochoa, presenta un estudio de su continuidad histórica, para aclarar su aspecto dinámico, enfocándolo en su transformación histórica. En la ciudad de Cuzco se celebra una serie de fiestas populares, con pomposas procesiones de Santos, que son eventos de reclamo para el turismo, y que tienen base en el calendario ritual anual. Las tres celebraciones de fiestas más importantes, en el sentido que se manifiesta claramente la mentalidad colectiva de los cuzqueños son: *La Semana Santa, el Corpus Christi y la Cruz Velacuy* (Flores Ochoa, 1990:91). La mayoría de los cuzqueños las consideran herencia religiosa de los españoles, afirman que se han transmitido con pocos cambios desde la época de la conquista o el virreinato.

Los informantes insisten en que las fiestas no han cambiado desde época muy remota; pero sabemos que las fiestas nunca permanecen estáticas, como muestra el trabajo de Flores Ochoa (1990) de la dinámica de Corpus Christi en la

misma ciudad del Cuzco. De ahí, que se requiera el análisis de su transformación histórica, junto con una breve inspección diacrónica de ellas. Aquí surge un asunto muy interesante, porque en la actualidad no se pueden señalar diferencias entre las tres fiestas por la magnificencia y la pomposidad. Pero, la *Cruz Velacuy* ha seguido camino distinto a las del Corpus Christi y la Semana Santa. La peculiaridad la *Cruz Velacuy*, es que era una celebración bastante pequeña que se remonta al año 1710, cuando se reunían solamente unas familias, como mencionaremos más adelante; mientras las otras celebraciones, como muestran las pinturas y los archivos virreinales, se festejaban con tanta grandiosidad como en la actualidad (Flores, 1990:910).

Aparte de estos elementos históricos, hay también diferencia en la actitud de los actuales cuzqueños con respecto a las fiestas. Participan activamente como espectadores en el Corpus Christi y la Semana Santa, aún cuando no se les pida un papel especial en ellas. En la *Cruz Velacuy* encontramos que algunos se han negado a festejarla, aduciendo que la “*Cruz Velacuy es para los indios*”. Además, varios informantes mencionan que esta fiesta ha sido ensalzada recientemente, además, de que, de acuerdo con su memoria, nunca sobresalía entre los años 1925 a 1950. De hecho, el ensayo de Núñez del Prado (1968) sobre la *Cruz Velacuy* celebrada en 1968, que citaremos en adelante, también demuestra que en aquel entonces no había tanto entusiasmo como en la actualidad.

De inmediato surge una pregunta: ¿Por qué la mayoría de los cuzqueños consideran la *Cruz Velacuy* una celebración tradicional, aunque es relativamente nueva? como indican con aparente seguridad nuestros informantes. En el primer párrafo hemos manifestado que el objetivo de este trabajo es descongelar del tiempo la *Cruz Velacuy*. Ahora, con esta corta reflexión de los datos que nos han suministrado, queda claro que un análisis diacrónico es insuficiente para explicar la importancia actual de la fiesta. La clave del problema es, ante todo, recuperar su dinamismo histórico, su explicación diacrónica. Con este procedimiento, podríamos interpretar la característica de la *Cruz Velacuy* entre las tres fiestas mayores de la ciudad de Cuzco.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA CRUZ VELACUY

1. La *Cruz Velacuy* en el año de 1710²¹

Ahora iniciamos con una pregunta: ¿Cómo era la *Cruz Velacuy* antes de 1925? Lamentablemente, no hemos conseguido, ningún documento completo que sea capaz de atestiguar el dinamismo de la celebración en aquel entonces. Hemos encontrado un fragmento que se refiere al origen de esta celebración, que se remonta al año de 1710 en el Cuzco (Esquivel y Navia, 1980).

El documento indica, que ese año fue iniciada la celebración por un devoto que había construido la capilla para la cruz en el cerro *Piccho*. Como refiere Fiedler (1990), esta cruz, es una de las cuatro más veneradas, que estaban asociadas con los cuatro puntos cardinales. En ese sentido, el material histórico sobre esta cruz, es sumamente interesante para aclarar la antigüedad de su origen, aunque no contiene mucha información de cómo se desarrollaba la celebración, que es nuestra preocupación. Pero, es seguro que no era compartida por la ciudadanía, ya que la capilla donde se instala la cruz fue construida por un solo devoto. Es posible, que la misma fuera de propiedad particular o familiar; si es así, podríamos afirmar que seguramente, la celebración de la *Cruz Velacuy* en el año de 1710 haya nacido como una festividad privada.

Ahora bien, ¿cómo se festejaba? Por lo que indica el documento, poseía, en general, la misma forma de la fiesta de hoy en día. Por ejemplo, en la parte principal, la *Cruz Velacuy*, se bajaba del cerro *Piccho*, para llevarla a la iglesia. Esto precisa una continuidad morfológica de 280 años de celebración hasta la actualidad; aunque el documento no presta ninguna atención a las comidas, la libación o la danza.

Además de la coincidencia morfológica, el documento informa de hechos muy interesantes de la celebración. En 1746, o sea, unos 35 años después de la inauguración de la misma, en la iglesia de San Francisco se negó la realización de la misa para la celebración, porque desde el principio, la fiesta tenía un componente ideológico sumamente autóctono. Resulta de esto -según el documento— que se la llevó a la iglesia de Santa Ana, donde se celebró la misa. ¿Por qué la Iglesia de San Francisco rechazó la *Cruz Velacuy* de *Piccho*? El documento no explica nada. Pero si se toma en cuenta que la iglesia católica

²¹ La casa hacienda Choquepuqyo tiene una cruz pintada con la fecha de 1972 (n.e.).

rehúsa la misa solamente cuando choca con la doctrina cristiana y también por el hecho que la *Cruz Velacuy* contenía algunos elementos andinos. La celebración, sin duda alguna, se habría modificado a un rumbo desfavorable para la iglesia católica. En la época incaica, según Fiedler (1990), se celebraba la ceremonia del solsticio en Piccho, donde luego se colocaba la cruz. No es de extrañar que se haya realizado el sincretismo religioso entre la ceremonia incaica y la cruz colocada en el cerro.

Hasta la actualidad, a pesar del vacío e insuficiencia de los datos hemos observado cronológicamente la transformación de la *Cruz Velacuy* desde 1710 hasta 1990. Es preciso complementar la información, pero el trabajo que hemos hecho hasta aquí, permite señalar por lo menos una tendencia en la dinámica de la *Cruz Velacuy*. Se inició con celebraciones de pequeña envergadura en 1710, manteniendo probablemente la escala del nivel familiar durante unos 240 años, logró desarrollarse enormemente a partir de 1950. En resumen, la *Cruz Velacuy* es conocida actualmente como una de las tres celebraciones mayores de la ciudad del Cuzco, junto con el Corpus Christi y la Semana Santa; pero, si lo vemos diacrónicamente, el incremento de su participación social es muy reciente, a pesar que su historia se inicia en 1710. Es importante añadir, en este caso, que el cambio no se ha hecho paulatinamente sino de manera súbita.

No hay que olvidar que se puede señalar tanto el cambio del contenido de la celebración como de su escala. La significación original de la *Cruz Velacuy* es la fe en la Santa Cruz, que hace el milagro de curar las enfermedades. Como he indicado, esa creencia fue luego adaptada a la manera andina, 36 años después de la introducción de la celebración, llegó tener ciertos aspectos no católicos, que no se pueden admitir desde el punto de vista ortodoxo eclesiástico. Además, con el desarrollo de la celebración, ha surgido el concurso de danzas, el arranque de gallos, el jalapato²², los llamativos fuegos artificiales. En otros términos, se ha avanzado notablemente en la espectacularidad, la vulgarización, la popularización, el esparcimiento de la fiesta de la *Cruz Velacuy*.

Hemos reflexionado hasta aquí, sobre la transformación de la celebración,

²² Se llama jalapato al juego que se realiza cabalgando a caballo, con el objeto de jalar y apoderarse de un pato que se encuentra colgado de unos postes. El que lo logra quitar de los postes se queda con él y lo lleva a su casa para comerlo.

enfocándola en el problema de su envergadura y contenido para alcanzar la participación generalizada. Ahora, tenemos que indagar sobre cuándo y cómo ha ocurrido tal transformación.

La *Cruz Velacuy* de la ciudad del Cuzco tuvo momentos decisivos para modificar su atributo de celebración popular por medio del cambio y la alteración en la celebración misma. Aquí, debido a la limitación de las informaciones, no podemos comprender todas las vicisitudes que debieron existir, pero la celebración ha experimentado por lo menos dos momentos decisivos: uno es el período en que la *Cruz Velacuy* fue traída de España y llega a poseer nueva significación como consecuencia de la andinización; el otro, es el período de cambio después de más de 200 años, o sea el de la década de los 1950, cuando la celebración particular de pequeña envergadura se desarrolla rápidamente hasta manifestarse con más pompa y popularidad tal como la observamos hoy en día.

Estos dos momentos decisivos la *Cruz Velacuy*, pese al punto común de la transformación, no tienen necesariamente el mismo carácter. En el primero, o sea en la etapa de cambio del siglo XVIII, se nota la alteración del elemento español después de su introducción, en esta premisa existe el encuentro y conflicto de dos culturas extrañas entre sí a través de la evangelización. La transformación de la década de los 1950, por otra parte, es esencialmente distinta a la de la época virreinal, porque ya no es el período de la evangelización de la doctrina católica, ni de la catequización intensa del Cuzco. Así no se puede interpretar la enorme transformación de la celebración a partir de la década de los 1950, por las mismas razones que los de la época virreinal y la evangelización.

Si es así, surge evidentemente otra pregunta ¿Por qué la *Cruz Velacuy* llegó a florecer en la década de los 1950 del presente siglo? Afirmamos, nuevamente, que el fenómeno en cuestión ocurrió de improviso en la década de los 1950, luego a partir de esa década, ha avanzado aceleradamente. Por lo tanto, la clave de la interpretación de este fenómeno debe encontrarse inevitablemente en la sociedad y la cultura en la ciudad de Cuzco en ese tiempo.

2. La *Cruz Velacuy* de 1968

Hemos confirmado que, la *Cruz Velacuy*, es una de las fiestas principales, de acuerdo a cómo se celebró los años de 1990 y 1980. El informe de Núñez del

Prado y Bonino (1969: 47), demuestra que la *Cruz Velacuy* de 1968 es muy distinta al de los casos mencionados. Para aclarar la diferencia, reconstruimos la celebración de aquella época con base en el citado informe de Núñez del Prado y Bonino. La observación es del año de 1968, en la cruz que se encuentra en el cerro Osqollo donada alrededor de 1943 por los frailes franciscanos. La época de colocación de la cruz sugiere que la formación del grupo que mantiene la celebración de la cruz es relativamente reciente. El comentario de algunos de los informantes acredita que la celebración de la *Cruz Velacuy* todavía no ha adquirido popularidad en la ciudad del Cuzco: “No habían participado en la festividad en ocasiones anteriores, colaboraban por ser conocidos del Mayordomo y vecinos del propietario del terreno donde se encuentra la cruz”.

El informe manifiesta que la *Cruz Velacuy* de 1968 también tiene la misma estructura que la de 1980 y 1990. La preparación se inicia desde las tres de la tarde de la víspera del 3 de mayo. Los concurrentes llegan poco a poco. A las 21.30 más o menos viene la banda e interpretan dos marchas en homenaje a la cruz, sigue la música popular, el wayno²³ y la marinera cuzqueña²⁴. Se sirve licor discutiendo asuntos independientes de la fiesta. A las 23.25 se sirven platos de asado. A las 12 de la noche, o sea del tres de mayo; se transmite el cargo a los mayordomos entrantes, siguiendo la instrucción de una dama que sabe el ritual. Después de la transmisión, se interpretan nuevamente la marinera y el wayno. Otra banda llega a las 12.25. Se reparten estampas recordatorias a los concurrentes. Luego de recibirlas, algunos concurrentes regresan a sus casas, mientras que otros se embriagan y bailan. Las dos bandas que tocan una tras otra, se retiran pasadas las tres de la mañana. A las 3.50 los concurrentes casi completamente ebrios se retiran.

El día principal, 3 de mayo, se reúnen nuevamente los concurrentes en casa del mayordomo. Hay personas impuntuales, pero todos se presentan a las 12.15 de la tarde. A las 12.25 llega el fraile, que enseña cómo preparar el altar. La misa empieza a las 13.30 dura 30 minutos. Después, se distribuyen los platos de comida y licor. El sacerdote y los concurrentes se retiran a las 16.30. Este es el resumen del informe de Núñez del Prado y Bonino (1969). Al leer, se puede entender fácilmente que la celebración de 1968 poseía la misma forma que la de 1980 y

²³ Danza quechúa acompañada de música.

²⁴ Adaptación del baile de la marinera, ejecutada con vestimenta de Cuzco.

1990: Destacan como elementos invariables, la composición de la celebración, la fe en la cruz, la embriaguez, la música, el baile, la misa.

Pero es incorrecto considerar que la celebración de 1968 tenga la misma repercusión social que las de 1980 y 1990, como se desprende del informe, se perfila marcadamente la inercia, la inestabilidad de la celebración.²⁵ Se podría indicar la inercia, por ejemplo, “en las burlas a la hora de la recepción de estampas, muestras de impaciencia y cansancio abiertamente expresadas durante la misa” (Núñez del Prado y Bonino 1969: 58). De la misma manera, podríamos señalar la inestabilidad de la celebración en la confusión mostrada en la transmisión del cargo que necesitaba la instrucción de una dama. También podríamos apuntar, cuando los mayordomos tenían que preguntar al sacerdote cómo preparar el altar. En este caso, el desorden deriva fundamentalmente de la falta del conocimiento de la celebración, lo cual también pone de manifiesto su corta historia. En otros términos, es prueba que la cruz a la que se festeja es reciente, ya que todavía no se ha fijado el modo de su celebración. Lo atestigua también la fecha de la donación de la cruz, que es de unos 25 años.

El informe de Núñez del Prado y Bonino(1969) aclara que por lo menos la organización para la celebración se formó no hace mucho tiempo. La misma celebración estaba recién instituida. En otras palabras, podríamos afirmar que la *Cruz Velacuy* de 1968 todavía no estaba bien establecido sino en proceso. Asimismo, podríamos indicar que la celebración observada por Núñez del Prado y Bonino fue solamente el festejo de algunos grupos pequeños en comparación con el hecho que la *Cruz Velacuy* actualmente está arraigada en casi toda la ciudad del Cuzco.

3. La *Cruz Velacuy* entre 1925 y 1950

La reconstrucción de la festividad de la *Cruz Velacuy* en varias épocas, aclara que hay disparidad entre 1968, con los años de 1980 y 1990. Estos cambios ocurren en la envergadura y la vivacidad de los festejos; es decir, en el rito y el ritual. Si es así ¿Cómo era la *Cruz Velacuy* antes de 1968? Lamentablemente, no tenemos ningún escrito al respecto. Sin embargo podemos utilizar, la tradición oral,

²⁵ Hay posibilidad, por supuesto, que la *Cruz Velacuy* observada por Núñez del Prado y Bonino haya sido uno de los casos especiales.

expresada en las informaciones de los ancianos, que viven en le Cuzco hace mucho tiempo.

De acuerdo con la historia oral, a partir del año 1950 empezó a cambiar notablemente, pero lo importante en este contexto es cómo fue la *Cruz Velacuy* antes de la década de los 1950. Nuestros informantes dicen que la celebración fue en pequeña escala, era una fiesta familiar entre los años 1925 y 1950 (la fecha es exacta ya que los informantes la recuerdan relacionándola con su mudanza o el terremoto que asoló la ciudad). En 1925, las familias que festejaban la *Cruz Velacuy* eran pocas. Cada familia organizaba una celebración sólo entre parientes cercanos, o sea dentro de un grupo relativamente pequeño y cerrado. Nuestros informantes no fueron invitados a esas fiestas, ni querían participar, porque se decía que era fiesta para los indios: sólo escuchaban la barahúnda, el jaleo del banquete que resonaba en el cielo nocturno del Cuzco en la noche la *Cruz Velacuy*.

Con estas informaciones fragmentarias, no se puede lograr una imagen clara de la celebración de aquel entonces, pero es seguro que era celebración de nivel casi familiar, o sea muy pequeña, que no se podría imaginar como fuera la misma celebración en la actualidad. Si es así, al ordenar cronológicamente las reconstrucciones de la *Cruz Velacuy*, entre 1925 y 1950, sabemos que se festejaba de forma menos activa y solemne que en 1968; que a su vez es de menor envergadura que en 1980 y 1990. Desde otro ángulo, podríamos afirmar que la celebración de 1925 se ha super-desarrollado recientemente, pasando por la etapa de crecimiento en 1968.

4. La *Cruz Velacuy* en el año de 1980

Se reconstruye la fiesta de 1980 con base en los datos recopilados por Ann Fiedler (1985), que tienen importancia para nuestro estudio, aunque en varios aspectos sus informaciones difieren mucho de las nuestras, lo que quiere decir que la *Cruz Velacuy* no ha cambiado mucho en los 10 años de intervalo entre 1980 y 1990. Fiedler (1985: 319) describe ante todo, la variedad de la celebración la *Cruz Velacuy* de acuerdo con la clase social, la etnicidad y la residencia urbana o rural, luego pinta el caso de la celebración observada por ella. Según su descripción la celebración de 1980 dura también tres días, comenzando el 2 de mayo.

La tarde de la víspera, los concurrentes se reúnen en casa del mayordomo. Después que danzan el grupo de los *ukukos*, empleados de San Sebastián, que dura media hora, se forma la procesión con dos cruces que va a la iglesia. Dos jóvenes de la familia del mayordomo marchan cargando las cruces a la cabeza de la procesión. Las cruces están vestidas de terciopelo y al llegar a la iglesia las colocan delante del altar, donde les quitan el terciopelo; en su lugar las cubren con un paño largo de seda color blanco preparado por el mayordomo y acto seguido se celebra la misa con la concurrencia de todos los presentes. Durante el tiempo que dura la misa, los cohetes explotan en el atrio, empieza el concurso de los grupos de danzantes enmascarados. Mientras tanto, en medio de la muchedumbre encienden otros fuegos artificiales, que tienen forma de buque, avión y castillo.

La cruz va a la cabeza de la procesión al retornar a la casa, a su costado caminan los danzantes, luego los músicos. En el portal de la casa, dos niños esperan a la procesión con las lanzas cruzadas, guardando el hogar. Se colocan las cruces delante del altar, todos los concurrentes rezan ante ella.

Terminada la plegaria, se presentan danzas al son de la banda, mientras sirven champán (bebida alcohólica producida localmente) y dulces a los concurrentes. Después del traspaso del cargo del mayordomo actual al del año próximo, en vez de las danzas tradicionales con máscaras, comienzan las danzas modernas, en las que los mayordomos y los concurrentes toman parte. Aproximadamente una hora después del baile general, se sirve el plato típico la *Cruz Velacuy* a todos los concurrentes. Se reparte también licor, mientras el grupo de danza con enmascarados repite su baile. El grupo de danzantes se retira a eso de la una de la mañana del 3 de mayo. Pero la danza social sigue hasta casi el amanecer.

La información de Fiedler (1985: 319) termina aquí, no se puede obtener mayor información de su monografía del desarrollo de después de la víspera. Pero, ella indica brevemente que la celebración dura tres días que son la víspera, el día principal, el *cacharpari*, que es la despedida.

A pesar de la falta de descripción del día principal, el resumen del informe de 1980, muestra que la fiesta celebrada ese año no difiere con la del año 1990 respecto a los componentes: la cruz adornada, la banda, el grupo de danzantes

enmascarados, el gran consumo de comida y licor. Si se considera además de estos componentes, el concurso de danzas y los fuegos artificiales, tampoco hay mucha diferencia en envergadura o la pomposidad, por lo que Fiedler (1985: 319) la califica de fiesta mayor como la Semana Santa y el Corpus Christi.

5. La Cruz Velacuy en el año de 1990

Los datos etnográficos fueron recopilados en 1990, durante el trabajo de investigación realizado sobre la religiosidad popular del Cuzco. La *Cruz Velacuy* en el año de 1990 se festejó en toda la ciudad y sus alrededores, excepto en algunas zonas, como la Urbanización Independencia, donde duró la celebración del 22 de abril al 4 de mayo. La celebración estuvo dividida en tres partes: la víspera (la bajada: 2 de mayo); el día principal (3 de mayo) y, la despedida (el cachapari, 4 de mayo).

Lo importante de esta celebración, es llevar a la iglesia las cruces que están en posesión de las personas, las familias el barrio. Si la cruz no es movable y es casi imposible llevarla. Para ello, llaman a un sacerdote para que celebre la misa en el lugar mismo. Cuando trasladan las cruces a la iglesia, los concurrentes organizan procesiones acompañadas con bandas de música alegre, a veces acompañados de grupos de danzantes enmascarados como *Mistizacoyacha*, la *Contradanza*, el *Ukuku*, que atraen la atención del público. En la víspera llamada velada, el 2 de mayo por la tarde, limpian las cruces movibles, las adornan con telas y flores, preparan en casa el altar provisional, donde colocan las cruces durante la celebración. Al atardecer los concurrentes se reúnen en casa del mayordomo, ofrecen flores y velas a las cruces colocadas en el altar y rezan. Después de una breve oración, empieza la reunión social de los concurrentes, que charlan y consumen algunos platos con abundante bebida y a veces acompaña la banda de músicos y el grupo de danzantes, que dura hasta el amanecer.

El día principal, que es el 3 de mayo, las cruces adornadas se llevan a la iglesia en procesión. Las procesiones no son solamente de la zona urbana sino también de la rural o la periferia. En cada procesión hay cierto orden, la cruz cargada por un joven va al frente, la siguen los concurrentes, si hay banda y bailarines les acompañan tocando y bailando alborotadas pero pomposamente. A la hora de la misa, las procesiones con las cruces, llegan de toda la ciudad reuniéndose en las iglesias para "hacerles escuchar la misa". Así entre la música,

la danza, la cruz adornada y la procesión se crea una de las escenas de la *Cruz Velacuy*.

Antes y después de la misa, también durante ella se hacen estallar cohetes, fuegos artificiales, y bailan los asistentes al compás de conjuntos de músicos. En la plaza de la iglesia se organiza el concurso de danzas; mientras tanto, en el interior de la iglesia el sacerdote predica sobre el significado teológico de la cruz: la muerte y la resurrección. La mayoría de los concurrentes creen, que el que tiene que escuchar la misa no son ellos, sino la cruz; del cual nos ocuparemos en la siguiente sección.

Terminada la misa, la cruz que ha escuchado la misa es llevada solemnemente a la casa del mayordomo, precediendo de nuevo la procesión. La cruz es colocada en el altar con mucho cuidado, los concurrentes ofrecen flores, velas y rezan, pidiendo el aumento y acumulación de la fortuna, prosperidad en los negocios, el buen trabajo, la buena suerte, el éxito académico, el matrimonio. Después de la invocación, se ofrece a la concurrencia comida y licores como en la víspera. Se crea un ambiente de alegría de la fiesta al son de la banda y la danza, que se interrumpe por una vez para la presentación de los mayordomos del año siguiente. En algunos casos, se organiza el arranque de gallos o el jalapato. El banquete dura hasta la medianoche. Al día siguiente, 4 de mayo por la mañana se despiden de la fiesta (*el cachaparí*), retiran los platos, el altar y los muebles que han utilizado para el banquete. A veces, sigue la fiesta, sostenida por la embriaguez de la noche anterior, aunque normalmente todo termina por la mañana.

Los informantes que han participado en la celebración comentan con orgullo que la *Cruz Velacuy* de 1990 sobresalió tanto como el Corpus Christi y la Semana Santa, en todos los aspectos como la duración de la fiesta, el número de los concurrentes y espectadores, el consumo de comidas y licores, la música, la danza y la pomposidad. Registran la *Cruz Velacuy* como una de las celebraciones más grandes en la ciudad, a pesar de que con el excepción de la misa; casi no existe ningún ambiente religioso, reduciéndose a “una celebración vulgar”, como añaden algunos informantes.

**Figura VI:
Características de la fiesta de la Cruz Velacuy**

AÑO	Participantes	Lugar De celebración	Asociaciones	Ritual	Eventos festivos	Comidas asociadas	Observaciones
1710	1 devoto	Cerro Piccho	4 puntos cardinales	Llevar de capilla a iglesia	s/d	s/d	
1746		Iglesia San Francisco Iglesia Santa Ana	Se niega celebrar la misa	Misa	s/d	s/d	Parece relacionada con el solsticio en Piccho. Se asocia con origen no católico.
1925	Unas familias	Casa individual	Música y rezos	s/d	s/d	Comida	Se realiza en una casa por familia, pero muy limitada
1968	5-10 familias, mayordomo y fraile	Iglesia, casa individual, el Cerro de Osqollo	Música, rezos, danzas y máscaras	Misa, rezos, rituales del cambio de la mayordomía	Poesía, baile y música	Comida y licor	Una dama sabe del ritual de la cruz. El cambio de la mayordomía
1980	De acuerdo con la clase social participan grupos étnicos, urbano y rural	Cerros, casa de los mayordomos, iglesia y plaza pública	Música, rezos, danzas, máscaras, procesión, cohetes, y concurso de grupos de danza	Misa, rezos, rituales del cambio de la mayordomía	Concurso de danza, juegos pirotécnicos y baile popular	Comida y licor	Concurso de danzas. Las cruces vestidas de terciopelo. La celebración dura 3 días.

1990	Toda la ciudad y su alrededor	Cerros, casa de los mayordomos, iglesia, plaza pública y altares familiares	Música, rezos, danzas, máscaras, procesión, cohetes ,y concurso de grupos de danza	Misa, rezos, rituales del cambio de la mayordomía	Concurso de danza, juegos pirotécnicos y baile popular	Comida y licor	Concurso de danzas. Las cruces vestidas de terciopelo. La celebración dura 3 días. Procesión rural y urbana
------	-------------------------------	---	--	---	--	----------------	---

En Cuzco, se celebran una serie de fiestas populares con procesiones de santos. La tres celebraciones más importantes en las cuales se manifiesta la participación colectiva de los cuzqueños son: la Semana Santa, el Hábeas Christi, y la *Cruz Velacuy*; considerándolas una herencia religiosa de los españoles. La fiesta de la *Cruz Velacuy* ha seguido un camino distinto de las otras dos. Los primeros registros se remontan al año 1710, en el cual solamente participaba un devoto y se llevaba el efecto al Cerro Piccho, estando asociado a los cuatro puntos cardinales. Los rituales se hacían llevar de la capilla a la iglesia.

Para 1746 no se tiene el registro del número de participantes en este evento. La celebración se hacía en las Iglesias de San Francisco y Santa Ana. Algunos sacerdotes del lugar se niegan a celebrar la misa, recurriendo a otros que no son de la región la aceptan. Esta fiesta parece relacionada con el solsticio en el Cerro de Piccho y esto se asocia con un origen no católico. En 1925 se tienen datos en los cuales manifiesta la participación de dos o tres familias en dicha festividad, los lugares en los cuales se celebraba en las casas de estas familias; llevándose a efecto rezos acompañados con música.

Los datos que se tienen para 1968 se notan un incremento en el número de participantes siendo éstos de cinco a diez familias, y para la fiesta ya hay mayordomos así como un fraile que celebra la misa. Celebrándose en la casa, en la iglesia y los cerros. Todo esto acompañado con rezos, música y danzas con máscaras. También se hace el cambio de mayordomía y como eventos festivos la población participa con poesía, música y bailes populares. Todo ello acompañado con la comida y licor. Para 1980, la participación es mucho más amplia, siendo ésta: indígena y mestiza, rural y urbana. La celebración se lleva a efecto en la iglesia, los cerros, la casa de los mayordomos y la plaza pública. Todo esto

acompañado de música y danza; así con procesiones, juegos pirotécnicos y el concurso de grupos de danza y bailes populares. Las cruces son vestidas con terciopelo.

En 1990 la participación es de la población de toda la ciudad y sus alrededores llevándose a efecto en la iglesia, la casa de mayordomos, cerros, altares familiares y la plaza pública; las procesiones que se realizan en el medio rural y urbano. Todo esto acompañado de música, danza, juegos pirotécnicos, misas y el concurso de grupos de danza, así como bailes populares. Esta celebración dura tres días siendo la víspera en 2 de mayo, el día 3 la fiesta principal y el 4 de mayo la despedida.

El proceso de ruralización de la ciudad

En la sección anterior, se ha enfatizado el hecho de que el año de 1950 es un momento decisivo en el dinamismo de la celebración la *Cruz Velacuy*. Pues, ¿qué sucedió en esa época? Ese año es todavía una fecha inolvidable para la mayoría de los cuzqueños. Un terremoto muy intenso asoló la ciudad. La razón por la que nuestros informantes contestan exactamente la fecha del cambio de la celebración, es que se acuerdan de ella relacionándola con ese desastre. Dicen que los cuzqueños asustados por la destrucción de la ciudad sacaron al Santo Patrón, el Señor de los Temblores, de la Catedral a la plaza para pedir su protección. El Cristo es muy famoso por su poder divino desde que hizo el milagro en el gran terremoto de 1650 (Valencia, 1991).

No debemos pensar que el florecimiento de la celebración y el terremoto de 1950 estén relacionados aisladamente, ya que el Señor de los Temblores tiene su propio día de celebración en la Semana Santa, a pesar que está colocado sobre una cruz. Además, el florecimiento la *Cruz Velacuy* no es un fenómeno temporal de 1950, porque ha crecido continua y aceleradamente. Resulta importante indagar los sucesivos factores que existen desde 1950. Ahora bien, ¿cuáles son los factores sucesivos en este contexto? Lo que no debemos olvidar es que la *Cruz Velacuy* ha florecido, sobre todo, en la periferia de la ciudad -como la Urbanización Independencia- en otros términos, en la zona de expansión de la población. Aquí, surge la relación entre la *Cruz Velacuy* y el crecimiento demográfico de la ciudad.

Figura VII:
Población en Cuzco, 1912-2000

Año	Población absoluta	% incremento
1912	20,000	-
1940	40,000	100%
1961	79,857	199.1%
1972	121,464	52.1%
1982	181,604	49.5%
1993	270,824	49.19%
2000	304,152	12.3%

Fuente: Ruiz y Monge 1983:48, INEI www.inei.gob.pe/

La Figura x, señala el cambio demográfico de la ciudad del Cuzco. Al echar una ojeada a la Tabla, se observa que la población aumentó rápidamente, aunque podemos advertir que las cifras de los años 1912 y 1940 son un cálculo aproximado (xx), ya que no figuran fracciones en dichas cifras. En menos de 30 años (28 años) entre 1912 y 1940 la población se duplicó, mientras que en poco más de 30 años (32 años), entre 1940 y 1972 aumentó más de tres veces. Aún siendo un cálculo aproximado, el resultado muestra que la tasa de crecimiento entre 1940 y 1972 es más alta que la de 1912 a 1940. La población tardó 28 años de 1912 hasta 1940, en duplicarse, mientras que en poco más de veinte años a partir de 1940 se dobla, lo que atestigua crecimiento demográfico más rápido en esta segunda época. Debido a la falta de datos estadísticos en torno al año de 1950, tendríamos que limitarnos a mencionar que el aumento demográfico entre 1940 y 1961 es notable, pero también podríamos deducir, una correlación entre la hipertrofia la *Cruz Velacuy* y el crecimiento de la población.

Sin embargo, previamente deberíamos advertir que no se puede comprender bien el fenómeno en cuestión mediante la interpretación simplista. Que el crecimiento demográfico significa un aumento de los devotos en la celebración, que es el elemento indispensable para el florecimiento la *Cruz Velacuy*. Aunque, con el crecimiento demográfico de la ciudad los devotos también aumentan. Sin embargo, podemos suponer que la densidad demográfica no crece tanto como los devotos. Es necesario tener en cuenta el cambio en la procedencia de la población que aumentó. En pocas palabras, sería indispensable averiguar la proporción entre los participantes en la *Cruz Velacuy* con los no participantes.

La búsqueda de la relación entre el crecimiento demográfico y el cambio calificado de tal proporción, nos hace ver el terremoto de 1950 desde otro ángulo. Esto, sin embargo, no significa que el terremoto causara grandes daños demográficos. El número de muertos y desaparecidos fue mínimo, el desastre mismo no cambió la proporción demográfica, a la que ya nos hemos referido. Respecto a tal proporción, hay que dar atención el resultado del temblor, o sea la destrucción de la infraestructura de la ciudad del Cuzco. En la paralizada capital del imperio de los Incas, por supuesto, se iniciaron obras de restauración, ingresó mucho capital interno y externo para construir la nueva ciudad. Pero lo que entró no fue sólo capital. La reconstrucción de la ciudad requería gran cantidad de mano de obra que la ciudad extrajo de fuera. La reconstrucción y el auge de la industria de la construcción causan y explican la corriente migratoria a la ciudad (Cortez, 1989: 14).

Los inmigrantes se radican y empiezan a conseguir trabajo como obreros en la construcción, obreros en las fábricas, empleados en tiendas, trabajadores de hoteles etc. Según Cortez (1989: 14). una encuesta realizada en 600 viviendas de las barriadas periféricas revela que el 62.67% de las familias son inmigrantes. Es notable que en Cuzco exista una zona donde más del 60% de la población sea forastera. Tendríamos que preguntarnos de dónde vinieron esos forasteros. No hemos conseguido datos estadísticos generales al respecto, pero la encuesta citada revela que fueron campesinos de las provincias limítrofes de la ciudad, como Canchis; Paruro; Quispicanchis (Cortez, 1989:14).

No hay que olvidar que tal corriente migratoria a la ciudad de Cuzco no terminó con el fin del *boom* de la reconstrucción de la ciudad en la década de los 1950. En la década siguiente, o sea de los 1960, la movilidad demográfica de las provincias a la ciudad se aceleró incesantemente a nivel nacional, como consecuencia de la mayor diferencia económica entre las provincias y la ciudad. También apresuran esta tendencia el aumento de la venta masiva de terrenos cercanos a la ciudad, debido a la promulgación de la Ley de 1963, que es la influencia de la Reforma Agraria²⁶.

²⁶ Pero Cortez que analiza el proceso de expansión de la ciudad del Cuzco a la luz de la demografía y la economía, mencional el "auge del caucho y la lana de alpaca, comienzan a generar procesos urbanos que van a ir transformando la ciudad desde la década del 20, siendo más significativos

Esta fluctuación demográfica, por consiguiente, da mayor efecto a la proporción de población entre las provincias y la ciudad, lo que en el caso del Cuzco se ha transformado dramáticamente. No sorprende encontrar el siguiente párrafo:

En 1940, los barrios de Huánchac y Santiago no eran aún distritos. Sin embargo, en 1961 la población de ambos representaba la cuarta parte del total de población de la ciudad, y en 1972 constituye el 44%. El Distrito de Santiago fue, en el período 61-72, el que presentó la tasa más alta de crecimiento (175% contra 158% de Huánchac y 13% de Cuzco). En 1981, entre Huánchac y Santiago se concentra el 47% de la población de la ciudad de Cuzco (Ruiz y Monge, 1983:57).

En suma, tenemos que “la ciudad del Cuzco ha cambiado muy rápidamente en los últimos años. Además, los que antes eran mayoría en la ciudad, ahora no lo son más, por la aparición de nuevos sectores...” (Riofrío 1968: 4). Además, los inmigrantes llegan con su cultura de origen, organizan clubes sociales, grupos de paisanos, de donde resulta que la ciudad no sólo se ha extendido sino que se transforma. El crecimiento demográfico y la inversión de la proporción entre los cuzqueños nativos y los recién llegados tienen más significado que el descenso de la población en la estadística; porque es obvio que los residentes definen fundamentalmente la ciudad en cuanto se constituyen en ciudadanos. Entonces se requiere aclarar: ¿Quiénes son los recién llegados al Cuzco?

Los migrantes antes de arribar a Cuzco se dedicaban a la agricultura y/o la ganadería, llegaron a la ciudad por trabajo, lo que permite considerar que son adultos jóvenes o maduros, o sea que llevan propia cultura adquirida antes de la llegada a esta ciudad. Los inmigrantes son inevitablemente portadores de la cultura campesina²⁷. Si analizamos así, resulta evidente que el crecimiento

dichos cambios en la década del 40” (Cortez, 1989: 6/7). Si se toma en cuenta la explicación de Cortez, no se puede afirmar, por supuesto, que toda la transformación del Cuzco se generó después del terremoto de 1950.

²⁷ Es cierto que no son portadores puros de la cultura campesina en el sentido que ya no viven en el campo, ni se dedican a la agricultura y/o la ganadería, pero la cultura que llevan es esencialmente campesina, aunque a veces se note alguna modificación de carácter muy urbano: como el lenguaje,

demográfico de los inmigrantes en la ciudad del Cuzco significa aumento de los transmisores de la cultura campesina —porque no la dejan y confinan a su pueblo— la inversión de la proporción demográfica entre cuzqueños genuinos e inmigrantes indica la mezcla de la cultura rural con la cultura urbana. Por ejemplo, este fenómeno evidencia el auge del curanderismo, una costumbre que se veía menos en la ciudad. Además, los inmigrantes regresan en alguna ocasión a sus pueblos, también su familia, sus parientes, hasta sus amigos del pueblo les visitan para vivir juntos en la ciudad, aunque sea temporalmente.

En otros términos, la comunidad campesina y la ciudad de Cuzco se conectan a través de los inmigrantes; porque, la cultura campesina influye directa e intensamente a la ciudad. Así, la cultura campesina de importación directa se extiende por la ciudad del Cuzco, constituyéndose en oleaje cultural que es capaz de modificar varios aspectos de la cultura urbana. La ciudad que acepta a los recién llegados, se “ruraliza”. De esta manera, el crecimiento demográfico por el arribo de los inmigrantes, modifica algunos componentes de la cultura urbana.

La devoción a la cruz

Habiendo reflexionado sobre la interrelación entre el crecimiento demográfico de los inmigrantes, la afluencia de la cultura campesina a la ciudad del Cuzco y la ruralización de aspectos de la cultura urbana; entendemos que estos fenómenos originan a que se encuentren elementos culturales de los campesinos en la ciudad. Retomando nuestro planteamiento ¿Por qué la *Cruz Velacuy* ha florecido tan aceleradamente? Para contestar podríamos dar una perspectiva provisional considerando el resultado del análisis de los sub-capítulos anteriores: Los inmigrantes campesinos han introducido la *Cruz Velacuy* en el Cuzco, uno de los elementos de su cultura, que a medida que aumentaba la población inmigratoria, se ha llegado a festejar con gran pompa, creciendo hasta ser una de las tres mayores celebraciones del Cuzco.

Esta perspectiva, a nuestro parecer, está bien orientada, pero no es suficiente todavía, porque la *Cruz Velacuy* no es la única celebración de la cultura campesina, tampoco es su único elemento representativo. Desde otro ángulo, si se afirma que

el vestido, el alimento.

la cultura campesina modifica con rigor abrumador la cultura urbana, es posible afirmar que prevalezcan también todos los aspectos de la cultura campesina. Pero, si se observa la realidad de la ciudad, no se podrían señalar otros elementos en auge, como sucede con la *Cruz Velacuy*, aunque algunos otros, como el curanderismo y el carnaval, empiecen a sobresalir como hemos indicado mas atrás: Si es así, ¿por qué se puede desarrollar la *Cruz Velacuy* de manera tan prominente, aún existiendo otros elementos de la cultura campesina? En otras palabras, ¿por qué los inmigrantes tienen que (y/o quieren) introducir la *Cruz Velacuy* en la ciudad del Cuzco? Resulta necesario considerar qué es la cruz, como esencia la *Cruz Velacuy*, para los inmigrantes.

En la doctrina católica la cruz es el símbolo con que se representa la muerte de Jesucristo y su resurrección. Por lo tanto, la cruz manteniendo ambas significaciones, puede ser un signo de la salvación con el que se representa la transición de la muerte a la resurrección (Irrarázaval 1980:30). Pero en la mayoría de los casos, el conocimiento del dogma cristiano es pobrísimo en el mundo andino, tanto los campesinos como los urbanos casi ignoran el catolicismo, aunque se llamen a si mismos católicos o cristianos. A pesar de la falta de conocimiento doctrinal, sin embargo, no es exageración decir que la ciudad del Cuzco rebosa de cruces. Al respecto, Irrarázaval dice:

La cruz está encima de colinas y montañas, en valles y templos, sobre techos y al interior de hogares, en el culto a los muertos, en el cuello y el corazón de los vivos. La cruz es empleada en la medicina popular y en ritos autóctonos. También preside el culto católico y la catequesis. Es además un gesto cotidiano, en el trabajo, en viajes, en momentos de peligro. Sella toda actividad e institución importantes (Irrarázaval, 1980 : 31).

En resumen, aparte del escaso conocimiento teológico, la religiosidad andina se concentra en la cruz y “en todo el Perú, las cruces son el mayor símbolo religioso” (Irrarázaval, 1980: 31). Aquí se puede indicar que la cruz tiene popularidad para todos, que este atributo es completamente distinto al del Santo Patrón de la comunidad, por venerado que sea, ya que si se traspasa el lindero de las comunidades el patrón tiende a perder el culto entusiasta, no puede ser un objeto de fe para todos. Es decir, es el mayor símbolo religioso porque casi todos los andinos son devotos de la cruz, donde sea esté la que es el objeto común de la fe de todos.

Ahora bien, ¿Cómo se relaciona el mayor símbolo religioso con la vida cotidiana en la zona del Cuzco? Aunque sea el mayor símbolo, mejor dicho, aún siendo el mayor símbolo, no hay uniformidad respecto a los detalles del contenido de su creencia, pero en términos generales, se cree que la cruz trae a sus devotos paz y orden en la vida por medio de: (1) la eliminación de las calamidades para asegurar la tranquilidad inmediata; (2) la protección positiva para traer la prosperidad.

Se cree que la cruz colocada en la cumbre del cerro bajo control de la comunidad o cierto grupo local, no sólo protege la cosecha, los ganados y la gente, del granizo, la sequía, la helada, el terremoto, la enfermedad, sino que también favorece el aumento de la producción agrícola y ganadera. Los campesinos confían tanto en la cruz que la atienden para que les dispense sus favores positivos lo más generosamente posible. Los campesinos escogen la cumbre del cerro para que la cruz protectora domine la comunidad entera; preparan la cruz con la imagen de Jesucristo crucificado, pero con los ojos abiertos para que vigile el pueblo. La cruz particular o familiar colocada en la pared del patio o en el altar de la casa, también agrícola y ganadera, la paz en el hogar, la curación, la expulsión de las enfermedades, la buena suerte en el matrimonio, la prosperidad de los negocios, ocasionalmente se le ofrecen flores y velas.

Así, los campesinos adoran diferentes cruces, teniéndolas de varias categorías, como la del cerro, la del gremio o la familiar. Creen que están protegidos simultáneamente por estas cruces. Resulta que la paz y el orden de la vida campesina dependen de las cruces, no sólo en el aspecto religioso sino en casi todos, aún en los materiales. Se cree también, que si ocurre algo anormal en la cruz, se causará un desorden que les afectará directamente, porque la cruz es el eje de la vida campesina. La causa del terremoto de 1986, por ejemplo, se interpreta con la creencia que alguien encendió el paño de la cruz de *Teteqaqa*.²⁸ También, según un informante, el robo de la cruz del altar de una casa, causó la muerte de un familiar. En suma, las calamidades y los acontecimientos infelices se interpretan por medio de la cruz, que exige la devoción más sincera de los campesinos.

²⁸ Toponímico del cerro ubicado en la ciudad de Cuzco.

En los casos citados, no se puede encontrar culpa en los devotos, pero se cree que la cruz les castiga aunque sean inocentes. Por tanto, no es difícil imaginar que los campesinos creen, que si se la trata mal a la cruz, podría ocasionar un desastre. Este tipo de casos, es muy conocido; a veces se narra como una especie del suceso religioso o misterioso. Por ejemplo, el caso de un hombre que perdió la pierna en un accidente, se explica porque aserró el pie de una cruz, que era demasiado grande para poder ser colocada en una capilla. El caso de la mujer adinerada que perdió la vida en un accidente de tráfico se explica porque no quería aceptar la mayordomía de una de estas cruces.

La cruz, según creen los campesinos, o mejor dicho el catolicismo popular, no siempre otorga los favores solicitados, sino que es ambivalente; puede ser positiva o negativa, como explica Irarrázabal “A la cruz se le atribuye hoy un poder sagrado, tanto venéfico como castigador” (Irarrázabal 1980: 32). En términos locales, lo expresan como *milagroso* y *castigoso* [sic.]. Por lo tanto, los campesinos desean paz y orden en su vida, esperan el favor del milagro, evitando su castigo, la alternativa depende de su actitud y comportamiento con la cruz. Los informantes manifiestan que la cruz devuelve lo que gastan a las personas o familias que pasaron la mayordomía (Equipo Pastoral de Lampa, 1980: 23). Pero, el comentario de los informantes debe interpretarse en nuestro contexto,” que cuando uno se sacrifica o dedica mas devoción por la cruz, le devuelve más favores; cuando uno más agravia a la cruz, le de mayor castigo”.

Sin embargo, tenemos que añadir que,“el no hacer nada por la cruz no significa no recibir nada de la cruz. A la luz de la mentalidad campesina, el no hacer nada se interpreta como que la cruz no recibe el respeto que se merece. Por lo tanto, la cruz castigará al que la ignora” (Equipo Pastoral de Lampa 1980: 23). No resulta sorprendente el caso de quien no haciendo caso a la cruz, después de su revelación en sus sueños, acude a ella; o, de quien al encontrarse con continuas dificultades la venere más. Esto, por consiguiente, es bastante diferente de la visión católica del Dios infinitamente bueno que concede favores. Además, es difícil afirmar que exista una reciprocidad material equilibrada entre el devoto y la cruz, porque si el devoto espera algún favor de la cruz, tiene que sacrificar algo más que el cumplir muchas de sus obligaciones cotidianas.

Hasta aquí, hemos dado énfasis al hecho que para los campesinos la cruz es un símbolo importante para mantener la vida en paz. ¿Cómo se relaciona esto con

los campesinos inmigrados a la ciudad? Ellos llegan sin perder la fe en la cruz, de manera que la creencia se mantiene viva en su cultura ideológica y la llevan a cualquier lugar donde se encuentren. Aquí surge el problema, de que la cruz siempre exige a los campesinos —en la ciudad a los inmigrantes— respeto, si no cumplen, les manda calamidades. O sea, los inmigrantes consideran que un día la cruz castigará al que la ignora. Esta idea les motiva a buscar o conseguir la cruz de la que dependen como fundamento espiritual en un mundo nuevo. Por eso, no es extraño que haya varios casos, en que los inmigrantes urbanos que tenían poco interés durante los primeros años de la migración, se hayan convertido en los devotos más apasionados. Con el crecimiento migratorio del campo, se comienzan a instalar cruces en la ciudad, sobre todo en las zonas donde hay más inmigrantes campesinos. En otros términos, la ciudad se convierte en otro espacio cultural para la cruz.

De acuerdo a la lista hecha por Percy Paz en 1990, hay 115 cruces en la ciudad de Cuzco²⁹. La mayoría no tienen la fecha de fundación, pero algunas la especifican en tabla.

Figura VIII:
Cruces fundadas en Cuzco

Año	Cruces fundadas	% en relación al total
1960	7	
1970	3	
1980	12	
1990	2	
TOTAL	24	100%

Fuente: Paz, 1990.

En la Figura VIII, podemos observar, que pocas cruces son recientes, que el fervor de la fundación todavía sigue. La situación es igual en relación a las cruces particulares o familiares que también ocupan lugar importante en la *Cruz Velacuy*. Algunos la mandan hacer idéntica a la que veneraban en la provincia; otros compran miniaturas de la cruz cuzqueña, cuya fama de milagrosa es conocida ampliamente.

²⁹ Paz indica que la lista es incompleta, calcula que las cruces ascienden aproximadamente a 250.

Al considerarlo así, podríamos entender con facilidad la multiplicación de las cruces traídas por los inmigrantes. Visto desde otro ángulo, que se haya producido un enorme crecimiento demográfico y su desplazamiento del lugar de la multiplicación a la periferia. Esto es, sin duda, la causa directa del florecimiento de la celebración, teniendo en cuenta que el aumento de la veneración la *Cruz Velacuy* es la condición necesaria para el fenómeno en cuestión. Pero es preciso hacer notar, que una característica de la cruz que contribuye a la espectacularidad, como elemento para impulsar su florecimiento, es la procesión que lleva la cruz a la misa, en la que el atributo de la cruz juega papel significativo. Ahora bien, ¿cuál es el atributo de la cruz? Para contestarla, tenemos que reflexionar por qué es tan importante la participación de la cruz en la misa.

La *Cruz Velacuy* o sea la invención de la Santa Cruz, es una celebración para conmemorar el descubrimiento de la Santa Cruz de Jesucristo por Helena y de una serie de milagros que hizo, como curar a los enfermos (Foster, 1960: 190). En Cuzco, sin embargo, la *Cruz Velacuy* no es para la conmemoración de la invención ni para dar la oportunidad de reflexionar sobre su significación teológica como subrayan los sacerdotes. La significación de esta celebración, es hacer la cruz oír la misa, o sea la participación de la cruz en la misa es el objetivo principal. Es interesante señalar la modificación de la doctrina católica en esta costumbre andina: la personificación de la cruz tratándola como persona, considerando que la gente no oye la misa, sino la cruz. Así que se debe poner énfasis en su participación en la misa.

Pues, ¿por qué, se debe hacer oír misa a la cruz? Es preciso aclarar la razón. Según un informante, “si se le pide un favor a la cruz, tiene que llevarla a la iglesia”. Otro informante dice, “es necesaria la bendición de la cruz, si se desea un milagro”. De acuerdo con su explicación, el poder sagrado de la cruz no es permanente, con el correr del tiempo la cruz puede convertirse en un pedazo de madera con la forma de cruz. En otras palabras, la bendición determina el atributo de la cruz como objeto de la fe, dejando de ser sólo leña o madera. Por lo tanto, la cruz recién concluida hecha por el artesano, en sentido estricto, todavía no es la verdadera cruz, ya que le falta la bendición. Para ser objeto de fe, necesita ser llevada a la iglesia para que se la bendiga y rociada con el agua bendita, durante la misa y hacerle oír la misa. Esto quiere decir, en consecuencia, transformar el atributo de la simple madera en la cruz, ya que por medio de la misa,

la cruz adquiere poder sagrado.

Por lo tanto, los inmigrantes totalmente confiados en la cruz, temen la pérdida de su poder sagrado, no escatiman esfuerzos para remediar esa pérdida. Resulta que interpretan las calamidades, la mala cosecha, la caída del granizo, la helada, la enfermedad, la muerte asociándola con la pérdida de poder. Sienten la necesidad de hacerle oír misa por manifestaciones recibidas en la revelación de los sueños.

Sin embargo, los inmigrantes campesinos, no esperan que la calamidad o la revelación obligue a hacerle escuchar la misa. Es común pensar que deben retener el poder en la cruz, a fin de evitar cualquier clase de desastres. Entonces, ¿cuándo y cómo lo hacen? Esto, es lo que se efectúa en la celebración la *Cruz Velacuy* cada año, de acuerdo con el calendario católico durante la misa.

Aquí, debemos recordar la gran cantidad de cruces que aumenta en la ciudad del Cuzco por la rápida corriente inmigratoria. ¿Qué pasará si todas estas cruces son llevadas a la iglesia para la bendición? En el Cuzco existe gran variedad de iglesias y cada una tiene su horario para la celebración de la misa; pero casi todas empiezan aproximadamente a la misma hora. Los participantes en la *Cruz Velacuy* calculando la hora de la misa, o sea casi simultáneamente, marchan hacia la iglesia con la cruz adornada de tules y flores. Cada cruz, por supuesto, va con su propia procesión. A la cabeza va la cruz acompañada a veces por la banda, el grupo de danzantes. Por toda la ciudad del Cuzco, van y vienen las cruces acompañadas de la música y la danza. Durante la procesión constantemente explotan cohetes con un ruido ensordecedor. Es así, que la *Cruz Velacuy* se convierte en espectáculo.

Procesos de retro-alimentación: la urbanización de la cultura de la *Cruz Velacuy*

El florecimiento de la celebración se relaciona con la instalación de cruces incesantemente; su aumento no asegura necesariamente su arraigo en el Cuzco. La cruz ya no se limita a la comunidad rural, sino que se ha adaptado a la ciudad. El devoto es del campo, pero ya no vive allí. En pocas palabras, han modificado su cultura. Es decir, estos elementos han llegado a un ambiente cultural totalmente ajeno. Si es así, es preciso considerar la posibilidad que se hayan adaptado en

determinada forma al nuevo ambiente: a la ciudad de Cuzco.

Por eso, se trata de comparar dos aspectos la *Cruz Velacuy*, uno el de la ciudad del Cuzco con el rural de antes de migrar a la ciudad; es decir, en la provincia de antes de la década del 1950. Los datos etnográficos anteriores a 1950, que podemos usar no son suficientes; afortunadamente José María Arguedas (1943:19) ha dejado una descripción confiable y útil la *Cruz Velacuy* de los pueblos del Valle del Vilcanota .

En el valle del Vilacanota todos los pueblos celebran pomposamente el 3 de mayo con danzas, fuegos artificiales, bandas de músicos, banquetes, corridas de toros. La noche del primero de mayo velan la cruz, iluminan la capilla donde la guardan, bailan, cantan y rezan toda la noche; adornan la cruz cubriéndola de flores, y de hora en hora revientan camaretazos y cohetes. Las bandas de músicos tocan sin descanso, en la *Cruz Velacuy*. El 3 de mayo, en las capitales de distritos los curas celebran una misa solemne. De las parcialidades próximas, de los pueblitos pequeños, de los caseríos, traen a la capital de distrito decenas de cruces. Para ese día las cubren de flores: de rosas, de claveles, de geranios y lirios, alternadas con las flores del campo que todavía viven hasta el mes de mayo.

Las cruces entran a la plaza grande entre cohetazos y música de flautas, de bombos y pinkullos. Colocan en fila todas las cruces junto al altar mayor; el cura las bendice todos los años. Terminada la misa, las cruces vuelven a desfilar por las calles ya de regreso y van deteniéndose frente a casi todas las tiendas donde venden aguardiente. Los Mayordomos apoyan la cruz recién bendita sobre la pared de las tiendas y se convidan entre ellos hasta el anochecer. Cantando ya completamente borrachos, tambaleándose con su cruz al hombro, van por los caminos.

En el descripción publicada en 1943 por Arguedas se hallan los mismos elementos de la actual *Cruz Velacuy* descrito en la sección II: la cruz adornada con flores; la velada con los rezos a la cruz; hay gran consumo del licor; la procesión con banda; la misa; la bendición, etc. Existen, por supuesto, elementos modificados, como el lugar donde deber, antes bebían en la calle ahora en la casa del mayordomo, la desaparición de la corrida de toros, la aparición del concurso de folklore. Pero a pesar de esto, se podría afirmar que apenas hay alguna modificación grande en el aspecto morfológico. Las referencias de Arguedas

(1943: 18,19), también muestran la misma importancia de la cruz en los pueblos de antes de 1950, que en el Cuzco actual: No falta nunca la cruz en la cumbre de los cerros; todos los pueblos la celebran pomposamente.

Según lo anterior, parece claro que la celebración la *Cruz Velacuy* se desarrolla morfológicamente casi igual, tanto en la provincia de antes de 1950 como en el Cuzco actual. Pese a esta similitud, no hay que olvidar que existe gran diferencia en un aspecto: la mentalidad de la gente que participa en la *Cruz Velacuy*. Las cruces celebradas en la *Cruz Velacuy*, según lo observado por Arguedas (1943:19), son para vigilar “los caminos, las chacras, las tomas de agua, los molinos” se relacionan principalmente con la actividad agrícola; por lo tanto se muestra una asociación íntima la *Cruz Velacuy* con la vida rural y la necesidad de asegurar el éxito de la actividad agrícola de la cual dependen.

Tal relación es todavía evidente en las provincias cercanas al Cuzco, como mencionan los actuales datos etnográficos. Por ejemplo, el Equipo Pastoral de Lampa(1980:18) menciona que “la fiesta de la Santa Cruz se liga a la cosecha”. Irrarázaval (1980:33) indica también que “La Cruz de Mayo, en la época de la cosecha. La Cruz Exaltación, en época de siembra”, aclarando la coincidencia de las dos principales celebraciones con el ciclo agrícola. Urton (1974:44; 1990:107) también apunta que la *Cruz Velacuy* marca el comienzo oficial de la época de cosecha en Pacariqtambo después de mostrar su interpretación sobre el sincretismo religioso, la coincidencia entre el ciclo agrícola prehispánico y el calendario litúrgico introducido por los españoles (Urton, 1990: 98). Es posible afirmar, por medio de estos datos etnográficos, que la *Cruz Velacuy* en las provincias cercanas del Cuzco, desde época remota, se ha asociado con la actividad campesina, desempeñando un papel importante para marcar el ciclo agrícola.

Pero, en el caso la *Cruz Velacuy* del Cuzco actual se ha venido perdiendo la relación de la celebración con la agricultura, convirtiéndose en otra relacionada con las vicisitudes de la vida urbana. La lista de cruces cuzqueñas hecha por Paz(1990) indica que se reza a algunas cruces pidiendo protección contra la helada y el granizo, la caída de la lluvia o las indemnidades ambientales; pero, en el contexto de *Cruz Velacuy* los concurrentes rezan, en general, por los asuntos no agrícolas o sea una serie de deseos ajustados con la vida urbana: la obtención y acumulación de riqueza; la ocupación; el éxito académico, el matrimonio; la salud;

la paz en el hogar entre otros. Es decir, la protección de la cruz en relación con el bienestar de los individuos.

Se nota una diferencia evidente con respecto a la manera de invocar la cruz. En las oraciones anteriores a 1950 predominaba el pensamiento de expulsión de eventos climatológicos catastróficos, como la sequía, el granizo y la helada. Querían proteger a los cultivos de todos los factores de riesgo ambiental. En cambio, en la *Cruz Velacuy* actual sobresalen las oraciones para impetrar positivamente la fortuna, como muestran las peticiones de la riqueza, la colocación, el éxito académico. La oración de antes de 1950 era colectiva mientras la de hoy día es individual.

Esto indica que la *Cruz Velacuy*, limitado al marco de la agricultura, se adaptó al aceptar oraciones relacionadas con el ambiente urbano. Si es así, es una transformación la *Cruz Velacuy*, de un sistema cerrado a uno abierto, extendiendo la creencia en su poder sagrado por medio de la absorción de las peticiones de los ciudadanos en una participación más abierta y atractiva, por los eventos festivos. Los cambios en el ritual de la cruz modifican el contenido de la oración. Se pueden señalar otras diferencias en el aspecto de divulgación y la popularidad entre la *Cruz Velacuy* rural antes de 1950 y el actual en Cuzco. Un buen ejemplo es la danza. En esta celebración la danza ha sido siempre elemento indispensable. Pero, una lectura cuidadosa de los datos etnográficos muestra un cambio notable.

Según Arguedas (1943) en la *Cruz Velacuy* rural se bailaba *Sijlla*, danza que es parodia de los magistrados de la justicia feudal, donde los danzantes representan a los jueces, doctores, indios, etc. (Gutiérrez, 1943: 47). De acuerdo con la valiosa y minuciosa guía de Víctor Navarro denominada *Calendario de fiestas Populares del Departamento del Cuzco* (1948), en esa celebración en los pueblos se bailaba también otras danzas, como los *k'achampa*, con enmascarados que representaban a los valientes, donde los caballeros indios miden su destreza, su capacidad para manejar la warak'a, con la que a veces se hieren hasta sangrar" (Páucar, 1947: 29; Gilt, 1963); los *chunchos*, otra danza de enmascarados, que representa a los grupos étnicos selváticos, que bailan entrelazando las manos o brazos con flechas, arcos, corona de plumas en la cabeza y una especie de faldellín (Gutiérrez, 1943: 46; Páucar, 1947: 29-30); los "*Chilenos*", una danza de enmascarados de "sátira contra el soldado chileno como una reacción popular de los desmanes realizados durante la guerra, en la que bailan un Viejo Verde, una

seis parejas de soldados". (Villasante, s/f: 92); los *Majeños*, danza de los arrieros del Valle de Majes en Arequipa, que bailan tambaleándose con una botella, con máscaras que representan rostros inyectados y bermejos de borrachos (Gutiérrez, 1943: 49).

No describimos minuciosamente el significado de estas danzas, ni por qué se daban en la *Cruz Velacuy*³⁰. Lo importante es que tienen orígenes antiguos. El matiz indígena se manifiesta claramente, en el vestuario de los *Chunchos*, los *Majeños* y los *Sijllas*. Esto se puede observar también en el mensaje de las danzas, con base en la concepción del valor indígena, la sátira a los españoles y los chinos, el énfasis del arte tradicional representado en los *ka'champa*. Además, estas danzas se bailan en conjunto, como los *Sijllas*, los personajes enmascarados representan una historia, por lo que no se puede bailar solo, en el conjunto. Tampoco se permite que un extraño baile con ellos. En estas danzas bailan, por lo general, exclusivamente varones, que se podían disfrazar de mujeres. Por eso, se presta atención a estos puntos, es obvio que las danzas no son para todo el pueblo sino limitadas a los hombres, que forman un grupo cerrado.

En cambio, la situación es distinta en las danzas la *Cruz Velacuy* en el Cuzco, Núñez del Prado y Bonino(1969: 50), por ejemplo, apuntan que ya no tienen tanta popularidad los *Majeños* y los *K'achampas*. Aunque todavía no han desaparecido las danzas de enmascarados, han surgido otros tipos de danzas que niegan lo autóctono y la exclusividad de antes: la *Contradanza*³¹ con "la bella y hermosa expresión mestiza" (Villasante s/f: 100); la *Mistizacoyacha* en la que bailan parejas de hombres y mujeres; los *ukukus*, que se acomodan fácilmente a casi cualquier danza, utilizando una máscara tejida muy sencilla. Además de estas danzas, también han logrado popularidad los waynos y las marineras, que son bailes populares, fáciles de participar, sin ninguna preparación de vestuario ni de ejercicios especiales. Resulta evidente que este cambio es una transición de la danza ejecutada de sólo para el grupo indígena muy cerrado que no acepta al extraño, a la danza para todo el mundo en la que se puede bailar libremente. En

³⁰ En el mundo andino la relación entre la danza y la celebración no siempre es fija, de manera que con frecuencia se baila la misma danza en celebraciones de carácter completamente distintos.

³¹ Es preciso anotar que esta danza sigue manteniendo significado campesino, según Villasante la danza representa la alegría de los agricultores jóvenes en la siembra y la cosecha (Villasante s/f: 100).

otras palabras, es un cambio de la danza para ser vista a la danza en la que se participa.

Se puede afirmar, que la forma la *Cruz Velacuy* ha cambiado poco, pero en cuanto a su contenido la alteración es notoria: se ha tornado en celebración franca y abierta al público, capaz de atraer positivamente a la gente hacia ella. Además de estos cambios, podríamos apuntar otros elementos que dan el mismo resultado: el arranque de gallos; el concurso de folklore; los llamativos fuegos artificiales y todos los demás actos modernos que han surgido recientemente. Así han penetrado y avanzado más la popularización, la diversión, la vulgarización y la espectacularidad.

Esta transformación, en suma, es la adaptación a la vida urbana de la *Cruz Velacuy*, causada por la emigración de sus devotos de la cruz de las provincias a la ciudad; o sea, una forma de adaptación a la concepción de los valores urbanos. Pues, ¿qué significado tiene este cambio o la adaptación a la cultura urbana? Como he insistido reiteradamente, la *Cruz Velacuy* en su origen se arraigó en la cultura campesina, era celebración para los campesinos que vivían de la agricultura. Pero no es extraño que haya gente que quiera tomar parte en la *Cruz Velacuy*, como lugar de relaciones sociales o de recreo, aunque en un principio lo rechaza, creyendo que era un elemento intrínseco a la cultura campesina. La *Cruz Velacuy* ya no lo es, ahora es una celebración a la manera urbana, adaptada al ambiente de la ciudad. Además, la gente es por lo general católica, la cruz como elemento protector universal de la doctrina católica sobrepasa el límite divisorio entre la cultura rural y la urbana.

Por lo tanto, no sorprende que la cruz se vuelva símbolo religioso centrípeto, una vez que prescinde de sus elementos campesinos. Ya no pertenece exclusivamente a esa cultura sino, aunque haya todavía rechazo en una parte que se ha desarrollado hasta absorber ciertos sectores o clases sociales de la ciudad. Si es así, el florecimiento la *Cruz Velacuy* en el Cuzco a partir de 1950, es precisamente resultado de la inmigración masiva del campo a la ciudad, de la adaptación de esta celebración a la cultura urbana y sus necesidades, problemas y diversiones.

Lo que hemos observado es el proceso de florecimiento la *Cruz Velacuy*, pero el problema de la celebración no ha terminado todavía, nuestra consideración

nos ha llevado a la entrada de un nuevo laberinto, donde surgen más problemas. El primero es ¿qué influencia ha percibido la *Cruz Velacuy* en las actuales zonas rurales como consecuencia del decrecimiento demográfico por la inmigración masiva? El segundo es, si se puede observar el mismo proceso de florecimiento la *Cruz Velacuy* en otras ciudades en que ha llegado la inmigración masiva. Si el fenómeno es sólo del Cuzco, sería necesario, desde luego, reconsiderar la peculiaridad de esta ciudad y/o la *Cruz Velacuy*. Si se han desarrollado otros elementos más de la cultura campesina, se debe analizar la singularidad de esos elementos.

También surge otro problema, si nos detenemos solamente en la ciudad del Cuzco; ¿qué influencia ha ejercido este crecimiento la *Cruz Velacuy* en otras celebraciones como el Corpus Christi o la Semana Santa, cómo se han comportado los inmigrantes en estas festividades? Si se sigue analizando cronológicamente la dinámica de la celebración, sería importante considerar cómo se transformará la celebración en el futuro, porque a nuestro parecer, la *Cruz Velacuy* no ofrece garantía de continuar el rumbo seguido hasta la actualidad, ya que seguirá re-ajustándose a nuevas necesidades.

En este análisis del proceso de la adaptación de la *Cruz Velacuy* del Cuzco, como una festividad urbana, demostrando cronológicamente su dinámica, consciente vemos que todavía no abundan estos tipos de estudios, pero surgen problemas múltiples como hemos indicado arriba. Si embargo, concluir que el rito y el ritual se adaptan a las nuevas circunstancias de vida de quienes los realizan. Sin embargo, siguen proporcionando seguridad a los creyentes, ante las contingencias de la vida urbana.

En términos funcionalistas se podría decir que se “refuncionalizan”; sin embargo, los cambios incluyen no solamente la función, también incluyen aspectos sociales y culturales mayores, por lo que preferimos manejar el concepto de adaptación (ajuste), que explica mayor las dimensiones sincrónicas y diacrónicas del fenómeno.

CAPITULO III

EI PISHTACO COMO INTERMEDIARIO ENTRE LA COMUNIDAD RURAL Y LA CIUDAD

El temible pishtaco

Hay un personaje mítico ampliamente difundido en el mundo andino, cuyo nombre varía pero puede clasificarse en tres grupos: *Nakaq*, *Pishtaco*, *Kjari-Kari* y demás. La palabra *Nakaq* se deriva del verbo *nakay*, quechua sureño (Arguedas, 1979:141), difundida especialmente en el sur del Perú. Según Mostajo (1952:178), en su detallada clasificación, es también llamado en lengua local como *Nakac*, *Nakaq*, *Ñacas*, *Ñacaco*. El término Pishtaco tiene su origen en la palabra *pishtay* (igual que *nakay*, que significa “degollar”), un verbo quechua norteño que se utiliza en la zona central y norteña del Perú, especialmente al norte de Ayacucho, Departamentos de Huancavelica, Junín y Ancash, donde tiene también variaciones regionales, como *pishtaco*, *pishtacu*³². El tercer nombre *Carisiri*, es difundido en la zona de la cultura aymara en Bolivia, y en el sur del Perú. Si bien este personaje se llama también *Kjari-Kari*, esta voz tiene su origen en la palabra aymara *carisiña* (significa “cortar”) (Mostajo, 1952:175), y significa casi lo mismo que los otros dos términos mencionados arriba en el caso de la lengua quechua (Kato, 1986; Wachtel, 1997).

Dado que las denominaciones originales cuentan con el mismo significado, estos personajes se asocian con la conducta de “degollar”, a pesar de que varía su sentido. Además de esto, al examinar sus actos se puede comprender que su comportamiento coincide en la forma que ataca al hombre para extraerle la grasa. Como ya hemos discutido en otro capítulo, este extraño personaje se presenta como una persona que realmente existe en el pueblo y que actúa como mediador entre la ciudad y la comunidad indígena (Kato, 1986). Sin embargo, como se mencionará posteriormente las personas consideradas como “degolladores” no tienen nada que ver con el crimen de “degollar”, porque los campesinos le

³² Hemos escuchado muchas veces a los campesinos asegurar que la palabra *nakaq* es quechua, mientras que el término *pishtaco* es español. Según Kuczynski, el verbo *pistar* significa en castellano “sacar el jugo”, y afirma que el término *pishtaco* tiene su origen en esa palabra (Kuczynski, 1947:234). La indicación de Kuczynski discrepa con la de Arguedas (1979:141), que menciona que es un dialecto quechua. Para una discusión más profunda tendremos que esperar más estudios sobre etimología y fonología quechua.

atribuyen un carácter sobrenatural y de peculiar misterio. Siendo así, se nos plantea una incógnita: ¿Por qué se debe relacionar al mediador entre la ciudad y el pueblo con la extracción de grasa? En otros términos, ¿Cuál es la razón por la que se coloca a una figura imaginaria como el pistacho³³ en el límite de dos mundos?

Es cierto que el pishtaco no es más que un fruto de la imaginación y fantasía, formado por la mentalidad campesina; por consiguiente, puede indicarse que este personaje es precisamente un producto cultural. Si tomamos el punto de vista que la cultura es un sistema que entre otras funciones pone orden en las condiciones caóticas, de hecho, es posible interpretar el atributo sobrenatural y liminal del pishtaco empleando la famosa teoría propuesta por Edmund Leach y Mary Douglas (Leach, 1964; Douglas, 1966). Es decir, la categoría ambigua genera lo sobrenatural, diciendo semióticamente el orden de la parte liminal. Aunque así lo afirmemos, con esta explicación no podremos resolver el problema en cuestión acerca del vínculo entre la liminalidad (Turner, 1967) y el degollador andino, ya que esta teoría no penetra en la parte medular del problema acerca de la creencia en el pishtaco: Por ejemplo, ¿por qué se escoge preferentemente el lindero, o sea la zona liminal entre la comunidad y la ciudad?; a pesar de que hay varias áreas liminales en el mundo andino, ¿por qué razón se tiene que relacionar con el degollador y la grasa humana?

Es cierto que en el área ambigua se constituye lo sobrenatural, pero no hay que olvidar que esta teoría clasificatoria de categorías no añade ninguna explicación con respecto al contenido sobrenatural. Resulta necesario reflexionar sobre nuestro tema desde otro ángulo, respetando, por un lado, la interpretación semiótica ya mencionada. Para realizarlo, debemos acercarnos al contenido de lo sobrenatural atribuido al pishtaco, y también enfocar al área liminal entre la comunidad y la ciudad y, la relación entre ellas. En otras palabras, es indispensable considerar no sólo la aparición del degollador con atributos sobrenaturales en un área ambigua, sino también la relación entre la ciudad y la comunidad en la mentalidad campesina, considerando al pishtaco como un elemento cultural que vincula ambos mundos.

³³ En este estudio, los términos pishtaco, nakaq, kjari-kari tienen casi el mismo sentido. Pero aquí se usa el término pishtaco, porque el autor ha oído con mayor frecuencia esa palabra en el Valle de Mantaro, donde hizo la primera investigación de campo.

Claro es que el pishtaco es una figura mítica, creada por los campesinos que lo convierten en mediador entre la comunidad y la ciudad, combinando sus propias lógicas e imaginario. Por consiguiente, se le puede considerar también como un sistema para interpretar las cosas concernientes a las relaciones entre la comunidad y la ciudad. Así este estudio tiene como objetivo analizar el tema del pishtaco, conocido ampliamente en el área andina como un personaje legendario, y reflexionar cómo comprenden los campesinos la relación entre la comunidad y la ciudad a través de su representación. Por medio de este análisis, se puede aclarar el tipo de imagen que tienen los campesinos de la ciudad, vinculada con el estado, o sea un mundo mayor al que rodea su comunidad.

La comunidad campesina andina ya no es autárquica, ni está aislada. Los estudios antropológicos con respecto al campesinado, se han profundizado desde la década de 1940, y si bien nos limitamos al caso peruano, se han acumulado considerables estudios sobre su integración al universo nacional. Así tenemos, por ejemplo, la urbanización de la comunidad, la influencia de la economía capitalista, el cambio sociocultural, la inmigración y las comunidades, el programa educativo y el desarrollo regional, la reforma agraria y su resultado. Como tendencia actual del estudio, se viene indagando el papel de la comunidad en contextos cada vez más amplios: la globalización, el turismo y la cultura inventada, los cultivos comerciales y el capitalismo. Así, que parece que la comunidad campesina se ha integrado en las redes sociales y económicas que la rodean.

En ese sentido, este capítulo trata de explicar el vínculo entre la comunidad y la ciudad enfocando las relaciones del mundo exterior con la mentalidad campesina, tema que ha sido pasado por alto en la mayoría de los estudios precedentes. La comunidad campesina, por supuesto, viene abriéndose al exterior, y casi todos los andinistas están de acuerdo en ello y, cuando no sucede así, se suele atribuir esta reacción al conservadurismo y al “retraso” sociocultural sin preguntarse la razón de tales fenómenos.³⁴ El objeto de este estudio es analizar la lógica campesina que sostiene este aparente retraso desde el interior, sobre lo cual poco se ha reflexionado en el presente.

³⁴ Eric Wolf (1957:4) también afirma que los fenómenos en la sociedad campesina se pueden deducir del conservatismo inherente a los campesinos, mostrando los datos etnográficos de Mesoamérica y Java central.

Grasa humana como materia sobrenatural: lo que desea el pistacho

Hemos indicado la variación de los nombres del pishtaco y ahora es preciso poner un ejemplo usando como texto de análisis una de sus versiones. Se considera que el pishtaco realmente existe. Aparece en lugares como en el anexo de Casacancha (Departamento de Junín). Vive en sitios donde hay hoyadas o donde hay árboles como alisos, eucaliptos y en general en lugares oscurecidos por el follaje.

Un día, una señora iba de Quilcas hacia Casacancha. El pishtaco la mató cortando el cuello. En la época de verano aparece más. El pishtaco lleva la grasa de la persona para la gente de la ciudad. Dicen que para que tenga más calorías o para desaparecer las enfermedades³⁵.

Este es uno de los casos recopilados por el autor durante el trabajo de campo en el Valle de Mantaro. Como explica claramente la tradición oral, el pishtaco tiene características precisas. Es un asesino sanguinario, que corta el cuello y extrae la grasa de la víctima para llevársela a la ciudad. Además de esto también, es importante indicar el hecho de que en este testimonio se mencionan de manera concreta los topónimos, lo cual da más realidad a la narrativa. Estos atributos del relato no se limitan al Valle de Mantaro, que se repiten en otras regiones, donde es contado con mucha similitud entre ellas. Así puede constatarse en Huaylas, que está ubicado a 350 km. al nornoroeste del Valle de Mantaro.

“El pishtaco es un hombre de la clase alta, o sea un hacendado o patrón de la fábrica. Ataca a las víctimas por la noche. Viene montando un caballo o caminando, y espera a que pase la gente en un lado del camino, en el cruce del camino, o debajo del puente. Lleva poncho largo y sombrero de ala ancha. Decapita pronto el cuello de la víctima con un sable largo. Saca toda la grasa del cuerpo mutilado. La grasa se utiliza como aceite de máquina de una fábrica y para conservar metales. El pishtaco vende esas grasas sacadas” (Ángeles, 1955:49). En este caso, se explica al pishtaco y el uso de la grasa humana. En comparación con el caso del Valle de Mantaro, se observará que hay ciertas

³⁵ Comunicación personal con Julia Ancierta Priona en la Comunidad de Quilcas, 1986.

diferencias entre ellos, pero a pesar de la variación³⁶, se nota una serie de elementos comunes: el personaje misterioso, terrible y hambriento de sangre, asociado estrechamente con la grasa humana (Manya, 1969:135).

A través de este análisis, intentaremos reflexionar sobre la relación entre la comunidad y el mundo que la rodea, pero para lograr este objetivo, en primer lugar hay que demostrar que el pishtaco no es simplemente una figura imaginaria sin valor, sino que cuenta con el valor suficiente para responder a nuestro análisis. En otras palabras, se tiene que aclarar la existencia verdadera del pishtaco en la mentalidad campesina y su sentido social, ya que si el pishtaco fuera un personaje de pura fantasía entre los campesinos, este análisis carecería de la solidez necesaria.

Al iniciar el tema con la frase “el pishtaco realmente existe” estamos dando cuenta de un testimonio que se repite y que prueba que los campesinos andinos creen en su existencia³⁷ (Kato, 1996; Morote, 1951-52, Stein, 1961:308-309, Manya, 1969:137-138). La mayoría de los testigos son campesinos, pero no se trata sólo de ellos, ya que hay otros testigos, que tienen un nivel alto de educación, como universitarios y profesores, por lo que entendemos que su arraigo es persistente en el mundo andino. Además de eso, existen unas personas que ha sido acusadas de ser pishtacos –no es apodo – en la comunidad y la gente considera que lo son (Stein, 1961:308-309; Kato, 1986:672). Con lo dicho hasta aquí, resulta obvio que el pishtaco no es un simple personaje imaginario, sino es una existencia auténtica para los campesinos andinos.

Pero lo interesante es que el pishtaco es más que un ser sostenido por la ideología mítica, pues puede ejercer influencia en la sociedad local. En el artículo de Oliver-Smith (1969:367), por ejemplo, se ve un caso del alboroto campesino que rechazaba las obras públicas de desarrollo local, llevadas a cabo por una empresa, creyendo que ésta tenía contacto con los pishtacos. En otro caso, los campesinos no aceptaron comidas preparadas para el mejoramiento alimenticio del pueblo, pensando que era una trampa para extraer sus grasas después de

³⁶ Sobre las variantes (Morote, 1951-1982).

³⁷ En cuanto a este punto hay datos muy interesantes, que proporciona A.Ortiz(1973:165-166). En el diálogo, Ortiz afirma tajantemente “no creo que sea cierto”, pero su informante contesta “sí”, y sigue contando lo que se cree, “esa grasa la convierten en polvo...”. Este fragmento del diálogo mostrado aquí indica claramente que la creencia es persistente.

engordarlos, porque los voluntarios que les repartieron la comida eran blancos. Asimismo en el Valle de Mantaro, durante la construcción de una presa, huyeron los campesinos que se dedicaban a ese trabajo, o intentaban matar al ingeniero, porque se había difundido el rumor de que era un pishtaco contratado.

Aparte de estos casos curiosos, en la década de 1960, hubo un aire amenazador para impedir la Reforma Agraria, aprovechando los anti-reformistas las creencias sobre el pishtaco en la comunidad, con el fin de turbar las acciones de la Reforma Agraria, que planteaba el estado (Oliver-Smith, 1969:367-368). De ahí que el pishtaco ya no sea un personaje mítico, sino un ser social que puede causar confusión en la sociedad local, siendo un factor importante de desorden a veces surgido por medio de la influencia directa a la gente (= campesinos) en un cierto contexto sociocultural. Si es así, hay que considerar al pishtaco como un ser capaz de adquirir realidad en la sociedad campesina, jugando un papel social y substancial que tiene influencia en el comportamiento del pueblo.

Hasta aquí hemos comprobado que el pishtaco tiene un carácter verosímil con varias funciones sociales. Pues, ¿qué sentido o qué mensaje sociocultural lleva este personaje a los campesinos del mundo andino? La imagen campesina acerca de la relación entre la comunidad y la ciudad no se podrá aclarar hasta que se resuelvan estos problemas.

Se han presentado varias interpretaciones acerca del pishtaco. Por ejemplo, un estudio precursor y amplio de Efraín Morote Best (1952:81-87) analiza este personaje legendario y concluye que el nakaq (= pishtaco), es un término que existe desde una época muy antigua y posiblemente de la época incaica. La palabra indicaba al sacerdote que degollaba los animales ofrecidos como sacrificio a los dioses autóctonos. Se puede observar, según Morote (1952:82), el prototipo del concepto de pishtaco en el acto de "degollar", sea cual sea el ser sacrificado, humano o animal, en la época prehispánica. Además de ello, aprovechando los documentos virreinales de los siglos XVI y XVII, Morote (1952:83) demuestra que "el uso de la grasa humana", que es el elemento central de la creencia en el pishtaco, fue introducido por los españoles al Nuevo Mundo durante la conquista, dado que se utilizaba para curar a los enfermos.

Por otro lado, Morote indica también que el pishtaco se asocia ciertamente con la orden de los Betlemitas, que se formó en 1652, quienes llegaron de

inmediato al Perú. Los Betlemitas, al momento del gran terremoto que sacudió el Perú en 1687, recorrían pidiendo la limosna para restaurar las iglesias dañadas y destruidas. Tal comportamiento se constituyó en un factor para que se les considerase pishtacos, ya que poseían las características atribuidas al degollador andino: el vestido negro, la barba larga, sus actividades nocturnas, la asociación con los muertos. (Morote, 1952:81-87; Mostajo, 1952:177, Kuczynski, 1947:234). No obstante, hay una explicación de este punto aunque no necesariamente se contradice con esta opinión de Morote: una hipótesis de Quijada Jara (1958:99), que afirma que la creencia se formó tardíamente durante el período virreinal. Según Quijada Jara, el pishtaco está asociado al bandolerismo virreinal y el de los primeros decenios republicanos. En estos períodos de autoridades civiles débiles, los bandidos solían despojar a sus víctimas de artículos preciosos, dinero o víveres, por las noches, quitándoles la vida, y esta conducta cruel se identificó con la del pishtaco. Hoy en día que ha disminuido este tipo de bandidos, no se ha borrado su imagen de la imaginería campesina, donde persiste como creencia en el pistacho³⁸.

Estas interpretaciones propuestas por Morote y Quijada, de hecho contienen claves interpretativas a las que vale la pena prestar atención: por ejemplo, sus explicaciones sugieren la época en la que fue creada la imagen del pishtaco diferenciando los elementos autóctonos y los occidentales, demostrando con datos empíricos la época de creación de manera concreta. Además de esto, indagaron no solamente la fusión de ambos elementos, sino también dieron suficientes indicios para aclarar el origen del pishtaco y su proceso de desarrollo histórico. Sin embargo, aunque reconocemos su contribución al estudio del personaje mítico en cuestión, no hay que olvidar que sus indicaciones tienen un punto en común, se centran en el origen del pishtaco y en el proceso formativo de su idea.

No obstante, como ya hemos aclarado antes, nuestro interés es entrever la mentalidad campesina andina actuales, analizando el pishtaco contemporáneo. Por lo tanto, de acuerdo con nuestro marco reflexivo es de poca importancia el proceso diacrónico o sea del origen y de la formación de la creencia. Si esto es así, lo necesario en primer lugar es prestar atención a la forma sincrónica del

³⁸ La interpretación del origen contiene siempre el problema de la autenticidad. Hay la posibilidad de que los factores formativos de la idea del pishtaco presentados por Morote y Quijada Jara hayan pasado uno al otro.

pishtaco y la mentalidad de los campesinos contemporáneos (Kato, 1991). En otras palabras, es trascendental indagar qué es el pishtaco para los campesinos, y en qué tipo de lógica popular se basa la idea.

El pishtaco es, sin duda alguna, un objeto de terror. Es por eso, que los padres amenazan a sus niños diciéndoles "Ahora viene el pishtaco", y algunas veces hasta los adultos mismos no quieren salir por la noche temiendo pasar por ciertos lugares relacionados con el personaje mítico. Todo esto, por supuesto, se debe al terror proveniente del pishtaco que ellos conciben. Como algunos investigadores, por ejemplo Allen Holmberg (1967:12-13), han indicado, su figura extraña vestida de negro – el color de luto– causa pánico a los campesinos en el escenario solitario de los espacios en que viven y más aun si ocurre en la oscuridad. El encuentro inesperado con este desconocido terrible produciría un impacto psicológico especial en los campesinos que suelen procesarlo en el marco de su propia lógica tradicional (Oliver-Smith, 1969:368). Este terror, no obstante, se deriva más directo y fundamentalmente de su comportamiento, dado que extrae la grasa humana de manera sanguinaria, como si matara un animal. En suma, a los campesinos les horroriza el pishtaco porque intenta arrebatarles su vida y su humanidad.

Si aceptamos la lógica del relato, podemos ponernos en la perspectiva del pishtaco, cuyo interés específico no es quitar la vida de las personas, si no más bien obtener la grasa. Si la víctima sobrevive o no a este despojo, a él no le interesa. Esto podemos verlo en el siguiente relato:

Cuando aparece la gente señalada, por el camino silencioso, estando cerca a unos 50 metros, el Ñak'aq reza una oración mágica, luego sopla un polvillo hipnotizante hacia la víctima y, al recibir éste el impacto, comienza a temblar de miedo, le salen de los ojos chispas de fuego, la cabeza comienza a crecer, luego automáticamente se dirige hacia el Ñak'aq, llegando a su lado se pone de rodillas y cae en un profundo sueño; de inmediato el Ñak'aq procede con unas palmaditas en las nalgas porque es el depósito de los sebos que extrae con mucha maestría. Y en cuanto ha concluido, reza otra oración, se despide con otra palmadita en la cabeza y de unos cinco minutos que se ha separado el Pishtaco, la víctima resucita sin sentir dolor, ni tener huellas en el cuerpo. Pero si alguna persona ha visto el despojo, morirá instantáneamente, porque es mala suerte, y en caso contrario, irremediablemente la víctima muere dentro de unos 15 a 20

días, sin saber la dolencia (Manya, 1969:136).

En el caso mostrado arriba, el personaje legendario ataca a la víctima por los glúteos, pero en otros casos apunta al hígado. En esas ocasiones, a pesar de la incisión, no queda ninguna cicatriz (Mostajo, 1952:175; Morote, 1951-52:72; Paredes, 1963:30; Bourricaud, 1967:200).

En todo caso, lo importante es que el ataque del pishtaco a la víctima no siempre causa la muerte inmediata. Ciertamente es que el damnificado pierde luego la vida debido a la "operación" del agresor, pero en el momento de su muerte ya habrá desaparecido el atacante que no muestra otro interés en la misma. A través de estos casos, queda claro que el interés del pishtaco no es quitar la vida del hombre, sino extraer el sebo humano. De tal manera no sorprende otro testimonio³⁹ diferente que nos dice que el pishtaco saca la grasa de cadáveres ya enterrados en el cementerio (Mostajo, 1952:176). Los campesinos consideran al pishtaco como un homicida que quita la vida humana, pero él solamente pretende su grasa. El asesinato, en este sentido, no es más que una manera de facilitar la extracción de grasa humana (Kato, 1991).

Es por ello, que en la tradición oral sobre el pishtaco suelen dar más énfasis a la escena de la extracción de grasa que a la de la muerte de la víctima. Además de esto, también lo atestiguan una serie de creencias de que el pishtaco prefiere atacar a víctimas con mucha grasa, o sea a personas gordas, frecuentemente mujeres; escoge su víctima viendo la calidad del sebo, ya que hay categorías desde la mala hasta la buena⁴⁰. Al considerarlo así, se puede confirmar que la grasa humana es un término clave para analizar el sentido del pishtaco. Si es así, surge una cuestión fundamental: ¿por qué el pishtaco extrae el sebo, y qué sentido tiene esa sustancia humana? Para indagar en este problema, hay que prestar atención al uso que se le da a la grasa, y cómo la

³⁹ En el Valle de Mantaro y en Huancavelica, hemos escuchado el testimonio sobre el pishtaco que atacó a un cadáver. El narrador cuenta que una noche pasaba cerca del cementerio. Estaba oscuro, pero se oían ruidos en el cementerio. Al ver adentro del cementerio, había un pishtaco desenterrando un cadáver recién enterrado, y le sacaba la grasa. Tuvo mucho miedo y huyó gritando y corriendo a casa.

⁴⁰ Según la comunicación personal de Angélica Palomino, la relación del pishtaco con el sebo es aparente y me proporcionó el siguiente testimonio: una persona se encontró con un nakaq (= pishtaco). La persona, asustada, le pidió que no le sacara la grasa. Entonces el nakaq lo aceptó y se fue. Al considerar que la persona no pidió al pishtaco que le perdonara la vida, sino que rogó por su grasa, resulta evidente la vinculación estrecha del pishtaco con la grasa.

utiliza el pistacho.

Al leer algunos testimonios respecto a este punto, podemos comprender que existen varios casos en los que se cree que el pishtaco se alimenta del sebo humano sacado por él mismo. En esas ocasiones la grasa sirve de alimento con la carne de la víctima o con el chuño y kaniwa (Manya, 1969:136). Por eso, según la creencia campesina, el pishtaco debe de ser gordo, o algunas veces, al contrario es muy flaco y sus manos están llenas de grietas debido a la falta de la grasa (Morote, 1951-52:75). Así, hay una imagen del pishtaco que devora la grasa humana. Sin embargo, esta idea es sólo una parte excepcional de los testimonios, y es una explicación secundaria. La grasa, en líneas generales, no es alimento del pishtaco.

Como hemos mostrado en la sección anterior, la grasa humana sirve no sólo de medicina y aceite lubricante para las máquinas pesadas, sino, en otros casos, se utiliza para fundir la campana de la iglesia o como cera para dar brillo a las imágenes de los santos. Además, se emplea como aceite lubricante de trenes, molinos, y en los casos más modernos, según se cuenta, sirve de perfume y en la refinación del combustible del cohete⁴¹ (Szeminski y Ansión, 1982:212). En consecuencia, el uso de la grasa humana varía y al parecer, se ve que el área de su aplicación es inmensa y caótica. No obstante, si nos centramos en su uso, se puede afirmar que el sebo no funciona como un producto o instrumento en sí, sino que es un elemento adicional para otros materiales. A pesar de que es un agregado, el sebo no es solamente lo añadido, sino que funciona para mejorar o reforzar la capacidad o la calidad de los productos e instrumentos.

El aceite lubricante producido de la grasa humana cuenta con el atributo de dar fuerza redoblada y duradera a las máquinas pesadas, al molino y al tren. También aumenta y refuerza la eficacia y efectos de la medicina, combustible de cohetes y el perfume. Al usar el sebo humano para fundición de las campanas, la sustancia sirve para prevenir hendiduras, y funciona para que tenga buen sonido. La cera mezclada con el sebo, le da vigor a la cara de la imagen del santo. Para los campesinos andinos, la grasa proporciona fuerza vital o energía. Por eso, ellos entierran a la gente que ha sido atacada como una víctima ritual, en la base

⁴¹ El uso del sebo viene cambiando en varias formas con el transcurso del tiempo. El estudio diacrónico que incluye el tema del "sacajojos" (véase Kato 1995) resulta interesante.

del puente, del molino o en el canal de irrigación para que duren más tiempo (Quijada, 1958:100). Los campesinos mismos reconocen la fuerza paranormal en la grasa humana. Al pensarla como tal, es posible decir que el sebo posee una especie del poder sobrenatural.⁴² Y la grasa humana como fuente de tal poder está originalmente independiente de los productos y los instrumentos, pero despliega su fuerza cuando se le adicionan esos ítems. La grasa cuenta con la posibilidad de dar vitalidad a casi todas las cosas en general, tiene una energía impersonal y transferible: tiene efecto de aumentar la eficacia del ítem al que se añade.

Pensándolo así, quedan claras las razones por las que la víctima muere luego de que se le ha extraído la grasa sin degüello ni derrame de sangre. Es decir, de acuerdo con la idea campesina la grasa es una energía que se convierte en la fuerza sobrenatural para el cuerpo humano. Por eso, a la gente que se le ha extraído la grasa pierde las energías, de la forma en que una máquina se detiene por falta de combustible. Así, que no es extraño tener datos etnográficos que muestran que hasta la década de 1950, en una región del departamento de Ancash, se vendía en público la grasa humana como medicamento; aún en la actualidad existe un negocio clandestino del sebo humano en Cuzco⁴³ (Szeminski y Ansión, 1982:212).⁴⁴

El Pishtaco como intermediario⁴⁵

En la sección anterior hemos indicado que la meta del pishtaco no es quitar la vida humana sino su grasa, que cuenta con una fuerza y poderes sobrenaturales. Además, dado que la grasa puede transportarse, puede desplegar su poder a cualquier lugar donde se traslade. En suma, la grasa contiene una fuerza portátil; sin embargo, no se mueve por sí misma. Por consiguiente, se necesita un medio

⁴² Szeminski y Ansión (1982:212) afirman que si el pishtaco es un hacendado, la extracción de grasa expresa la labor forzada (véase Ansión, 1987:178). Sin embargo, no creemos que sea tan precisa esta metáfora sin examinar para qué sirve la grasa. Además de eso, el pishtaco no siempre aparece como hacendado. No podemos sacar ninguna explicación sobre la grasa cuando el pishtaco no figura como hacendado.

⁴³ Comunicación personal de Washington Rozas Álvarez.

⁴⁴ Considerando la grasa humana como materia sobrenatural, surge automáticamente una cuestión acerca de la percepción del cuerpo. Pero aquí no tenemos espacio suficiente para discutir sobre el tema.

⁴⁵ La conclusión de esta sección utiliza en varios puntos al artículo anterior (Kato, 1991). Sin embargo, en el anterior se trata al pishtaco en relación con el desarrollo regional.

de transporte para trasladarse. En adelante, nos centraremos en el proceso del traslado para acercarnos a la mentalidad campesina.

Empezaremos por recordar la escena en que el pishtaco ataca a su víctima y extrae su grasa, desde este primer momento aparecen los tres elementos juntos, conformándose el núcleo de la creencia del pistacho (1) quien saca la grasa y la lleva; (2) La grasa transportada; (3) El dueño original de la grasa o sea la víctima. Como ya hemos indicado en la primera sección, el pishtaco aparece por las noches. Pero al examinar detalladamente los testimonios, es obvio que la hora de su aparición corresponde, en general, a la medianoche, al atardecer o al amanecer. Los lugares donde el pishtaco se esconde y ataca a sus víctimas son tan bien establecidos como la hora de la aparición: en líneas generales, un lugar solitario a las afueras de la comunidad, un puente, el cruce de camino. En esta escena aparecen el criminal, y su víctima.

Además, el campesino mantiene la creencia en el pishtaco y siente temor porque cree que tiene el sebo de muy buena calidad. Hay que llamar la atención a la vinculación entre la grasa de buena calidad y el campesino. Hay diferentes calidades de grasa: desde la superior hasta la inferior. La primera es seca y la segunda, líquida (Manya, 1969:136; Ortiz, 1984:260). Se considera que la mejor grasa es de los campesinos, mientras que la pésima es de los mestizos. Es decir, aquí se clasifica el sebo introduciendo el criterio sociocultural de campesinos (indígenas) /mestizos.⁴⁶ Por eso, como afirma Oliver-Smith (1969:364-365; Ansión, 1987:178), en la idea del pishtaco se reflejan las relaciones sociales del mundo andino. Lo importante para nosotros es que el pishtaco quiere buscar solamente la mejor grasa guardada en el cuerpo de los campesinos. Esto no significa, por supuesto, que los que tienen buen sebo son unos cuantos campesinos, sino que todos ellos poseen el de mejor calidad. En este sentido, para el pishtaco todos los campesinos merecen ser atacados y ellos se convierten, por decirlo así, en "la fábrica y depósito donde produce y guarda la grasa suprema" y, por eso, ellos tienen la mayor posibilidad de ser objeto del ataque del pishtaco.

Analizando así, la dimensión de tiempo-espacio se ha compuesto

⁴⁶ En el mundo andino no se emplea este término para la distinción biológica. Por eso, lo usamos como categoría sociocultural.

semióticamente de manera interesante: respecto al espacio, se escoge como lugar de la extracción de grasa los alrededores que no pertenecen al interior ni al espacio externo del pueblo; el puente, que no es de este lado ni del otro lado del río; el cruce del camino que no corresponde a ninguna dirección. Todos estos elementos que componen al espacio en cuestión incluyen en común un atributo ambiguo: la liminalidad, la transición o la ambigüedad. De manera similar, este resultado también es válido acerca de la dimensión del tiempo. La hora del delito es el tiempo asociado a la liminalidad, transición y la ambigüedad. Por ejemplo, el pishtaco busca a su víctima al atardecer o al amanecer, que es la hora que no pertenece a la tarde ni a la noche. También comete el crimen en la medianoche, que no corresponde ni a hoy ni a mañana. Pensándolo así, es obvio que tanto el atacante como la víctima son de la categoría ambivalente y liminal. El pishtaco, teniendo la fisonomía humana, lleva las características no humanas en el comportamiento cruel y misterioso, que no se podría aceptar en el mundo de los campesinos.

Además, al considerarlo desde el punto de vista del estatus social, el pishtaco ocupa un lugar específico: la víctima es un campesino indígena que pertenece a una clase social baja, mientras que el pishtaco aparece como dueño de la fábrica, hacendado o ingeniero, quienes disfrutan de un estatus alto en la sociedad que mantiene contacto con el pueblo. En otras palabras el personaje mítico pertenece a otra categoría social diferente a la de los campesinos, pero que comparte el mismo espacio en la vida cotidiana. Es suma, la posición semiótica del pishtaco es, no cabe duda, ambivalente. Asimismo, la víctima también posee un atributo ambiguo en esta escena, puesto que aunque él es campesino, el suceso acontece durante su viaje, o sea en las afueras del pueblo. En este sentido, resulta claro que tropieza con el pishtaco en el área intermedia que forman su pueblo y el otro lugar. En fin, el encuentro de ambos personajes ocurre en el tiempo y espacio ambivalente con el eje de la transición, liminalidad y ambivalencia.⁴⁷

Pese a que el pishtaco roba el sebo al viajero fuera de su pueblo, ese agresor no lo utiliza en el mismo sitio. El lugar de la extracción y el del uso son diferentes. Por consiguiente, considerando esta situación de liminalidad,

⁴⁷ Hay un caso en que el pishtaco aparece con la ambigüedad o la ambivalencia. En cuanto a este ejemplo, (Kato; 1990).

debemos reflexionar sobre la relación entre el pishtaco y el campesino, o sea el que extrae la grasa y el que la proporciona. Se encuentran, como ya hemos indicado, el atacante y la víctima en un área intermedia. Si es así, es necesario indagar cuál es la zona intermedia y cuáles son los elementos que forman esa área, ubicando al pishtaco en el contexto semiótico.

El campesino que tropieza con el pishtaco, aunque está en un proceso transitorio –de viaje– tiene su base de la vida en el pueblo. Así que puede considerarse que la víctima siempre se asocia inevitablemente con el interior del pueblo. ¿Cómo será el caso del pishtaco? Dado que el agresor no ataca a la gente en el pueblo, no está dentro del pueblo. De tal modo que no se asocia al interior de la comunidad. Sin embargo, tampoco se puede relacionarlo automáticamente con el mundo exterior del pueblo. Ciertamente es que, según cuentan los campesinos, el pishtaco les saca la grasa en el área intermedia y la lleva a un mundo exterior, completamente ajeno al pueblo. No hay que olvidar, sin embargo, que él no tiene su base de la vida en la parte exterior. En otros términos, el pishtaco es un personaje que no consume la grasa, sino quien la quita y transporta al exterior sin pertenecer al mundo exterior.

Por consiguiente, su papel no más ni menos que la extracción del sebo del cuerpo de los campesinos y su transporte fuera del pueblo. Y su trabajo es simplemente la repetición de la extracción y el acarreo de la grasa campesina. Es evidente, que el pishtaco es meramente un distribuidor del sebo. Por ello, su morada está ubicada debajo del puente en las afueras del pueblo o en el bosque desolado, o sea en el límite entre el interior y el exterior del pueblo. En pocas palabras, él se asocia con el área liminal. Si es así, es innegable, por un lado, la relación entre el campesino, es decir indígena, y el pishtaco –la víctima/el agresor o el que tiene la grasa en el interior/el que la saca y lleva al exterior– formándose la cara y la cruz pero, por otro lado, tampoco puede decirse que esta relación se establece simplemente en la oposición binaria en otro contexto.

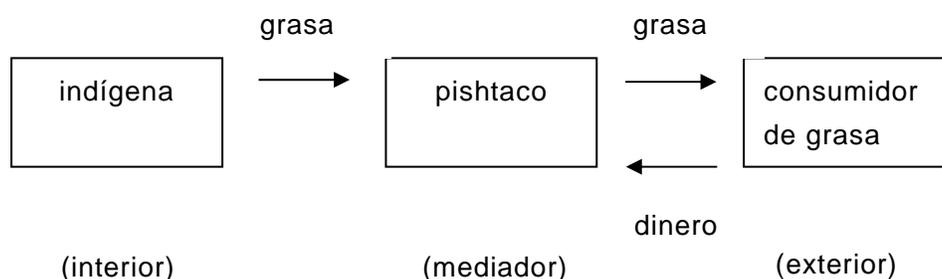
Pues bien, lo expuesto hasta aquí ahora nos exige comprender la idea del pishtaco en un panorama más amplio, agregando otro elemento más, el exterior o sea el que recibe la grasa traída por el pishtaco y la consume, aunque al parecer, sobresale sólo la relación entre el agresor y la víctima.

Así pues, ¿cómo es el mundo exterior del pueblo? De hecho, es rarísimo

que se describa ese mundo en la tradición oral sobre nuestro tema. Y esa carencia descriptiva del mismo precisamente es un factor que hace destacar la dicotomía entre el atacante y la víctima. Pese a ello, al enfocar al comportamiento del pishtaco ante el mundo exterior se aclarará automáticamente su entorno.

Según los campesinos, el pishtaco extrae el sebo humano y lo lleva afuera. Es él quien lo vende al mundo exterior y cobra el dinero a cambio del mismo. Por eso, el mundo exterior es, ante todo, donde domina la economía monetaria, en la que se considera a la grasa humana como una mercancía, aunque no se venda o compre en el pueblo. Además de ello, el mundo exterior estrechamente vinculado con el atacante es un mundo totalmente distinto, donde no se puede intervenir desde el pueblo, porque los campesinos creen que el pishtaco es nombrado y enviado por el gobierno o la iglesia, y afirman que la posición del pishtaco está asegurada por un contrato especial con aquellas organizaciones.⁴⁸

Figura IX
Pishtaco y el interbambio



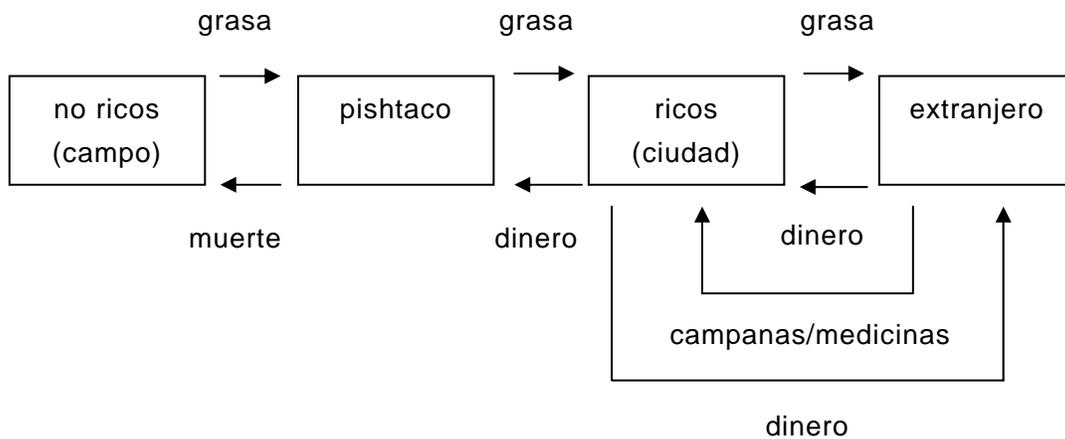
Si es así, la idea del pishtaco se compone de tres elementos básicos: el interior, el intermediario y el exterior. Entre estos tres, están establecidas evidentemente una serie de relaciones de intercambio de la grasa y el dinero. La Figura IX explica la índole de esa negociación. Pero ante de eso, vamos a referirnos a la Figura X⁴⁹ presentado por Szeminski y Ansión(1982:211) en torno a la idea del pishtaco, el mismo tema que el nuestro, aunque no se trata de

⁴⁸ Por ejemplo, Quijada Jara muestra un testimonio interesante que asocia la policía con el pishtaco (Quijada, 1958:102).

⁴⁹ Para facilitar la lectura, este Figura fue modificado en su orientación para que se coloquen los “no ricos” en el extremo izquierdo. Y se presenta, por supuesto, sin ningún cambio, la cadena de las relaciones en torno a cada apartado. Szeminski y Ansión (1982) emplean el término nakaq, pero aquí usamos el término el pishtaco para evitar confusión.

visiones equivalentes.

Figura X
Pishtaco por Szeminski y Ansión



A simple vista, debe de parecer que no hay tanta diferencia entre los dos Figuras. Aparte de la diferencia de términos empleados en cada Figura, la divergencia es del apartado ubicado en el extremo de la derecha o sea “extranjero”, y la existencia de cuatro flechas entre ese apartado y el otro de “ricos (ciudad)” mostrada en la Figura X. En la Figura IX falta una sola flecha, puesta con la palabra, muerte, que sale del pishtaco a “no ricos (comunidad)”. Szeminski y Ansión (1982) han indagado sobre el nakaq en base de los datos recopilados en los pueblos ayacuchanos y presentan la Figura X para analizar nuestro personaje en cuestión. Como han aclarado al inicio de su trabajo, Szeminski y Ansión (1982:187) muestran interés en la “información referida al pensamiento mítico”, y de hecho a través de su análisis intentan esbozar el pensamiento de los campesinos.

Por consiguiente, su preocupación está en la misma línea que la nuestra, dado que tratamos el mismo personaje mítico como objeto del estudio. Ellos, como se nota en su Figura X, previeron la importancia del elemento “exterior” –aunque usan el término extranjero aparte de los personajes conocidos como el pishtaco y la víctima, indicando que en la base de la idea del pishtaco existe un contrato de la grasa con el dinero. Con ese criterio han guiado su análisis del

pishtaco, saliendo del laberinto de la interpretación histórica.

Sin dejar de reconocer sus aportes, es difícil afirmar que su interpretación es acertada. Sobre todo, porque su interpretación ignora de manera completa la realidad en la que viven los campesinos mismos. Por ejemplo, no podemos menos que afirmar que su análisis refleja claramente la ideología política de los investigadores, cuando ellos mencionan que es “una descripción intachable del proceso de la explotación del campesino, con una explicación de la relación entre hacendado, burguesía, intermediaria e imperialismo”(Szeminski y Ansión, 1982:212). Me parece que es riesgoso identificar sus propias explicaciones con el pensamiento popular, donde no hay espacio para conceptos como el imperialismo o la burguesía, cuya pertinencia es cuando menos dudosa, en el caso del campesinado peruano.

Desde esta perspectiva no es posible poner un apartado como “extranjero” en la Figura X sólo para introducir los conceptos de burguesía e imperialismo. En el mundo andino, los términos “el extranjero” y “la ciudad” se utilizan respectivamente como diferentes; sin embargo, en la mayoría de los casos, ambas palabras pueden ser casi sinónimas sobre todo entre los campesinos, y no tiene sentido distinguir estas palabras de acuerdo con la experiencia de vivir con ellos en la comunidad.⁵⁰ Si se observa así su Figura X, el énfasis en la oposición entre “ricos” y “no ricos”, poniendo las palabras, ciudad y campo en paréntesis, también tendría algo que ver con la intención de hacer sobresalir el carácter burgués atribuido a la ciudad.

Aparte de la forzada identificación entre el pensamiento popular y la ideología de los investigadores, también existe una diferencia con respecto al término “reciprocidad”, que ellos manejan. Al ver la Figura X, se han puesto dos flechas respectivamente entre “ricos (ciudad)” y “no ricos (campo)”, dando a las flechas en pareja direcciones opuestas entre sí. Si bien Szeminski y Ansión (1982:211) no explican el significado de las flechas, al deducir lo que ellos dicen: “una serie de intercambios que tienen su base en la matanza y la extracción de

⁵⁰ Este es un hecho muy común en las personas que están familiarizadas a la cognición geográfica de los campesinos. Por ejemplo, los campesinos saben que Japón está en el extranjero, pero a la luz de su cosmovisión, creen que está situado muy cerca de su pueblo. Por eso me preguntan: ¿cuántas horas se tarda hasta Japón en camión? Este conocimiento geográfico suele estar determinado por el nivel educativo de cada persona.

grasa de la gente de campo”, puede suponerse que las dos flechas simbolizan el traslado de los objetos entre dos apartados en la Figura–2. Si es así, el sentido de las flechas que han puesto entra en confusión, mientras que se nota una relación establecida en el intercambio equilibrado de la grasa y el dinero entre los ricos (ciudad) y el pishtaco, se marca la misma flecha entre el pishtaco y “no–ricos (campo)”, como si el signo representara el mismo contenido que la primera, cuando es evidente que la relación entre el pishtaco y “no ricos”(campo) no es equivalente al intercambio que se observa entre los ricos y el pistacho.⁵¹

¿De qué proviene esta confusión? La razón es simple. Szeminski y Ansión entienden equivocadamente la reciprocidad. La relación entre los ricos y el pishtaco, para ellos, es la de dar y recibir: por ejemplo, cuando el pishtaco abastece de sebo a la ciudad, se mueve el dinero equivalente a esa materia en dirección contraria como remuneración o jornal. Sin embargo, es completamente diferente la relación entre la grasa y la muerte que se observa entre los “no ricos” (campo) y el pishtaco. Aquí, no hay que equivocarse con las dos flechas puestas entre ambos apartados. Al parecer, en la Figura X parece como si se intercambiaran la muerte y la grasa, pero debemos tener en cuenta de que no es el pishtaco quien da la muerte a los “no ricos” en compensación de la grasa.

En una palabra, es el campesino el que muere. En la lengua castellana existe una expresión, “dar muerte”, sin embargo, hay que reconocer que en este contexto la muerte nunca puede ser considerada como un objeto del intercambio, puesto que la muerte del campesino no equivale a la grasa, sino que es un resultado de la extracción o la pérdida de la misma, como hemos indicado ya en la sección anterior. Por consiguiente, la relación entre la muerte del campesino y la grasa no equivale a la de dar y recibir, sino que solamente representa la vinculación causal de la pérdida de la grasa y su resultado, o sea la muerte. En suma, si quieren interpretar la idea del pishtaco de acuerdo con su Figura X, como “una serie de intercambios”, se debería descifrar que “dar la muerte a los campesinos” significa “sacar la grasa y quitar la vida” de los campesinos, se está mezclando la relación del intercambio y la relación causal bajo un mismo signo.

Si corregimos el error cometido en la Figura X, se convertirá en idéntico al

⁵¹ Respecto a este punto, lo reconocen también Szeminski y Ansión (1982:212). Ellos afirman que no hay reciprocidad entre la víctima y el pishtaco.

Figura IX: se tiene que borrar el término “extranjero”, porque para los campesinos el “extranjero” se ubica en una línea prolongada de la ciudad y poca importancia tiene la distinción entre ellos. También vale la pena excluir la propuesta interpretativa de los investigadores en la Figura X: para ello se debe quitar la flecha que corre del pishtaco a los “no ricos”, que simboliza la muerte,⁵² dado que la flecha representa en este Figura el intercambio. Recordemos que la idea del pishtaco está basada en el intercambio de la grasa y el dinero, y si se indica explícitamente que la víctima es el campesino y el destino del sebo es el consumidor en la Figura X, éste inevitablemente debe coincidir con la Figura IX.

Hasta aquí, hemos construido la Figura IX sobre la creencia del pishtaco independientemente de la Figura X, enfocando el traslado de la grasa y las relaciones concernientes a ella. Puede decirse que nuestro esquema está comprobado desde otro ángulo, porque la Figura X, corregido de manera lógica, llega finalmente a ser igual a la Figura IX. En los testimonios acerca del pishtaco aparecen en general varios protagonistas. Sin embargo, el papel que desempeña cada uno dentro de la narrativa, se puede reducirlos a solamente tres personajes que componen nuestra Figura IX: el campesino, el pishtaco y el consumidor de la grasa. En otras palabras, es suficiente enfocar a estos tres personajes principales para comprender la idea del pishtaco. Al leer la Figura IX de la izquierda a la derecha, se puede entender fácilmente las relaciones establecidas entre los tres apartados en cuestión.

- (1) El pishtaco degüella o hace dormir al campesino, y le saca la grasa.
- (2) El pishtaco ofrece la grasa tomada del campesino a su consumidor, que tiene contrato con él.
- (3) El consumidor de la grasa le paga al pishtaco dinero como importe por la grasa.

Claro es que estas tres escenas corresponden a las tres flechas que se encuentran en la Figura IX. Sin embargo, se deben indicar dos relaciones notables en torno al pishtaco. En primer lugar, se observa el circuito recorrido por los tres personajes: el campesino, el pishtaco y el consumidor de la grasa. Si bien ya mencionamos la relación observada en la escena (1), vamos a explicar las

⁵² Si quieren expresar a toda costa la muerte en la Figura, es muy fácil solucionar el problema: agregar la palabra vida en vez del término muerte, junto con la grasa, dado que el pishtaco se la quita al campesino.

relaciones establecidas en las escenas (2) y (3), a las cuales nos hemos referido ya en la reflexión sobre la Figura X. Entre el pishtaco y el consumidor de la grasa se establece una relación recíproca en la que existe un equilibrio balanceado en ambos lados del acuerdo, con cierto nivel de intercambio. En cambio, el circuito entre el pishtaco y el campesino corre completamente unilateral, o sea sólo por un sentido: del campesino al pishtaco. Por consiguiente, es esencialmente distinta a la relación entre (2) y (3), en las cuales cada persona tiene su pareja que posee objetos intercambiables de manera equivalente. Al campesino siempre se le quita la grasa y el pishtaco no le da nada a cambio. Resulta claro que la relación entre (2) y (3) tiene forma de reciprocidad simétrica y equivalente, mientras que se observa la reciprocidad asimétrica en la escena (1).

A parte de esto, otro punto importante en la Figura IX es el hecho de que el mundo del campesino y el del consumidor de la grasa estarían aislados tajantemente si no existiera como mediador el pishtaco. Por eso aun cuando el consumidor quiera obtener la grasa, no podría adquirirla directamente del campesino. Para satisfacer su demanda, tiene que encargarla inevitablemente al pishtaco. En suma, si no hubiera intervención del pishtaco como mediador, la grasa que pertenece al interior de la comunidad no circularía en el mercado en el mundo exterior, donde la utilizan los consumidores.⁵³ De ahí puede deducirse que la idea del pishtaco en cuestión, sustancialmente está basada en dos mundos diferentes: el interior y el exterior del pueblo, entre los cuales el pishtaco juega un papel intermediario. Si es así, es necesario preguntar cómo se representan el mundo interior y el exterior, y qué tipo de relación hay entre ellos.

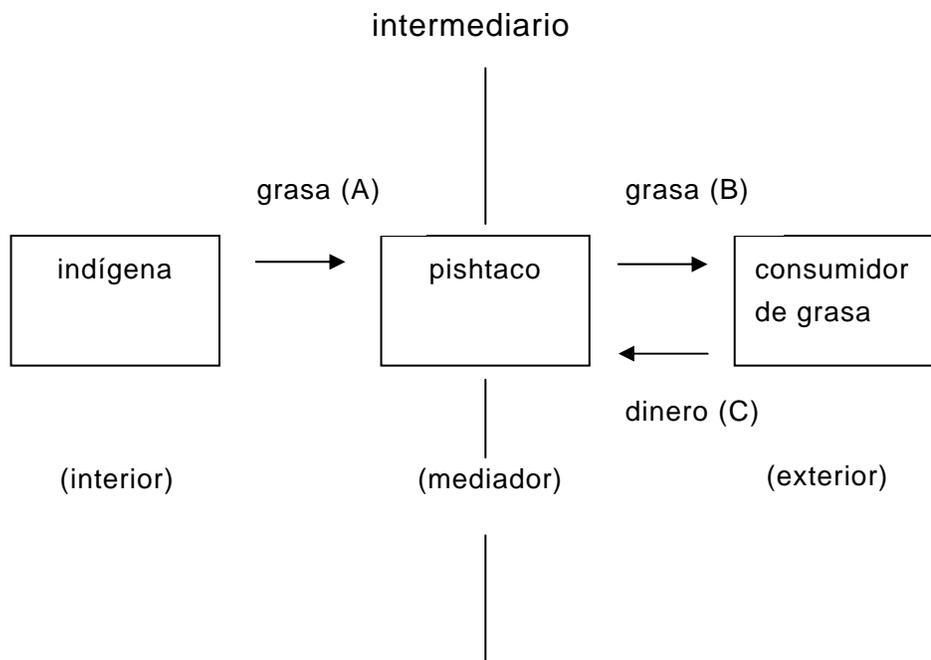
El mundo interior, como hemos mencionado reiteradamente, pertenece al campesino, la víctima latente, que lo considera como la base de su vida. El mundo exterior, por otra parte, es de quienes tienen una relación positiva con el pishtaco, o sea los que consumen la grasa: por ejemplo, el mundo católico que mantiene la vinculación estrecha con las campanas de la iglesia y las imágenes de los santos; el mundo donde existen el ingeniero, la máquina pesada, la locomotora, la presa, el canal de irrigación y la fábrica; el mundo donde trabaja el personal del gobierno y la policía, quienes justifican, autorizan u ordenan la

⁵³ El testimonio que explica que el consumidor protege o da permiso al pishtaco, arguye que lo hace para que él pueda abastecer constantemente la grasa al exterior. Esto es también, como mencionaremos posteriormente, una expresión de la desconfianza que sienten los campesinos con el exterior de su comunidad.

extracción de la grasa. Pareciera que los mundos mencionados hasta aquí son confusos y vagos. No obstante, al verlos desde el punto de vista de la comunidad, se pueden reducir a un sólo espacio conceptual: el que rodea al pueblo introduciendo y atrayendo la cultura ajena, la cual es fundamentalmente diferente a la de la comunidad, y le exige que cambie rápido y de manera fundamental. En una palabra, es la ciudad y/o el estado.

Pues bien, ¿qué relación hay entre el mundo de los campesinos y el mundo de la ciudad (o del estado) con respecto a la idea del pishtaco? Para contestarlo, es indispensable reflexionar cómo actúa el pueblo frente al mundo exterior y viceversa. Para entender como se relacionan la ciudad y la comunidad en términos de la reciprocidad, debe de servir la Figura-3, dividiendo la Figura-1 en dos partes, ubicando al pishtaco en el centro como intermediario relacionado intensamente con las dos formas de la reciprocidad.

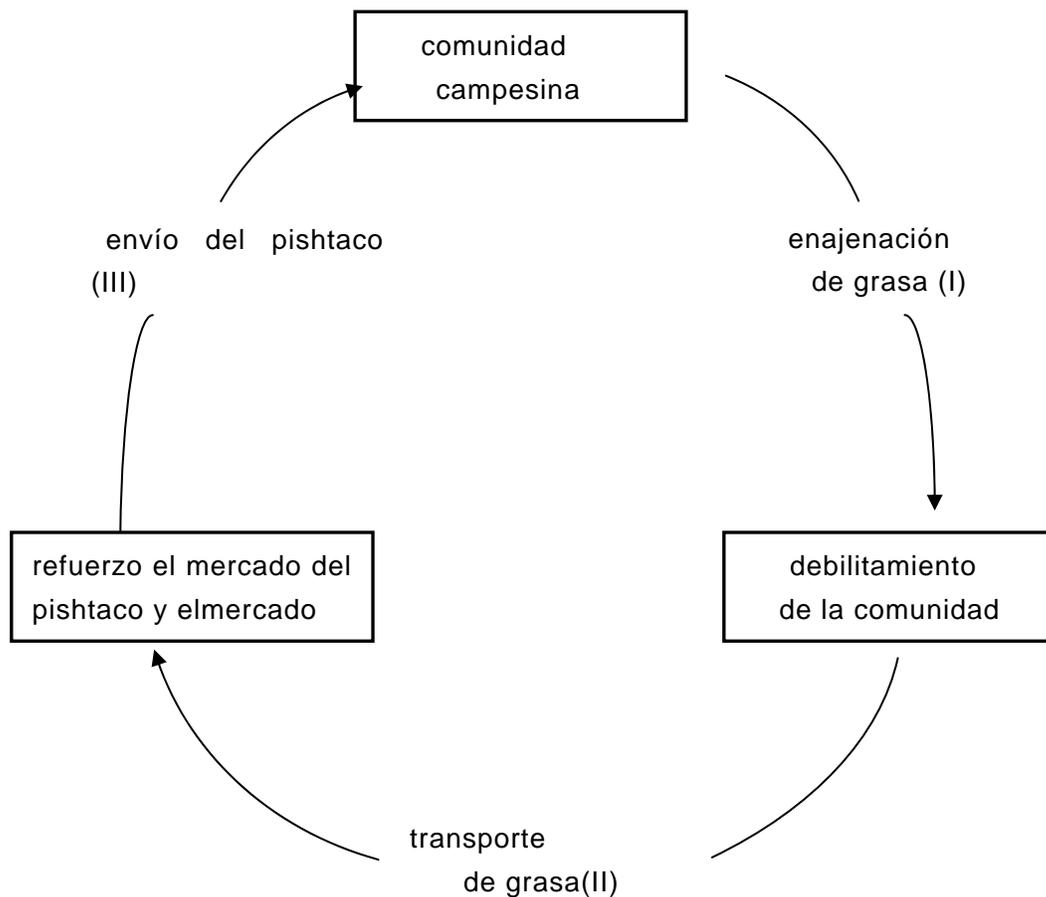
Figura XI
El pishtaco como intermediario



En primer lugar, confirmemos las relaciones expresadas por las flechas en la Figura XI. La flecha (A) indica la extracción de la grasa del pueblo por el pishtaco, y la (B) representa la venta de la misma al mundo exterior. La flecha (C)

significa su remuneración y protección del mundo exterior. En base a estos puntos, al echar una mirada al Figura XI, se puede confirmar que mientras se establece la reciprocidad equitativa entre el pishtaco y la ciudad, se observa una reciprocidad negativa y pasiva entre el campesino y el pishtaco, en favor de éste.

Figura XII
Debilitamiento de la comunidad y el refuerzo del mercado



La comunidad, en otras palabras, ofrece la grasa al exterior o sea al mercado, y no recibe nada. Por otro lado, en el mundo exterior, intercambiándose el pishtaco y la ciudad, aumentan y se extienden juntos, introduciendo a su mundo la grasa de la comunidad o el dinero derivado del material. Así que es evidente que se establece una relación notable: cuanto más pierde el mundo interior, más obtiene el exterior. Considerándolo así, es posible expresar que la relación entre el mercado de la ciudad como exterior, y la comunidad como

interior se genera un proceso de debilitación inevitable en favor del mercado. Al examinar más detalladamente el proceso de este despojo, puede observarse que existe una especie de cadena que se desarrolla en tres etapas

- Como el pishtaco extrae la grasa humana de la comunidad rural, ésta la pierde y al disminuir su cantidad, se debilita gradualmente.
- La grasa extraída del pueblo por el pishtaco, se lleva al mercado de la ciudad. Por medio de este intercambio equilibrado de grasa, el pishtaco y el mercado obtienen más fuerza y poder.
- La ciudad al concentrar su poder envía más activamente al pishtaco a la comunidad para adquirir más grasa del pueblo ya debilitado. Así cierra un ciclo, que no termina, ya que vuelve de nuevo a la primera etapa para repetirse incesantemente.

Lo dicho no se limita simplemente a un modelo. De hecho la idea puede observarse en algunos testimonios acerca del pishtaco: por ejemplo, en un testimonio se da cuenta de la disminución de la grasa de los campesinos, narrando que el pishtaco ha empezado a sacarla atacando a los mistis (mestizos), porque había tomado demasiado de los campesinos indígenas (Morote 1969:136). Y, también podemos hallar información sobre la defensa del mundo interior ante el ataque que lanza el mundo exterior, en el rechazo de los campesinos hacia la comida preparada por los voluntarios, creyendo que los que les reparten el alimento a los campesinos tienen la intención de engordarlos para luego sacarles la grasa (Oliver–Smith, 1969:367).

Esto se puede considerar como una reacción contra el terror generado a causa de la preocupación que causa el pishtaco y el rumor de la extracción sistemática y eficaz de la grasa humana. Este suceso, al mismo tiempo, indica la idea de que el campesino ha estado tan debilitado y empobrecido que se necesita hacerlos engordar desde afuera, como si el campesino fuera ganado. Asimismo, respecto a la prosperidad del mercado se puede indicar como la existencia del club de nakaq (= pishtaco) que multiplica sus miembros (Manya, 1969:138). También hemos recopilado en el Valle de Mantaro otro testimonio que insinúa el progreso de la ciudad en relación con el pishtaco: una chimenea de la refinería en La Oroya produce más activamente humo blanco, porque en su interior se procesa el aceite sacado por el pishtaco en la comunidad.

En suma, en la idea del pishtaco está representada la debilitación de la comunidad y el crecimiento de la ciudad. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta que este proceso no se limita a expresar el mecanismo socio-económico, puesto que los contenidos no son sólo representados por el dinero sino también por la grasa, un elemento que posee fuerza sobrenatural. Al reflexionar así, es evidente que este ciclo anuncia no solamente el peligro socio-económico de echar abajo el balance de fuerzas entre la comunidad y el mercado, sino también la crisis mágico-religiosa, creada por el desequilibrio o la pérdida del poder sobrenatural. Si es así, puede decirse que la idea del pishtaco no es el testimonio del asesino morboso, sino una representación cosmológica que muestra la relación desigual sociocultural del pueblo con la violencia del mundo exterior que lo rodea.

El pishtaco como mecanismo de conocimiento

El objeto principal de este capítulo ha sido reflexionar sobre la percepción campesina de su realidad y del mundo exterior, o sea la ciudad, a través de la idea del pishtaco. La razón por la que escogimos el tema del pishtaco se deriva de que ese personaje mítico es un intermediario precisamente ligado tanto al pueblo como a la ciudad. El pueblo y la ciudad a los que nos referimos aquí, corresponden respectivamente al mundo interior y al mundo exterior, desde la perspectiva de la comunidad. A través del análisis hemos aclarado que la ciudad para los campesinos es un factor que hace peligrar diversos aspectos de su vida, destruyendo y dañándola. Resulta obvio que el pueblo se considera debilitado y empobrecido.⁵⁴

Pues bien, ¿cómo se crean estas imágenes del pueblo y el mercado? Como se sabe muy bien, hay varios canales de contacto entre ambos, a través de la economía, política, la sociedad o la cultura. Todos ellos, producen un impacto inmenso en la comunidad. Sin embargo, al considerar la relación entre ambos mundos a través de la idea del pishtaco, se puede decir que todavía existe una línea clara entre ambos mundos. La línea a la que nos referimos aquí, por supuesto, no corresponde a la demarcación geográfica, sino a la distinción

⁵⁴ Aunque es un tema que no se puede analizar en el marco teórico de este capítulo, es cierto que la ciudad es atractiva para los campesinos. Los fenómenos de la migración de la provincia a las ciudades grandes, tienen vinculación con la imagen positiva del área urbana. En este sentido se necesita estudiar a su vez la imagen favorable de la ciudad en la mentalidad campesina.

conceptual puesta en evidencia: el interior y el exterior de la comunidad.

De hecho, no pocos de los campesinos tienen la experiencia de viajar a la ciudad, y conocen el exterior de su pueblo. Es posible también que sus familiares, parientes y amigos vivan en la ciudad como migrantes. En este sentido, el mercado de la ciudad, el mundo exterior, sin duda alguna, está incorporado en su propia cosmovisión. No obstante, si bien pueden transitar libremente adonde quieran, las dos áreas están aisladas en el nivel de la visión del mundo y, se han compuesto espacios con los atributos distintos uno a otro. En otros términos, el pueblo y el mercado existen independientemente, resguardando sus fronteras ideológicas.

Esto se comprueba en una serie de oposiciones, que se observan en la idea del pishtaco: el campesino=indígena / el blanco; suministrador de la grasa/el consumidor; el interior/el exterior; la tradición/la modernidad. No obstante, esto no quiere decir que ambos mundos están totalmente separados, en realidad están ligados a través del ser mítico que aparece en el espacio que los une y los separa, la frontera que no pertenece ni a uno, ni a otro. En otros términos, el pishtaco es el intermediario capaz de cubrir la interrupción entre los dos mundos lejanos, y por eso nos servimos de él para interpretar la relación entre la comunidad y el mercado urbano.

Si es así, de aquí surge una pregunta, aunque ya la hemos indicado en el inicio de este capítulo: ¿Por qué se vincula el pishtaco con el límite? El pishtaco es un producto imaginario formado por el pensamiento campesino. Pensándolo así, es posible preguntar desde otro punto de vista: ¿Por qué se tiene que ubicar a un ser sobrenatural como el pishtaco en el límite entre la ciudad y el pueblo? Para responder esta cuestión es preciso considerar, aunque sea brevemente, cómo se relacionan el pueblo y la ciudad en la actualidad.

Como hemos reflexionado en la sección anterior, el pishtaco está todavía vigente en la tradición autóctona de la comunidad, mientras que en la ciudad domina otra tradición y cultura que son ajenas a la vida cotidiana de los campesinos, y esta imagen es el reflejo directo de la relación comparativa entre el pueblo y la ciudad. Es decir, en el interior de la comunidad se habla o hablaba quechua hasta hace poco – y aunque no lo hablaran, tendrían mucho apego al mundo quechua-hablante y, en el aspecto religioso está arraigado profundamente

el sistema de creencias que asegura la existencia de los wamanis o la pachamama y, funciona también una organización social basada en los lazos del parentesco y en una percepción de la territorialidad que le es propia. Por otro lado, en la ciudad como mundo exterior, no hay ningún elemento cultural perteneciente al interior. Ahí se observa, por ejemplo, la lengua española y la religión establecidas por el gobierno que tiene representantes en el distrito a que pertenece cada comunidad. Su accionar e ideología están contrapuestos a las formas de gobierno tradicionales. El proceso histórico ha enfrentado a los dos mundos, mostrando de manera tajante sus diferencias.

La comunidad, aún conservando parte de sus formas, va siendo sobrepasada por la otra cultura cuyo paradigma estuvo en Europa. En este caso, la tradición autóctona y la nueva que cubre la vieja, no se combinan, la relación no es simbiótica ni yuxtapuesta. La comunidad, quiera o no quiera está incorporado al estado o la ciudad, formando parte de la estructura más grande. La cultura de la comunidad, en cambio casi no se entiende en el estado ni en la ciudad. Por ejemplo, hay personas extrañas que entran en la comunidad debido a la decisión del mundo exterior, y destruyen la naturaleza y el paisaje de la comunidad con máquinas extrañas. Se ha autorizado el catolicismo de personas ajenas que niegan y rechazan la religión y creencia autóctonas. La educación implantada en nombre del estado viene dominando la comunidad, y los profesores enviados por el gobierno empiezan a negar los valores tradicionales imponiendo los nuevos extraños.

La organización tradicional es amenazada por la nueva, respaldada por la ley estatal y, el sistema de intercambio que antes regía en la comunidad está decayendo, debido a la penetración de la economía mercantil. En suma, la situación de la comunidad está en un proceso transitorio que se dirige hacia la transformación drástica de la política, economía, hasta la organización tradicional en la comunidad. No hay que dejar de mencionar a las varias iglesias (católica y protestantes) que ignoran y atacan las ideas religiosas tradicionales. Asimismo, se introducen valores nuevos, y se cambia el ambiente en nombre del desarrollo de la comunidad. En una palabra, se trata de la destrucción de la cultura autóctona.

Lo que debe llamar la atención es el hecho de que el pishtaco aparece al frente de este conflicto entre la comunidad y la ciudad. ¿Qué papel desempeña la

idea del pishtaco en la discordia entre estos mundos heterogéneos? Respecto a este punto, se puede afirmar que la creencia del pishtaco ofrece un espacio interpretativo, empleando la idea del traslado de la grasa humana a manera de metáfora para comprender las razones de la debilidad del pueblo.

Además de esto, el pishtaco tiene otro sentido más. Los campesinos, manejando la idea del pishtaco, explican la transformación de su comunidad y, a la vez, intentan dirigir sus miradas al interior de la comunidad, llamando la atención ante las cosas desconocidas, provenientes del exterior, o sea la ciudad, procurando así detener la invasión.⁵⁵ Por medio de esta metáfora explicativa, tratan de destacar la línea divisoria entre la comunidad y la ciudad. Si es así, la idea del pishtaco en nuestra cuestión no sólo ofrece el principio explicativo, sino que es una reacción ante la crisis de la comunidad, que reúne todo el conocimiento de los campesinos andinos.

Ahora bien, ¿el pishtaco es un personaje cuya función ideológica es defender el interior del pueblo ante el ataque del exterior? La comunidad, en realidad, tiene una alta probabilidad de derrumbarse a sí misma desde el interior (Wolf, 1951). Por ejemplo, uno de los factores destructivos es la distribución no equitativa de riqueza, capaz de poner en riesgo el balance económico ya establecido en el interior de la comunidad. El pishtaco, según cuentan los campesinos, acumula el dinero por medio de la apropiación de la grasa campesina. Pero conviene recordar que existen realmente en la comunidad personas ricas, que son objeto de maledicencia con el nombre de pishtaco, como ya hemos mencionado arriba (Kato, 1986). En el mundo andino con mucha frecuencia se pone la etiqueta de pishtaco a “los que tienen”, o sea los que son considerados ricos, que mantienen supremacía económica sobre los demás, por lo cual los campesinos tratan de excluirlos despreciándolos social y moralmente. Al considerarla así, la creencia del pishtaco funciona no sólo como freno o

⁵⁵ El pueblo es una víctima ya que se le invade y se roba la grasa de su gente. Por otro lado, la ciudad es un consumidor de la grasa, que sabe manipular al saqueador dándole la protección y justificación para seguir arrebatando la grasa humana. Sin embargo la ciudad no es el atacante directo. El que se ensucia las manos es el pishtaco, y la ciudad es simplemente un agresor indirecto. Los campesinos creen que la grasa del pueblo se envía a la ciudad, y se la compra y vende. También piensan que se la utiliza en el área urbana. Sabiendo todo eso, ellos no visualizan a la ciudad como el enemigo, echando toda la culpa al pishtaco. Probablemente se necesita la explicación del otro ángulo con respecto a este tema. Suponiendo que los campesinos abominen a la ciudad, no cabe duda que le tienen miedo en cierto modo.

defensor ante la invasión del poder exterior que erosiona la comunidad, sino también como un aparato de control para mantener el orden sociocultural al interior de la comunidad andina. Por otra parte, que el campesino no reciba nada a cambio de la grasa, muestra su manera de pensar acerca de lo desigual de la relación de mercado entre la economía campesina y el mercado urbano, o exterior al sistema.

CAPITULO IV EI MUNDO MISTERIOSO DEL COMPACTADO

El compactado en el Perú septentrional

El presente capítulo no busca promover una polémica teológica sobre la imagen del diablo en el catolicismo. Más bien tiene por objeto indagar en el pensamiento popular que se articula en torno a las creencias sobre el diablo, escogiendo una sociedad particular, para aclarar su sentido socio-cultural. En las siguientes líneas analizaremos el papel del diablo en el catolicismo popular. El área de estudio pertenece al mundo católico, pero dependiendo de las diferencias culturales, lo hemos subdividido en regiones determinadas.

Si aplicamos nuestro enfoque al estudio del diablo en el Perú, encontremos tal variedad regional que el reto no se puede asumir de manera sencilla. Las experiencias recogidas en el trabajo de campo nos llevan a afirmar, por ejemplo, que entre la región norte y sur del Perú, el aspecto y el modo de percibir al diablo varía completamente. En el sur, el diablo es un ser muy conocido y la gente se refiere a él con frecuencia en la vida cotidiana, si bien la esfera socio-cultural donde el diablo actúa no es tan amplia. Si exponemos los casos analizados en el Cuzco, donde el estudio se encuentra más avanzado, podremos explicar con mayor claridad este punto.

En la comunidad de Qotabamba, se conoce al diablo como *supay*, y este ente mora en *supaywasi*, es decir, “la casa del diablo”. Se encuentra en constante pugna con Dios, y su deseo principal es inducir a los hombres a incurrir en faltas, para luego convertirlos en sus vasallos (Núñez del Prado, 1970:103). A veces, *el layqa* o brujo local, puede haber pactado con el diablo y, gracias a ello, se cree que obtiene su poder sobrenatural (Núñez del Prado, 1970:105). El diablo en la comunidad de Kuyo Grande también se llama ‘supay’, pero tiene al mismo tiempo otro nombre: ‘tentación’. Es maligno y asedia constantemente a los hombres, especialmente a los que llevan una vida ejemplar, para hacerles pecar.

En esta comunidad también hay relatos sobre un niño que, por ser hábil y perspicaz, recibió el sobrenombre de ‘supaycha’, es decir “diablito” pero ese mismo apodo condujo su cuerpo y alma al infierno (Casaverde, 1970:173). Estos datos etnográficos, si bien no representan la totalidad de la información recogida, perfilan

el denominador común de la creencia acerca del diablo en el sur del Perú. En esta región, el diablo es un ser sobrenatural, abominable y maligno cuya irrupción en la vida cotidiana produce terribles confusiones en la vida de los hombres. Además, ambos temas –el de la relación entre el diablo y el brujo y el referido al niño hábil-llevado al infierno son característicos del sistema de creencias referidas al diablo en el sur del Perú.

En el norte, en cambio, la percepción de este ser sobrenatural es muy distinta. En Cajamarca, una de las principales ciudades de esta región, el diablo es el tema más importante en el folklore mágico. Como asegura Ibérico (1981:68), “el diablo ocupa lugar primerísimo”, y se pueden enumerar muchos casos que lo corroboran. La creencia en el diablo se encuentra muy desarrollada y, como indicador de ello, son varios los nombres que aluden a este ser: *shapi*; *shapingo*; *enemigo*; *maldito*; *príncipe del mal*, etc. La diversidad de apelativos también revela la amplitud de la esfera de las actividades del diablo. El diablo es un concepto vasto, que abarca todas las cosas negativas de la vida diaria, e incluso a veces se le confunde con el duende o con la sirena.

Este ser maligno se presenta con todo tipo de apariencias en distintos lugares del norte peruano. Es portador de desgracias y responsable de los acontecimientos negativos: asusta a la gente bruscamente, seduce tanto a los varones como a las mujeres fingiendo ser una persona ordinaria, arrastra a la gente a los torcidos senderos del adulterio y el robo, o saquea las sepulturas, para que los cadáveres se conviertan en sus vasallos. El diablo también realiza pactos con algunos brujos o curanderos, estableciendo una relación especial que les permite tener poder en determinadas ceremonias: el rito curativo; el rito agrícola; el rito de multiplicación los ganados (Regan, 2001:144). También, se ha difundido la creencia de que un contrato con el diablo es suficiente para enriquecer a los hombres, tema que analizaremos luego con más detalle. Estas observaciones nos permiten señalar que el culto del diablo en el norte está asociado con un sinnúmero de aspectos de la vida cotidiana, en la que desempeña un papel importante.

Puede ser, sin embargo, que la diferencia que hemos presentado entre las regiones norte y sur sea más bien referida al grado o la extensión de la creencia, y no tanto a la calidad ni a la particularidad. Si nos guiamos por la cantidad de casos etnográficos obtenidos, resulta sorprendente la actividad del diablo en el norte, pero en una comparación cuidadosa con los casos del sur, también son notables

los elementos comunes. Tomando la información recopilada en su conjunto para la región norteña, es posible describir al diablo como un ser sobrenatural que ataca a los hombres. Esta característica no tiene ninguna diferencia con la del diablo cuzqueño que hemos descrito. El pacto demoníaco realizado por el curandero norteño corresponde al del brujo del sur y, si no prestamos atención a la diferencia de atributos entre ambos especialistas religiosos, es posible considerarlo como un elemento común. También se comparte en ambas regiones la idea de que el diablo saquea tumbas y convierte a los cadáveres en sus vasallos.

A pesar de ello, en la vasta esfera de la creencia en el diablo, hay elementos que son prácticamente desconocidos en el sur,⁵⁶ mientras que en el norte se han desarrollado notablemente (Gillin, 1945:148). El presente capítulo toma uno de estos elementos para desarrollarlo como tema de investigación: la creencia en el compactado, es decir, aquella persona que hace un contrato o pacto con el diablo. Pero, ¿cuáles son las características particulares del compactado en el norte? Para responder a esta interrogante debemos considerar las peculiaridades culturales de la región en cuestión, pero nos limitaremos a indagar un tema muy preciso que da pie a otras preguntas: ¿cómo está arraigada la creencia?; ¿de qué modo el pensamiento popular le sirve de base?; y ¿qué sentido socio-cultural tiene? Para iniciar la reflexión y el análisis presentaremos, en primer lugar, un caso concreto del compactado.

El compactado(C-1)

Comenzaremos con el caso C-1, a partir de la siguiente narración (Mires, 1987:51/52):

En tiempos de mis tatarabuelos, según me cuenta mi padre, existía un hombre avariento que se compactó con el demonio para acaudalarse de más dinero. Dicen que hablaba con el diablo, que le pedía dinero a cambio de su cuerpo y alma. Dicen que el enemigo [el diablo] maltrataba y abusaba con el cuerpo del hombre, hasta que un día éste murió. La noche del velorio, cuando los vecinos y la familia estaban acompañando [al cadáver], se

⁵⁶ En la época virreinal se representó en la Iglesia de Belén de Cuzco una obra del auto sacramental titulado “El pobre más rico”, cuyo tema es precisamente el pacto con el diablo, y se dice que por la presentación del teatro aumentaron los feligreses que acudían al templo. A pesar de ello el sistema de creencias del compactado actualmente casi se desconoce en esa zona.

presentó el demonio en forma de gato negro. Eran las doce de la noche. El gato negro apagó las velas con su cola. Todo quedó oscuro. Los acompañantes encendieron otra vez las velas y vieron que el cadáver ya no estaba en su cajón. A la distancia, en la oscuridad, se alejaba un ruido de machetes y cadenas que se arrastraban por el suelo. Al día siguiente, los deudos y vecinos se pusieron a buscar el cadáver y lo encontraron colgado en el hueco de una peña. Lo regresaron el cadáver a su casa y otra vez se pusieron a velarlo; pero a las doce de la noche se presentaron tres hombres vestidos de militares, bien armados, arrojaron a los acompañantes y abrieron el cajón. Ahí nomás desaparecieron con el cadáver. Al otro día, nuevamente se pusieron a buscar el cuerpo, pero ya no lo encontraron. Por eso, para disimular el entierro, lo llenaron el cajón con piedras y tierra y así lo sepultaron en el cementerio. Así supieron todos que por entregarse al demonio el avariento fue condenado al castigo eterno del infierno.

En esta tradición oral saltan a la vista dos temas: (1) la gran influencia del catolicismo, por ejemplo, los temas del “contrato”, “abuso sexual por el diablo”, “castigo eterno en el infierno”. (2) el atributo irreal del contenido del relato, por ejemplo, las dos desapariciones del cadáver; la transformación del diablo en un gato negro y en los militares. Estos contenidos, si bien pueden variar en la forma, se presentan en todos los relatos referidos al demonio en el norte del Perú. Por consiguiente, creemos pertinente comentar estos puntos y lograr así dejar claramente establecida la consciencia crítica que guía el presente capítulo.

La evidente relación entre el cristianismo y el culto en cuestión, ha sido analizado y estudiado en varias ocasiones por distintos autores (Gillin, 1945:148; Duviols, 1977:40,167; Ibérico, 1981:68/72; Taussig, 1980:45/46; 104/109; Millones, 1982, 1984; Taylor, 2000; Regan, 2001:130/131; Glass-Coffin, 2002), quienes, han hecho una “anatomía histórica” de la formación del culto, distinguiendo los elementos autóctonos y los importados e indicando el conflicto y la fusión de ambos. De acuerdo con dichos estudios, en el mundo andino existía originalmente el proto-diablo, llamado ‘supay’, que tiene cierta similitud al diablo de origen español. Con la llegada del diablo español empieza un proceso de mestizaje y, a través del conflicto y la acomodación, se da origen a un nuevo diablo andino, que podríamos llamar ‘supay mestizo’, y que está vigente hasta la actualidad. Concordamos en líneas generales con esta interpretación, consideramos que ha proporcionado valiosos aportes al entendimiento, pero creemos que, partiendo de

un marco teórico que indaga en el pensamiento popular que sirve de base a la creencia actual, no tiene mucho sentido reducir todos los aspectos de la creencia del compactado a un mero proceso histórico.

¿Qué aportes ha dado la investigación histórica al culto del diablo como tema de estudio? Gracias a los estudios históricos se ha logrado, por ejemplo, indagar en el proto-tipo del supay andino que, en este caso, deberíamos llamar 'supay mestizo' o demonio mestizo; también se ha aclarado el proceso formativo de la creencia. Pero, a pesar de ello, el acercamiento de la historia no es muy útil -aunque no despreciamos la historia- si queremos analizar su sentido socio-cultural o, más bien, su significado en la vida cotidiana. Si usamos únicamente el método de "la anatomía histórica" en la investigación del diablo en la sociedad andina, entraríamos en un callejón sin salida. La creencia de la gente del norte del Perú en el compactado no toma en cuenta la transformación histórica del diablo. Tampoco nos ayuda mucho a que se dé énfasis en su origen o en su evolución. Ante esta situación, creemos que se debe apoyar el tipo de estudio que intente aclarar el pensamiento que subyace en la creencia del diablo nuevo, que es resultado de la fusión entre el proto-supay y el diablo extranjero, centrandó la atención sobre la vida de la gente que mantiene las creencias en cuestión.⁵⁷

En ese sentido, el enfoque en el análisis sincrónico de la creencia en el compactado actual, requiere considerar un punto más: la cuestión de la credibilidad en torno al compactado. Al reflexionar sobre la autenticidad del relato, es preciso hacerlo en dos niveles: si el relato contiene un hecho que realmente ocurrió y, si las personas creen en el relato o no. Cuando se escucha este tipo de relato, no sólo del compactado sino también de creencias similares, siempre aparecen aquellos que dudan de lo oído y promueven discusiones sobre la factibilidad del hecho. Si bien ese juicio positivista con una visión estrecha es, a su vez, correcto en un aspecto: lo concreto, es que la realidad de una creencia de este tipo se asienta en la fe, no en la necesidad de que sea objetivamente cierto.

Retornando al caso del C-1, expuesto en líneas anteriores, vimos que la gente lo toma por un hecho real, que ha sucedido cerca de ellos, y con ese juicio se narra el caso a la gente de los alrededores. El relato puede sonar increíble a oídos de una tercera persona, pero en el Perú septentrional es bien conocido el modo de

⁵⁷ Puede ser que suceda lo mismo que en Europa, por lo menos en algunos aspectos.

compactarse y, de acuerdo a los pobladores, existen muchas personas que han seguido ese procedimiento. Para la gente local ya no se trata de un relato verdadero, sino más bien de una realidad social concreta. Esto puede llevarnos a pensar que esa “realidad social” está moldeada por el pensamiento popular, o incluso por los valores del pueblo que mantiene el culto del compactado. En ese sentido, Jaime Regan (2001:141) señala que “no es muy útil preguntar si estos relatos son verdaderos o falsos, sino debemos tratar de comprender su significado”, y nuestra meta en este capítulo coincide con su punto de vista.

Respecto a la creencia en el compacto diabólico, se han recopilado y publicado un buen número de materiales etnográficos pero, pese a su importancia, hay muy pocos estudios etnográficos hasta la actualidad, salvo aquellos que analizan los aspectos históricos del culto del diablo (Polia, 1988; Regan, 2001; Glass-Coffin, 2002). La obra sobre el diablo en Sudamérica, por Michael Taussig (1980:13), excluye el caso peruano, limitando el tema a las sociedades proletarias en Colombia y Bolivia debido a la restricción de su marco analítico. El interés de Taussig es aclarar la experiencia histórica sobre la economía capitalista entre las personas oprimidas, e indagar cómo el diablo representa allí un símbolo de alienación. Taussig trata de analizar la imagen del compactado considerando que el culto está vigente solamente entre la gente proletarizada, centrándose en la relación entre el desarrollo del capitalismo y la imagen del diablo.

Para el autor, en quien se percibe una gran influencia de la antropología marxista, lo importante es el caso de las regiones donde se han destacado las contradicciones derivadas de la economía capitalista: en las plantaciones de Colombia y las minas de Bolivia. Por ello, en un sentido, resulta natural para el autor excluir el caso de la sociedad peruana. Pero esto nos trae un problema: ¿cómo se debe analizar el diablo en el Perú septentrional. Hemos mencionado antes que el fin de este capítulo es indagar en el pensamiento o la mentalidad popular y su sentido; pero aquí tenemos que añadir un tema más: demostrar que los casos de compactados se encuentran presentes con mucha frecuencia en sociedades que no necesariamente pueden llamarse proletarias. En otras palabras, la meta es presentar una interpretación alternativa a la explicación del diablo en términos marxistas, reflexionando sobre los casos del Perú septentrional.

El pacto con el diablo

Al inicio indicamos que el objeto de este capítulo es indagar el sentido socio-cultural mediante el análisis de la tradición oral. Es decir, queremos examinar el mensaje contenido en el relato del compactado diabólico. En primera instancia, encontramos el sentido explícito del dogma católico referido al demonio: la enseñanza o moraleja religiosa mediante el uso de la imagen del diablo. Si retornamos al caso C-1, veremos que la creencia en el compactado contiene tres mensajes explícitos: (1) el diablo es temible y tenaz. (2) hay que alejarse del diablo, de no hacerlo se convertirá en una de sus víctimas. (3) ante su presencia se debe recurrir a Dios desde el principio.

El último mensaje, ciertamente, no se menciona de modo tan evidente en el relato C-1, pero se deduce del contexto en que se narra, vemos que hay una intención de alejar a los pobladores del diablo y acercarlos a Dios, enfatizando el temor al ser maligno. El relato del diablo, que invoca por contraposición a Dios destacando la presencia del ser diabólico, podría ser parte de un mecanismo más grande que busca resaltar a Dios o a los santos católicos.

Encontramos un mensaje similar en la tradición oral recopilada por Gillin (1945:148) en Moche: un hombre arrepentido de haber hecho un pacto diabólico, según el relato, se confiesa y viaja a España, donde ingresa a una orden religiosa y luego se hace misionero en el Perú. Sin embargo, el diablo lo persigue, atormentándolo hasta el día de su muerte.⁵⁸ La moraleja de esta historia, también está moldeada por la dicotomía del bien y del mal, como muestra el antagonismo entre Dios (en la figura de la Iglesia o la orden religiosa) y el diablo. El mensaje es que, si uno se vende al diablo, ya no hay forma de anular este contrato ni hay ayuda que la iglesia pueda ofrecer (Guillin, 1945:148). Pero el relato también enfatiza de manera indirecta el inmenso poder del dios cristiano, capaz de ahuyentar al diablo, a pesar de la persistencia de éste, insinuando una victoria de Dios al final del relato: el diablo atormentó al sacerdote arrepentido del pacto diabólico hasta la muerte; pero, en la tradición oral, no se menciona que el diablo se lo llevara consigo al infierno.

⁵⁸ En Europa está difundido este relato: el arrepentido del pacto diabólico ora a Dios o a un santo pidiendo que muestre el poder divino a Satanás y le permita abandonar el pacto que lo ata a sus maldades. A la sazón, del cielo cae el texto del contrato. La narrativa enfatiza la tenacidad y malignidad del diablo, pero en el último momento señala la superioridad de Dios o del santo sobre el diablo. Sin embargo, este tipo de versión casi se desconoce en el mundo andino. Parece que ahí desde el principio se subrayaba la idea de que se debía cortar las relaciones con el diablo, porque se creía que el diablo recorría y aparecía por todas partes en el Nuevo Mundo.

Considerado así, se puede afirmar que el relato del compactado, asociado con el dogma católico basado en el dualismo del bien y del mal, funciona como un instrumento o una brújula que guía a las personas hacia Dios, rechazando al diablo. De hecho, la gente a menudo evita hablar del “diablo” -como indicamos líneas arriba-, y lo menciona con términos como el “enemigo” o el “mal”. Esta puede ser una manifestación ideológica de que, aún en el lenguaje, se debe eludir al diablo expulsándolo de la vida humana. Este hábito podría ser evidencia de que la idea de evadir al diablo corre en el fondo del corazón del pueblo.

No podemos, sin embargo, estar completamente satisfechos con el análisis del compactado que hace hincapié en la teología cristiana. Si bien, es imposible hacer objeciones a tal interpretación, hay que señalar al mismo tiempo, que el problema no tiene una solución tan sencilla cuando es analizado en un contexto distinto al dogma católico: el pueblo, a pesar de ser católico, no siempre se comporta de acuerdo con las enseñanzas de su religión. Es cierto que el relato del compactado puede ser considerado un cuento moralizador al estilo católico, o una manifestación de su fe, pero también es verosímil indicar que el relato tiene algún otro sentido. Por ejemplo, si recordamos la tradición oral anteriormente descrita, en la que se destacan las relaciones entre el protagonista, el diablo, los bienes o dinero y el cadáver –este juego de elementos aparece en casi todas las versiones del relato del compactado-, es imposible comprender las relaciones entre esos elementos únicamente desde la explicación del catolicismo⁵⁹; tampoco se podría explicar la costumbre de señalar con el dedo a alguien como compactado, ni el hábito de poner en el ataúd piedras y tierra en lugar del cadáver, como vimos en el C-1.

En aquel relato, el protagonista es un avaro que quiere más dinero, de igual manera en otras versiones los personajes también son ricos, o por lo menos al final logran cierta opulencia. Resulta imposible ignorar el mensaje económico contenido en el relato en cuestión, simplemente subvalorándolo como un elemento adicional. Pensándolo así, no es suficiente explicarlo en base a la dicotomía del bien y del mal, o la insumisión del diablo y la glorificación de Dios. La presencia del demonio debe ser explicada en un contexto más amplio. De aquí en adelante, el texto no se

⁵⁹ Para que tenga sólo esta función, sería suficiente que se difundiese la tradición oral donde aparecen los diablos terribles (véase, por ejemplo, Ibérico 1981).

detiene tanto en los elementos católicos, autóctonos, o el producto de la mezcla de ambos, ya que es evidente que la gente se comporta teniendo en cuenta el culto del compactado como un hecho real. En consecuencia, creemos innecesario detenernos en una imaginaria línea divisoria que muestre su origen y procedencia.

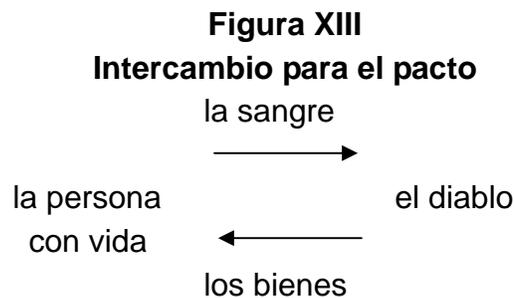
Como señalamos anteriormente, el compactado, el diablo, los bienes y el cadáver son elementos indispensables y comunes en la creencia del compactado, por lo cual se hace necesario reflexionar cómo se relacionan entre sí. A no ser que se aclare este punto, no se podrá entender el motivo por el cual siempre aparecen juntos ni lograremos acceder al pensamiento popular que los nutre.

En primer lugar, es preciso prestar atención a la realidad del pacto diabólico para reflexionar sobre la escena decisiva, aquella del encuentro entre el diablo y la persona que se va a compactar, donde destacan las relaciones entre los elementos y su estructura. En el norte del Perú se cree firmemente en el pacto diabólico y se sabe explicar concretamente el procedimiento, aunque hay variaciones al respecto. Por ejemplo, según un informante, el proceso para llevar a cabo el pacto es el siguiente: la persona que quiere compactarse con el diablo, tiene que cortarse el dedo mayor de la mano, luego hacer orear esa sangre en algún depósito y escribir la carta del pacto con la sangre. Esta carta la debe dejar en cualquier hueco de una peña. Si el diablo acepta el pacto, deja la respuesta en el hueco, y si no acepta el pacto, simplemente no deja nada. En el caso de aceptar el pacto, el diablo se encuentra cara a cara con la persona a pactar, para conversar y realizar sus tratos. El diablo le da carbón a la persona, que luego se convierte en oro y plata y así la persona se hace rica, pero el oro y la plata que obtiene sólo se sirven para adquirir terrenos. Si se invierte en otros negocios, se pierde el oro y la plata. A cambio del oro y la plata el diablo le da un plazo a la persona para que muera (Kato, 1992:231-232; Ibérico, 1981:72-73,77; Regan, 2001:137-138; Kato, 1992:233-234).

En esta explicación, la grieta de una roca es el punto de contacto con el diablo, pero en otros casos, puede ser un cerro, una cueva o la llanura, no siempre siendo un lugar único. Lo cierto es que el sitio del pacto se sitúa en general en la periferia del espacio de la vida cotidiana: en las afueras de la aldea o las áreas solitarias. Se trata de lugares que no están completamente separados de la vida de la gente y, a donde se puede ir sin mucha dificultad. Con tales características espaciales, el lugar del pacto adquiere un rasgo de realidad que, a la vez, permite despertar la imaginación de las personas. No es extraño que la gente identifique

este lugar con un topónimo concreto ubicado en los alrededores de su poblado (Ibérico, 1981:78, Kato, 1992:232-233, Regan, 2001: 135) y, con ello, se lo acepta como un lugar posible para el pacto diabólico.

¿Cuál es la esencia del pacto que se lleva a cabo en tal espacio? No cabe la menor duda de que se trata de una ceremonia o rito para establecer una relación especial entre el protagonista y el diablo, como indica el caso mostrado, está basada en un mutuo intercambio. De acuerdo con este caso, la sangre de la persona, con la que está escrita la carta, se convierte en una ofrenda al diablo⁶⁰, mientras éste regala a cambio a aquél plata, oro o dinero, es decir los bienes. Podemos mostrar este intercambio entre la persona y el diablo en la Figura XIII de la siguiente manera:



La Figura XIII señala el intercambio de sangre y bienes entre el compactado y el diablo. La persona obtiene la riqueza gracias a su propia sangre. No obstante, el compactado recibe la riqueza del diablo, este acto no es el objetivo del pacto, ni la esencia de él, es tan sólo un paso que confirma la ejecución del contrato. El diablo otorga los bienes como una especie de arras o adelanto que sirve también para recordar la firma del pacto, ya que él no desea simplemente la sangre del hombre. Lo que finalmente persiguen ambos son cosas mayores. Entonces, ¿cuál es la meta real de este contrato para ambas partes? El suceso en Ninabamba (C-2), que se cuenta como un hecho real, nos brinda una inconfundible respuesta.

⁶⁰ En otros casos, se ofrece un cordero, un cuy negro, un poco de tierra del cementerio, coca, cal, aguardiente, y una manta negra (Ibérico, 1981:72;77). También hay casos en los que se promete relaciones sexuales con el diablo y no visitar la iglesia (Kato, 1992:234; Regan, 2001:137). El diablo, según la creencia, bebe la sangre (Glass-Coffin, 2002:137).

Compactado en Ninabamba (C-2)

El segundo caso (C-2) parte de la siguiente narración de Ibérico (1981:78-79):

En el distrito de Ninabamba, hace ya muchos años, vivía una señora que de la noche a la mañana salió de su humilde condición para convertirse en una persona acaudalada, lo que motivó que los vecinos afirmaran que la mencionada señora se había compactado con el diablo. Efectivamente, cuando murió, botando espuma por la boca, sus familiares la amortajaron y la pusieron a velar en la sala de la casa. -en esta oportunidad el viento era mucho más intenso y se oía un fuerte ruido, como si se tratara de una cabalgata, hasta que llegó un momento en que las puertas se abrieron con espantoso estrépito. -Cuando se recobró la calma fueron a ver al féretro que encontraron vacío. - Al día siguiente, para el entierro, se vieron precisados los deudos a poner piedras dentro del ataúd, con el fin de que los acompañantes que no se habían encontrado presentes cuando el demonio cobró su deuda, pensarán que iban efectivamente a enterrar el cadáver.

En esta tradición oral los jinetes de la cabalgata eran diablos, y se llevaron lo que deseaban. Por su parte, lo que la mujer adquirió de la noche a la mañana era lo que ella había ansiado: los bienes que le pidió al diablo. ¿Qué características encontramos en el intercambio entre los bienes y el resto mortal? Para considerar una respuesta es necesario extraer el pensamiento popular que subyace a estas versiones. Si comparamos los casos C-1 y C-2 podemos establecer la estructura morfológica del relato, que se forma en base al pensamiento popular.

Como ya hemos visto, los elementos intercambiados entre el diablo y el compactado son los mismos tanto en C-1 como en C-2. También notamos una similitud esencial, ya que ambas narrativas cuentan con una estructura morfológica idéntica, al margen de la diferencia superficial de cada relato. El protagonista en C-1 es un hombre avaro, mientras que en C-2 se trata de una mujer pobre.⁶¹ A pesar de las diferentes circunstancias de los protagonistas, ambos son personas insatisfechas con su situación económica y anhelan poseer mayores bienes, cosa

⁶¹ En el Perú septentrional, la compactada aparece con frecuencia. Sin embargo, Michael Taussig insiste en que sólo los varones tienen pacto con el diablo (su información fue recogida en Cuenca, Colombia) rechazando el análisis de la compactada (Taussig, 1980:15,99).

que logran gracias al contrato diabólico.

En C-1 se insinúan relaciones sexuales con el diablo⁶² (que tiene cierto control sobre el cuerpo del compactado); pero en C-2 no se encuentra este argumento, y puede ser considerado secundario, ya que no habría ningún cambio en la trama si se elimina ese tema. En la escena de la muerte del protagonista, el diablo aparece en diversas formas: como un gato negro, un militar, uno o varios jinetes, etc., sin embargo, siempre tienen la misma misión: la de recoger el cuerpo del protagonista. En C-2 el diablo se lleva el cadáver sin problema, mientras que en C-1 tiene que intentarlo dos veces porque la primera vez los parientes del difunto logran recuperar el cuerpo después de una esforzada búsqueda, y recién en la segunda vez el diablo logra apoderarse de él definitivamente.⁶³

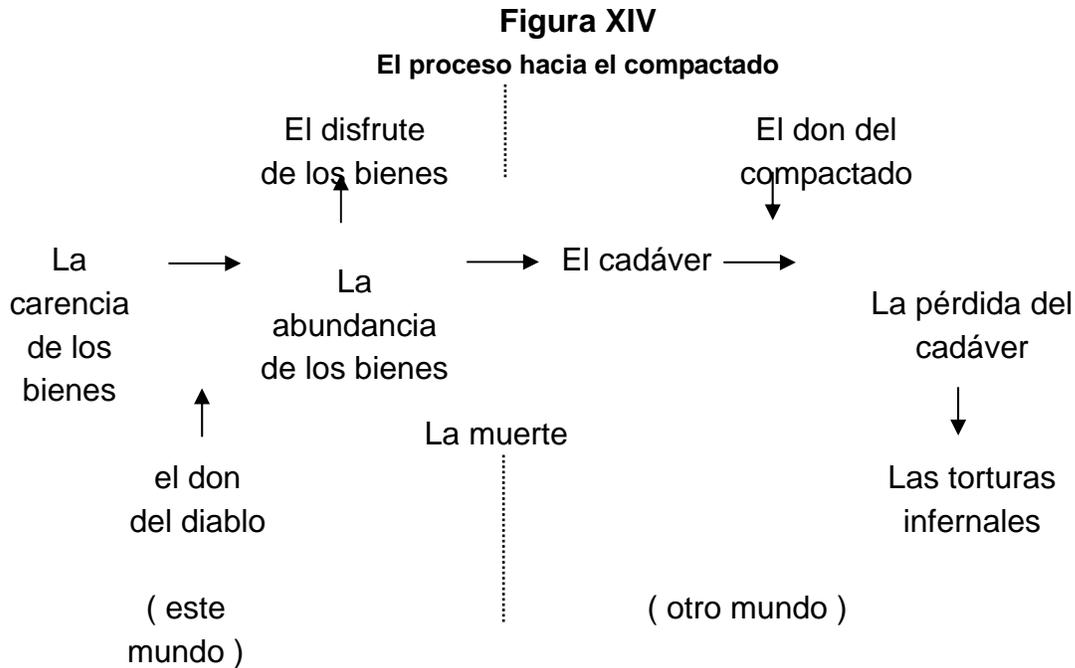
La desaparición del cadáver es un punto importante, que sirve como modulador en el argumento del relato y, en C-1 la variación que se refiere a los dos intentos del secuestro del cadáver cumple la función de acentuar la persistencia del diablo. En cuanto al entierro final, en ambos relatos se menciona el uso de tierra y piedras para llenar el ataúd del cuerpo secuestrado. Al considerarlo así, queda claro que las dos narrativas tienen la misma estructura morfológica -enfocándolo a las circunstancias que rodean al protagonista- que explicamos en la Figura siguiente (omitimos los motivos secundarios):

Sería fácil comprender el desarrollo de la trama al leer la Figura XIV desde la izquierda hacia la derecha. A partir de aquí se pueden señalar varias cosas pero, por el momento, concentraremos nuestra atención en el intercambio de bienes por el cadáver que se lleva a cabo entre el diablo y el compactado. Como indica la Figura XIV, el culto del compactado se divide en dos partes, justamente en la escena de la muerte como punto de retorno. En cada mitad de la Figura aparece, respectivamente el don del diablo, o el del compactado y, estos dones, en la primera y segunda parte, se encuentran equilibrados como conjunto, siendo ésta la esencia del contrato. ¿Cuál es el contenido real del intercambio? ¿Qué importancia tienen los objetos deseados por el diablo y el compactado para ellos mismos?

⁶² Hay casos en que las relaciones sexuales con el diablo están incluidas como requisito en el contrato (Lozano y Sánchez, 1989:22).

⁶³ En los relatos citados aquí, lo que exige el diablo es el cadáver, pero en otros casos desea también el alma. Por eso algunos informantes explican que el diablo se lleva tanto los restos mortales como el alma (Gillin, 1945:148).

Éste es el punto crucial para entender el fundamento de la creencia.



En primer lugar, observemos los objetos deseados por el hombre y el diablo. La riqueza es, para la gente en general, un medio para satisfacer sus deseos, asociados con el poder, la fama o el honor y, a veces, con una inmensa red social a través del sistema de cargos. No obstante, la gente sólo puede gozar de la riqueza mientras vive. A pesar de ello, para la mayoría de personas es difícil, sino imposible, conseguirla aunque la deseen. En cambio, el demonio no tiene ninguna dificultad en obtenerla.⁶⁴ Esta radical diferencia en la posibilidad de conseguir la riqueza, es la que da lugar a que una persona que desea fortuna pida la ayuda del diablo.

¿Qué significan los despojos mortales para un ser humano y para el diablo? Para aquél, el cadáver pertenece al mundo póstumo, y no tiene ningún valor primordial, a menos que espere la salvación en el otro mundo. El cadáver, por consiguiente, es una cosa inútil y molesta, pero es anhelado por el diablo porque él no puede crearlo, mientras que cada ser viviente lo recibe desde el nacimiento. Para el diablo, cuyo objetivo es resucitar al difunto para convertirlo en su súbdito, el cadáver es tan indispensable que incluso a veces lo roba —según la creencia

⁶⁴ Se cree que el diablo es capaz de transformar las cosas comunes sin valor, como piedras y carbones, en objetos de valor.

popular- de las tumbas. Visto así, el contrato o pacto es para el diablo una medida segura para reservar y obtener el cadáver pagando al compactado el adelanto, en forma de carbón, que se transforma en oro y plata para adquirir los bienes deseados.

En resumen, el diablo y el compactado forman una relación de intercambio que satisface a ambos al entregar lo que no necesitan, o no tiene tanta importancia y recibir lo que anhelan pero no pueden tener o crear. Hay aquí una coincidencia de intereses que permite establecer una reciprocidad equilibrada. Si es así, este intercambio, para nuestra sorpresa, es completamente distinto al que ocurrió en el primer encuentro entre ellos. Una observación minuciosa nos señala que hay diferencias en el contenido de los objetos del intercambio: lo que entrega el diablo al compactado es riqueza, el oro y la plata, la casa, o, en el sentido más amplio, los bienes, que son siempre invariables aunque puedan diferir en cantidad.

El problema es, más bien, el carácter de las exigencias del demonio. En el primer intercambio el hombre ofrece su sangre en una carta o en la firma como símbolo de la promesa del cumplimiento del contrato, que concluirá con la entrega de su propio cadáver. Lo notable entonces es la diferencia entre la sangre y el cadáver. La cantidad de sangre utilizada para escribir o firmar la carta no es mucha ni pone en riesgo la vida del compactado. Pero esta ofrenda de sangre no aparece en el segundo intercambio en la última etapa del contrato. Allí, al compactado sólo le queda ofrecer al diablo su cadáver insustituible en recompensa de los bienes que le ha dado sucesivamente. El contrato no termina hasta que el compactado muere y entrega lo pactado al diablo.

Al tener en cuenta este punto, queda clara la peculiaridad del intercambio que se ejerce en la última parte del contrato, produciendo un resultado muy distinto al que se obtiene en intercambios comunes en nuestra vida diaria. La diferencia se puede comprender en seguida si se presta atención al lugar donde cobra sentido el objeto recibido gracias al intercambio. Los bienes provenientes del diablo se introducen al mundo donde el compactado vive. El cadáver, en cambio, es llevado a un cerro solitario, una cueva, o una roca grande, lugares que marcan la entrada al infierno y que se sitúan en la periferia del pueblo. De allí, el cuerpo ingresa a otro mundo, es decir, al infierno, donde habita el diablo.

Cada objeto del intercambio se manda a mundos distintos: los bienes a este

mundo; el cadáver al otro mundo. Y este, precisamente, constituye el problema. En líneas generales, en un intercambio entre A y B, por ejemplo, da igual quién hace primero la entrega, siempre y cuando al final ambos cumplan con lo ofrecido. Esto sucede también en el intercambio realizado en el primer encuentro entre el candidato a compactado y el diablo. En el caso visto en el capítulo anterior, el candidato es el primero en dar su ofrenda, pero hay otros casos en los que fue el diablo quien buscó y mandó unilateralmente el dinero al candidato adecuado para hacer el pacto (Kato, 1992:233).

En el intercambio en cuestión, no obstante, hay un orden muy rígido, porque los bienes y el resto mortal tienen sus debidos lugares donde cobran sentido y valor. De acuerdo con ello, el orden debe ser el siguiente: primero el diablo otorga los bienes al compactado, y de ninguna manera puede alterarse este orden (véase la Figura XIV), ya que el contrato para el compactado tiene sentido sólo si él mismo puede gozar de la riqueza en este mundo, y para disfrutar de esos bienes necesita tanto su cuerpo como su alma. El diablo, en consecuencia, debe esperar hasta que muera su pareja en el contrato, para obtener su pedido.⁶⁵ Esta es la razón por la que el diablo siempre entrega por anticipado la fortuna al compactado y ésta, también puede ser la fuente del problema de incumplimiento del contrato (véase la sección posterior). Pero aquí no hay que olvidar que, debido a tales características del intercambio, el diablo tiene que satisfacer continuamente los deseos del compactado, introduciendo los bienes prometidos a este mundo.

El compactado anhela gozar de su propia vida gracias a los dones o bienes otorgados por el demonio, mientras que el diablo espera ansiosamente la muerte del compactado. El intercambio se ejerce entre este mundo y el otro mundo. Pese a ello, esta permuta no significa un intercambio entre la vida y la riqueza. Si bien este contrato concluye inmediatamente después de la muerte del compactado, con la entrega del cadáver, el compactado ha podido gozar tanto de su vida como de los bienes, a veces incluso a través del prestigio socio-económico en este mundo, aunque sea temporalmente.

Ahora bien, el análisis de la relación entre el compactado y el diablo no es suficiente para comprender la esencia del intercambio inserto en el culto del compactado. Como señala la Figura XIV, el compactado es un ser que transita de

⁶⁵ Por lo tanto, a veces el diablo y el compactado hacen el contrato sobre la fecha del fallecimiento.

este al otro mundo. A menos que muera el compactado, el contrato resulta insignificante y la médula de esta creencia reside precisamente en esa transición. Resulta necesario explorar el destino que le espera al compactado después de su muerte.

De acuerdo con la creencia popular, quien tiene una muerte normal tendrá luego otra vida en otro mundo. Pero aquel que entrega su cuerpo (o cadáver) y alma⁶⁶ al diablo, no puede tener salvación después del fallecimiento. La permuta de los bienes por el cadáver significa la concesión demoníaca de riquezas en este mundo, a costa de la salvación del alma en el otro mundo. ¿Cómo se relacionan la salvación en el otro mundo y el gozo de la riqueza en este mundo? En la Figura XIV se observa que esta relación funciona en base a un mecanismo que no permite obtener dos cosas al mismo tiempo. Siguiendo el orden interno de la creencia, el goce de los bienes en este mundo implica, necesariamente, sufrimiento en el otro mundo.

Resulta interesante la estructura de la Figura XIV, que originalmente sirvió para explicar la relación de intercambio observada en la creencia del compactado. La Figura también es útil, para mostrar la relación entre este mundo y el otro. El compactado, aún vivo, que está representado en la parte izquierda, se embriaga del placer temporal de los bienes en este mundo. En cambio, después de la muerte, o sea en la parte derecha de la Figura XIV, el compactado sufre la eterna tortura de ser súbdito del diablo en el infierno. Hay que resaltar aquí que la parte izquierda y derecha de la Figura XIV se invierten con toda claridad. El estatus elevado del compactado en la sociedad de este mundo se transforma en el bajo estatus en el infierno, como esclavo del diablo y, el placer temporal en este mundo corresponde al sufrimiento eterno en el otro mundo: aquí se establecen una serie de oposiciones binarias como: vida/muerte, pobreza/riqueza, placer/sufrimiento; temporal/eterno; este mundo/otro mundo. La figura del compactado en este mundo y aquella en el infierno, son completamente inversas.

Siguiendo este argumento, resulta que este mundo y el otro mundo

⁶⁶ El compactado debe proteger la integridad de su propio cadáver. Si tiene alguna deficiencia corporal, aunque sea minúscula, el diablo no lo querrá llevar (Regan, 2001:140). Cuando no puede hacerlo y pierde alguna parte de su cuerpo, por ejemplo en un accidente de tráfico, el alma tiene que seguir caminando en este mundo en forma del condenado hasta que Dios lo perdona (Regan, 2001:113). La integridad corporal tiene un sentido muy grande para la gente después de la muerte.

componen un conjunto continuo, cuyos elementos se interrelacionan e interinfluyen. La idea que subyace al argumento, es que no se debe considerar este mundo sólo como lo que es, ya que la vida en este mundo y la 'vida' póstuma forman un conjunto inseparable en un sistema cerrado. El sistema cuenta con una estructura que tiene a la muerte como línea divisoria entre los dos mundos; las circunstancias a cada lado de la línea son necesariamente opuestas. Así, por ejemplo, si uno disfruta de placeres en este mundo, le espera automáticamente sufrimientos en el otro mundo: no son posibles los casos en que se repita el sufrimiento o el goce en ambos mundos. El complejo de creencias sobre el compactado se basa en la idea de que ambos mundos están ligados por medio del principio de 'ni se gana ni se pierde' con la intervención del diablo.

Resulta obvio, que el pensamiento popular que le da forma es una variante del razonamiento típico encontrado en las creencias andinas⁶⁷ como la del pishtaco y el condenado, que hemos analizado en otras oportunidades (Kato, 1981; 1986) utilizando la teoría de George Foster: "la imagen del bien limitado" (Foster, 1965). En un sistema relativamente cerrado, como la sociedad campesina, existe la creencia de que hay un límite en la suma de las cosas buenas. Por eso, si alguien obtiene muchas cosas, otras personas del grupo social ya no podrán tomar su cuota respectiva. Por consiguiente, si alguien tiene más de lo normal, significa que esa acumulación de bienes se ha hecho a costa de los demás. Y en este contexto socio-cultural, las creencias del condenado y del pishtaco funcionan como estabilizadores de la circulación de los bienes, despreciando socialmente a las personas ricas que acumulan fortuna en la sociedad local.

Pero en el caso del compactado, el sistema cerrado no es la sociedad local, como en los casos del pishtaco y del condenado, sino el sistema continuo de este

⁶⁷ Por ejemplo, se puede explicar al condenado como sigue: en el mundo andino se cree generalmente que los ricos o quien entierra o esconde cosas útiles como instrumentos, se convierten en condenados, porque la gente considera que ellos monopolizan 'lo bueno' que pertenece a todos. En una sociedad cerrada que no cuenta con tanto excedente se cree que la cantidad de lo bueno está limitada. Por lo tanto, de acuerdo con esa idea, si alguien posee más que los otros, lo hace a costa de los demás. Es menester, en consecuencia, controlar la circulación de los bienes, rectificando el desequilibrio económico causado fuerzas sobrenaturales (Kato, 1982:40). La misma idea funciona también en la creencia del pishtaco, que es bien conocido como asesino temible en la región. El pishtaco aparece normalmente como opulento en comparación con los campesinos. Prestando atención al origen de su riqueza, es precisamente el dinero que adquiere a través de vender la grasa extraída de los campesinos. En una palabra, el ascenso económico del pishtaco causa forzosamente el descenso y el sacrificio de los campesinos (Kato, 1986:683).

mundo y del otro mundo por donde pasan los mortales sin ninguna excepción: si uno toma lo bueno durante la vida, ya no podrá tenerlo después de la muerte; sólo se puede gozar del placer en este mundo sacrificando la salvación después de la muerte. Tal idea, sin duda, promueve indirectamente la pobreza, y se encuentra fuertemente arraigada en las regiones donde se ha desarrollado el culto del compactado. Como indica Ibérico (1981:71), el hombre no debe buscar riquezas, ni las glorias ni oropeles de este mundo, sino salvar su alma para la vida eterna a través de la pobreza, la humildad y la resignación. Visto así, el pensamiento popular que sustenta tal idea se apoya en el principio de lograr un balance que permita una vida virtuosa en ambos mundos.

Utilizando las ideas de Max Weber (1958:47-78), este conjunto de ideas sobre el diablo y su asociación con la riqueza, refuerza un tipo de conducta social encaminada al trabajo como única fuente legítima de acumulación de bienes. Esta ideología, se opone a la del pensamiento protestante donde la riqueza y unos medios de obtención, no son castigador socialmente en este mundo e ideológicamente después de la muerte. Es decir, la presencia del diablo en la mentalidad de los creyentes en él y sus asociaciones, es un elemento que regula socialmente las formas de acumulación de bienes.

El compactado como ser antisocial

Hemos señalado que la voluptuosidad en este mundo y el sufrimiento en el infierno después de la muerte, constituyen cara y cruz de una misma moneda y, que se encuentra bien enraizada la idea de que no se pueden obtener bienes en este mundo y la salvación en el otro mundo. Sin embargo, esta conclusión no es del todo satisfactoria para el análisis del sentido socio-cultural del compactado. Todavía está pendiente el problema fundamental: ¿por qué se considera a una determinada persona como compactada? Como ya hemos mencionado, en líneas generales se considera que una persona opulenta es compactada. Pero, el nombrar a alguien como compactado, no tiene como función señalar que esa persona es rica sino, más bien, sirve para advertir que se trata de un individuo despreciable, que ha acumulado bienes de manera sobrenatural por medio de un pacto diabólico. Pero ¿por qué los ricos tienen que cargar con esa etiqueta negativa? Este problema debe ser reflexionado en una dimensión distinta a la del catolicismo y a los modelos que hemos utilizado hasta aquí.

He aquí unos casos interesantes en los que nuestros informantes explican por qué la gente censura al compactado: “vivía una mujer, cuya situación económica apenas le permitía mantener cierto y estrecho decoro, [hasta que cierta vez] -----los vecinos vieron sorprendidos que, de la noche a la mañana, compraba casas, terrenos, joyas y otras riquezas, inexplicables por su pobreza, por lo que comenzaron a suponer que la señora -----se había compactado con el diablo” (Ibérico, 1981:106). Hay otro más: “vivía -- una persona-- que en forma inexplicable, llegó a amasar una fortuna fabulosa. Se decía que habían muchas otras personas tan trabajadoras como el señor---, pero nunca pudieron reunir tanto dinero, circunstancia que hizo presumir que el indicado caballero sostenía trato innoble con el diablo” (Ibérico, 1981:125).

Tras oír estas voces del pueblo, es fácil entender la razón por la cual la gente acusa a una determinada persona de ser compactada. Hay dos elementos que requieren mención especial: la abundancia de bienes, y su inexplicable aparición. Además, ambos elementos aparecen siempre juntos. Por eso, creemos que no es suficiente lo indicado por Regan (2001:134): “cuando hay una persona que sobresale demasiado dicen que tiene pacto con el diablo”, ni tiene sentido la afirmación de que en norte del Perú “el dinero que produce más dinero es algo misterioso” (Regan, 2001:139). Si bien es cierto, que una fortuna excesiva se presta más a una supuesta conexión con el diablo, lo importante es el hecho de la asociación sencilla entre los bienes y lo extraño: ¿por qué las personas tan trabajadoras como el compactado, no pudieron reunir tanto dinero?; ¿por qué la viuda, que apenas sobrevivía, de la noche a la mañana compró casas, terrenos? En el fondo de la creencia también hay una aceptación tácita de que todos tienen que vivir casi al mismo nivel, sin mencionar cuál es la situación de la vida real, o la sociedad actual. Y esta idea de una comunidad con una organización social horizontal, hace destacar el inusitado ascenso económico de personas determinadas. La imagen del compactado no es sino una interpretación popular del cambio repentino de un individuo en el aspecto económico.

Quedan todavía dudas con respecto a esta explicación, pues parece simplista interpretar el fenómeno de la repentina o misteriosa bonanza económica de una persona como el resultado de un pacto diabólico. En el Perú septentrional también se hacen plegarias a los cerros, las lagunas o las piedras⁶⁸, con la

⁶⁸ En torno a este punto, hemos analizado el término de “enqa” (Kato s/f).

finalidad de obtener más dinero (Regan, 2001:120;124). El culto de estos objetos también puede ser el medio sobrenatural de acrecentar la riqueza y, por consiguiente, hay aquí otra creencia, diferente a la del compactado, que puede explicar la acumulación de bienes. Sin embargo, cuando la gente dice “por entregarse al demonio el avariento fue condenado al castigo eterno del infierno” (Mires, 1988:52; Gillin, 1945:148), se hace uso de la idea de que “ni se gana ni se pierde” entre este mundo y el otro mundo, y se está aludiendo al principio básico del complejo de creencias referidas al compactado, es decir que las personas desprecian a un individuo opulento, nombrándolo compactado, para rebajarlo moral y religiosamente. Al mismo tiempo, la pobreza adquiere categoría de moralmente aceptable.

¿Cómo podemos interpretar esta asociación de los bienes materiales con el menosprecio social? Traemos nuevamente a colación la teoría de “la imagen del bien limitado”, de George Foster (1965), que fue utilizada para explicar muchos aspectos del comportamiento de los campesinos. Esta teoría se puede resumir de la siguiente manera: los campesinos tienen una visión cerrada de su sociedad. En ese sistema cerrado -en este caso, por ejemplo la comunidad o el grupo local-, lo bueno siempre es escaso o está limitado. Si alguien intenta poseer más que el resto, esta persona forzosamente tiene que quitar a otros esa cantidad adicional. En otros términos, si algún miembro de la sociedad empieza a demostrar un bienestar excesivo, esto es considerado por los demás como una amenaza al sistema cerrado, o sea a la sociedad local, porque el propio pueblo puede ser su víctima.

A primera vista parece que la aplicación de esta teoría soluciona totalmente el problema. En suma, siguiendo la hipótesis de Foster, el aumento de los bienes del compactado significa la disminución de la fortuna de otros miembros de la sociedad local y, el ascenso económico de aquél implica el sacrificio inevitable de otras personas. Es por eso, que hay que rebajar socialmente al compactado, calificándolo de inmoral o malvado. El sistema de creencias referidas al compactado funciona entonces como un medio de control para nivelar el desequilibrio económico generado en la sociedad. Ciertamente, ésta parece una muy buena explicación. Pero en verdad de esta manera nunca se llega a comprender la carga negativa del compactado⁶⁹, pues, como la gente lo reconoce

⁶⁹ Este cuento fue recopilado en Acolla, Departamento de Junín, que no pertenece al Perú

muy claramente, los bienes que adquiere el compactado vienen directamente del diablo, en otros términos es una fortuna que se introduce en la sociedad cerrada desde el exterior. Por lo tanto, esta fortuna no se basa en el sacrificio de otros. Visto así, la solución del problema vuelve al punto de partida una vez más. Sin embargo, hay que resaltar que los bienes otorgados por el diablo producen una reacción de desprecio social, con lo cual resulta necesario revisar nuevamente las características de la riqueza en un contexto más amplio que incluya el atributo sobrenatural.

Hasta aquí hemos analizado casos en los cuales el protagonista logra ascender económicamente, pero hay también relatos contrarios, que hablan de la decadencia. Estos relatos reflejan, de igual manera, las asociaciones entre los bienes y la sociedad. Puede que sean formas complementarias a las tradiciones orales ya mostradas, pues guardan una continuidad con las historias que tratan del ascenso económico. Es preciso, por consiguiente, reflexionar en torno a este tipo de narrativas con el fin de buscar una clave para solucionar el problema planteado anteriormente y, luego, indagar en el significado del resultado volviendo a la relación entre los bienes acumulados y el desprecio social.

A diferencia de las versiones del ascenso económico, que comparten casi la misma estructura, el relato del descenso o decadencia es un poco más complicado. Si bien es cierto que hay elementos comunes relacionados con el diablo, no se puede reducir las causas de la decadencia a un patrón. Hay además dos tipos de relato sobre el descenso: uno que narra el ocaso causado por el incumplimiento del contrato con el diablo; el otro en el que se habla de la decadencia a pesar de haber cumplido el contrato. A continuación presentamos un ejemplo del primer tipo:

El hermano pobre que se libró del diablo(C-3)

Pasaremos ahora al tercer caso a través de la siguiente narración:

En cierto pueblo vivían dos hermanos de muy pobre condición. Toda su juventud la pasaron en la mayor miseria que podía haber. Sin embargo, el mayor llegó a casarse con una mujer de mucho dinero. Desde ese

septentrional. Tenemos variantes de este relato en la zona en cuestión (Anónimo, 1985:26-28), sin embargo, son fragmentos de un relato mayor que trata otro tema. Aquí, para utilizar un ejemplo más completo y señalar el límite sur de la distribución geográfica del compactado, citamos el C-3.

momento dejó de ser pobre. Ahora, era un señor adinerado y la gente lo respetaba. En cambio, el menor siguió en la pobreza. Pasado un tiempo se casó con una mujer pobre. Entonces la miseria de su hogar fue peor. Un día, en medio de su desesperación, se le ocurrió la idea de conversar con el diablo para pedirle una fortuna. Efectivamente, se fue al campo en busca del diablo, para hacer un trato con él. Caminó mucho, hasta que llegó a un sitio apartado y solitario, donde se le presentó el diablo. Conversando los dos, el pobre le expuso cuál era su situación y le pidió riquezas. El diablo se comprometió a darle bastante dinero y hacerle una casa, pero fijó una fecha, llegada la cual se lo llevaría. El pobre aceptó. Entonces el diablo redactó el contrato en un papel que llevaba, e hizo firmar al pobre con su propia sangre. Una vez firmado el contrato, el pobre retornó muy contento a su choza. Al llegar al pueblo halló que la casa estaba ya lista y llena de dinero. Así vivió feliz y contento por largo tiempo. Tenía más dinero que otro cualquiera en el pueblo. No le faltaban amigos, pero se acercaba la fecha fijada en el contrato, en que el diablo se lo llevaría. Llegó al fin el día de la cita. Entonces el hombre compró un ataúd y llamó a sus amigos. Les rogó que lo pusiesen en ese cajón y que en la noche lo llevaran a un campo solitario. Así lo hicieron sus amigos. Lo encerraron en el cajón, y allí estuvo todo el día. Llegó la noche. Los hombres lo llevaron al campo y le prendieron velas en las cuatro esquinas del cajón. También le pusieron vasijas de agua. Luego se ocultaron por allí cerca. Ya eran como las doce de la noche. A esa hora, los hombres, que estaban escondidos, vieron que llegaban los diablos. Venían a caballo, con distintos colores de ropa. El primero vestía de rojo, otro de verde y el que venía último, de color morado. Comenzaron a llamar al hombre por su nombre, pero éste no les contestaba. Continuaron llamándole hasta cansarse y las velas arde que arde sin consumirse. Cansados al fin de tanto llamar, los diablos se retiraron, dejando al hombre en su cajón. Se fueron irritados por no haber cumplido con el contrato. Pero se vengaron con la casa. La dejaron en ruinas invadidas por lagartijas y sapos (Córdova, 1976:11).⁷⁰

⁷⁰ Taussig afirma que la teoría de Foster no explica la diferencia de sexos del protagonista. Según él, la teoría es incapaz de interpretar los datos en los que aparecen solamente los compactados masculinos. Sin embargo, en el Perú septentrional hay noticias frecuentes sobre las compactadas contra la suposición de Taussig. Por eso, se puede indicar que la crítica de Taussig sobre la teoría de Foster es desacertada o funciona solamente en el caso de Cuenca, donde él investigaba.

Esta narrativa muestra un ejemplo de cómo, aprovechando la diferencia de tiempo entre la entrega de los bienes y la del cadáver, se incumple el contrato con el diablo, quien retira la fortuna de quien quebró el pacto. De acuerdo con el sistema de reciprocidad entre el diablo y el compactado, detallado en la estructura morfológica de la Figura XIV, este desenlace es muy razonable. El diablo, que se ha quedado sin el cadáver, le quita al compactado la fortuna regalada de antemano para restablecer el equilibrio, dejando al protagonista en total decadencia.

Aquí, debemos prestar atención al hecho de que el compactado *no* volvió a la situación económica del inicio del relato, más bien quedó en peor situación. No sólo perdió la riqueza –su casa transformada en ruinas con lagartijas y sapos, sino que además fue denigrado socialmente como dueño de alimañas evadidas por todos. El resultado del incumplimiento, por consiguiente, no se puede considerar simplemente como el retorno a la situación inicial, explicada en la parte izquierda de la Figura XIV, sino a un estado esencialmente distinto, el de la pérdida de los bienes o incluso una situación más perjudicial. ¿Por qué el protagonista tiene que sufrir así? Retomaremos esta pregunta más adelante, pues primero veremos el segundo tipo del relato de la decadencia, en el que se cuenta un final más curioso que el de la narrativa de C-3.

El anciano que se compactó (C-4)

Un anciano, gracias a un pacto con el diablo, se convirtió, de la noche a la mañana, en un millonario. ... Los vecinos notaron el cambio que se había producido en el señor... algunos afirman que lo veían entrar por las noches por una cueva de un cerro vecino. Después de algunos años murió, ya anciano, y cuando sus familiares y amigos que habían acudido al velorio fueron a enterrar el ataúd, escucharon, horrorizados, unos extraños y lúgubres gritos de animales no identificables. En precaución de lo que pudiera suceder, clavaron bien la tapa del ataúd y sujetaron firmemente el cadáver, llevándolo al cementerio; pero al momento de introducirlo al nicho notaron que el ataúd no pesaba, entonces procedieron a desclavar el cajón y vieron con gran sorpresa que el cadáver había desaparecido y, a lo lejos, divisaron que el difunto desaparecía botando chispas y dejando impregnado el ambiente de un fuerte y penetrante olor a azufre. Más tarde, cuando los parientes regresaron a la casa del difunto, vieron que poco a poco todos los animales que él había adquirido se iban muriendo y que los

terrenos desaparecían con los huaycos [deslizamientos de lodo y piedras] que en esa ocasión cayeron por la zona y así se esfumaron todos los bienes que el difunto había adquirido con el dinero mal habido (Ibérico, 1981:98-99).

Primero, debemos considerar que la pérdida del resto mortal, las chispas y el olor a azufre, implican que el difunto está en manos del diablo. Así que es posible considerar que este relato entra en la misma categoría de C-1 y C-2, en los que se finaliza con el cumplimiento del contrato. El relato de C-3, a su vez, sigue las mismas secuencias de la estructura de la Figura XIV. La tradición oral que acabamos de ver, sin embargo, se diferencia de los otros dos cuentos mencionados en el punto de la narración que se refiere al estado de la riqueza tras la desaparición del cadáver.

Los relatos sobre el compactado terminan, en la mayoría de casos, con el entierro del ataúd con un contenido falso, como cuentan C-1 y C-2, pero también hay casos en que se narra lo ocurrido después de la finalización del contrato diabólico. Al reflexionar sobre las creencias en cuestión, por consiguiente, es menester incluir en el análisis lo ocurrido después del entierro. Si prestamos atención al final de C-4, vemos que ocurre algo enigmático: el protagonista, a diferencia del señor de C-3, sí ha cumplido perfectamente su deber, pero acaba en las mismas circunstancias que la persona que quebró el contrato, pues sus parientes han quedado totalmente arruinados. ¿Cómo podemos explicar esta desgracia económica? Es bastante común el tema de la decadencia después de cumplir el contrato, no sólo en C-4, sino también en otros casos (Kato, 1992:234-235; Pérez 1983:53); por eso, nos vemos obligados a considerar las circunstancias que produjeron la ruina para analizar los atributos de los bienes regalados por el diablo.

Este punto se podría interpretar de la siguiente manera: quien hizo contrato con el diablo es sólo el compactado, y no sus familiares. Y, en principio, la familia no puede heredar una fortuna conseguida por medio de un contrato entre el compactado y el diablo.⁷¹ Siendo así, debemos averiguar la naturaleza de una riqueza que no tiene ningún valor para los familiares del compactado. Además, el relato que menciona el descenso económico describe los detalles de la

⁷¹ Es totalmente distinto al contrato del seguro de vida en nuestro mundo.

desaparición de la riqueza y también alude a una especie de menosprecio relacionado con la fortuna. Por eso, en C-4 dice, “se esfumaron todos los bienes que el difunto había adquirido con el dinero mal habido” y, en el caso de C-3, se asocian los bienes con animales repulsivos como los lagartos y sapos, que usualmente son asociados con el infierno. Los bienes otorgados por el diablo, dada su imagen negativa, se convierten al final en una especie de monumento maligno en forma de las ruinas, que representan también el estado miserable del compactado. Resulta posible afirmar que, dado que los bienes regalados por el diablo tienen una naturaleza marginal, el desprecio hacia el compactado está relacionado a esas características de la riqueza.

Los bienes otorgados por el diablo, según la creencia popular, son originalmente carbones y piedras convertidas en riquezas, que pueden sufrir una nueva transformación y acabar como ruinas o animales repugnantes en cualquier momento. En este sentido es enigmático, y esa singularidad se nota claramente en su función. Es la fortuna de una sola generación y son bienes que no se pueden ceder a nadie. Los informantes también lo explican de la siguiente manera: “el oro y la plata que obtiene [del diablo] la persona sólo sirven para adquirir terrenos. Si se invierte en otros negocios, se pierde” (Kato, 1992:232), o también dicen: “abundante riqueza...de nada le sirvió” (Kato, 1992:234). Es preciso afirmar que tales bienes son de distinta naturaleza que los bienes cotidianos. En realidad, sus peculiares características se hacen evidentes, ya que el compactado obtuvo tales bienes de la noche a la mañana, o inmediatamente después de la conversación con el diablo, sin tener que hacer mayor esfuerzo.

Resulta notable también el siguiente punto de la narración: “sólo sirve para adquirir terrenos, si se invierte en otros negocios, se pierde”. ¿Qué significa esto? La frase señala que los bienes están sujetos a cierta condición de uso. Que sean inútiles para los negocios significa, por supuesto, que no pueden ser utilizados como capital. Entonces, ¿cómo se efectuará la compra de terrenos o ganado? Como señala la cita anterior, es posible adquirirlos, pero la consecuencia es obvia si revisamos el final de C-4: los bienes comprados son una fortuna temporal, que desaparece en cuanto muere el compactado.

Los bienes provenientes del diablo, no pueden ser capital en el sentido estricto, y tampoco pueden de ser acumulados. Resulta que es otro tipo de fortuna, distinta a los bienes utilizados comúnmente por la gente. Es una riqueza

incompleta, sujeta a una condición y a un plazo fijo. Vista así la riqueza, podemos decir que el compactado es un falso rico, que introdujo a este mundo una gran cantidad de bienes espurios del otro mundo por medio del pacto diabólico. ¿Qué consecuencias trae esto? El compactado compra, con dinero engañoso, terrenos, ganado, casas y joyas. También logra alcanzar un estatus alto o incluso fama, aunque de manera efímera, gracias a su opulencia. Poseedor de bienes condicionados e incompletos, el compactado los pone en circulación.

Analizada así la naturaleza de los bienes obtenidos por el pacto con el diablo, podemos dar cuenta de que también funciona, después de todo, “la imagen del bien limitado” de George Foster (1965), a la que aludimos en el capítulo anterior.⁷² ¿De qué manera nos permite interpretar lo que hemos analizado hasta aquí? Los campesinos tienen una visión de que su sociedad está cerrada. En ese sistema cerrado, lo bueno para ellos siempre está limitado o es escaso. Hasta aquí es exactamente lo que explica la teoría de Foster, pero lo que sigue es la aplicación de su teoría. Los relatos nos dicen que este sistema es alterado por una gran cantidad de los bienes falsos. Se adquieren no solamente terrenos, casas y ganados, sino también el estatus y la fama gracias a esa riqueza espuria.

A pesar de que la cantidad absoluta de lo bueno, originalmente está limitada, quien posee la fortuna falsa asciende a través de ella. En ese momento, alguna persona, que no tiene más que los bienes verdaderos, cae víctima del que utiliza los espurios. Por consiguiente, si alguien se sube más que otros con la riqueza engañosa, esto se considera como una amenaza al sistema cerrado, donde la gente vive solamente de los bienes auténticos. Resulta necesario juzgar al miembro de la sociedad que introduce los bienes espurios como peligroso, señalándolo con una imagen negativa, por atentar contra la riqueza auténtica de la sociedad.⁷³ Es indiscutible, por supuesto, que el complejo de creencias del compactado funciona como control socio-económico, usando para ello la imagen

⁷² Hay dos razones por las que nos aferramos a la teoría de George Foster: (1) permite interpretar los personajes míticos como el condenado y el pishtaco, que son típicos en el mundo andino. (2) Taussig afirma que la teoría no explica el sistema de creencias del compactado, obviamente estamos en desacuerdo (Taussig, 1980:15).

⁷³ En diversos relatos, el compactado ofrece a sus hijos o sirvientes al diablo en vez de su propio cadáver y el alma. En este caso, su imagen negativa se acrecienta ya que intenta adquirir la riqueza a costa de otros. Pese a ello, no todos los compactados ‘venden’ a sus familiares o empleados, de hecho las narraciones mostradas no lo mencionan, por eso es obvio que tal interpretación no mira más que un aspecto del compactado.

del compactado.

La gravedad del pecado del compactado

Hasta el capítulo anterior, hemos reflexionado sobre la inmoralidad, o el peligro económico que representa el compactado desde varios ángulos. ¿Qué tipo de sanción se prepara para él? Si bien hemos aclarado el mecanismo de despreciar al compactado viviente juzgándolo como algo amenazador, todavía no hemos analizado lo que le sucederá después de terminar el contrato diabólico, o sea después de la entrega del cadáver. La razón por la que nos preocupamos de este punto tiene que ver con la frecuencia con que aparece el tema “de no dejar vacío el ataúd”. También creemos que es posible reflexionar sobre el complejo de creencias del compactado en un contexto más amplio, especialmente si analizamos comparativamente el tratamiento social del compactado en vida con el compactado muerto.

Claro es que estos dos aspectos no son más que dos ángulos del mismo problema, porque el tratamiento al compactado muerto se refleja en la maniobra del cajón. ¿Qué ha hecho la gente con el ataúd? Tanto en C-1 como en C-2, después de la desaparición del cadáver, el cajón vacío se llena de tierra y piedras. La intención de esta conducta se explica “para disimular el entierro” en C-1 y “con el fin de que los acompañantes... pensarán que iban efectivamente a enterrar el cadáver”. En fin, es una farsa para negar tajantemente la relación entre el difunto y el diablo, por medio de hacer pesado el cajón hasta lograr el peso de un cristiano (Gillin, 1945:148), o para que no se note la pérdida del cadáver. Con este acto fingido, la familia del difunto guarda las apariencias, mientras que la gente que mira con atención el entierro dice haber percibido claramente el engaño. Así lo dicen nuestros informantes y la etnografía consultada previamente.

Al considerar otros datos con un poco de cuidado, nos daremos cuenta de que hay puntos de falsedad evidente en la explicación hecha por los informantes. En primer lugar, se trata del relleno del ataúd. Además de tierra y piedras, también figuran en la lista, adobe y trapo. Pero hay casos en que el cajón se rellena con pencas [cactus con espinas] (Ibérico, 1981:76). ¿Qué significa esto? Con tal que se alcance el peso de un cristiano, el contenido del ataúd puede ser cualquier cosa. Pero si lo rellenan de pencas, se debe pensar un poco más, porque se utiliza la planta como una arma, debido a la naturaleza de sus espinas, para estorbar el

acceso de los espíritus malignos. Es por eso que debemos considerar otra posibilidad de interpretar el acto de rellenar: se trata de no permitir el ingreso de nada en el interior del ataúd. El que quiere entrar ahí es el dueño original del cajón, es decir el difunto. Por eso, el acto de rellenar puede ser un ritual que impide el retorno del compactado al cajón. De hecho, tenemos otro caso que apoya esta interpretación.

Según Gillin (1945:148), “una señora desapareció de su cajón. Sorprendidos sus familiares, lo llenaron de adobes”. Hasta aquí es un hecho común y corriente, pero es importante lo que sigue: “unos días después, el hijo de la señora encontró el cadáver de su madre en la chacra. Fue enterrado ahí secretamente”. Este acto de enterrar al difunto en la chacra y no en el cementerio, nos hace recordar el hecho de que durante la época virreinal, a los no bautizados -o sea los no cristianos- no se les podía enterrar en el cementerio cristiano (Regan, 2001:140). En realidad, actualmente los compactados “no se entierran en el cementerio” (Regan, 2001:139). Al tener en cuenta la naturaleza santificada del cementerio, la persona que fuese enterrada en terreno sagrado, estaría más allá del poder del diablo (Gillin, 1945:148). El acto de enterrar al difunto en una chacra no es para proteger a una cristiana de la maldad del diablo. Más bien, es para excluir del ritual católico al muerto, impedir su regreso y, al mismo tiempo, significa la expulsión absoluta de este mundo o sea de la sociedad local.⁷⁴

Indagándolo así, los bienes diabólicos transformados en ruinas con lagartijas y sapos también cuentan con el mismo sentido. Como ya mencionamos un poco antes, las ruinas están desalojadas del espacio cotidiano como un sitio inaccesible y despoblado. Si se observa que los restos están formados por tierra, piedras, adobe, trapo o pencas, resulta claro que las ruinas también han sido expulsadas de la vida actual, ubicando ese espacio en el mundo del pasado, así como el relleno del cajón significa el rechazo del regreso del compactado a este mundo. La sanción del compactado es muy grave. No tiene salvación en el otro mundo, es borrado y expulsado con sus bienes de este mundo. Al ser anulado en este mundo, el compactado sólo es recordado como una persona malvada en la memoria colectiva del pueblo.

⁷⁴ Esta no es una historia auténtica, como indicamos en el primer capítulo, aunque es una realidad en el sentido de que la gente la piensa como un hecho real.

En conclusión, los elementos ideológicos (diablo, pacto, compactado), asociados al rito (entierro, relleno del cajón), constituyen la base del mecanismo de ajuste social y económico que refuerza la situación de igualdad en las comunidades rurales peruanas. Además, muestra la existencia de una ideología que, aunque capitalista, se dirige al reforzamiento del trabajo como elemento legítimo. Pero pone en duda la acumulación de riqueza como resultado de éste.

CAPITULO V

SENTIDO SOCIOCULTURAL DEL "SACAJOS": EL DESCIFRAMIENTO DE UN FOLKLORE URBANO

Los rumores y la mentalidad popular

En el transcurrir de nuestra vida cotidiana surgen rumores unos tras otros, las mismas que generalmente es considerado como inútiles, sin valor alguno o, al menos, insignificante. Evidentemente existe la razón pensar que así sea, ya que el rumor, como información, de hecho se caracteriza por la incertidumbre y la deformación de su contenido. Se puede encontrarse en él, sin embargo, una opulenta imaginación y un cierto tipo de relaciones socioculturales si lo vemos como un fenómeno social. En otros términos, el rumor es una especie de espejo sociocultural y, a través de él, es posible, mirando a lo que en él se refleja, entrever un aspecto de la sociedad y/o la cultura que hace posible su divulgación.

Este es un capítulo que describe un rumor esporádico que recorrió las ciudades costeñas del Perú, sobre todo Lima y Chiclayo, en base a la consciencia crítica ya mencionada arriba. Pero queremos aclarar una cosa de antemano: aunque el rumor fue efímero, esto no significa que tenga un sentido meramente esporádico como insinuaría el adjetivo. La significación del análisis, por consiguiente, no es efímera ni esporádica, porque el rumor, siendo una chispa efímera, indica dónde existe y cómo se ha encendido la brasa de un dado problema, aunque no deslumbró con todo esplendor para hacernos conocer el fenómeno estallado en conjunto. Han pasado ya varios años después de la desaparición del rumor que analizamos aquí, pero desde el ángulo de la consciencia crítica, la significación del análisis que sigue obviamente concierne de manera profunda tanto al problema ocasional de la urbe como al de la cultura andina en general.

Desde fines de noviembre hasta principios de diciembre de 1988, corrió con vigor por las áreas marginales de las ciudades de Lima y Chiclayo⁷⁵ un rumor siniestro: aparecían "sacajos".⁷⁶ Ya se han publicado varios capítulos respecto a este rumor y su lectura cuidadosa nos permite re-experimentar lo ocurrido. A pesar

⁷⁵ Ansión menciona que el rumor se ha extendido "en todos los sectores sociales en Lima, aunque con variantes propias de cada medio"(Ansión ,1989:14; Rojas, 1989:142).

⁷⁶ En Chiclayo les llamaron también, 'robajos' y 'el canibal' (Sifuentes, 1989:150).

de la variedad de su contenido, el rumor puede resumirse de la manera siguiente:⁷⁷

- Unos hombres vestidos de batas, de aspecto extranjero (blancos) con metralletas recorren visitando colegios de la ciudad.
- Después de secuestrar a la víctima, en este caso niños, les sacan los ojos.
- Luego dejan la víctima abandonada con el rostro envuelto de vendas.
- Se descubre la víctima abandonada sin ojos en el baño de las escuelas.
- En el bolsillo de la víctima hay metido un mensaje de agradecimiento por los ojos sacados y unos billetes en dólares.
- Los ojos extraídos se venden al extranjero para trasplantes (Zapata, 1989:137; Rojas, 1989:141; Sifuentes, 1989:150-152).

El rumor, por supuesto, no es real, o sea, es una ficción engañosa⁷⁸ como ya lo dijeron los medios de comunicación: "si no hay una denuncia policial, si no se presenta al público por lo menos un solo caso de un niño sin ojos, entonces se trata sólo de un rumor y no de una realidad" (Sifuentes, 1989:149). Pero, a pesar de ser falsas tales informaciones, el rumor empieza a cobrar aspecto real hasta el punto de que se libra del yugo de la ficción y, como una realidad, induce a los pobladores locales a comportarse asustada y violentamente. Analizaremos estos aspectos a través de varios casos:

Caso I.

El 30 de noviembre, unas madres de familia se abalanzan hacia la escuela y sacan a sus hijos para escaparse de ahí. Esto causó la suspensión de clases en los colegios (Zapata, 1989:137; Sifuentes, 1989: 149).

Caso II.

Tres jóvenes turistas franceses visitaron un pueblo joven "como turismo social".

⁷⁷ Es indiscutible que no todas las versiones del rumor refieren el mismo relato. La mayoría de las versiones poseen, más bien, una parte de ellos y, a veces, contienen elementos concretos tales como el nombre de la víctima, el lugar del crimen etc. También se complica el orden de los relatos y, además, es frecuente que un elemento sea substituido por otro (Rojas, 1989:142).

⁷⁸ Suceden con mucha frecuencia secuestros con el objeto del transplante de órganos en Latinoamérica, como señalan numerosos testigos. Existe un mercado clandestino de órganos a nivel internacional (Rojas, 1989:142) robándose órganos, como el corazón o los riñones (Sifuentes, 1989:149). Es cierto que este tipo de secuestros tiene cierta relación con nuestro tema. Sin embargo, aquí no podemos adentrarnos en el problema ya que nos faltan informaciones respecto a tales casos de secuestros y, además, el problema estaría fuera de alcance de nuestro enfoque en este ensayo.

Acusados de ser sacajos, fueron perseguidos y maltratados por los pobladores. La intervención de la policía los salvó, pero la masa siguió pidiendo a gritos la muerte de los imprudentes turistas (Rojas, 1989:143)

Caso III.

Algunos especialistas del Instituto de Investigación Nutricional, que estaban estudiando las posibles causas de una diarrea, fueron tomados por sacajos, secuestrados y maltratados durante varias horas por los pobladores de un pueblo joven (Rojas, 1989:143).

Estos tres casos no son sino una de tantas reacciones concretas concernientes al rumor del sacajos, del cual se comenta que "...las proporciones adquiridas por este relato (sacajos) no tienen precedentes en las últimas décadas en Lima" (Rojas, 1989:141). Pueden indicarse de inmediato varios puntos interesantes sobre estos casos: lo primero que merece notarse es que el comportamiento de la gente se basa en una especie de consciencia de víctima.

Esto se observa de manera muy clara en los casos II y III si prestamos atención a las acciones violentas que en ellos se relatan. Es una reacción exagerada contra el ser extraño que se cree sea el sacajos -o sea, los investigadores de la salud pública y los turistas franceses- y de ahí se nota obviamente una consciencia de víctima en potencia que destruye al atacante antes de que le haga daño.

Pensando así, también en el caso I puede verse de la misma manera la consciencia de víctima. La conducta de las madres, por supuesto, no lleva a la violencia, pero el hecho de sacar por la fuerza a sus hijos de la escuela es para prevenir el ataque en potencia, y ahí existe evidentemente la consciencia de víctima, cuya premisa es que "quizá sea yo la víctima siguiente."

Pero lo que existe en el fondo de esta consciencia es una firme creencia en el ser del sacajos, hasta convertirse en una especie de fe. De aquí surge un punto importante respecto a estos casos: los pobladores locales creen en la existencia de un monstruo inexistente y en el estallido de un crimen que nunca se ha perpetrado. Esta convicción determina la conducta de la gente. En otros términos, el rumor irreal le suministra las pautas que la inducen a actuar en determinada manera. La razón por la que las madres sacan a sus hijos de la escuela está basada en la convicción de que el lugar del crimen sea frecuentemente la escuela. De la misma manera, la

violencia contra los investigadores de la nutrición y los turistas franceses, también se basa en la mera e infeliz coincidencia de la semejanza entre éstos y el sacajos: aspectos todos que evocan al sacajos, o sea, el especialista en bata blanca, el extranjero y el blanco.

Ahora bien, si el rumor encierra en sí, como en el caso actual, energía suficiente para provocar un alboroto que "no tiene precedentes en las últimas décadas" y, aún más, si se convierte en realidad produciendo violencia, ya no se puede pasarlo por alto diciendo que es pura fantasía que no merece nuestra atención. De aquí surge un problema: cómo evoluciona el proceso de la creencia en el sacajos y la conversión en realidad del rumor adquiriendo rápidamente credibilidad.

El problema, sin duda alguna, proviene del rumor circulado en las ciudades costeñas de los Andes, como ya hemos mencionado. Pero, si anticipamos la conclusión, nuestro problema no solamente concierne a la cultura y sociedad de esas áreas costeñas conmovidas por el sacajos, sino también a la de la sierra misma. Existe también la posibilidad de que haya aquí un gran problema respecto a la esencia de la cultura y sociedad del mundo andino en un fenómeno propenso a ser ignorado.

¿En qué se basa el rumor del sacajos?

El sacajos, como mencionamos en el capítulo anterior, provocó un gran alboroto, un fenómeno que suele aparecer en la última fase del proceso en que el rumor se convierte en realidad. Pues, ¿de dónde surgió el rumor del sacajos? Lo que hay que notar en primer lugar es la circulación de diversas interpretaciones y suposiciones que suenan a verdad, derivadas en general, de que se considera el sacajos como demagogia sin darle mayor crédito: demagogia política para que fracase el paro a nivel nacional planeado para días posteriores; rumor propalado por el Sendero Luminoso para que el Perú quede en desconcierto y en pánico; un rumor generado por el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) que quiere desviar la atención del público de fracasos políticos, tales como la hiperinflación, la rompehuelgas y la restricción de la autonomía universitaria o de un rumor derivado de la política de la devolución de la deuda exterior vendiendo los ojos al extranjero (Zapata, 1989:137; Rojas, 1989:141; Sifuentes, 1989:149 etc.).

Estas explicaciones, no obstante, tienen carácter sumamente político y, al mismo tiempo, pueden ser rumores interpretativos del mismo: el sacajos. Esta serie de interpretaciones tan variadas, a su vez, explican un aspecto de la situación de la sociedad peruana de una dada época. Pese a ello, tales interpretaciones no son más que un reflejo directo de las voces de la oposición y/o de grupos determinados que sostienen su propia interpretación. Por lo tanto, éstas no nos permiten examinar el rumor del sacajos en su totalidad. Además de eso, ninguna de ellas está atestiguada por evidencia definitiva. Estos, por consiguiente, son rumores que se agregan al del sacajos, o sea, son precisamente interpretaciones populares del rumor en cuestión.

A pesar de estas deficiencias⁷⁹, si uno examina cuidadosamente cada una de las interpretaciones, se dará cuenta de que muestran un tono "anti-aprista", "contra el régimen establecido", "contra la oposición". y que en el fondo se encuentra claramente una corriente latente de descontento, preocupación y desconfianza en la sociedad peruana sobrepasando la diferencia de las posiciones políticas y los sectores sociales. En otras palabras, si no se toma en cuenta la diferencia de las posiciones, cada una de estas interpretaciones es una de las explicaciones o reacciones de la crisis social que padece el Perú. El sacajos y los rumores respecto al mismo, pueden ser considerados, en último análisis, como fenómenos sociales idénticos que tienen sus raíces comunes en la inestabilidad político-económica o en la crisis social.

Aquí tenemos que llamar la atención sobre la íntima relación entre el rumor y la inestabilidad social, de la cual se ha acumulado un sinnúmero de estudios tanto por antropólogos como por sociólogos. El rumor aparece en la base de una crisis social con poca información sobre ella y la crisis social empeora debido a la aparición del rumor. Así ambos interactúan produciendo efectos que se influyen mutuamente (Turner y Killian, 1957, Shibutani, 1966). La situación en torno al rumor del sacajos, no es nada excepcional desde este tipo de punto de vista teórico.

⁷⁹ Aquí no se trata de la causa directa, ya que son pocas las evidencias que tenemos para comprobarlo. Además de esto, no creemos que la búsqueda de la causa directa pueda contribuir mayormente al análisis del rumor del sacajos como un fenómeno, porque, sea cual fuese la causa, el rumor empieza a circular por sí mismo independiente de la persona o el acontecimiento que lo haya originado.

La sociedad peruana de noviembre de 1988 (época en que apareció el temible sacajos) estaba en pleno estado crónico de inestabilidad social. No se puede negar esta situación tan grave en los aspectos económico, político y social: dominaba una hiperinflación sin fondo, una pobreza económica extrema como lo muestra la alta tasa de desempleo; la destrucción sucesiva de torres de alta tensión y el crecimiento de los muertos causados por los terroristas; el paro indefinido de los mineros y otros trabajadores; la intervención de la policía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Zapata, 1989:138-140; Rojas, 1989:144, etc.). El sacajos es, en fin, un producto de la crisis social, y este trasfondo de esta época del Perú es un factor decisivo para el surgimiento y la difusión del sacajos.

Este tipo de explicación, sin duda alguna, es muy persuasivo ya que sin la crisis social no tendrían ningún sentido positivo los motivos fundamentales rumor: la venta de los ojos al extranjero; el agradecimiento con los billetes de dólares; el recorrido del criminal armado con metralleta. En otros términos, esa explicación de que es el trasfondo de una dada época lo que causa y fomenta el rumor, revela la esencia en que se basa el rumor del sacajos.

Sin embargo, es también cierto que no se puede explicar del todo el proceso de la conversión en realidad del personaje imaginario y su sentido sociocultural en términos de la crisis o inestabilidad social. Si sólo la crisis social produjera el rumor, y si éste se reflejara sólo en aquélla, todos los rumores deberían tener la representación del sacajos como su expresión de la crisis social. El rumor es una forma de comunicación verbal, y su contenido no se limita ni restringe de ninguna manera. El rumor, en este sentido, puede ser un vivero de imaginación inagotable. Si es así, el contenido del rumor es potencialmente indefinido y puede tener un sinnúmero de alternativas y asociaciones de motivos.⁸⁰ En otras palabras, si se diera importancia solamente a la crisis social, su manifestación podría ser, por ejemplo, el rumor del golpe de estado, como se escucha con mucha frecuencia, sin crear un monstruo irreal llamado el sacajos. A pesar de ello, aquí aparece por medio del sacajos, lo cual nos permite mencionar debidamente que aquí hay un límite teórico para analizar el problema del sacajos como conjunto examinando las relaciones entre el rumor y la crisis social. En resumen, es indispensable indagar qué representa el sacajos para aclarar el proceso de la realización del rumor y su sentido sociocultural.

⁸⁰ Dentro de la mentalidad de los transmisores del rumor.

La estructura del sacajos

En la sección anterior, hemos indicado dos puntos: el rumor surge de la crisis social de la sociedad peruana utilizando la teoría general sobre el rumor; pero la teoría casi no explica la relación entre el contenido o la representación del rumor y la crisis social. El problema es, en fin, por qué el rumor es representado por el sacajos. Para indagarlo es menester llamar la atención al hecho de que el rumor del sacajos se difundió rápidamente entre los pobladores de las barriadas, en muy poco tiempo (Zapata, 1989:137).

El motivo de una penetración tan veloz del sacajos se puede explicar desde otros dos aspectos, aparte de la gravedad de la inestabilidad social ya mencionada. La primera razón es el hecho de que el rumor mismo pudo tener un contenido sorprendentemente natural y realista. En otros términos, esto significa que el rumor poseía un estilo eficaz por el que la gente lo creía firmemente: el modo de atestiguar el rumor, tal como "según la amiga de mi hermana", o "el amigo de mi amigo lo presenció..." El rumor, en este caso, viene tomando forma real por medio de la incorporación de personas cercanas como testigos en el rumor. Y además de eso, los nombres y topónimos propios contados en el rumor contribuyen también a que el rumor logre tener más realismo (Rojas, 1989:142).

Pero, aparte de la técnica de contarlo, aquí no hay que olvidar que para los pobladores de las barriadas es fácil de comprender el ser del sacajos aunque tenga atributos misteriosos. Esto es el segundo factor que ayuda a convertir en realidad el sacajos. Así pues, aquí lo importante es el hecho de que al principio, cuando empezó a surgir el rumor, al sacajos se le llamaba también pishtaco, o se confundía el sacajos con el pishtaco (Zapata, 1989). En pocas palabras, este personaje es muy famoso y es el ser más creído. Esto, sin embargo no se asocia inmediatamente con el sacajos, porque el pishtaco es un ser del que se habla mucho en las regiones serranas, pero es poco conocido en las ciudades costeñas, o sea, en Lima y Chiclayo (Ansión, 1989:13).

Pero si se toma en cuenta quiénes son los primeros que han creído en el sacajos, este problema se resuelve fácilmente, porque el área donde surge el sacajos son pueblos jóvenes, que están en los alrededores de las ciudades costeñas, cuyos pobladores indudablemente son oriundos de las provincias, o sea,

de las regiones serranas. Ellos aunque viven en las ciudades costeñas, son precisamente habitantes en quienes influye aún mucho la cultura serrana o sus transmisores directos.

Como la idea del pishtaco está vigente y es popular en la cultura serrana, esto nos permite afirmar que los pobladores de las barriadas son los transmisores de la idea del pishtaco, y que el sacajos surgió entre los creyentes del pishtaco. Si se toma en consideración la confusión entre el pishtaco y el sacajos, sobre todo en la primera etapa del rumor, puede afirmarse que el sacajos es un personaje transformado del pishtaco, como ya han indicado varios estudiosos⁸¹ (Ansión, 1989:13; Zapata, 1989:139, Rojas, 1989:144, Sifuentes, 1989:150).

Pero no se acaba el análisis con esta verificación de la continuidad histórica del pishtaco al sacajos, sino que recién hemos llegado al punto de partida de problema, porque ambos personajes legendarios no son definitivamente iguales. Por consiguiente, si bien los dos personajes se asocian meramente en términos del contexto histórico y de la transformación de la idea clasificándose en la misma categoría, esto no nos ofrece ninguna respuesta sobre la parte principal del problema: ¿En qué nivel existe tal igualdad? Nuestra tarea es aclarar qué puntos se han transmitido y cuáles no se han transmitido del pishtaco al sacajos.

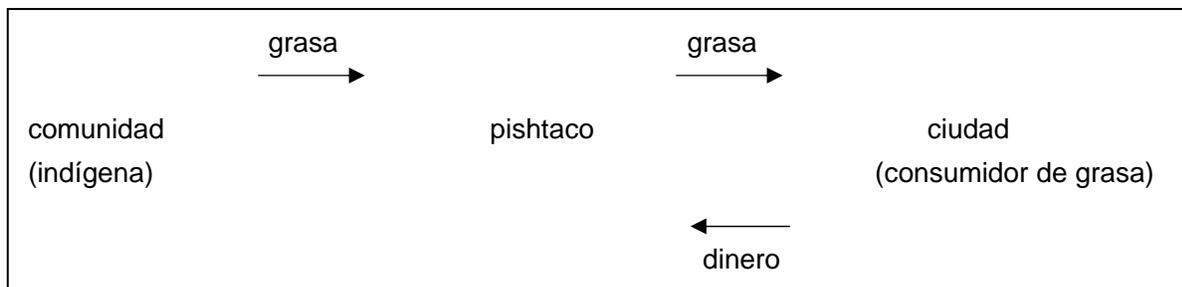
Aquí es menester comparar ambos personajes tomando en cuenta esos puntos. Cada uno de ellos tiene, por supuesto, una variación inmensa. Pero aquí, considerando también tales variaciones, tenemos que comparar ambas ideas para que la comparación permita destacar las diferencias y la igualdad.

Como hemos analizado en la Figura XV, la flecha indica la dirección de la corriente del bien y, si se lee el mismo de izquierda a derecha, es fácil comprender lo que significa la Figura I. De acuerdo con él, la grasa humana se mueve de los indígenas de la comunidad al pishtaco. Esto es la primera etapa en que el pishtaco ataca a los indígenas. Luego, la grasa extraída se pasa del pishtaco a los

⁸¹ Ansión dice que "en 1986... de manera general, no se creía en la presencia de pishtacos en Lima" (Ansión, 1989:13), pero esto no quiere decir que la creencia no existiera en absoluto, sino que el pishtaco no aparecía actuando. La creencia misma está plenamente vigente. Se remonta a la época prehispánica el concepto del forastero que saca una parte del cuerpo del grupo interior. El sacajos es una de las formas de estas representaciones, pero han sido pocos los estudios que se han presentado al respecto (Ansión, 1989).

consumidores en la ciudad. Pero aquí lo importante de esta etapa es el hecho de que se mueve también el dinero como retribución de éstos al pishtaco. Esta Figura, en consecuencia, representa la extracción unilateral por parte del pishtaco a los indígenas y, al mismo tiempo, el comercio entre el pishtaco y la ciudad, siendo el pishtaco intermediario entre las comunidades indígenas y la ciudad. Estas dos relaciones están basadas en una reciprocidad negativa --de acuerdo a los términos usados por M. Sahlins-- en la primera parte, y en una reciprocidad equilibrada en la segunda parte (Sahlins, 1972:131-133). En otras palabras, el pishtaco tiene dos caras: una es la del destructor de las comunidades, y la otra, la del contribuidor a la ciudad por medio del abastecimiento de la grasa.

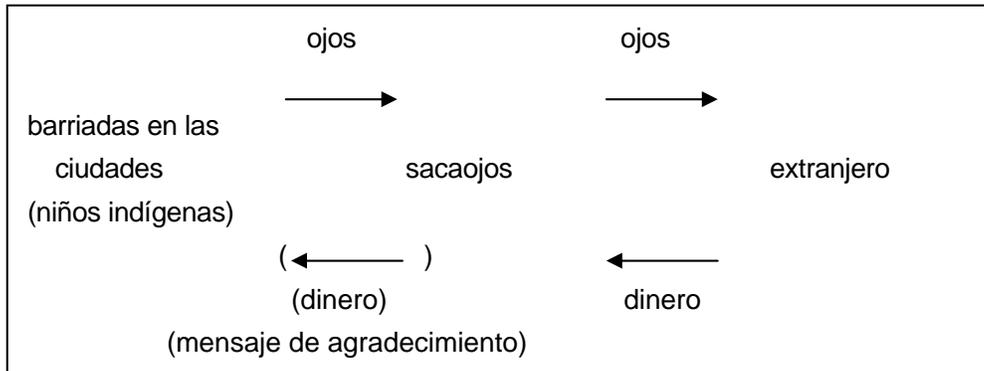
Figura XV
Pishtaco



Ahora bien, ¿cómo puede explicarse la Figura sobre el sacajos? El rumor de este personaje también se compone en torno a las mismas tres categorías sociales que en el caso del pishtaco, si no se toman en consideración variaciones de poca importancia: el sacajos; el extranjero; las barriadas de la ciudad donde viven los transmisores de la cultura serrana, o sea, los indígenas o las personas con mucha influencia de ella (aquí los llamamos también indígenas en general). Las tres categorías sociales y las relaciones entre ellas pueden establecerse y compararse de la manera en la siguiente Figura:

No es difícil entender esta Figura si se lee nuevamente de izquierda a derecha, poniendo atención a qué cosas se intercambian entre las tres categorías. El sacajos extrae los ojos a los niños indígenas y les deja dinero además de un mensaje de agradecimiento. Luego, el sacajos vende los ojos al extranjero y por ello cobra dinero. Por consiguiente, nuestro protagonista es intermediario entre el extranjero y las barriadas donde viven los indígenas.

Figura XVI
Sacajojos



Pero aquí hay que notar una cosa. El dinero y el mensaje del sacajojos al niño indígena están entre paréntesis, porque determinan la característica de la relación entre los dos. Pues, ¿qué tipo de relación hay establecida aquí? La relación entre el sacajojos y el extranjero es sugestiva para reflexionar sobre el problema. En esta relación el sacajojos pasa los ojos al extranjero y éste le entrega dinero como retribución por los ojos. En otros términos, esta relación representa un intercambio, y es idéntica a la ya mencionada entre el pishtaco y la ciudad de la Figura XV, que está establecida en base de la reciprocidad equilibrada.

En cambio, la relación entre los niños indígenas y el sacajojos de la Figura-II es distinta, ya que tiene dos flechas en dos sentidos contrarios entre sí, lo que significa el traslado del dinero con el mensaje y el de los ojos. Es necesario fijarse que tal movimiento de bienes no siempre representa una relación basada en una reciprocidad equilibrada. Lo esencial es considerar en qué tipo de relación está establecido tal traslado de bienes.

En el caso de que se dé reciprocidad equilibrada, la relación entre los dos tiene que ser igual u horizontal. Por eso, tanto entre el pishtaco y la ciudad, en la Figura-I como entre el sacajojos y el extranjero en la Figura-II, se intercambian los bienes y el dinero. Aquí no existe ningún tipo de relación de superior a inferior, ni mucho menos, de vendedor a comprador. Pero, en el caso del sacajojos y los indígenas es completamente distinto. Si bien el sacajojos le entrega al indígena el dinero con el mensaje como una recompensa, ahí no se da una reciprocidad equilibrada, porque "el intercambio" observado en esta escena no está establecido por mutuo

consentimiento, sino que es una usurpación unilateral por parte del sacajos al niño indígena. En pocas palabras, el indígena no es vendedor de sus ojos. Por consiguiente, a pesar de que las dos flechas simbolicen el movimiento de bienes en la primera parte de la Figura XVI, ahí se representa claramente una relación unilateral de arrebatador a arrebatado, basada en una reciprocidad negativa respaldada por la diferencia de la fuerza o violencia.

Así pues, si la primera parte de la Figura XVI representa tal reciprocidad negativa, como hemos analizado, resulta que la Figura-II tiene idénticamente la misma estructura morfológica que la Figura XV. Además, no hay que olvidar el hecho de que existe también coincidencia en las funciones y características de cada categoría social aparte de los signos usados en las Figuras, o sea la flecha, su ubicación, su sentido, las tres categorías sociales y su orden. La víctima siempre pertenece al grupo del narrador y lo que pierde la víctima es una parte del cuerpo; luego se la lleva a un mundo inalcanzable, y ahí el temible elemento con apariencia de ajeno sirve de intermediario entre el mundo interior a que pertenece el narrador y el mundo exterior; es decir la reciprocidad negativa entre la víctima y el intermediario, y la reciprocidad equilibrada entre el intermediario y el mundo exterior.

En resumen, es evidente la coincidencia de la estructura morfológica entre el pishtaco y el sacajos; esto significa, que a los que creen en el pishtaco no les cuesta tanto aceptar la idea del sacajos, de tal manera que el sacajos recorre con toda velocidad los caminos, que ya se extienden por todas partes en la ciudad, que fueron preparados por la concepción que considera la existencia del pishtaco.

El sentido social de los ojos

Hemos afirmado que la coincidencia de la estructura morfológica entre el pishtaco y el sacajos ha facilitado la rápida divulgación del rumor. Este tipo de similitud, por supuesto, puede explicar por qué se aceptó tan fácilmente el rumor del sacajos. Pero, a la vez, lamentablemente, no nos permite analizar el sentido social de lo que representa, puesto que a pesar de su idéntica estructura, el pishtaco y el sacajos se componen de claves distintas y, mucho más todavía, ambas representaciones aparecen en contextos socioculturalmente diferentes entre sí. Resulta que la tarea que nos espera es, por consiguiente, indagar el sentido que pretende expresar el rumor del sacajos, como texto a la luz del contexto sociocultural en el que se ha difundido.

Aquí se trata de los ojos, el elemento principal en la representación del sacajos, ya que éste es un elemento que destaca en el cambio que ha aparecido en el proceso de la transformación del pishtaco al sacajos: de la grasa a los ojos. El sacajos saca los ojos de los niños indígenas. Los ojos extraídos se venden al extranjero donde se utilizan para el trasplante. Y los niños sobreviven sin ojos. Esta descripción breve sobre el sacajos nos hace surgir preguntas desde varios puntos: ¿Por qué el sacajos extrae los ojos, sobre todo los de los niños?; ¿qué representa el trasplante de los ojos en el extranjero? ¿qué significa sobrevivir sin ojos?

La pérdida de los ojos significa la falta corporal de uno de los cinco sentidos más importantes, de manera que los pobladores de las barriadas temen que el sacajos se los robe a la fuerza. Pero, si uno lee detenidamente la descripción ya mostrada arriba, se dará cuenta de que el hecho de robar los ojos quiere decir más que la mutilación corporal, o la amenaza a todos los cinco sentidos, porque, si fuera solamente eso, la víctima podría ser quienquiera y no habría necesidad de limitar las víctimas a los niños, sobre todo indígenas. Resulta importante indagar qué mensaje simbólico encierran los ojos del niño que vive en las barriadas.

El mensaje que queremos clarificar aquí tiene que ser revelado a través del análisis de la sociedad y la cultura de los que creen en el rumor. En este sentido, lo que perseguimos no es lo mismo que la interpretación poética e intuitiva de G.A. Zapata (1989:140): "la ausencia de los órganos visuales simboliza...la oscuridad..."; "¿serán los apagones a los que nos somete el Sendero...? El ataque...contra los ojos simboliza ese miedo profundo a la falta de luz que ilumine la salida del abismo de la crisis nacional".

La interpretación de Zapata, de hecho es sumamente literaria y ésta, es esencialmente ajena al pensamiento popular de los transmisores del rumor del sacajos en las barriadas. Hay muchas cosas que no se logran explicar en lo que pueda significar el sacajos a la sola luz de una interpretación a manera literaria. La ausencia de los ojos no siempre simboliza la oscuridad, como lo veremos más tarde. No hay ninguna razón socio-cultural positiva para interpretar la oscuridad colectiva y temporal de los apagones por medio de la oscuridad personal e irreversible causada por la pérdida de los órganos visuales. Tampoco, parece que la consciencia de la crisis nacional sea tan intensa que se cree un monstruo llamado el "sacajos" entre los pobladores de los pueblos jóvenes que pasan su vida con una visión más

cerrada. Además de ello, la interpretación literaria tampoco puede proporcionarnos la respuesta a nuestra pregunta: ¿Por qué los sacajojos roban los ojos de los niños indígenas?⁸²

Es cierto, que tales deficiencias interpretativas no solamente son de Zapata. El análisis puede hacerse, por supuesto, desde diversos puntos de vista académicos: la psicología profunda, la literatura, la poética o la iconología. Los resultados de tales estudios, desde luego, serán respetables en sus respectivos campos académicos. Pero aquí no hay que olvidar que tenemos que interpretar el sentido social y cultural que encierra el sacajojos a la luz de la mentalidad de los pobladores de las barriadas. En otros términos, el análisis del sentido sociocultural es totalmente distinto al de la indagación de los arquetipos de la inconsciencia humana, o de los universales literarios y estéticos. Nuestra manera de proceder será descifrar el mensaje transmitido por los divulgadores del rumor, a la luz de las claves inherentes a una cultura y su sociedad, tomando en cuenta que el sacajojos es una forma en que se expresa la mentalidad de los pobladores de las barriadas.

Resulta claro que nuestro problema es dilucidar qué significa la pérdida de los ojos del niño en el contexto sociocultural de los portadores de la cultura serrana. Así pues, aquí se trata del uso del término ñawi, que quiere decir el ojo en quechua porque el idioma es precisamente el fundamento en que apoya la mentalidad de los pobladores de los pueblos jóvenes y, en él se esconde la clave para descifrar el sentido de lo que representan los ojos en el caso concreto del sacajojos. La palabra ñawi significa literalmente "ojo", como una parte del rostro. Pero quiere decir también "parte central de un objeto" (Clemente y Chouvenc, 1970:121) y "parte medular de una cosa" (Guardia, 1959:102). De ser así ñawi comprende más que un simple y pequeño órgano corporal. Es decir, es un órgano central del cuerpo y también una de las partes más importantes en lo que atañe metafóricamente a la esencia de las actividades humanas, aún siendo solamente una parte corporal.

Por lo tanto, ñawinta kichay, aparte de la traducción literal, "abrir los ojos" significa "hacer comprender, enseñar" (Clemente y Chouvenc, 1970:121), lo cual muestra la indispensabilidad de los ojos para aprender y entender las cosas. Resulta

⁸² Zapata no pasa por alto el problema del niño como víctima diciendo que, "Los mayores consideran afectivamente a los pequeños precisamente por su necesidad de protección... los niños están más expuestos que nunca". Aunque aceptamos la conclusión de Zapata, con ello no se puede explicar por qué se representa la crisis de los niños por medio de la pérdida de los ojos.

obvio que los ojos son órganos imprescindibles para adquirir conocimientos y conocer culturas nuevas. Además, ñawiyuq - -literalmente, 'el que tiene los ojos'- - quiere decir "el que sabe leer" (Clemente y Chouvenc, 1970:121; Rojas, 1989:145, Ansión, 1989:13), y ñawi aquí también expresa algo más que el solo órgano visual: un órgano que capta conocimientos y culturas invisibles y que hace que funcionen.

Si es así, ahora tenemos que reflexionar qué es "el saber leer" como fundamento de tal inteligencia para la gente en cuestión. Aquí existe una serie de mitos en los que se habla de manera directa sobre este tema. Se han recopilado en diversas regiones serranas, de donde proceden los pobladores de las barriadas; a continuación se muestra uno del Departamento de Ancash:

Antiguamente el Inca Rey no sabía leer ni escribir. Nuestro Señor quería saber si era realmente listo. Le mandó al Inca Rey un papel escrito para ver si el Inca podía contestar. Entonces, al recibir este papel escrito dijo: ¿Por qué me manda usted estos arañazos de gallina? ... el Señor no obtuvo ninguna respuesta del inca... Como él (el Inca: autor) no sabía leer, el Señor le castigó. Y el Inca murió (Stein, 1961:301).

En este mito, el Inca que no sabe leer es castigado por Dios, obviamente por ser analfabeto. Relatos similares han sido informados de varias regiones serranas, como Cuzco y Ayacucho (Marzal, 1971:65; Ortiz, 1973:139), lo que demuestra la vasta divulgación del relato. Ahora, empero, lo que importa es el hecho de que el analfabeto se asocia con el débil y el castigado y, el alfabetizado, con el fuerte y el castigador. Además, se observa claramente una ideología fundamentada en el pensamiento mítico: el alfabetizado vence al analfabeto, y lo suplanta en el poder en este mundo. La diferencia entre el que sabe leer y el que no lo sabe es enorme, y resulta que el alfabetizado sobrevive en la época siguiente para dominarla, mientras que el analfabeto no puede sobrevivir en la nueva época.⁸³ El leer, en fin, se asocia con el cambio de las épocas y, de ahí, el saber leer como símbolo de ser superior representa la época venidera y el tránsito a ella, mientras que el no saber leer es considerado como algo inferior, la época ya pasada y su estancamiento.

⁸³ Este punto es obvio al recordar la penetración y extensión del cristianismo a partir de la conquista en el mundo andino.

Al tomar en consideración la simbología tan rica del mundo quechua, se puede comprender precisamente qué sentido lleva el pillaje o saqueamiento de los ojos por parte del monstruo. Los ojos una vez perdidos ya no se pueden volver a producir. El trabajo del sacajos, por consiguiente, provoca una situación irreparable, al usurpar los ojos. Puesto que los ojos son el órgano para adquirir los conocimientos y también para ponerlos a funcionar, como ya hemos analizado, la manera de obrar de este personaje legendario les quita de manera violenta toda posibilidad de leer a las víctimas, las despoja de la comprensión y les cierra tajantemente toda posibilidad de acceso a la inteligencia, cultura y al conocimiento.

De hecho, lo que venimos diciendo se apoya también en lo que expresan los términos quechuas concernientes al daño de los ojos, en los que esa pérdida significa más que la carencia física del sentido de la vista. El término ñausa significa "el que no tiene ojos" o "ciego". El término ñaucayani, derivado del término ñausa, quiere decir no solamente "cegando los ojos" sino también "cegando el entendimiento" (Olguín, 1952:258). Además de ello, según Aoki=Palomino, la palabra ñausa indica "analfabeto" (Aoki=Palomino, 1991:35) y, de acuerdo con Guardia (1959:102), la misma palabra significa también "ignorante". El hecho de que a uno le saquen los ojos, en fin, significa no sólo quedar condenado a sobrevivir en el mundo sin luz, sino también que se le cierra toda posibilidad de "leer" en el futuro. Esto quiere decir, en consecuencia, perder para siempre el conocimiento para la época venidera y, quedar dañada la posibilidad futura que pudiese conseguir a través de ese conocimiento, quedando relegado a la época pasante.⁸⁴

Pensándolo así, puede entenderse la asociación entre "la víctima sin ojos" y "el baño del colegio" que se escucha frecuentemente en el rumor: "se encontró la víctima sin ojos en el baño del colegio". La escuela es esencialmente el lugar donde se enseña a leer, o sea, a "abrir los ojos" y ahí se respeta el leer como elemento con mucho valor. En este sentido, de acuerdo con la lógica del mundo quechua, el tener ojos es la premisa esencial para poder frecuentar la escuela. Pero, al que aparece

⁸⁴ La alta tasa de analfabetismo no indica indiferencia ni oportunismo respecto a la alfabetización entre los pobladores de los pueblos jóvenes. Tampoco no hay ningún fundamento, como dice Ansión: "Es posible que se exprese también simbólicamente de ese modo un profundo sentimiento de culpa por haber desarrollado la estrategia de apertura hacia afuera, descuidando el tradicional cuidado en el énfasis en la unidad interna." (Ansión, 1989:14). Si fuera así, el sacajos que roba los ojos resultaría ser la encarnación de la justicia que castiga a los pobladores de los pueblos jóvenes, siendo un ser completamente fuera del contexto de la sociedad y cultura andinas. La alta tasa del analfabetismo es precisamente un producto social que se produce fuera de su deseo.

sin ojos, ¿dónde lo ubican en la escuela? El que no tiene el sentido de la vista, no tiene ojos para abrir. Por eso no puede encontrar su propio asiento en la escuela, algo para lo que es preciso abrir los ojos. La pobre víctima del sacajos, algo inútil e inferior, si considerado que a la luz del hecho el poder abrir los ojos, es abrirse el conocimiento. La persona es expulsada definitivamente del lugar donde se abren los ojos, como el Inca Rey fue castigado y eliminado del mundo por Nuestro Señor. ¿A dónde se la expulsa? A un lugar que no tiene ninguna relación con la enseñanza del leer y, además, donde se expulsa y tira lo inútil: el baño. En fin, en este relato se representa obviamente la separación del conocimiento para la época venidera y la expulsión del inferior, que no sabe abrir los ojos.

Aparte de los asuntos ya reflexionados, todavía tenemos que considerar un problema en torno a los ojos. El rumor dice que las víctimas no son adultos, sino los niños. Hasta aquí nos hemos referido a los problemas de los ojos en general sin considerar el estado especial de los ojos de los niños. Pues, ¿cómo son los ojos de los niños? La interpretación popular de los pobladores e las barriadas es siempre: "los ojos de los niños son más sanos" (Rojas, 1989:142). Es que sus ojos son tan sanos y frescos que pueden servir para el trasplante. En una palabra, los ojos de los niños son, en calidad, superiores a los de los adultos.

Esto es, al mismo tiempo, otra expresión de la imagen particular sobre los niños entre los pobladores de los pueblos jóvenes. Puesto que esos ojos encierran grandes posibilidades por ser frescos, los niños son capaces de encargarse de la época venidera. En otros términos, los niños aparecen -como Ansión (1989:13) mencionan como la esperanza del futuro, y sus ojos son elementos indispensables para realizar esas expectativas. En fin, los ojos de los niños son una metáfora de la esperanza en el futuro y de la potencialidad hacia el conocimiento.

En este sentido, es interesante recordar que el término ñawi tiene otro significado, además de los que ya hemos mencionado: "la yema de una planta" (Guardia, 1959:102; Clemente y Chouvenc ,1970:121). De la yema se espera que florezca y que dé frutos en el futuro; también sugiere fertilidad y abundancia (Tomoeda ,1985). De aquí resulta que los ojos de los niños evocan tanto la expectación por la próxima época como la potencialidad del conocimiento del futuro. El pillaje de los ojos de los niños, para los pobladores de las barriadas, indica, no solamente el daño corporal de sus hijos, sino la eliminación de la posibilidad del conocimiento de la nueva época por conducto de los ojos sanos; deberán sobrevivir

en la inferioridad como si hubiesen sido abandonados en el baño de la escuela.

Así pues, lo que hemos analizado hasta aquí trata de la relación entre el sacajos y los pobladores indígenas, enfocado desde el punto de vista de la extracción de los ojos. Pero todavía será preciso considerar la relación entre el sacajos y el extranjero, porque los ojos sacados no se los queda el sacajos, sino que los vende al extranjero. Como ya hemos mencionado, según el rumor, los ojos se utilizan para el trasplante. El extranjero y los ojos se conectan por un intermediario, que es el sacajos. ¿Cómo afecta esta relación a los pobladores indígenas?

Aquí recordemos la Figura X en el capítulo III. Lo que es claro, por esta Figura es el movimiento unilateral de los ojos provenientes de las barriadas al extranjero por medio del sacajos. La parte de la izquierda representa para los pobladores indígenas el proceso de la destrucción de la posibilidad de acceso al conocimiento para el futuro, como ya hemos visto anteriormente. La otra parte, o sea, de la derecha, representa el proceso de la venta de los ojos y su trasplante en el extranjero.

Esto, en otros términos, se puede llamar un proceso de aumento de la posibilidad al acceso del conocimiento para el futuro porque, gracias a los ojos sacados en las barriadas, los ñausakuna (plural de ñausa) extranjeros recuperan la vista. Entonces, el problema ya no es solamente la primera parte de la Figura -II, ya que el pillaje de los ojos y su trasplante no ocurren independientemente, sino que ambos acontecen sincrónicamente en base a la ley de la oferta y la demanda. En otras palabras, la extracción de un ojo del indígena significa metafóricamente la disminución del conocimiento y de su posibilidad de adquirirlo por parte de los pobladores indígenas y, al mismo tiempo, el incremento del conocimiento y la posibilidad de aumentarlo en el extranjero.

Es decir, aquí queda establecida una rígida relación en la que la bajada del conocimiento en el indígena resulta en incremento del mismo en el extranjero. En este caso, tenemos que tomar en cuenta que aumentan los que les cierran la posibilidad de conocimiento al mundo de los pobladores indígenas, mientras disminuye en el extranjero, ya que éste consigue la vista. Resulta que la actividad del sacajos en las barriadas fomenta y amplifica de manera injusta la diferencia en el conocimiento y su posibilidad de adquisición entre los pueblos jóvenes

unilateralmente usurpados y el extranjero ávidamente aceptado.

El rumor del sacajos como sistema explicativo

Hemos analizado el sentido de lo que puede representar el sacajos llamando la atención principalmente a las expresiones quechuas en torno al ojo, *ñawi*. Resulta obvio que en el mundo quechua el perjuicio de los ojos significa, además de una deficiencia visual, también la merma del conocimiento (=leer) y la pérdida de la posibilidad del acceso a él. Asimismo, resulta claro que es creencia común que la falta del conocimiento les hace imposible a los pobladores de los pueblos jóvenes esperar una época nueva y que existe y se sigue ampliando la diferencia en el conocimiento y la época venidera entre su mundo y el extranjero, de acuerdo con la mentalidad de los creyentes en el sacajos.

De aquí, pueden deducirse varios puntos. El sacajos ante todo, no es un rumor absurdo sobre el monstruo, sino que encierra un mensaje determinado. Pero, el mensaje no es una mera demagogia política vana de un dado momento, como se comentaba en su inicio. Es, según lo que hemos aclarado, una manifestación del temor de que se les corte el acceso al conocimiento moderno correspondiente a la época venidera. Y el temor, en otros términos, es también una expresión de ansiedad respecto al mismo. El mensaje del sacajos, además de ello, es una previsión de que el extranjero establecerá aún más su superioridad a costa de los pobladores de los pueblos jóvenes. Esto se representa paradójicamente como un recelo de que ellos serán obligados a ser inferiores sucesiva y eternamente, dejados atrás y solos en esta época. En resumen, aquí se manifiesta de manera evidente un interés sumamente alto en los nuevos valores correspondientes al cambio de épocas.

Hemos reflexionado sobre el rumor del sacajos como una representación. Es, de hecho, un fenómeno esporádico y pocos han sido los estudios acumulados respecto al mismo. Sin embargo, a través del análisis, se ha aclarado que su sentido no es de poca importancia, como no lo ha sido el fenómeno mismo: El sacajos no es un producto puro de la cultura urbana en la Costa, sino que es una mezcla y síntesis de la cultura urbana y la campesina de la Sierra, resultado de la migración. Los pobladores de las barriadas explican e interpretan el conocimiento, la época moderna y el extranjero a través de esa síntesis, o sea, la representación del sacajos, que también sirve para transmitir sus propios mensajes.

Ahora bien, ésta es, indudablemente, una parte del análisis del sacajos. El enfoque de este capítulo, ha sido analizar el sacajos como un texto. Resulta claro que quedan varios problemas todavía por resolver, que están fuera del alcance de nuestro enfoque; por ejemplo, la especificación del lugar de su aparición, las rutas de su difusión, el proceso hasta el final del rumor y sus consecuencias. Aquí, no podemos reflexionar sobre estos problemas, por supuesto, pero lo dejamos a otros estudios en el futuro. Así el estudio del sacajos no se reducirá a algo efímero.

CAPITULO VI BREVE HISTORIA DEL NIÑO COMPADRITO DEL CUZCO

El Niño Compadrito entre el catolicismo popular y la herejía.

En la calle de Tambo de Montero, al nordeste de la ciudad del Cuzco, se encuentra un objeto de culto, una figura de unos 50 cm. de altura llamada el "Niño Compadrito". En general, se cree que es el esqueleto auténtico de un niño, que consta de un cráneo de menos de 10 cm de largo y de todos los huesos del cuello, tronco, brazos y de las piernas. Se puede ver sólo la cara ya que el resto del cuerpo está completamente cubierto de atuendos. Aunque es un esqueleto, lleva la peluca larga y tiene ojos de vidrio, pestañas y dientes. Lleva una camisa, y sobre la peluca está puesta una corona, símbolo de su divinidad. Decorado así, el Niño Compadrito se guarda en una urna. Delante de ella, se hallan varias ofrendas, como flores, velas, juguetes y, también medallas, fotos, tarjetas de visita y placas de devotos, en las que hay inscritas palabras de agradecimiento como prueba de los milagros que les ha hecho el Niño. Las paredes que rodean la urna están decoradas de cuadros con motivos bíblicos, la foto del Papa, pinturas y estampas de santos católicos y de la Virgen María. Al lado de la urna, hay una alcancía. Los devotos le piden el milagro, esperan su revelación en sueños; a veces, temen su castigo.⁸⁵

Estos elementos de la creencia son idénticos a los que constituyen la creencia en los santos católicos cuzqueños, especialmente al Niño Jesús, llamando la atención su tamaño, el nombre común de "Niño", juguetes como ofrendas, con la salvedad de que el Niño Compadrito es un esqueleto. Como la gente tiene la convicción de que la creencia en el Niño Compadrito es parte del catolicismo, no es de sorprender que casi todos sus devotos sean católicos. En septiembre de 1976, a pesar del fervor de este culto, monseñor Luis Vallejos proclamó de manera repentina que era herético, y, de ese momento el Niño entró en la clandestinidad. Reapareció después de seis años, con motivo de la muerte sucesiva de los sacerdotes relacionados con la persecución del Niño, monseñor Vallejos y su colega el padre Luis Dalle.

⁸⁵ Los datos utilizados en este capítulo fueron recopilados durante el "Proyecto Cuzco" bajo el auspicio del Ministerio de Educación del Japón de 1990 y 1995 (Representante: Hiroyasu Tomoeda del Museo Nacional de Etnología).

Los devotos creyeron que el Niño los había castigado, y que ya no habría nadie que los persiguiera. El culto al *Niño Compadrito* ha quedado oscilando entre el catolicismo popular, en el que insiste el pueblo y la herejía que declara la iglesia. En la historia del Niño Compadrito, por consiguiente, pueden observarse dos lógicas conflictivas: la de adoptarlo en el marco católico y la de expulsarlo de éste. Hasta ahora se ha considerado que el catolicismo popular es algo fijo como expresan los términos sincretismo, o amalgama, usados al hablar de él. El culto al Niño Compadrito está situado justamente en el linde ambiguo entre el catolicismo popular⁸⁶ y la herejía y, en este sentido, es un caso muy peculiar que nos permitirá un análisis desde el punto de vista dinámico sobre el fenómeno del catolicismo popular.

Este estudio tiene como objetivo describir de manera concreta la tradición oral del Niño Compadrito para mostrar la dinámica del culto dividiéndola en cinco etapas: la aparición u origen del culto, su evolución y apogeo, la persecución, la temporada de clandestinidad y la reaparición.⁸⁷ Antes de empezar a reconstruir la historia del Niño Compadrito, es preciso aclarar los datos que básicamente usamos aquí. La razón por la que debemos utilizar tales datos es simple: carencia completa de documentos de primera mano. Con mucha frecuencia, se ha advertido y, lógicamente, que la información oral tiende a contener tergiversaciones de la realidad histórica. Por consiguiente, es necesario un procedimiento crítico de los datos y de cotejo entre ellos para la reconstrucción histórica. No obstante, la inconveniencia de la falta de documentos, es también cierto que la tradición oral posee otra significación con la que no pueden contar los datos escritos.

Los datos orales basados sólo en la memoria del informante cambian fácilmente su mensaje según la situación sociocultural que los rodee. Pasados por la censura sociocultural de generación en generación, esos datos orales se convierten en la versión aceptada por la sociedad y su cultura. Lo importante en este tipo de versión no es la verificación, sino la aceptación por parte del pueblo. Por lo tanto, en ellos se puede ver claramente la visión de la historia basada en la

⁸⁶ El catolicismo popular es un sistema católico poco catequizado. Los católicos populares manifiestan un profundo sentimiento católico, pero también aceptan los valores no católicos por falta de la suficiente instrucción doctrinal (Marzal 1971, 1977).

⁸⁷ Respecto al Niño Compadrito, tenemos solamente un estudio global: Religiosidad Popular, el "Niño Compadrito", por Abraham Valencia, que nos proporciona muchos datos que, empero, siempre hemos verificado a través de la comparación con los datos recopilados por nosotros mismos.

subjetividad de la gente, que pertenece a una dimensión diferente a la historia cronológica; o sea, una serie de interpretaciones sobre el pasado que converge en el presente y, además, el pensamiento popular o la concepción de los valores que la componen y sostienen. Este capítulo, por consiguiente, tiene el fin de reconstruir la historia cronológica del Niño Compadrito, y también el de aclarar una parte de la concepción ideológica del pueblo sobre el Niño Compadrito por medio de la comparación de la historia subjetiva de los devotos con la verdad histórica. A continuación analizaremos la leyenda del *Niño Compadrito* en orden cronológico desde su origen hasta la actualidad.

Aparición del Niño Compadrito

Hay muchas versiones en torno a la aparición del Niño Compadrito. Si indagamos la fuente de esas versiones, llegamos a la conclusión de que casi todas, excepto algunas, fueron transmitidas por María Belén, madre de Juan Letona, dueño actual del Niño Compadrito. Aunque la narradora fue una sola, ésto no necesariamente quiere decir que existe una sola versión. María Belén normalmente esquivaba hablar sobre su aparición reiterando que "una familia me regaló el Niño, por eso no sé nada de su origen". El dueño actual también repite lo mismo cuando algún devoto le pregunta sobre el asunto.

María Belén, dio algunas veces explicaciones bastante concretas sobre el origen del esqueleto, aunque en forma fragmentada. Por ejemplo, "se preguntaba de qué era el hueso, desde cuando lo consiguió; pero se llegó a decir que es un hueso humano" (D-1); "es el hueso de un niño que murió a la edad de 13 años" (D-2); "mi madre (Isabel Cosío) me decía que un niño de sus familiares había muerto en un accidente y que después de ese día ella lo había guardado" (D-3). También hay otra versión que le contó a su nieta: Isabel se había perdido en la zona de Tambomachay. En su desesperación encontró junto a un riachuelo a un niño más pequeño que ella, que la guió de regreso hasta su casa. Sus padres quedaron sorprendidos porque una criatura había traído a su hija; se ofrecieron a acompañar al pequeño para que regresara antes de que cayera la noche, pero el niño respondió que conocía perfectamente el camino y que no necesitaba ninguna compañía y desapareció entre los viejos portales de la antigua casona. Al cabo de un mes la niña llevó a sus padres hasta el lugar donde se había extraviado para tratar de ubicar a su extraño protector. Junto al riachuelo hallaron un pequeño esqueleto que fue recogido y puesto en una urna en la que se conservó durante

muchos años hasta pasar a manos de doña María Belén (D-4)(Paliza y Gallegos, 1987:43).

Con una simple comparación de D-1 hasta D-4, queda obvio que las versiones no se contradicen todas, aunque son distintas entre ellas. De hecho, D-2 y D-3 son más bien complementarias que contradictorias, y de ambas versiones podríamos deducir que "un niño de sus familiares, a la edad de los 13 años falleció en un accidente y que sus huesos formaron el origen del Niño Compadrito". No obstante, esa información se contradice evidentemente con D-1, porque mientras en D-2 y D-3 el hueso del Niño es considerado desde el principio como el de un ser humano del que se sabe el origen, en D-1 en el inicio la gente duda y no se sabe si su origen es de un ser humano o no. D-4, por otra parte, no es de considerar como un acontecimiento histórico con el que se puede explicar su origen ya que en él hay hechos que son casi imposibles de ocurrir en realidad. D-1, D-2 y D-3 tienen hechos que pueden aceptarse en realidad, pero no existe ninguna evidencia que permita afirmar que sea un acontecimiento que realmente haya ocurrido. El tamaño del cráneo es demasiado pequeño para ser el de un Niño de 13 años. Efectivamente, tampoco tenemos pruebas evidentes que permitan decir que es un esqueleto humano. Lo cierto, es que el Niño Compadrito es sólo un conjunto de huesos, y que existen diversas versiones sobre su origen y que los devotos creen en lo que cuenta la tradición oral, lo cual justifica que sea llamado el Niño Compadrito.

Aquí, tendremos que pasar por alto la verdad histórica en torno al origen; lo importante no es distinguir la versión verídica de la falsa, sino reflexionar cómo piensan los devotos sobre su origen, porque ellos creen las versiones que les han narrado y, mientras las crean, es una realidad social aunque las versiones se contradigan entre ellas. Si es así, resulta importante el contenido de lo que piensan los creyentes del Niño, o sea, los elementos comunes en las versiones de D-1 a D-4: el origen del Niño Compadrito es un ser humano, por eso sus componentes también forman un esqueleto humano. Recordemos que aun en D-1, que muestra mayor interés en las características del Niño Compadrito, se determina finalmente su origen como hombre, mostrando su descendencia humana. En D-4 también, la aparición de un chico (de la humanidad) sugiere que el esqueleto descubierto es de un ser humano.⁸⁸

⁸⁸ En esta versión, las cosas identificadas con el esqueleto humano tienen una especie de poder

En D-2, se indica un número concreto de 13 años de edad y se refuerza la descendencia humana como si eso fuera obvio. Además, en D-3 se refiere al parentesco con la dueña y, por medio de ella, o sea, asociándose con el aspecto obvio de que la dueña es un ser humano, justifica no sólo su humanidad sino también su parentesco cercano. En suma, la imagen del origen del Niño Compadrito nunca se ha desviado de la línea de que sus componentes pertenecen al mundo humano, en el cual pone énfasis María Belén. Por lo tanto, en los sueños de los devotos el Niño se les aparece en forma humana, les enseña claramente su nombre que indica su masculinidad, y comunica sus deseos, que corresponden a los mismos deseos de los hombres; por ejemplo, el deseo de jugar con juguetes, o de cambiar las ropas. Se considera como una ofensa y blasfemia el que se dudara de la condición humana, cuando se mencionaba que el Niño era de un esqueleto de monos en la persecución de 1976 contra el Niño Compadrito. Al mismo tiempo, esas palabras han dejado un trauma entre los devotos que ya no pueden afirmar con tanta seguridad que el Niño sea de linaje humano.

Respecto al origen, hemos aclarado que "el Niño tiene ascendencia humana", como algo que imaginan los devotos, pero hay buena cantidad de informaciones sobre el Niño después de su aparición. Es la gente de la familia Letona, especialmente María Belén, quien transmitió al pueblo muchas informaciones sobre la aparición del Niño Compadrito. Pero el Niño originalmente no pertenecía a su familia, como ella misma confesaba. No se sabe el proceso de su aparición; pero se ha llegado a saber que la primera familia Hermoza, que vivía en el Jr. de Carmen Bajo, fue la que lo consiguió. La familia Letona, dueño actual del Niño, vive en la calle de Tambo de Montero. Hay una buena distancia entre ambos lugares, pero la familia Letona antes vivía en la Calle del Marqués, con lo que se concluye que ambas familias vivían en la vecindad. Según una información, don Francisco Hermoza y su señora lo poseyeron entre 1850 y 1870, y que Isabel Cosío, abuela del dueño actual, lo heredó de la familia Hermoza en 1883. No hay, empero, ningún dato que compruebe la fecha exacta de la transmisión que todavía es vaga. Si calculamos a partir de la edad de doña Isabel, parece que no puede ser el año 1883. A pesar de ello, es totalmente cierto, como confirman muchos datos, que la

sobrenatural: aparición en forma humana, guía por el camino, desaparición repentina, y explican claramente su origen aunque en manera mítica. Esta versión posee varios puntos en común con algunas tradiciones orales del santo: la aparición misteriosa junto al río, la amistad con el niño, la desaparición, la reaparición como ser no vivo, conversión en objeto de culto etc.

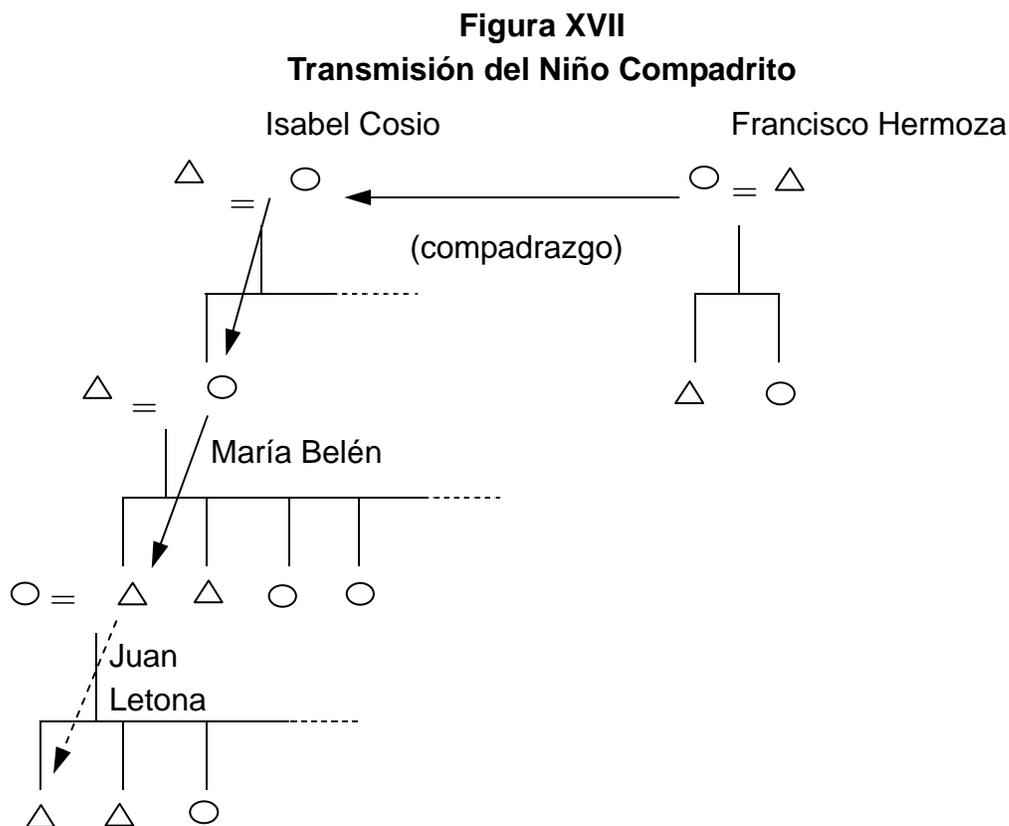
familia Hermoza lo obtuvo primero y lo transfirió a Isabel y, después, a sus hijos. Entonces, cómo se ha transferido hasta la actualidad. Esto es, por supuesto, un elemento importante para el análisis de la creencia en el Niño Compadrito.

¿Como ocurrió la transmisión entre las dos familias Hermoza y Letona?. Para responder, es necesario ante todo, elaborar la genealogía de ambas, aunque limitándola solamente a la parte relacionada con el Niño Compadrito. La familia Hermoza, la primera dueña del Niño Compadrito, está conformado por lo menos de cuatro miembros: don Francisco, su señora, un hijo y una hija. Por otra parte, la familia Letona inicia el contacto con el Niño Compadrito en la época de Isabel Cosio, quien obtuvo por medio de su relación de compadrazgo con la familia Hermoza. Doña Isabel tuvo, con su esposo, a doña María Belén, la ex-dueña, quién, a su vez, tuvo por lo menos cuatro hijos: dos varones y dos mujeres. Después de la muerte de María Belén, uno de sus hijos, don Juan Letona, lo heredó, y él piensa, por el momento, cederlo a uno de sus hijos (Figura XVII). La vía hereditaria del Niño Compadrito se puede esquematizar como ilustra el diagrama que sigue.

Como hemos mostrado, de acuerdo con la tradición oral, el Niño se transmitió de la familia Hermoza a doña Isabel Cosio, en una época que todavía no se ha aclarado, pero se sabe que la época de la transferencia de doña Isabel a María Belén fue por los últimos años de la década de 1950. Fue después de la muerte de doña María Belén en 1989, cuando Juan Letona pasó a ser el heredero actual. Con todo, lo que importa no es la época de la herencia, sino la vía hereditaria del Niño Compadrito, porque ese objeto de culto no se puede dividir en partes como un terreno o el ganado, y el heredero inevitablemente tiene que ser una sola persona. Lo que importa realmente en cuanto a este problema es quién lo hereda, ya que eso forma parte de la creencia en el Niño Compadrito.

A la actualidad, la transmisión del Niño Compadrito ocurrió tres veces, a la que habría que añadir otra que seguirá en un futuro relativamente cercano y, que no son muchos los casos que podemos observar. Sin embargo, hay una tendencia muy clara, en que, el Niño es cedido en herencia de los padres a uno de sus hijos. En tal caso, el heredero puede ser de cualquiera de los sexos. Que la línea de la transmisión sea patrilineal o matrilineal lo decide la generación de los hijos. Esto es sólo una regla general, y no siempre se hereda de acuerdo con ella porque el heredero tiene que satisfacer un requisito indispensable a tal principio: "tener fe en

el Niño Compadrito”, como se observa en la transmisión de la familia Hermoza a Isabel Cosio. La señora Hermoza tuvo dos hijos, pero ninguno de ellos lo heredó, e Isabel Cosio, sin ser pariente directa, se convirtió en la heredera.



Los hijos de la familia Hermoza tenían derecho a heredar el Niño, pero se rehusaron porque habían perdido la fe en el Niño, ya que pensaban que el estado de salud de su madre había empeorado y que luego había fallecido a pesar de tener tanta devoción en el Niño. La razón por la que Isabel Cosio lo heredó, se debe a que ella cuidó a su comadre, la Sra. Hermoza hasta la muerte y mostraba devoción al Niño.⁸⁹ Isabel Cosio lo recibió como un recuerdo de su comadre. El requisito de la fe en el Niño se sigue respetando también después de la transmisión a Isabel Cosio. Esta condición es obvia, si observamos los casos de la herencia en la familia Letona: la heredera siguiente, María Belén, tenía mayor fe en el Niño que

⁸⁹ Hay un testimonio que dice que sus hijos creyeron que el Niño Compadrito la había castigado. Este testigo es un tanto dudoso; si hubieran interpretado el empeoramiento de la salud de su madre como castigo divino del Niño, ellos habrían tenido fe en el Niño.

su madre, y entre sus hijos eligió a Juan como heredero, porque había mostrado fe sincera en el Niño. Se piensa que su hijo con mayor fe será el posible heredero en la generación siguiente. En resumen, con respecto a la transmisión del Niño hay una regla general: la continuidad del linaje, o sea, 'de padres a hijos', pero siempre bajo la misma premisa de que el heredero tenga una gran fe en el Niño, y quién no cree en el Niño, no puede heredarlo.

La evolución del culto

"El Niño Compadrito tiene más de 100 años de historia", dicen unánimemente sus devotos. Pero, por el momento no hay manera de verificarlo, porque ya falleció doña María Belén, quien era la que tenía más informaciones. Si bien esto puede ser cierto, tal vez habría que decir que la evolución del culto es relativamente reciente y, no pasa de los 50 años. Ahora existen pocos informantes que sepan contar el culto antiguo del Niño Compadrito. Algunos de ellos, nos informaron que el Niño todavía era poco conocido en la primera mitad de la década de los 1960. En esos tiempos, el Niño era mucho menos famoso que otro objeto de culto conocido con el nombre de "el Nicolasito", un cuadro grande donde se encuentran dibujados muchos cráneos.⁹⁰ En realidad, el primer encuentro con el Niño de una de nuestros informantes es muy sugestivo. Ella buscaba originalmente al Nicolasito, pero no logró ubicarlo debido a la mudanza del dueño del cuadro. Como no tuvo otro remedio acudió al Niño Compadrito, un objeto de culto casi desconocido en aquel entonces.

Es, después de la transmisión del Niño a María Belén, que los creyentes aumentaron considerablemente. Isabel Cosío lo consiguió, pero como no era tan ferviente como dicen los informantes, se mantuvo indiferente respecto al origen del Niño. Fue María Belén quien lo decoró, arregló su capilla, reglamentó el contenido del culto: prohibición del uso de velas negras y del sistema de cargos, etc. y difundió el culto en el Niño guiando a la gente. Pero, no es ella la única persona que se preocupó de difundir el culto, sino también otras devotas voluntarias eran muy activas en la actividad difusora. Siempre hablaban de los favores sobrenaturales que les había hecho el Niño a ellas mismas, a sus familiares o a sus amigos, divulgando que "el Niño Compadrito hace milagros".

⁹⁰ Respecto al Nicolasito, Washington Rozas y Carmen Calderón están preparando una minuciosa monografía.

También llevaban a la gente a su capilla si tenía interés en conocerlo. Gracias al esfuerzo y a las actividades voluntarias de estas devotas fervientes, el Niño se hizo famoso y el número de creyentes aumentó. Las experiencias que los devotos nuevos habían tenido también se fueron añadiendo a las historias y experiencias misteriosas hechas por el Niño Compadrito en diversas ocasiones. El culto en el Niño Compadrito se difundió verbalmente y, creció de manera explosiva en unos pocos años. La gente se reunía en la capilla llevando velas y flores y, en un cuaderno que había preparado María Belén escribía palabras de agradecimiento por el milagro realizado por el Niño.⁹¹ Se empezó a celebrar la misa en la capilla del Niño Compadrito trayendo a algunos sacerdotes de diversas iglesias los así llamados "padres reeducadores", que creían que era posible re-catequizar y reeducar a la gente aprovechando la fe ferviente en el Niño sin rechazarlo.

Es difícil calcular con exactitud la cifra de feligreses del Niño Compadrito, ya que en su creencia no existe ningún registro de devotos, como lo tiene la iglesia católica en ocasión de varias liturgias, y, además, para muchos creyentes la fe en el Niño puede ser algo meramente temporal; o sea, sólo mientras hubiese esperanza de un milagro. Pero probablemente la cifra de los participantes en la misa celebrada mencionando el nombre del Niño Compadrito en la primera mitad de los años 1970 fue muy alta. Los feligreses se reunían todos los días cuando tenían tiempo. Pero acudían más los días martes y viernes por la tarde, o por la noche. Los devotos a veces venían de lugares muy distantes como, Sicuani, Juliaca, Bolivia. Perteneían a diferentes estratos de la sociedad. Socialmente no todos eran de la clase baja, sino que habían muchos profesionales y personas con educación alta como abogados, médicos, contadores, profesores, funcionarios, universitarios, como el ex-alcalde del Cuzco.

Alrededor de 1973, había una muchedumbre frente a la casa del dueño, como si hubiera habido un funeral. También la calle Tambo de Montero que es estrecho, donde se hallaba el Niño, estaba llena de gente que preguntaba por el lugar de la capilla. Así, creció el número de los devotos. Según un informante que tomaba parte en la misa del Niño, por el año de 1974, en la capilla y el patio de la casa había 50, 60, más de cien devotos. En algunas ocasiones, había mucha gente que tenía velas encendidas en las manos, porque la capilla y sus alrededores ya

⁹¹ Lamentablemente se perdió la mayor parte del cuaderno. Juan Letona conserva todavía unas páginas del cuaderno donde se pueden ver los testimonios de milagros desde junio de 1976 hasta noviembre de 1987.

estaban llenos de velas y no había espacio donde colocarlas. Si consideramos a estos devotos fervientes como practicantes de la fe en el Niño Compadrito, se podrá deducir que habrá unas 10 veces más de devotos latentes. No parece en nada exagerado un testimonio que dice que el número total de los devotos ascendía a unos 1000, justo antes de la persecución iniciada en 1976.

La persecución

El desarrollo del culto se vio obligado a cambiar drásticamente a partir de septiembre de 1976. Se publicó el decreto de la proscripción del Niño Compadrito, constituido de 6 artículos con la firma de monseñor Luis Vallejos. La prohibición se transmitió al pueblo en general, en la casa de la familia Letona donde se había reunido la gente, en la iglesia de Santa Ana y también a través de los medios de comunicación de masas. Sobre el desenvolvimiento de los hechos hasta la promulgación del decreto hay varios datos a los que hay que agregar algunos meramente supuestos.

Como el obispo había nacido en Callao, o sea, en la costa, algunos creían que la razón por la que prohibió el culto era que él, aunque persona prominente en la iglesia, poco entendía de la realidad del catolicismo popular en la sierra y que fue una consecuencia natural de la conducta de celos del obispo, que asumió su puesto con todo entusiasmo, dispuesto a reformar el catolicismo cuzqueño. Otros creen, que un robo de joyas de la iglesia ocurrido en aquellos tiempos, causó al obispo una fuerte desconfianza en el pueblo, que lo impulsó a prohibir este culto popular del Niño Compadrito.

Estas interpretaciones se pueden sintetizar en una, que la causa principal de la persecución se atribuye a la personalidad del obispo mismo. Pero quienes conocen bien opinan que el monseñor Luis Vallejos Santoni no debía de ser ignorante de la religión serrana y que no podía ser tan falto de lógica como para entremezclar el robo del tesoro con la prohibición de una creencia popular. El que escribió el decreto, de hecho, no fue el obispo. Desde luego, él lo firmó, pero el autor verdadero fue otra persona. Si consideramos esto, la explicación basada en el estado de ánimo o personalidad del obispo no es suficientemente persuasiva.

Además de estas interpretaciones, algunos agregan que uno de los hijos de María Belén odiaba al Niño y cuentan que él mismo pidió a la iglesia que

proscribiera su culto. Hay, todavía otra versión: el párroco de la iglesia de Santa Ana necesitaba sacar el permiso de la construcción de la capilla del Niño; por dicho trámite, el obispo se enteró del culto del Niño. Un día que fueron precisamente unos devotos a la iglesia para pedir al obispo que castigara al padre que había cancelado la misa. El, al contrario, regañó severamente a los feligreses del Niño y iniciando en ello la persecución. Como se puede ver, hay varias interpretaciones sobre la supresión del culto al Niño; sin embargo, todavía no se ha logrado dejar en claro la verdad sobre este acontecimiento.

Sea como fuese, el desenvolvimiento de los hechos hasta la promulgación del decreto, las razones oficiales aparecieron claras en él, al declarar la proscripción del culto al Niño. Según el decreto⁹², el Niño Compadrito es un culto supersticioso y se tiene que vigilar para que se observen las prescripciones canónicas con el Ordinario. Se dice, que este objeto de culto es un cuerpo humano; pero no se ha hecho ninguna investigación científica al respecto y hay posibilidad de que sean huesos de animal (mono). El Niño ha sido colocado en una capilla sin la debida autorización, lo cual va contra las normas católicas. Además, a su lado hay una alcancía, con lo cual se obtiene un lucro no justificable. Aunque es un objeto dudoso, hay quienes piden la misa. Por tales motivos la iglesia lo prohíbe y recrimina indirectamente a los sacerdotes "reeducadores" y proscribire en adelante acudir al Niño para la misa.

El decreto se elaboró solamente entre pocas personas de la iglesia, aún los curas de la iglesia no se enteraron hasta el día de la promulgación y se comunicó a los devotos sin ningún aviso previo, lo cual causó consternación entre los feligreses. Se produjo una fuerte reacción contra la iglesia. La gente no entendía por qué la iglesia había proscrito, de manera repentina y unilateral, el culto que ya gozaba de tan amplia aceptación. Los devotos interpretaron ese cambio no a la luz de la doctrina católica, sino como un pretexto de la iglesia que podría tener otras razones. El pueblo explicaba el decreto por lo menos de tres modos.

La explicación más difundida era la que relacionaba la decadencia de la iglesia católica con el decreto, o sea, creían que el decreto era una táctica para llevar nuevamente a los devotos a la iglesia que había perdido popularidad porque, mientras pocos acudían a la misa en la iglesia, a la misma hora la capilla del Niño

⁹² Véase, Valencia 1983.

estaba llena de fervientes devotos. La segunda explicación surgió a raíz de la interpretación de las palabras del decreto: el Niño Compadrito puede tratarse de "restos de un animal (mono)". El pueblo pensó que la iglesia lo prohibía porque el Niño Compadrito tenía la cara fea. La tercera interpretación se refiere a la discrepancia de opiniones dentro de la iglesia misma. Según ésta, la prohibición no es más que una consecuencia del gusto personal del obispo, ya que en la iglesia había dos posiciones: una en favor del Niño Compadrito y otra en contra de él. La primera estima al Niño y quiere comprender la fe de los devotos según ellos, el sacerdote de esta tendencia también es devoto del Niño. Por otra parte, la segunda está formada por sacerdotes "malos", que odian al Niño. El obispo, como anti-niñista, era considerado como un "sacerdote malo". Se enemista con el Niño ignorando su divinidad sin intentar ni siquiera de investigar y comprender el asunto.

En resumen, la idea popular generalizada era que el obispo emanó el decreto con base en una supuesta imaginación, mal informado, sin conocer la realidad de la fe en el Niño. En las razones de la estigmatización del culto por parte del obispo, se pueden ver, por lo menos tres explicaciones populares. Lo importante, es que indican que los devotos no logran entender nada del motivo teológico de la proscripción del culto al Niño. Al contrario, ellos acabaron por pensar de una manera muy diferente de lo que la iglesia esperaba.

El decreto promulgado no se revocó. Aún más, la campaña anti-niñista se desarrolló por medio de la prensa, radio, televisión y volantes y, se prohibió a los sacerdotes celebrar la misa en la casa de la familia Letona, dueña del Niño Compadrito. Ante tales circunstancias, los devotos acudieron directamente a la iglesia para hablar con el obispo bajo el pretexto de la libertad de culto y del respeto del derecho de posesión del Niño. Le entregaron una solicitud pidiendo que retractara el decreto. La actitud del obispo fue fría con los devotos. Según cuentan los informantes, no solamente fue fría, sino también grosera, "indigna de un sacerdote".

El descontento de los devotos llegó al colmo. El obispo dijo, según los informantes, "El Niño Compadrito es feo". "Es impotente con el obispo". "El Niño es un mono. No es un santo, por lo tanto, hay que quemarlo pronto". La última parte de las palabras del obispo o sea, el asunto de la quema o destrucción del Niño, fue algo que se salía del contenido del decreto firmado por él mismo. Relacionando esto con el derecho de la posesión del Niño, se produjo un enfrentamiento muy

fuerte con los devotos, que empezaron a creer que el obispo había declarado la guerra contra el Niño Compadrito. María Belén recorrió diversos lugares hablando de la crisis del Niño: El obispo se lo quiere quitar y quemar. Los devotos empezaron a preocuparse aún más del Niño. Es cierto que había muchos que estaban convencidos por el decreto del obispo, que los amenazaba a través de la excomunión. Pero, a la vez, no todos se rendían a la orden anti-iniñista del obispo, aunque se mostraban superficialmente obedientes a su decisión. Un grupo de fieles mantenía el Niño escondido.

La temporada clandestina

Se puede decir, que fueron dos las razones que obligaron al Niño a pasar a la clandestinidad : (1) Tanto la familia de la dueña como los devotos se resintieron por las informaciones falsas de los medios de comunicación, sin ninguna evidencia: orgías y donaciones extravagantes. (2) Los devotos se preocuparon por el posible daño físico, ya que corría el rumor de que la iglesia les iba a quitar al Niño y que lo quemaría.

El Niño Compadrito fue rigurosamente protegido y aislado del exterior. Sólo la dueña, sus familiares y algunos devotos fervientes, que formaron un grupo clandestino, sabían el paradero de la figura. Temían que por boca de los devotos comunes la gente se enterara de la ubicación del Niño y la iglesia podría aprovechar tal información para destruirlo. La dueña siempre decía que el Niño se había ido a un lugar que no sabía, o que estaba en algún lugar muy lejos del Cuzco, como Sicuani, Quillabamba.

En realidad, el Niño nunca salió de Cuzco. Como se decía que la guardia civil lo perseguía, para el grupo clandestino esta táctica fue un engaño indispensable a fin de protegerlo. La segunda táctica para proteger al Niño fue la propaganda falsa de los devotos ante la iglesia y, que ellos mismos comunicaron intencionalmente a los sacerdotes, que se había quemado al Niño, para que hicieran creer a la iglesia que ya no existía y abandonaran la persecución. Paralelamente, se difundió un rumor de que el Niño se había quemado en una iglesia.

La tercera táctica tomada, además de separar la figura de los devotos comunes, fue el traslado del escondite del Niño de acuerdo de la revelación recibida en sueños. Se movía de una de las casas de los familiares o de los

devotos, en quienes se podía confiar a otra. Una vez se la escondió secretamente en la chacra de la dueña. Parece que esta vida "nómada" duró solamente unos seis meses. A veces se quedaba en un lugar por un mes o casi dos, otras por un tiempo muy corto. El Niño se les apareció diciendo que le dolían los pies. Los devotos interpretaron esto en el sentido de que el Niño ya no quería cambiar de escondite. Desde entonces se instaló en la casa de la dueña, pero nunca se exhibía ante el público. La clandestinidad perduró hasta mayo de 1982. Entre tanto, el culto se celebraba secretamente sólo en la noche y con la participación de creyentes en número muy limitado.

La clandestinidad fue un éxito desde el punto de vista de la protección del Niño. Esto, empero, no significa que la táctica hubiera sido buena en todos los aspectos, porque, además de la amenaza de la excomuniación del obispo, la ausencia o el aislamiento del objeto de culto por largo tiempo, hizo que la gente acudiera a otros objetos. Se convirtió, así, en un factor que sirvió para enfriar el entusiasmo de las masas. A pesar de ello, el grupo clandestino seguía el culto y nunca cambió su actitud de defender a su "santo". Los informantes que pertenecían al grupo explican la razón según los tres puntos siguientes.

- Que, el obispo, no tiene derecho de privar de la libertad de culto a sus feligreses. Aún más, insisten en que el acto de quitarles por la fuerza su objeto de culto a los creyentes, es contra la religión y una violación de la constitución, recalando que está fuera de la jurisdicción de un obispo. Lo interesante aquí, es que la gente quería aplicar la libertad de la fe garantizada en la constitución al dogma del catolicismo. Esto, desde otro ángulo, quiere decir que los devotos pueden adoptar cualquier elemento al catolicismo, lo cual nos permite observar un aspecto muy característico del catolicismo popular. Lo único que reclamaban los creyentes era el respeto a su culto y querían que el obispo no interviniera.
- Los creyentes afirman que el culto al Niño Compadrito es católico o una parte de ello y, por consiguiente, el obispo es quien está equivocado. La lógica de los devotos es la siguiente: la urna y sus alrededores están decorados con las estampas de santos y del Papa y efigies de la Virgen, de los Santos y de muchos elementos católicos. Sacerdotes que pertenecen a la iglesia han celebrado la misa al Niño por largo tiempo,

admitiendo que es parte del catolicismo. La mayoría de los devotos al Niño, como afirman los informantes, son católicos fervientes, entre ellos algunos que hasta tienen experiencia de cargos importantes en las fiestas celebradas en las iglesias católicas en Cuzco. El Niño es venerado por creyentes muy católicos. Por consiguiente no se puede negar que el culto del Niño es católico y que pertenece a la iglesia católica. No es ninguna sorpresa la tradición oral que cuenta que el Niño era católico cuando estaba vivo. Los creyentes veneraban con fervor al Niño como católico y ahí no había ninguna duda sobre el Niño Compadrito católico. Por eso, cuando la iglesia católica mostró dudas ante los devotos, ellos consideraron inmediatamente que los anticatólicos no eran los devotos ni el Niño, sino la iglesia misma.

- Los devotos creen que el Niño posee un poder sobrenatural que realiza milagros, gracias al que se han salvado y seguirán salvándose muchos feligreses. Por lo tanto, los creyentes se resienten abandonar a un ser bondadoso que realiza milagrosamente los deseos de cada uno de sus devotos. Entre el Niño Compadrito y sus devotos se ha establecido una especie de relación de asistencia mutua, como dicen los informantes: el Niño me ha cuidado, por eso, ahora tengo que cuidarlo. Estas tres razones muestran claramente que existe una estrecha relación entre el Niño y los creyentes; que, a su vez, es la base que justifica el culto mismo.

A pesar del enojo y críticas contra la iglesia, los devotos no se atrevieron a manifestarlos al exterior. Lo hicieron lo menos posible prefiriendo la clandestinidad, sin tomar acciones agresivas. Por otra parte, la iglesia, a su vez, no tomó casi ninguna acción contra el Niño después de la promulgación del decreto. No respondió oficialmente a la petición de los creyentes. Tampoco realizó prácticamente la investigación antropológica avisada previamente en el decreto, aunque organizó un equipo de tres miembros, entre los que habían sacerdotes de la Iglesia de Santa Ana, a la que pertenecía la casa de María Belén.

El acercamiento de la iglesia al grupo pro-niñista terminó prácticamente con la promulgación del decreto; parece que la iglesia se contentó con ello. De hecho, después de la prohibición, suspendió casi completamente la vigilancia al Niño.

Además, según nuestros informantes pro-niñistas, entre 1977 y 1978 la iglesia, pese a la actitud agresiva mostrada en el decreto, mandó un mensajero a María Belén pidiendo la reconciliación. Les explicó el mensajero, dicen los informantes, que la actitud del obispo cambió. Se pensó que era una buena oportunidad para pedir el replanteamiento sobre el Niño por medio de cartas y la lista de milagros del Niño. El grupo clandestino aceptó esa propuesta y preparó con mucha esperanza los documentos y la antología de los milagros del Niño⁹³, que tenía unas 100 páginas. El esfuerzo no dio los frutos esperados. No se sabe quién era el mensajero ni por qué fracasó la reconciliación. Los informantes recalcan que era un mensajero del obispo, pero es posible de que no lo fuera. Será mejor, por el momento, dejar el interrogante de si el mensajero era de la iglesia o no.

Aparte del fracasado acontecimiento de la reconciliación, a partir de 1977 o 1978 no hubo movimiento en ninguno de los lados, ni de la iglesia ni del grupo clandestino. La iglesia ya no dio tanta importancia al asunto del Niño. El grupo pro-niñista, a su vez, comprendió que el Niño estaba seguro en la clandestinidad sin pedir la autorización de la iglesia, lo que equivaldría a arriesgar su destrucción.

El resultado de este silencio es diferente en los dos lados. La inactividad de la iglesia los asustó al grupo pro-niñista, por lo que optaron retirar a la clandestinidad. En este sentido, este silencio mantenía el mismo efecto que poseía el decreto. En cambio, el silencio dio un golpe definitivo al culto en el Niño, porque la ausencia durante seis años debilitó la fe en él, y, en consecuencia, hubo una pérdida de devotos ya que la base del culto en el Niño era su comunicación constante, y la realización de sus milagros. El culto del Niño es simplemente un culto nuevo, que se desarrolló rápidamente, pero quedó sin lograr institucionalizarse. Por lo tanto, no le quedaba otro remedio que decaer drásticamente. Este es el caso de los creyentes comunes. El silencio, sin embargo, produjo a la vez un efecto totalmente contrario para los devotos entusiasmados; ellos recibieron apariciones y se creía en milagros uno tras otro en la situación reprimida consolidándose, así, el grupo clandestino.

La situación estancada, o bonanza, de los dos lados opuestos dura hasta 1982, un año de grandes cambios causados por acontecimientos bruscos y fortuitos: la muerte de sacerdotes anti-niñistas y de uno de sus familiares. En mayo

⁹³ Fue robada en 1979. Lamentablemente en la actualidad no se puede verla.

de 1982, murió el padre Luis Dalle, sacerdote francés, amigo y colaborador de monseñor Luis Vallejos. Luego la madre del padre Dalle. Después de dos semanas perdió la vida el monseñor Luis Vallejos. Y, aunque por el momento no tengamos datos exactos, murió también el padre Luna, párroco de la Iglesia Santa Ana. Lo interesante, es que se cree que todos fallecieron en accidentes. Aunque no hemos averiguado suficientemente los casos de la madre del padre Dalle y del padre Luna, es cierto que el padre Dalle y monseñor Vallejos murieron en accidentes trágicos debido a la avería de los frenos de su vehículo, el primero yendo hacia Huanca, y el segundo de vuelta de Sicuani.

Es preciso notar que la gente interpreta la muerte sucesiva de los sacerdotes y su familiar, relacionándola con el poder sobrenatural del Niño. De acuerdo con la explicación del pueblo, el Niño se rebeló contra la iglesia que le había declarado la guerra, y el accidente fue un castigo divino dado por el Niño. Los creyentes uniformemente dicen que nunca le han pedido el castigo contra las personas que lo perseguían, pero todos piensan que la muerte en el accidente fue el resultado de su persecución. Como evidencia, los devotos cuentan que los cadáveres de los sacerdotes se encontraron sin lengua ya que ellos habían insultado al Niño. Según manifiestan, es la sanción justa para los mentirosos.

La noche en la que falleció monseñor Vallejos, se reunieron los miembros del grupo clandestino y discutieron las medidas para el futuro. Todos decían que la muerte fue causada por castigo del Niño y juzgaron que ya no habría nadie que lo destruyera. En la ciudad de Cuzco, el rumor de la venganza contra el obispo se difundió rápidamente. Los creyentes comunes empezaron a visitar a la dueña para que les mostrara el Niño. Y debido a tanta insistencia, acompañada con palabras amenazantes de los creyentes comunes, ...si se niega a exhibirlo, el Niño castigará a la dueña y a sus familiares... en verano de 1982, o sea, después de 6 años de silencio, por fin reapareció el Niño ante el público.

La reaparición

Una vez que se hizo público al Niño, volvieron los devotos paulatinamente. A partir del año 1982, ha aumentado el culto popular, al tener conocimiento que la capilla del Niño se encuentra abierta al público y empieza a estimar su poder divino. Pero, en la actualidad, todavía su fama no ha llegado hasta el nivel que tenía antes porque no han vuelto todos los devotos anteriores. Al respecto, se pueden indicar

varias razones. En primer lugar los dueños después de María Belén, es decir, su hijo y familiares, todavía han estado nerviosos por la actitud de la iglesia y de la administración regional, sobre todo del Instituto Nacional de Cultura. El dueño actual, todavía cambia la ubicación del Niño buscando un lugar más seguro.⁹⁴ Aunque ya se ha hecho público al Niño, si el dueño tiene duda sobre la persona que lo visita, se niega tajantemente a mostrárselo. En segundo lugar, en la década de los años 1970 la propaganda del Niño se hizo de boca en boca. Sin embargo, los devotos fervientes de aquella época ya son ancianos y durante el período en que se mantuvo al Niño escondido no han surgido devotos de la nueva generación. En tercer lugar, el *Niño Compadrito* no tiene una organización que lo mantenga, aunque antes tampoco la tenía.

En comparación con el sistema de cargos de los santos de la iglesia, que ha crecido más y más en estos años en Cuzco, la falta de una organización formal es, al parecer, algo fatal, no habiendo mano de obra ni dinero. Por supuesto, el dueño, por el momento, no piensa organizar el cargo como le encomendó su madre, María Belén, temiendo otra acusación al Niño. Resulta claro que para asegurar al Niño y por falta de los devotos de la nueva generación, el Niño no puede contar con suficiente propaganda.

Ahora bien, aunque la capilla del Niño Compadrito está abierta al público, esto no significa que el culto actual, es igual al de antes de la represión ocurrida en septiembre de 1976. Una de las diferencias más notables es el aumento rápido de los creyentes que ofrecen velas negras en vez de las blancas. Las blancas se usan para pedir un favor positivo mientras que las negras, para pedir un daño para un enemigo, o sea, para la brujería.⁹⁵ Este cambio muestra que, mientras antes rezaban al Niño pidiendo favores positivos, ahora han aumentado los devotos que piden milagros negativos, o magia negra. Este cambio se ha notado más en estos últimos cinco o seis años. Cuando investigamos el año 1995, más de la mitad de las velas eran negras.

Es posible que este fenómeno se deba a la difusión de la tradición oral sobre el castigo milagroso contra los enemigos del Niño, aparte de que el dueño actual acepta las velas negras que antes prohibía María Belén. Los creyentes actuales

⁹⁴ En 1990 el Niño se trasladó de la capilla del patio al cuarto, en el fondo de la casa, donde duerme el dueño.

⁹⁵ En este caso, los devotos piden al Niño que haga justicia o que castigue a su enemigo.

que acuden al Niño consideran que el Niño es castigador, y creen que fue seis días esparcir (en realidad seis años) después de la promulgación del decreto cuando el Niño castigó al obispo anti-niñista.

La relación del Niño con la iglesia ha cambiado y, también, el contenido del culto. Antes de la represión, los creyentes traían a casa al padre para celebrar la misa, pero actualmente los sacerdotes celebran la misa pedida en nombre del Niño Mario, o Niño Compadrito, en la misma iglesia el día de los muertos o en otras ocasiones especiales. También se puede llevar al Niño en su urna a la iglesia, donde se le hace escuchar la misa.

En suma, en vez de que el padre o sacerdote vaya donde se encuentra el Niño, es el Niño (o sólo su nombre) que va a la iglesia. Sea como sea, los dos han vuelto a tener contacto, aunque ha cambiado el lugar del encuentro. El tener contacto después de seis años de separación es, sin embargo, un gran cambio sea para los pro-niñistas como para los anti-niñistas. Para aquéllos, el cambio significa que los devotos han entendido que la iglesia no siempre hace daño al Niño y empiezan a desear incorporar lo que creen como católicos dentro de la doctrina católica.

Por otra parte, la iglesia, después del decreto, ya no mostró interés especial en el Niño y más bien parece que ha tomado una posición tolerante respecto a esta creencia popular.⁹⁶ A nivel personal, hay mucha variedad entre los sacerdotes con respecto a la tolerancia. Hay todavía un Avila o un Albornoz, pero después de la muerte de Luis Vallejos se ha vuelto a oír la voz de los sacerdotes "reeducadores" que insisten en que es necesario, en una primera etapa, aceptar todo lo que creen los feligreses católicos sin prohibirlo unilateralmente y, en la segunda, catequizarlos enseñándoles la doctrina auténtica. Lo importante es admitir la creencia popular, sea cual fuere la opinión respecto a ella; pasarla por alto fingiendo ser indiferente o aceptarla como creencia de las ovejas perdidas.

Es decir, no les exigen a los devotos la fe católica íntegra desde el inicio. Con

⁹⁶ Véase, Tovar 1982. Hablando más exactamente, había sido tolerante también antes del decreto. Parece que la iglesia se mostró intolerante con esta creencia popular solamente por un tiempo limitado, en que se prohibió el culto de Huimpillay y el del Niño Compadrito. En realidad, existen varios artículos escritos por sacerdotes católicos (cf. Dalle 1969, Marzal 1971) que trataron de "la antropología aplicada" a la evangelización, admitiendo y aprovechando la creencia popular.

tal que la gente sea católica, es una cuestión secundaria si el contenido de la fe es correcto o no, a la luz del dogma católico. Lo importante para los reeducadores es cambiar el pueblo en buenos católicos orientándolos debidamente. Para muchos no es malo aceptar, de momento, al Niño Compadrito y sus milagros, ya que una actitud tolerante es la base o el punto de partida para una catequización más eficaz. Por consiguiente, los sacerdotes reeducadores no rechazan la misa relacionada con el Niño Compadrito y piensan que no hay inconveniente en evocarlo y traerlo a la iglesia, si así lo desean los creyentes, porque la misa se celebra en nombre del pueblo y, según los curas pro-niñistas, pueden instruirlos en el sermón explicándoles qué es el culto del Niño y a qué se debe el milagro para orientarlos hacia la fe verdadera.

La transformación del culto

Como acabamos de ver en la sección anterior, el Niño ha vuelto a aparecer ante el público. De vez en cuando hasta se puede oír su nombre, o ver su figura en la misa de la iglesia. Por el momento no es posible pronosticar el futuro del culto del Niño Compadrito. Ha cambiado mucho el contenido del culto y la forma de difundir su creencia. De lo que hemos analizado sobre la historia del Niño hasta aquí se pueden indicar por lo menos dos puntos:

En primer lugar, dentro de la iglesia católica en Cuzco se ven al menos dos actitudes respecto al Niño Compadrito: los reeducadores que antes del decreto instruían a los creyentes en el Niño han vuelto a actuar paulatinamente a partir de la muerte de monseñor Luis Vallejos, y los que rechazan, o sea, los representantes de quienes promulgaron el decreto, que rehúsan totalmente todo elemento dudoso e impuro, como el Niño Compadrito, con el fin de purificar y regenerar el catolicismo cuzqueño. Como los reeducadores toman de momento la actitud de aceptar el Niño, es natural que tengan que oponerse a los que rechazan. Lo interesante aquí es cómo se ha adaptado el culto en el Niño a las medidas de estos dos grupos opuestos.

Nuestra segunda conclusión, se asocia con dos fenómenos que difieren de acuerdo con estas medidas antagónicas. Con las medidas de los reeducadores, el culto se activa y se desarrolla notablemente ganando la confianza y simpatía de los creyentes. No se puede negar, que el culto mismo absorbe elementos autóctonos y/o ajenos los unos a los otros. En cambio, con los que rechazan, la reacción se

divide en dos tipos: El primer tipo es el que se atrofia hasta los extremos, pero se mantiene netamente católico dando énfasis al catolicismo formal. El segundo, es el que ignora las medidas de los que rechazan; aunque disminuye el número de los creyentes, profundizan su propia creencia. En este caso, la fe se fortalece, con prevalencia de elementos autóctonos y nuevos.

Visto los modos de reacción, con las medidas de los reeducadores y los que rechazan dentro de la iglesia católica en Cuzco, esta conclusión nos enfrenta con otro problema nuevo: ¿Qué es el catolicismo popular? Parece que el Niño Compadrito es un caso típico de catolicismo popular, del que se han hecho muchos estudios. Según ellos, el catolicismo popular, por supuesto, varía en la forma, el contenido o el grado de fusión entre elementos católicos y autóctonos. Estamos completamente de acuerdo con ello, pero la mayoría de los estudios han analizado el catolicismo popular estáticamente. Sin embargo, en el caso del Niño Compadrito, el contenido del culto y su situación están extremadamente flotantes. La inestabilidad del contenido y la situación fluctuante se relacionan mutuamente y el culto se estabiliza a través del proceso de esa interferencia. Hasta ahora, la formación del catolicismo popular se ha analizado en el proceso de colisión entre la cultura europea y la nativa; pero, a la luz del caso del Niño Compadrito, no hay que olvidar que un pequeño cambio de las medidas religiosas a nivel regional puede producir una transformación grande y que el catolicismo popular puede también ser flotante. En este sentido, el estudio del Niño Compadrito, tiene una significación nada despreciable pasando del contexto de la Ciudad de Cuzco.

CAPITULO VII HISTORIA TEJIDA POR LOS SUEÑOS FORMACION DE LA IMAGEN DEL NIÑO COMPADRITO

El sentido de la reconstrucción de la imagen

Como hemos indicado en el capítulo anterior, el culto del Niño Compadrito es el caso inusitado que oscila entre el catolicismo popular lo que algunos sacerdotes consideran una herejía. Por consiguiente es el ejemplo excepcional e importante que permite analizar el catolicismo popular como un conjunto dinámico, ya que hasta hoy día ese fenómeno religioso casi siempre se ha indagado desde el punto de vista estático. Con esta consciencia crítica reflexionamos en el capítulo anterior sobre la historia del Niño enfocándola a las relaciones con la iglesia en el contexto del caso de la extirpación de la idolatría iniciada por monseñor Luis Vallejo Santoni. Sin embargo, al describir el proceso histórico del culto, todavía hay temas que no hemos logrado comprender desde el marco analítico del capítulo anterior. Por ejemplo, hay uno sumamente importante, como la transformación de la propia efigie del Niño Compadrito ya que se reconoce un paralelo entre la metamorfosis de la imagen y el cambio del contenido de la creencia. De hecho, los devotos creen y afirman que el Niño está creciendo en comparación con la estatua original que ellos veían en la primera etapa de su historia. Es que todo lo que se sabe sobre el Niño, es un conjunto integrado con el transcurso de tiempo, porque se han acumulado sus relatos a través del proceso de la comunicación entre los creyentes y la interiorización de la fe, modificando y agregando varios elementos viejos y nuevos.

Si es así, ¿cómo es el proceso de formación de la imagen y del relato respecto al Niño, en otros términos, el contenido de la creencia hasta la actualidad?. Esta es una pregunta sobre la historia de la efigie misma o la llamada crónica del crecimiento del Niño Compadrito, que pertenece a otra dimensión diferente de la cronología sobre la que reflexionamos en el capítulo anterior. El tema que aquí nos ocupa la atención es una historia de vida del Niño narrada una tras otra, que se trata por ejemplo, del crecimiento corporal de la imagen, del cambio de gusto o carácter y, también de la mentalidad del pueblo que sostiene el culto.

Esta reflexión es, por supuesto indispensable, así como el análisis anterior que ha aclarado cómo llegó a ser juguete de las olas de la fortuna la efigie en relación con la época y los acontecimientos, porque en el proceso formativo de la estatua, de varios relatos ---por medio de los sueños en general--- y de la cristalización del culto, donde se representa inevitablemente la mentalidad colectiva del pueblo. Y también aun el acontecimiento de la herejía, con la que al parecer no tiene nada que ver, no está independiente del problema, dado que su origen se puede remontar a la apariencia de la imagen, los relatos y el discurso con respecto a él. Resulta preciso analizar cómo se ha formado el culto enfocándose sobre todo a los relatos, el sueño y la forma de la efigie, e interacciones entre estos tres elementos, que lo han convergido a un objeto del culto. En otros términos, a través de este análisis, podremos dilucidar cómo se originó y en qué manera se ha desarrollado el culto dividiéndolo el conjunto de la fe en tres partes ya mencionadas, aunque la antropología tiende a evitar tales temas insistiendo que no hay prueba. Sin embargo, nos atrevemos a explicarlos ya que contamos con los datos etnográficos en la forma de tradición oral basada en la memoria colectiva, que es capaz de reconstruir los sucesos históricos relativamente nuevos en este caso del Niño Compadrito.

La revelación del sueño

Hay muchas materias contadas sobre el culto, pero confrontándolas unas con otras. A veces se queda claro que estos datos son inciertos y que para nuestra sorpresa el comienzo es bastante reciente. No se puede afirmar que la creencia está dependiente de la continuidad histórica ni la objetividad o la autenticidad, pero a pesar de tal impresión vaga que tienen los terceros, para los devotos quienes relatan del Niño, ahí funciona otro tipo de lógica con que los terceros nunca puedan contar. La extracción de esta lógica, es otro objetivo de nuestro estudio, y para ello es necesario distinguir “lo que fue y lo que ha sido la verdad”, sobre el relato mítico acerca de la efigie creado por los creyentes.

La imagen real del Niño es todavía ambigua. Sin embargo, hay por lo menos cuatro versiones con respecto a su origen.⁹⁷ Se ha aclarado que todas estas

⁹⁷ Por ejemplo, “se preguntaba de qué era el hueso desde cuando lo consiguió, pero se llegó a decir que es un hueso humano”(D-1);“es el hueso de un niño que murió a la edad de 13 años”(D-2);“mi madre (Isabel Cosio) me decía que un niño de sus familiares había muerto en un

versiones fueron narradas por la única persona, aunque no se sabe cuál es la auténtica, ni qué parte de cada versión es falsa o verdadera, siendo completamente indefinida. Hasta que sepamos, no hay ni un creyente que pueda narrar estas cuatro versiones, y de ahí se podría afirmar que el discurso con respecto a esto, se somete totalmente al juicio o la interpretación de cada creyente.

Lo que hacen los devotos es, en consecuencia, contar lo que creen ellos mismos ajustando la imagen vaga del Niño Compadrito, de acuerdo de su propio entendimiento. Si es así, tal ambigüedad o arbitrariedad que pueda comprender la posibilidad de interpretar como quiera, significa el abandono desde el inicio de narrar “lo que fue y lo que ha sido la verdad”.

Resulta que no se menciona nada de la historia a la manera objetiva y, en otras palabras, pese a la recopilación de las cuatro versiones ninguna de ellas garantiza su contenido, como ‘lo que fue y lo que ha sido la verdad con respecto al Niño Compadrito, de manera que todas las informaciones de la efigie es un producto creado y acumulado desde cero, inclusive la referencia clave y bien aferrada entre los feligreses a partir de 1976: “el esqueleto del Niño Compadrito es del ser humano”.⁹⁸ En otros términos, lo que ha existido desde el principio con

accidente y que después de ese día ella lo había guardado”(D-3). También hay otra versión que le contó a su nieta: Isabel se había perdido en la zona de Tambomachay. En su desesperación encontró junto a un riachuelo a un niño más pequeño que ella, que la guió de regreso hasta su casa. Sus padres quedaron sorprendidos porque una criatura había traído a su hija; se ofrecieron a acompañar al pequeño para que regresara antes de que cayera la noche, pero el niño respondió que conocía perfectamente el camino y que no necesitaba ninguna compañía y desapareció entre los viejos portales de la antigua casona. Al cabo de un mes la niña llevó a sus padres hasta el lugar donde se había extraviado para tratar de ubicar a su extraño protector. Junto al riachuelo hallaron un pequeño esqueleto que fue recogido y puesto en una urna en la que se conservó durante muchos años hasta pasar a manos de doña María Belén (D-4)(Paliza y Gallegos 1987:43).

⁹⁸ Ningún devoto duda la autenticidad del esqueleto del Niño, y todos creen que son huesos del ser humano. Aunque se indicaba la necesidad del análisis antes de la persecución como idólatra y nunca se ha examinado hasta la actualidad sobre su origen desde el punto de vista de la antropología física, ya que poner al hueso del Niño en duda, se toma como una actitud de imprudencia que pueda causar castigos divinos de tal manera que sólo pasa oficialmente por ser del esqueleto humano.

toda la seguridad es solamente un cráneo y un juego de huesos ---en esta etapa estos todavía no se habían formado la efigie---, y todos los relatos y su creencia se han venido cristalizando paulatinamente por medio de éstos y agregando a si mismos también.

De ahí, nuestro problema queda más claro: ¿En qué proceso se han formado el relato, el discurso o la historia acerca de la imagen actual? Sin embargo, tenemos que prestar la atención de antemano al hecho de que la mayoría de los devotos comprenden bien que en la primera etapa no había casi ninguna información sobre el Niño Compadrito⁹⁹ y que ellos mismos tampoco piensan que se han “formado” o “cristalizado” la historia oral ni la creencia sobre el Niño. Al explicar cómo han llegado a formarse los relatos y el discurso sobre el Niño, lo expresan los devotos como “se ha aclarado” o “se ha manifestado”. A saber, el conjunto de “lo aclarado”y “lo manifestado” es precisamente lo que se habla de la imagen sagrada en cuestión, y resulta necesario tomar en cuenta la implicación de las palabras “aclarar” y “manifestar” de modo que podamos comprenderlo desde el punto de vista popular de los devotos.

“Aclarar” significa literalmente exponer al público lo que se ha dejado en la oscuridad irradiando la luz. Por ello, cuando la gente usa ese término para contar la historia de la efigie, esto no quiere decir que el Niño no tiene la historia, sino que se presupone que la historia sólo se ha quedado en la oscuridad sin que se haya ostentado. De ahí, que para los devotos existe ciertamente su historia, es preciso indicar quién ha podido aclararla. Afortunadamente, no es difícil contestarlo teniendo en cuenta lo que implica el verbo manifestar. Siendo el sujeto del contenido de lo manifestado, el que manifiesta, en el caso de la efigie en cuestión el actor no son los creyente, sino precisamente el Niño Compadrito mismo. De hecho, debemos reconocer que todo lo que nos parece haber sido narrado por los devotos, son las cosas aclaradas y manifestadas por la efigie por medio de su voluntad en la mentalidad del pueblo.

⁹⁹ Los devotos están de acuerdo con la explicación hecha por la madre del dueño actual: “Una familia me regaló el Niño”, y parece que no quieren averiguarlo más. Es que a los feligreses no les interesa casi nada su origen, y lo importante es si el Niño es capaz de hacer milagros o no. En realidad, se ha establecido el culto del Niño Compadrito porque la gente cree que es milagroso (Kato, 1996:32,43-44).

Ahora bien, aquí tenemos que empezar la indagación del proceso creativo del discurso acerca de la imagen. Como afirmamos de antemano, dado que en el principio no se sabía nada del Niño, salvo la existencia de la calavera y los huesitos descompuestos, nos vemos obligados a considerar que respecto a la formación de la historia o del relato del Niño se inició desde cero hasta lo que venimos desarrollando y acumulando paulatinamente.

El perfil del Niño Compadrito aclarado a los feligreses, es muy peculiar como lo siguiente: la fecha de nacimiento es todavía indefinida, pero su nombre es Mario, masculino, por supuesto. Al comienzo se lo llamaba “almita” o “santito”, sustituyendo el sustantivo común, empero luego se llegó a conocer por el nombre corriente el Niño Compadrito. Sin embargo le gusta ese nombre y, según los creyentes, quiere que le llamen Mario. El lugar de nacimiento es Cuzco. No está claro que significa la ciudad, la provincia o el departamento de Cuzco. Falleció en su niñez. Era mestizo o blanco y tenía los ojos azules. Pertenecería a la clase media o alta. Fue, desde luego, católico de modo que es adorado como ‘santito’. Su carácter es juguetón, justiciero y amable con los que tienen dificultades, solucionándolas con sus milagros. Sus colores favoritos son negro, verde y granate. Como era niño, les pedía a los creyentes ofrendas preferentemente consistentes en juguetes o dulces. Sin embargo, ahora que se le han ‘salido’ muchos dientes — originalmente no tenía ni un diente — y ha conseguido los ojos de vidrios y las pestañas como ofrendas, les pide el juguete del casino, el perfume y aún el “pisco” a sus devotos. Los elementos del relato sobre el Niño Compadrito aquí mostrados, son los que se han manifestado a partir de la década de 1950, no obstante, es verdad que hay varios casos de reemplazo hasta la actualidad como veremos después.

Ahora bien, ¿cómo se ha formado esta historia oral? El que juega un papel importante ahí es el sueño — inclusive ensueño — soñado por los devotos, para los que es algo más que un fenómeno físico que se entiende como experiencias del alma misma que sale del cuerpo mientras duerme. El contenido del sueño esencialmente depende del comportamiento del alma, y el sueño es el escenario donde el alma misma actúa. Por ello, el sueño tiende a ser asociado con la adivinación, el agüero o la revelación, creyendo que es el acontecimiento en el mundo sobrenatural con la creencia sobre la corporalidad del alma en el área andina inclusive para los devotos del Niño Compadrito.

En el contexto con la efigie del Niño, la relación más importante, es entre el sueño y la revelación. En el mundo andino se cree que los seres sobrenaturales pueden dirigir palabras a la gente en el sueño.¹⁰⁰ En este caso, la categoría de los seres sobrenaturales abarca ampliamente desde Cristo, la Virgen, los Santos, los apus o wamanis, los demonios, pero sea lo que fuese, el ser mítico que aparezca en el sueño, el contenido de la conversación o el acontecimiento en él, es la verdad, y se afirma que son vigentes aún en la vida cotidiana después de despertarse. El sueño, por ello, es uno de los escenarios importantes donde se encuentran el mundo cotidiano y el de los sobrenaturales y ahí la gente y los seres sobrenaturales logran comunicarse entre si, pidiendo los deseos de cada una.

El caso del Niño Compadrito no es excepcional, puesto que se lo considera como un ser sobrenatural, de manera que se puede observar la relación entre el sueño y la revelación ya mencionada arriba. A pesar de ello, no todos los sueños que tienen los devotos se interpretan en relación con la imagen del Niño Mario. Siempre hay selecciones e interpretaciones en torno a ellos, y también hay un procedimiento y debidos criterios. El juicio — si tiene la relación con la imagen o no — depende mucho del personaje que aparece en el sueño. Valencia (1983:30-31) pone 12 ejemplos de las formas del Niño Compadrito aparecido en el sueño:

- (1) En forma de niño con 8 a 10 años de edad, muy travieso, anda jugando especialmente a bolitas o CHUCHOS-SULLCOS (semillas a maneras de bolitas de color negro de origen silvícola)
- (2) De niño harapiento, cuando pide vestido o algún regalo.
- (3) No es niño campesino, sino urbano, porque cuando conversa lo hace en castellano.
- (4) De Guardia Civil, con apariencia de unos 20 a 25 años de edad.

¹⁰⁰ En el mundo andino, el sueño juega un papel importante también para el primer encuentro con los seres sobrenaturales. Al visitar por primera vez el Sr. de Wimpillay que ahora estamos en la investigación, uno de los creyentes que nos recibieron afirmó con aparente seguridad de si mismo, que habríamos soñado con la Cruz de Wimpillay. Al visitar el cuadro famoso de sus milagros llamado “Nicolásito”, la dueña me dijo que “sabía su llegada de antemano por medio del sueño”, y me preguntó si yo también había soñado con el Nicolásito. Cuando contesté que no, la dueña me dijo que sin fe en él, no podría soñar con él, y que yo debería de soñar esa noche ya que lo había visitado. Lo mismo también ocurre en el caso del Niño Compadrito.

- (5) De policía, atento y cariñoso con buenas facciones y, de dulce conversación.
- (6) De geniecillo, con un metro de estatura, no es percibible sus facciones físicas, solo se le escucha la voz, que también es tierna y amable.
- (7) Cuando uno está despierto lo mira, porque camina casi volando al ras del suelo, se nota las huellas de sus manitas y sus pies.
- (8) De médico, con su mandil blanco, casi siempre curando a los pacientes.
- (9) De abogado, defendiendo a su cliente.
- (10) Como compadre mestizo.
- (11) De padre, reprendiendo por alguna falta cometida.
- (12) De anciano, cuando pide limosna.

Además de estas formas, nuestra propia investigación nos ha mostrado que el Niño puede aparecer también como un universitario o una muchacha, de modo que las formas que aparece el Niño en el sueño varía muchísimo: Puede ser viejo o joven, hombre o mujer, de la clase alta o baja. Considerándolo desde otro ángulo con respecto a las características de la variación amplia, ésta no solo significa tantas variantes, sino también que abarca casi todos los personajes aparecidos en el sueño, debido a la variedad inmensa. Resulta que es preciso anotar cinco puntos para la identificación de tales personajes en el sueño como lo siguiente:

- (1) Hay diferencia individual destacada. Por eso, hay casos en los que el personaje identificado al Niño para un devoto es insignificante para otro creyente.
- (2) Cada devoto tiende a conocer en qué forma se le revela el Niño deduciendo los precedentes, pero también considera que no siempre aparece en la misma forma.
- (3) Hay diversos tipos de las formas, sin embargo tiene tendencia a aparecer como figuras: Niño; policía; harapiento; universitario etc. También hay hasta las formas eclécticas como niño harapiento.
- (4) El personaje revelado en el sueño puede ser la figura de otro ser sobrenatural soñado. Por ejemplo, la cruz de Teteqaqa (Paz, 1992) o del Sr. de Wimpillay revela en la forma de la guardia civil; el médico; el abogado etc. También, Jesucristo, la Virgen María así como los santos se revelan tomando las figuras del anciano harapiento o la muchacha, lo mismo ocurren en el caso de la pachamama o los apus.

(5) Cuando no haya asuntos especiales a evocar al Niño, se tiene la inclinación de ignorar a cualquier personaje aparecido en el sueño.

Analizándolo así, excepto de los casos dados desde el inicio, parece extremadamente difícil identificar los personajes soñados con el Niño Compadrito enredándose la diferencia individual, la diversidad de la situación, la reposición de otros seres sobrenaturales.¹⁰¹ De hecho, los devotos típicos que acuden a la efigie en cuestión, como católicos también veneran a Jesucristo, la Virgen María, los santos, y todos tipos de cruz simultáneamente. En consecuencia, en caso de que salga un policía en el sueño, por ejemplo, es casi imposible juzgar quién es ya que ese personaje teóricamente parece corresponder a cualquier ser sobrenatural de estos.

Pese a tales dificultades, los feligreses en muchos casos, saben distinguir las figuras soñadas con mayor facilidad. Hay casos, por supuesto, en que el personaje mismo manifiesta quién es, pero en la mayoría de los sueños, no lo hacen. En el caso difícil de identificar, la figura soñada particularmente con un ser sobrenatural, por ejemplo, con el Niño Mario, se juzga por medio de la voz y/o el contenido del sueño. En este caso, con todo, se tiende a asociar con los problemas o sufrimientos habituales de cada creyente. En otros casos, identifican al despertarse dando énfasis a la consciencia tenida antes de soñar, por ejemplo “Cierto, me acordé del Niño anoche o hace unos días” o “Iba a visitar al Niño Mario un o de estos días.” O puede considerarse como revelación del Niño, interpretando, al contrario que “He olvidado al Niño recientemente. Por eso, seguramente me llama.” Además, hay casos de que se entera de la aparición del Niño Mario siguiendo a la interpretación de sus familiares o amigos después de tener un sueño impresionante, pero difícil de explicar. En fin, en todos estos casos, se identifican los personajes soñados conforme el contexto cotidiano de antes o después del sueño, según las circunstancias.

Son mayormente claros y plausibles los sueños de los creyentes, sin embargo, hay muchos casos cuyo contenido no se puede entender, inclusive hasta el sentido de las palabras del Niño Compadrito. También tenemos un sinnúmero de casos completamente incoherentes y confusos por ser de la

¹⁰¹ No hay procedimiento determinado. Se piensa simplemente que no es necesario anunciar a todo.

naturaleza del sueño. Sea lo que sea, la forma una vez que se identifique al personaje aparecido en el sueño al Niño — o haya alta posibilidad —, se empieza luego la interpretación del sueño. Aquí la llamamos literalmente la interpretación del sueño, sin embargo, es totalmente distinta a la de Sigmund Freud o Carl Jung quienes la funcionaban para el análisis psicológico respecto al ego. Tampoco está relacionado con los libritos vendidos en los quioscos en las ciudades, titulados: “La interpretación del sueño”, que explican la simbología en los sueños o proporciona la lista de claves para el desciframiento mezclando la teoría de Sigmund Freud y la astrología. La interpretación del sueño para los devotos, a su vez, tiene que servirse principalmente de sacar algún mensaje al personaje sobrenatural aparecido en el sueño.

El único principio de sus métodos interpretativos es comprender directa y literalmente la parte capaz de entender pasando por alto lo incomprensible. Hemos preguntado reiteradamente a los informantes: ¿Está escondido algún mensaje en las partes que no se pueden comprender? Pero, en reglas generales, no dan tanta importancia a las partes vagas del sueño afirmando, “Seguramente no es gran cosa puesto que no se puede entender” o “si es necesario, se relevará en otra ocasión en la manera fácil de entender.” En caso de que uno tenga alguna parte incomprensible, pero preocupado del sueño, puede consultar a sus familiares o amigos, no obstante si no logran interpretarlo, se ignorará por completo.

Así, no todos los acontecimientos soñados se interpretan, empero cada contenido varía mucho. Abarcan desde el consejo de la vida para los feligreses del Niño Compadrito, las instrucciones y recomendaciones para solucionar el problema, las profecías, las peticiones y sus deseos de la imagen e incluso hasta la historia personal de la efigie misma narrada en el estilo monólogo, que es muy importante para nuestro tema de estudio. Mientras el mensaje dirigido al devoto mismo se toma medidas con mucha atención para una situación concerniente a él, de acuerdo con la fe en el Niño, el caso del monólogo de la efigie no se trata de inmediato a lo más divulgándolo a los creyentes familiares o sólo guardándolo en la memoria, a no ser que contenga algo urgente e importante. Por eso, fuese lo que sea, el contenido del monólogo no llegaría a ser historia oficial del Niño Compadrito, en tanto que pertenece a un individuo que soñó con él. Para que se entere o reconozca de la “historia”, la gente, los creyentes deben compartir su contenido. En este sentido, el sueño respecto al Niño Compadrito, desde luego, se

debe analizar dividiéndolo provisionalmente en dos categorías: El sueño personal y el sueño común, o sea, el adquirido de manera colectiva entre los devotos.

El sueño personal es, por supuesto, totalmente particular del que sueña y, siempre se le permite interpretarlo a su propia manera, y resulta que, las medidas que toma cada uno de sus criterios varían habiendo mucha diferencia individual. Por ejemplo, contamos con un informante que tiene una experiencia del sueño en que la efigie le predijo el que un niño desconocido le dijo no viajar. Pero según él, como partió ignorándolo, se descompuso su coche. El creyente luego interpreta un peligro del viaje y que se lo aconsejó. Este sueño, en fin, se consideró como un asunto personal que no sirviera para nada a otra gente menos que hacer recordarlo su capacidad misterios a del Niño, es decir no tenía otro sentido particular. Cambiando los términos, el sueño ha sido “producido” y “consumido” personalmente por un solo devoto. Pensándolo así, los mensajes de la imagen por medio del sueño, o sea los consejos cotidianos, las indicaciones para resolver el problema, la profecía, los podidos de alguna ofrenda, se otorgan fundamentalmente para el “consumo personal”. Por ello, cada devoto puede estar indiferente al contenido del sueño del otro y su comportamiento consecutivo a él.

Al contrario de esto, el sueño colectivo originalmente producido e interpretado en la manera personal en la primera etapa, se pasa al otro proceso que el tipo del sueño ya mencionado, dado que a pesar del caso personal, se comparte con otras personas y acumula gradualmente entre los devotos como si fuera su propio sueño. Es preciso, por supuesto, mencionar que siendo colectivo, no todos sueñan simultáneamente con un mismo sueño, sino que lo admiten todos los que tienen interés religioso en la efigie, a través del procedimiento de la interpretación y la copropiedad del sueño personal en base comunitaria. Por ello, no hay que olvidar que ahí funciona el pensamiento popular o la mentalidad colectiva, puesto que tanto el creyente soñador como aquéllos que lo interpretan toman parte en esa “operación conjunta” en el fundamento de su vida cotidiana y del medio socio-cultural.

Así, ha quedado claro que es indispensable la colectividad de poseer en común el sueño esencialmente privado para el surgimiento y el desarrollo de la tradición sobre el Niño Compadrito. Por consiguiente, a fin de demostrar cómo se ha desarrollado la tradición oral respecto a la efigie, en la sección siguiente reflexionamos sobre el proceso, tomando un ejemplo de la formación del nombre

del Niño llamado “Mario” sobre el que hemos recopilado abundante información.

La formación del relato

Como hemos mencionado de manera reiterada, respecto al Niño no se sabía casi nada salvo la presencia del esqueleto. Lo mismo da en torno a su denominación, y se conocía sólo por el nombre común, “el almita” sin tener otro sustantivo propio. Los viejos informantes que lo conocen antes de que se haya hecho famosa la efigie, se acuerdan bien que la llamaban “el almita de San Blas”, a propósito del lugar donde se ubicaba hasta los años 1965. Hay, sin embargo, datos completamente contradictorios con estos testimonios. Cuando la familia Hermosa lo cedió a Isabel Cosío (¿1883?), la imagen ya había tenido el nombre “Niño Compadrito”, y la madre del dueño actual, María Belén fallecida en 1989 oía ese mismo nombre en su niñez. Además de eso, según Valencia (1983:26), “la denominación de Niño Compadrito se ha puesto el mismo, revelando por medio de sueños a sus piadosos, para que se le reconozca así”

¿Cómo se puede analizar estos datos antagónicos? Nuestros datos son indudablemente confiables, ya que son los frutos de las entrevistas reiteradas y obstinadas a nuestros informantes. Pero no creemos tampoco que las informaciones obtenidas por Valencia tengan errores, puesto que sobre el problema nosotros también hemos recibido la respuesta afirmativa del dueño actual y su señora, que conocían muy bien a María Belén. Si es así, no hay otra manera de pensar que este fenómeno, al parecer, contradictorio proviene de la presencia simultánea de los dos nombres distintos: El almita y el Niño Compadrito. Reconsiderando los datos etnográficos sobre la imagen, vemos que ambos términos se deberían de usar respectivamente en su propio contexto. Las dos denominaciones se utilizan en los distintos niveles de los grupos sociales. El término, el Niño Compadrito, era inicialmente un nombre corriente sólo para el dueño y para su familia, mientras que los piadosos en general no lo sabían, apelándolo por el nombre común ya mencionado arriba.

De hecho, tal explicación será más persuasiva al reflexionar sobre el término “compadre” del que deriva la palabra, el “compadrito” concerniente a la creencia tradicional. Es bien conocida la difusión amplia en el mundo andino de la creencia de que se guarda la calavera excavada, especialmente de la persona muerta por accidente, o llevada por el río, ofreciendo las velas y flores para que se revele y

proteja la casa y la familia. Conforme a la creencia, el esqueleto le cuenta a su dueño sobre su historia y propone que se hagan amigos y compadres. Siendo compadres y estableciendo la relación recíproca, la gente pide el cráneo la protección del hogar a cambio de las ofrendas.¹⁰² Si es así, la efigie, siguiendo tal creencia, se llamaba en el inicio el Niño Compadrito cuyo nombre solo estaba vigente en un grupo muy limitado -seguramente en la familia- del miembro que tuvo la primera revelación, y sus familiares, sin que lo poseyeran en común los ajenos, -o sea la gente que todavía no tiene fe en él- para los quienes no era más que el “almita”. No obstante, una vez que se hagan famosos los milagros de la imagen, y se anime la devoción alrededor del año 1965, la denominación poco conocida se llega a difundir rápidamente también en el exterior del grupo limitado, penetrando en la forma colectiva el sueño personal entre los piadosos comunes.

No obstante, la imagen llega a tener otra denominación. Aunque por el momento no se puede determinar la fecha exacta, conforme nuestra investigación se poseía en común un nombre nuevo entre los devotos a más tardar antes del

¹⁰² Washigton Rozas y Carmen Calderón recopilaron un dato etnográfico muy interesante respecto a la “calaverita narradora en el sueño”, cuando se encuentra un entierro se tiene que hacer sacar, y (sic) inmediatamente se tiene que mandar hacer su misa, ...lo llevas a la casa en la puerta ...lo arroja(sic) con espino, tienes que dejarle una piedra, palo así ... La calaverita ... tiene que ser de los viejos de los antiguos de los incas, de los machus... Dice que ... en sus sueños estaba hablando ... Decía, oye, no tengas pena, porque todas tus cosas yo estoy cuidando, porque a mi más me ha llevado, yo cuidaba antes tu cuarto cada vez que no estabas, ...yo sé que tú no me conoces, pero yo soy...Fernando. Esa calavera había hablado en voz de mujer y en voz de nombre...Un viejo (a mí) me ha dicho en mis sueños... Cuando yo era inquilino..., me ha dicho la calavera, “nunca tu me has conocido y yo te he cuidado mucho y de hoy día, vamos a ser familiares” y yo le había dicho “En qué forma vamos a ser familiares?” El me dijo que le haga su misa y que sea su devota...Además se hace uno como compadre. Entonces, eres su pariente así te hace la calaverita. Con la calaverita tienes que hacerte compadres para poder tener su amistad y que te cuide y proteja del daño y del robo (El orden de las frases narradas se cambiaron para la mejor comprensión Rozas, y Calderón 1994; Fernández 1998) Esta creencia en la calavera está difundida y arraigada en el área andina y se podría decir que la fe en el Niño Compadrito es una de las formas especificadas de este tipo de la creencia. Conforme el marco teórico de este capítulo, el contenido del sueño en cuestión de aquí se queda esencialmente privado -en nuestros términos, sueño personal-, y no cuenta con la fuerza propulsora que puede dirigirlo hacia el nivel social más alto como el caso del Niño Compadrito.

mes de julio de 1976: Mario.¹⁰³ Esta denominación empieza por la revelación del sueño, al igual que el nombre del Niño Compadrito. Los detalles fueron como sigue: Se le apareció a una devota el Niño y confesó que su nombre verdadero era Mario. Fue una creyente que tuvo esa revelación y con tanto fervor llevaba a mucha gente voluntaria donde la efigie. Ella interpretó el sueño como aparición del Niño y contaba a la dueña y sus devotos sobre su experiencia divina explicando que la calaverita tenía el nombre de Mario antes de la muerte.

En el momento de esta confesión de la piadosa, el sueño, por supuesto, fue simplemente muy personal, empero surgieron sucesivamente los creyentes que tuvieron sueños semejantes. Resulta que le llegó a la dueña la historia, sobre la denominación del Niño una tras otra: la imagen aparece y manifiesta que lo llamen Mario, ya que no le gusta el nombre del Niño Compadrito. Así, tanto la dueña como muchos otros devotos consiguen la revelación similar, y ahora ya no se puede negarla. Mientras tanto, informado directa y verbalmente de la dueña a los piadosos, el nombre, logra ser reconocido como oficial, y por fin se llega a usar, por ejemplo, en la misa de la iglesia. En esta etapa, la denominación ya ha obtenido el reconocimiento social entre los devotos.

Hasta aquí, es el proceso de “confesar” el nombre de la imagen por si misma y echar raíces entre los piadosos y, a la vez, es un caso, en que se repite dos

¹⁰³ Valencia afirma que la imagen consiguió el nombre en el mes de septiembre de 1976 o sea después del decreto de la prohibición del culto, refiriéndose a “desde el año 1976 en que se decretó proscribiendo su culto el Niño se revela a sus devotas por medio de sueños, para que ya no se le llame Niño Compadrito, sino que se le denomine Mario en remembranza al nombre de su madre María, para que así con ese cambio pudiera ser aceptado por la autoridad eclesiástica” (Valencia, 1983:27/28). Pero la fecha se contradice con la de la referencia que Valencia mismo cita del cuaderno instalado para anotar los milagros del Niño y las peticiones de los piadosos, fechada a 30 de mayo de 1975 (Valencia, 1983:37). Además de eso, en el cuaderno que nosotros hemos investigado no se encuentra ninguna referencia que Valencia cita. La primera mención del nombre Mario, hasta que sepamos, se ve en una nota sin fecha -probablemente no mucho antes de 25 de junio de 1976- que figura la primera página del cuaderno, que dice: soy la devota del niño Mario... Después sigue un ex-voto fechado a 25 de junio de 1976, que comienza por “soy muy devota del Niño Mario...” Respecto al cuaderno en cuestión, hay muchas diferencias destacadas entre el resultado de Valencia y el nuestro. Para la comparación, aquí mostremos los materiales que hemos transcrito del cuaderno (Apéndice-1).

veces el proceso formativo. El primero es el que el “almita” sin nombre propio consigue la denominación del Niño Compadrito por medio del sueño en un grupo tan pequeño que se puede reducir casi a una persona, y se establece y difunde gradualmente su nombre. El segundo es el del surgimiento del nombre Mario en el sueño de una devota y de su penetración.

Para analizar el proceso, tomamos aquí como ejemplo, el segundo respecto al nombre de Mario, dado que es típico y menos complicado. El desarrollo sigue estas siete etapas en reglas generales: (1) el devoto tiene un sueño (2) se forma el juicio de que es una revelación soñada de la efigie (3) se le cuenta al dueño sobre el contenido del sueño (4) el dueño lo examina (5) la efigie se le revela al dueño en el sueño para que lo admita (6) se transmite a los creyentes el contenido revelado por la boca del dueño (7) se formaliza lo revelado a medida que avanza su difusión. Sin embargo, en torno a este procedimiento hay seis puntos a los que se tiene que llamar la atención.

- No existe reglamento escrito respecto a este proceso. Tampoco se comparte la misma comprensión entre todos los piadosos. No obstante, al reflexionar otros casos de la formación de la ‘historia’, se puede considerar como un derecho consuetudinario, puesto que estos también siguen fundamentalmente el mismo proceso.
- Según este modelo, los devotos concernientes a él son solamente el dueño y el que sueña el sueño del origen; pero como indica el caso mencionado arriba, en mayores casos el contenido de la revelación se divulga a otros creyentes produciendo muchas opiniones y comentarios distintos en las etapas 2, 3 y 4, o sea antes de la oficialización. Por consiguiente, se puede decir que el sueño personal puro se permanece habitualmente sólo en la etapa 1.
- Aunque hay casos en que se transmita el contenido revelado basado en el sueño personal a otros piadosos en las 2 a 4, varía el modo de divulgación en cada etapa. En la fase 2, se consulta sobre el sueño que el devoto mismo consigue: ¿El que apareció es la imagen o no? o ¿lo revelado es apropiado o no? En la etapa 3, con mucha frecuencia se hace en la forma de charla en frente de la imagen, pero en algunas veces el devoto soñador va con otras personas, o en otras veces, durante la conversación vienen y están presentes los creyentes ajenos por casualidad. Y, así se difunde el contenido del sueño entre los

piadosos.

- En la etapa 4 el dueño no lo transmite directamente como su opinión propia, sino muchas veces en la forma de “por oídas” así como “según la opinión de un devoto---” o “hay muchos devotos que tuvieron la revelación en la que la imagen se llamó Mario---”, mostrando los casos concretos a los creyentes que vienen a evocarlo en la plática cotidiana. Dado que el dueño con más información comunica algo nuevo de lo revelado, sea oficial o no, a los piadosos en la forma sin distinción, el proceso hacia la copropiedad del sueño se acelera más y más.
- Si bien, es cierto que en el procedimiento a la formalización la etapa 1 es indispensable como un motivo, el juicio final se confía normalmente a la fase 5. El caso más típico puede observarse en lo que sucedía cuando los piadosos obedecían a la revelación que tenía la dueña misma respecto a su comportamiento de los feligreses y el lugar donde esconder la imagen en la temporada clandestina entre 1976 y 1982 (Kato, 1996:38-43). Este suceso indica claramente que la revelación obtenida por la dueña cuenta con más importancia que las de otros devotos, y de aquí que se la considera que es tan divina y absoluta que la interpretación sobre ella puede tener el poder decisivo. Hay casos excepcionales, sin embargo, en los que no pase la etapa 5. Por ejemplo, una vez se apareció el Niño a un devoto manifestando que no le gustaban las velas negras, que solía servirse de la brujería. Consultó de inmediato el devoto con la dueña y otros piadosos. Entonces, a pesar de que la dueña todavía no había tenido el mismo mensaje divino, ella prohibió tajantemente poner tales velas considerándolo como oráculo verdadero. Es porque en este caso, desde luego, se estimaba que esa medida tenía razón a la luz de las obras milagrosas del Niño Compadrito.
- Aunque llamamos la oficialización de la tradición oral sobre el Niño Compadrito, ésta no requiere de inmediato un estilo especial en el relato ni la fuerza restrictiva. Por ejemplo, pese de la prohibición de las velas negras por medio de la revelación soñada, no se extingue la ofrenda de éstas. Además de eso, casi se ignora también el mensaje divino que manifiesta que su nombre verdadero es Mario y no le gusta la denominación de Niño Compadrito.
- No todos los sueños personales se formalizan, sino que un sinnúmero de las revelaciones desaparecen en su proceso. También hay casos en

que se corrijan aunque sean los asuntos una vez ya oficializados. Este punto está relacionado con la dinámica del culto del Niño Compadrito que va a ser clave de este estudio, y es necesario reflexionarlo mostrando unos casos concretos más. Aquí omitimos dos etapas de 1 y 2, o sea el proceso de asociación del sueño con la efigie a las que nos referimos arriba, pero analicemos en lo siguiente el caso del que ya casi no se habla, deteniéndose la revelación del sueño en las etapas de 3 y 4.

Fue una señora vieja creyente quien soñó con la imagen. Se le revelaba el Niño Compadrito reiteradamente y le decía: “Yo soy tu marido”. Como ella estaba casada, con Pío le contestaba siempre que su marido era Pío. Sin embargo el Niño insistía en que él mismo era su esposo. Para colmo, la calaverita le dijo “te casaste conmigo en el sueño”. Ante tanta insistencia, la piadosa por fin aceptó que se había casado con el Niño y avisó a la dueña de la imagen. Así que la devota la llamaba “mamá” con mucho cariño considerándola como su suegra. El esposo verdadero de la devota, por supuesto no quería que el Niño la tomara por su esposa de la calaverita, y en competencia con la imagen repetía a su señora: “Yo soy tu esposo verdadero. Te casaste conmigo y el padre de tus hijos soy yo.” Sin embargo, Pío tenía pesadillas constantes, por lo que, comenzó a rendir culto al Niño. Según la devota, su esposo siempre estaba de viaje de su negocio, pero no le ha pasado ninguna desgracia por ello.

Este es uno de los casos más interesantes y singulares con el motivo único del matrimonio con el Niño, no obstante, lo importante para nuestra reflexión son los puntos siguientes: La devota soñaba reiteradamente con Niño Mario que insistía en que era su esposo; ella misma aceptó el matrimonio con la efigie. Por fin, hasta su esposo real empezó a tener la devoción al Niño Compadrito —no se sabe si él lo reconoce a Niño Mario como marido de su esposa o no — aunque en el inicio lo negaba; la piadosa informó a la dueña sobre el casamiento con la efigie y la llamaba a la dueña en nombre de “mamá”. Al tener en cuenta de que el contenido del sueño no sólo se quedaba con la devota, sino también se transmitía a otros viejos devotos, así como a su marido y la dueña, se puede juzgar que este caso pasó hasta la etapa(3) o (4) en el proceso de la formalización.

O, se podría decir que estaría cerca de la etapa(5) puesto que la dueña aceptaba el llamamiento de “mamá” por la devota. Y eso que, en verdad, ya no

siguió más el proceso. ¿Por qué? Es porque, en pocos términos, la mentalidad colectiva puso freno a ese proceso. Los piadosos que se enteraron del contenido del sueño no quisieron admitirlo explicándolo, “aunque se dice que el Niño está creciendo, es todavía un niño. Pues, ¿cómo se puede creer que se case?”, o “Es solamente la señora que soñó con el matrimonio, y nadie más lo ha confirmado por la revelación.” En fin, es difícil probarlo a la luz de la mentalidad popular de los creyentes, ya que hay una discrepancia entre lo revelado de que el Niño Compadrito es el esposo de la devota y las circunstancias que rodean a la señora y a la imagen. Además de eso, se puede indicar que también es un factor esencial para el retroceso de la revelación en cuestión al nivel del sueño personal de la señora, el hecho de que no hay otro piadoso que sueñe con el mismo mensaje divino que la devota, por más veces que ella lo consiguiera.

También hay casos, que han bajado de rango desde el sueño personal, una vez aceptados como un discurso oficial. Por ejemplo, es un sueño en torno a los colores favoritos del Niño Compadrito. Este se originó de una promesa de una devota al Niño, de que si se realizaba su pedido, la devota le regalaba un atuendo como ofrenda.¹⁰⁴ La dueña y varios devotos le contaban a la creyente que le gustaban al Niño los colores negro, granate, verde y rojo. Una noche se le reveló el Niño, y le dijo a la devota que le regalara una ropita roja cumpliendo la promesa. Al confeccionar la manta, a pesar de su intención, otros creyentes se opusieron explicándole que los colores favoritos del Niño Mario eran negro, granate y verde excluyendo el color rojo de la lista.

Entonces, la imagen apareció nuevamente en el sueño de la devota y dijo que le debería de haber pedido el atuendo negro en la revelación pasada. Al mismo tiempo revelándose a una de los devotos que había informado que al Niño le gustaba el color rojo, afirmó que ese color no era su favorito. La devota que tenía la promesa con el Niño, en fin, le obsequió de inmediato una ropa negra siguiendo la revelación que habían tenido tanto ella misma como la otra devota. Desde entonces, casi no hay gente que le ofrezca el atuendo rojo, puesto que el discurso sobre el color favorito del Niño ya está difundido entre los devotos.

¹⁰⁴ Hay muchos casos de la petición del atuendo del Niño. Por ejemplo, es el caso típico lo que sigue: “Una vez me soñé que yo estaba con mi bebé, y el bebé me pedía su manta. “La manta, la manta para cambiarme.” “No había la manta y el bebé lloraba de la manta. Era el Niño, ¿no es cierto?”

En este caso, el parecer oficial sobre los colores preferidos del Niño Mario se ha revocado, y se ha poseído en común irónicamente el sueño colectivo de que el parecer oficial estaba equivocado. Este acontecimiento es igual al caso del matrimonio con el Niño Mario ya mencionado que, a su vez, se ha bajado al nivel del sueño personal. No obstante hay una diferencia notable puesto que la revelación del sueño tanto de la devota iniciadora del suceso como de otros devotos exigió la modificación del parecer autorizado. Aunque está aceptado oficialmente, el parecer común no puede ser absoluto frente del sueño indefinido que sueñan los devotos indeterminados, y en el caso de que el juicio contenga algún error, el parecer oficial siempre está expuesto a la corrección y supresión a través de la revelación soñadora de la efigie. Si es así, no puede estar estable el discurso sobre el Niño Compadrito, compuesto por medio del trabajo conjunto de los creyentes soñadores, la imagen en el sueño y los piadosos que aprueban y ratifican lo revelado, sino que es una dinámica capaz de rehusarse por completo a través del sueño, que es uno de los elementos más generativos del proceso formativo del discurso.

Hasta aquí, hemos aclarado el dinamismo del relato autorizado sobre el Niño enfocándolo al procedimiento de su formación. Pero con un poco de la reflexión del dinamismo, queda claro que el proceso no es del sentido único, que el sueño de un piadoso se va desarrollando unilinealmente como un parecer oficial hasta la última etapa. Conforme hemos indagado, hay aparentemente un proceso de formar el relato por medio de la 'censura' de los sueños por los devotos, pero una vez que termine un ciclo, el proceso se empieza a reproducir otros sueños en base del discurso ya generado en el proceso anterior, como nos muestra el caso del relato sobre el gusto de colores del Niño Mario. Y eso que, si aparece el sueño cuyo contenido se contradice con lo revelado ya oficializado, los creyentes que poseen en común la nueva versión del sueño tienden a poner cierto reglamento sobre el parecer ya autorizado. Resulta que lo que es dinámico es el resultado de la realimentación entre el sueño y el relato, que se completan mutuamente reproduciéndose en el proceso de interacciones.

La efigie creada

Hemos analizado las relaciones íntimas entre el sueño y el parecer oficial con respecto al Niño Compadrito, y la interferencia recíproca. Pero todavía queda

intacto un elemento indispensable para reflexionar sobre el culto: la efigie del Niño como una sustancia visible, que se presenta ante los ojos de los piadosos a diferencia del sueño y del relato. La gente y la efigie se ven cara a cara, y los piadosos le rezan y escuchan el relato sobre el Niño. Los devotos, después de marcharse del altar, acordándose de él hablan y sueñan con él. Además, puede darle ofrendas de acuerdo con el sueño y narrar la nueva historia sobre él. A juzgar por ello, añadiendo el elemento visual de la efigie, queda clara la clave para solucionar el problema: indagar no solamente la relación entre el sueño y el relato, sino también, entre el sueño y la efigie, entre el relato y la efigie, aún más la interrelación entre la efigie, el sueño y el relato en el contexto más amplio del conjunto del culto. Ahora bien, para profundizar nuestra reflexión es menester describir la efigie y sus alrededores de su altar en la actualidad.

Al noreste de la ciudad de Cuzco, se encuentra un objeto de culto, figura de unos 50 cm. de altura llamada el “Niño Compadrito”. Se cree, que es el esqueleto auténtico de un niño, que consta de un cráneo de menos de 10 cm. de largo y de todos los huesos del cuello, tronco, brazos y de las piernas. Se puede ver sólo la cara ya que el resto del cuerpo está completamente cubierto de atuendos. Aunque es un esqueleto, lleva la peluca larga y tiene ojos de vidrio, pestañas y dientes. Lleva una camisa, y sobre la peluca está puesta una corona, símbolo de su divinidad. Decorado así, el Niño Compadrito se guarda en una urna. Delante de ella, se hallan varias ofrendas, como flores, velas, juguetes. y, también, medallas, fotos, tarjetas de visita y placas de devotos, en las que hay inscritas palabras de agradecimiento como prueba de los milagros que les ha hecho el Niño. Las paredes que rodean la urna están decoradas de cuadros con motivos bíblicos, la foto del Papa, y pinturas y estampas de santos católicos y de la Virgen María. Al lado de la urna, se encuentra una alcancía para depositar las limosnas (Kato, 1996:31).¹⁰⁵

La descripción antes comentada, se basa en la observación del año 1994. Desde que la visitamos por primera vez en 1990, casi no hay ningún cambio en su fisonomía ni sus adornos en el altar. Si nos aprietan a buscar alguna modificación, en 1998, volvieron a instalarse el reclinatorio y el candelabro que habían

¹⁰⁵ El autor vio la efigie del Niño Compadrito por primera vez en el mes de julio de 1990. A partir del 1993 hasta 1998, cada vez que visité Cuzco, lo observé. En 1990, la imagen se encontraba en la ‘capilla’ —no tiene la autorización de la iglesia católica— en el patio del dueño, pero desde 1993 se guarda en el interior de la casa para evitar el robo y la persecución.

guardado.

No ha sido así, empero, desde el inicio la forma de la imagen, ni los objetos alrededor de ella, ni la decoración ni la disposición. Valencia (1983:1-2) se refiere a la transformación drástica sucedida diez años, antes y después de la persecución por la iglesia católica anotando que, “le hicieron colocar ojos de cristal y cabellera, mandaron hacerle una hermosa urna tallada en madera, acrecentándose las donaciones, atuendos, joyas en metales preciosos, loza fina y juguetes”. Como ya mencionamos al inicio de este capítulo, solamente existía al principio, un cráneo y una serie de huesitos, que se cree que es un juego, por eso tanto los viejos piadosos del Niño, como el sacerdote que celebraba la misa por él, se sorprenden al referirse a su gran transformación estética.

Pues, ¿cómo empezó el cambio? A la luz de la descripción de 1983 hecha por Valencia (1983:28-29;30-31) y las fotografías insertadas en su libro, se nota que hay un poco de diferencia; por ejemplo, en la ubicación de las ofrendas, el color de atuendo, en algunos adornos en comparación con lo que puede observarse en la actualidad, sin embargo parece que no se nota ningún cambio fundamental en la forma, ni en los constituyentes, ni en la disposición. Viendo así, debemos pensar que la metamorfosis en cuestión, se produjo entre la década de 1950 cuando los viejos devotos y el sacerdote atestiguan en que, en “aquel entonces eran casi puros huesos”, y 1983 en que hizo la descripción Valencia (1983:30-31). Si fuese así, surgen preguntas importantes que reflexionar: ¿cuándo o en qué época experimentó ese cambio?; ¿cómo se ha formado una imagen, a base de unos huesos?; ¿qué tipo de modificación se produjo respecto a su fisonomía y sus adornos o las ofrendas?; ¿por qué se ha transformado y qué sentido tiene tal cambio?

Lamentablemente, no contamos con los datos sobre cómo estaba el proto-Niño Compadrito, del que se ha originado la efigie actual, cuando María Belén la heredó. Tampoco contamos con las informaciones sobre las circunstancias del proto-Niño cuando la consiguieron Isabel Cosio y la señora Hermosa.¹⁰⁶ Pero, según nuestros informantes, parece que Isabel Cosio tenía poco interés en el objeto del culto obsequiado, y fue la madre del dueño actual

¹⁰⁶ Hemos recopilado un dato que atestigua que “se guardaba en una caja”. Pero no se sabe, por el momento más información al respecto.

que le instaló la capilla y le decoró con las ofrendas teniendo la fe en él. Al considerarlo así, acordándonos del testimonio ya citado por los personas que presenciaron el pronto-Niño Compadrito, es posible que el objeto del culto en cuestión era simplemente un conjunto del esqueleto –se cree que era un juego completo de los huesos de un niño- antes de llegar a las manos de María Belén.¹⁰⁷

Esto pertenece cronológicamente a la época en la que la efigie se conocía por el nombre “almita” en general, y “el Niño Compadrito” en la familia de la dueña. Considerando, que en aquel entonces había pocos creyentes excepto la dueña y sus familiares, y es importante que haya existido esencialmente como Niño Compadrito -no como “almita”- en casa siguiendo la costumbre andina. En otros términos, si la proto-efigie se rendía el culto como “compadrito”, no es de extrañar que se haya adorado sólo en la forma de la calavera en sí, siguiendo la costumbre como muestran los datos etnográficos actuales. En realidad, en la historia oral sobre el origen del Niño, que refiere María Belén, era “hueso encontrado en la orilla del río” o “los de un niño muerte en el accidente”(Kato, 1996:33), lo cual, es precisamente las condiciones de ser “compadre”. Por eso, se podría considerar precisamente que en el comienzo del culto del Niño, era un conjunto simple de los huesos modestamente colocados con las flores y las velas como “compadre” de la creencia en la calavera en el mundo andino.

Sin embargo, una vez que empezó a arreglar la efigie María Belén, la renovación del culto, en la que tenía la fe más profunda, llegó el momento decisivo a la creencia tradicional que comprendía los elementos no-católicos¹⁰⁸ arraigados desde antes de la conquista española. El Niño Compadrito comenzó a ponerse la peluca y el gorro, aunque era temporalmente, también, la capuchita y el babero. Este fenómeno no solo muestra el aumento de ofrendas con variedades, sino también un paso esencial para impulsar y asegurar el cambio que va a producirse

¹⁰⁷ Se destruyó su cuerpo a causa del terremoto sacudido en Cuzco en 1950, pero su cráneo se quedó milagrosamente sin ningún daño. Luego se arregló recogiendo todos los huesos rotos (Valencia, 1983:28; Paliza y Gallegos, 1987:42).

¹⁰⁸ Es difícil, por supuesto, considerar todo el conjunto de las creencias en la calavera como prehispánico. Por ejemplo, los estudios de la iconografía católica, indica la asociación de San Francisco de Asís con el cráneo, de cuyo motivo, en realidad, se puede apreciar en la Iglesia de San Francisco en Cuzco, donde acuden los devotos rindiendo culto tanto a San Francisco como a la calavera pintada junto al santo.

de la imagen, porque en esta etapa poniéndose los obsequios variados a la efigie -la peluca, el gorro, la capuchita, el babero-, el objeto del culto se transfiguró totalmente en la nueva imagen del Niño Compadrito, dado que las ofrendas sólo se colocaban en los alrededores de la calavera en la temporada del proto-Niño Compadrito. Además de eso, lo que hay que llamar la atención es el hecho de que la imagen creada por los piadosos a través de las ofrendas no es el Niño Compadrito, que se figuró por casualidad poniéndose las prendas ya mencionadas, sino que ellos escogieron intencional y conscientemente la forma determinada del Niño entre las que podían ser excluyendo, la forma, por ejemplo, de la estatua del oro en la época incaica. Si es así, resulta claro que ahí actúa directamente a la mentalidad colectiva de los devotos fervorosos en el Niño Compadrito, y también puede decirse lo mismo en el proceso de la modificación de la imagen, que viene surgiendo después.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene el hecho de que la proto-efigie, la calavera ha empezado a ponerse la prenda como ser humano? Este cambio es, desde luego, precisamente el de la creencia misma, puesto que está concerniente a la transformación de la imagen, por la que se expresa concretamente el culto. No se sabe, 'en verdad' qué pedían los feligreses al "compadre" compuesto de una calavera y unos huesitos hace unos 50 años en el Barrio de San Blas, pero es posible pensar con toda la seguridad que era un objeto del culto que podía —se creía— solucionar todo tipo de peticiones de cada individuo a la luz de los datos etnográficos actuales. En comparación con esto, según los viejos piadosos, en aquella época se le rezaba al Niño renovado por el éxito de negocio, el mejoramiento de las relaciones humanas, la curación de las enfermedades, y no hay tanta diferencia entre el proto-Niño y el Niño renovado respecto a las peticiones de los creyentes.

Sin embargo hay una divergencia fundamental entre los dos. La calavera, poniéndose el vestido, se representa como ser humano, y mostrando así aparentemente su vida y deseo ante el público, esto ha producido el cambio en el contenido de las ofrendas: el aumento del alimento. Además de eso, los creyentes llegaron a considerarlo como un "angelito" puesto que la calavera tomaba la figura de un niño. El angelito es, como se conoce muy bien en el mundo andino, el alma del niño muerto bautizado sin tener pecado grave, de cuyo culto está garantizado en el marco del catolicismo. Por consiguiente, el objeto tiene que ser pequeño, y con que sea una calaverita y tenga una leyenda del origen relacionado con un

niño, el esqueleto en cuestión logró ser el objeto del culto completamente nuevo: la calavera, el objeto del culto como un elemento simplemente autóctono se ha incluido paulatinamente en el dogma católico bajo el disfraz del angelito. Por eso, vale la pena indicar que un sacerdote católico que se celebraba misa al Niño, una vez propuso a la dueña que se hiciera un examen de la calavera si era angelito verdadero o no, y también si realmente hacía milagros.¹⁰⁹

Este cambio de conceptos del culto, se refleja como el de la extensión de los devotos que lo aceptan. Como hemos indicado mas arriba, en la creencia en el “compadre” de la calavera, el grupo de sus piadosos era bien limitado a lo más hasta los familiares incluyendo su dueño que lo cuidaba. Pero, cuando se representó con la figura católica, aumentó el número de los feligreses para el Niño Compadrito, porque siendo originalmente muy católicos, ellos creían que el angelito ayudaba a todos los católicos que lo evocaban. La calavera, por fin, vistiéndose como un niño vivo, salió del marco de la familia, y empezó a recibir la visita de los creyentes de las calles.

Pero luego, el angelito empieza a cambiar su figura. La memoria de los informantes está un poco vaga, pero probablemente en una temporada entre los últimos años de la década de 1950 y los primeros años de la de 1960, la imagen, quitándose el gorro y la capuchita, llega a ponerse la corona encima de su peluca. Al principio la corona era pequeña y rústica: la de las flores artificiales hechos de pana¹¹⁰, después, la de celofán, y a los creyentes les pareció rara la figura de la calavera coronada, pero para los feligreses la corona se representaba la divinidad milagrosa, y en el catolicismo también era el signo del rey. Resulta que el Niño Compadrito con la corona se ha hecho más católico que el angelito común y corriente, y acercándose al dogma católico se ha prestigiado más. Pues ¿a qué divinidad se ha aproximado la imagen en el mundo católico? La figura a la que el Niño Compadrito, se ha asemejado no es sino a la divinidad principal del catolicismo, o sea Niño Jesús. Es, porque la efigie tiene características del cuerpo

¹⁰⁹ Este padre no sospechaba la autenticidad sobre este objeto del culto. Sólo pensaba que le hacía falta conseguir el reconocimiento de la iglesia si era auténtico.

¹¹⁰ En aquella época el Niño Compadrito tenía una banderita peruana de lata en la mano. De aquí también se puede afirmar que conforme la mentalidad de los devotos, la efigie ya no es para una familia, sino para los grupos más abiertos por lo menos hasta todos los peruanos, como simboliza la bandera.

pequeño y el nombre común, Niño, si se pone la corona y el atuendo conforme a su divinidad, ya no hay tanta disparidad entre ellos, salvo de que el Niño Compadrito está compuesto del esqueleto.

No obstante ello, no se identifica el Niño Compadrito con el Niño Jesús. Ni la dueña, ni los piadosos explicaban que su objeto del culto se representaba una imagen de Jesucristo en la niñez. Además de eso, sabiendo los creyentes por el mensaje revelado, de que al Niño Compadrito le gustaba el nombre Mario, no podían confundirlo con el Niño Jesús. Pero, se conocen bien una serie de las imágenes del Niño¹¹¹ en las iglesias por lo menos del Departamento de Cuzco —por ejemplo, el Niño Manuelito, el Niño de San Salvador, El Niño Encadenado o la efigie simplemente llamado el Niño— y, como señala Valencia(1983:22), cada imagen tiene un sinnúmero de la tradición oral respecto a él. Y esas efigies del Niño son, en algunos aspectos, idénticas al Niño Compadrito: Llevar prendas pequeñas; ser milagroso; revelarse en la figura de un chiquillo; pedir juguetes y dulces inoportunamente como un niño. Además, tales Niños tienen relaciones con las deidades autóctonas como los apus o sea los espíritus de cerros y pachamama (Valencia, 1983:19), no siendo excepcional el Niño Compadrito en este aspecto. Por eso, se puede referir a que el Niño Mario pertenece a la misma categoría que tal serie de Niños juzgando por la similitud, salvo sólo un aspecto: su fisonomía de la calavera. Resulta que a pesar de la colocación en la capilla rústica de un feligrés, el Niño Compadrito atrae a tantos piadosos como los otros Niños autorizados que están venerados en la iglesia católica, arraigándose más fe en la sociedad local como una de las efigies del Niño Jesús.

Así, la imagen al que nos referimos, se ha difundido en el mundo católico como si hubiera permanecido ahí desde el principio, aprovechando sus peculiaridades. A partir de los mediados de la década 1960, el culto al Niño ha acelerado el entusiasmo, a medida que se ha establecido la imagen arreglándose la figura y sus características del Niño entre la gente.¹¹² Resulta, que aparecieron hasta los creyentes que querían llamarlo “santito”. La efigie ya ha excedido al marco de lo que es el almita.

¹¹¹ En algunas regiones, hay casos de que la gente prepara la fiesta para la estatua imitada del Niño y el Niño Jesús juntos en el mismo día (Valencia 1983:27).

¹¹² No hay que olvidar de que en el fondo de este entusiasmo, había actividades fervorosas de la dueña y los devotos firmes para la propaganda del Niño Compadrito (Kato, 1996:36-37).

No obstante, mientras este 'santito' se parezca más a otros Niños, más se destaca la diferencia esencial entre ellos: la del esqueleto. Y eso, que dicha peculiaridad misma no necesariamente perjudicaba el culto en él. Lejos de eso, incluso gozaba de popularidad como "un santito milagroso de calaverita" en la región de Cuzco, donde todavía está extendida la creencia en el cráneo. Pero, por mucho que se cubra con el atuendo y brille la corona en su cabeza, su cara es todavía la de calavera expuesta, y esa fisonomía es suficiente para impactar a la gente. Así, que muchos piadosos explican francamente la primera impresión como "sinistro", "raro", "feo" o "terrible" etc. Estas expresiones indican claramente la discrepancia profunda en la apariencia entre el Niño Compadrito y otras efigies católicas que la gente estaba acostumbrada de ver, aunque lo llamaban 'Niño' o 'Santito'. En otros términos, los feligreses se sentían raros viendo la imagen tan lejana de la ordinaria y establecida en la iglesia.

Para que la imagen sea considerada como rara, es por la estimulación de la imaginación de manera directa o indirecta. Este proceso es distinto antes de la formación de la imagen de la etapa del esqueleto a la época en la que se puso la corona, y se basaba principalmente en los discursos ya establecidos y repetidos en el área cuzqueña. De hecho en las etapas ya mencionadas, no hay caso en que el 'compadrito' de calavera no pidió al devoto el gorro ni el capuchín y que tampoco importunaba la corona en el sueño. Es posible que la transformación de la imagen en esa temporada, es resultado de la adoración imitadora observando los adornos de las efigies cercanas y escuchando la tradición oral sobre los santos en la iglesia. En otras palabras, era el proceso formativo de la imagen en el impulso de los relatos conocidos ya establecidos o las imágenes mismas que se asocian con ellos. Sin embargo, una vez que el Niño arregla su figura, la efigie misma juega un papel principal en su formación.

En el sueño, empieza a pedir las partes del cuerpo a cambio de la realización del milagro y fue un diente que primeramente se instaló en la efigie. Una devota pidió al Niño Compadrito que le hiciera el milagro y se le realizó. Entonces, se le reveló en el sueño, según los informantes, importunando la ofrenda del diente. Se admitió el sueño como un mensaje divino, y se colocó solamente un diente en el centro de la dentadura de mandíbula, correspondiente al nombre, "el Niño" o bebé. Fue los primeros años de la década de 1970. Esta ofrenda no es gran cosa, siendo un diente rústico, pero resulta que causa la

transformación fundamental a diferencia de otros tipos de ofrenda que se pueda poner o adornar directamente a la imagen como el gorro, la corona etc. —por supuesto no son las flores ni velas, incapaces de cambiar la figura del Niño Mario— en tres puntos siguientes.

En el primer lugar, exigió la ofrenda en el sueño, y se lo tomó por el pedido verdadero del Niño, siendo oficializado un discurso contado por la imagen misma. En el segundo lugar, el diente es distinto a otros obsequios separables como el gorro, el capuchín o la peluca, dado que el diente tiene sentido sólo por la obra hecha directamente a la calavera de la efigie, que causa inevitablemente el cambio esencial de su fisonomía. Las ofrendas comunes ya acostumbradas —por ejemplo, la capa— tienen características de ser reversible —o sea quitarse o ponerse—, si no se le quedan bien o no le gustan. Pero, el obsequio del diente es irreversible —o difícilmente reversible— porque para la colocación es necesario trabajar directamente a la mandíbula del Niño Compadrito admitiendo la deformación. En otros términos, esta irreversibilidad, desde otro ángulo, significa una orientación latente, con la que pueda despertar otra posibilidad respecto al cambio de la efigie. O sea, en el tercer lugar, la ofrenda del diente, aunque era pequeña, ha indicado una perspectiva de la restauración de otras partes del cuerpo del Niño Compadrito.

De hecho, una vez colocado el diente, le pusieron a la calavera expuesta diversos elementos uno tras otro como los ojos, las pestañas, otros dientes. La instalación de los ojos y pestañas hecha a los mediados de la década 1970¹¹³ fue un acontecimiento tan impresionante e importante para cambiar el semblante del Niño que algunos viejos piadosos todavía se acuerdan como algo enternecedor, de aquella época. Los detalles son los siguientes: una joven pidió al Niño un milagro y se lo realizó. Entonces, el Niño se le apareció en el sueño requiriendo los ojos y las pestañas. Al escuchar la revelación, la dueña de la imagen sufrió y

¹¹³ Según Valencia, una devota anotó en el cuaderno que había obsequiado los ojos y las pestañas con la fecha 19 de mayo de 1975 (Valencia 1983:37). Pero el mismo autor escribe que los arregló hace cinco años en la otra parte de su libro (Valencia, 1983:28) publicado en 1983. Si ponemos la cuenta en un sentido inverso, el obsequio sería 1978, y no se coincide con el año de 1975. Como vemos en el Apéndice-1 del manuscrito del cuaderno escrito por los devotos, la ofrenda más antigua de los ojos fue registrada posiblemente un poco antes del día de 25 de junio de 1976, y no se puede encontrar ninguna nota del obsequio que cita Valencia.

consultó a su familia, que, a su vez, estaba en oposición al obsequio que pudiera hacer daño a la imagen. Pero a la dueña se lo reveló directamente que lo permitiera, y así solucionó el problema (Paliza y Gallego, 1987:42)

Lo que sucedía aquí también ocurrió cuando le hicieron la ofrenda del primer diente, y seguía casi el mismo procedimiento de la creación de la tradición oral analizada en la sección 3. La piadosa asoció la realización de su deseo con el milagro del Niño Compadrito e interpretó el sueño como la revelación de la efigie. De acuerdo con el modelo ya referido, el sueño, en este caso, no era más que uno de los individuales, y los devotos no podían permitir oficialmente que era el mensaje y petición directa de la imagen, porque nadie había tenido la revelación de que al Niño Compadrito le faltaban los ojos y las pestañas. También, porque si se permitía ponerlos, la obra de la colocación obligaba la deformación aunque fuera muy pequeña. Era por eso, que los creyentes se quedaban cautelosos con la propuesta de la joven. La dueña y su familia por consiguiente querían examinar el contenido del sueño para distinguir si era un mensaje divino de la efigie o no. Al principio no llegaba a un acuerdo, pero luego, se le reveló a la dueña como representante de los devotos, y se oficializó el discurso sobre la cara del Niño Mario. Los creyentes, viendo la imagen con los ojos azules y las pestañas, finalmente se dieron cuenta de la metamorfosis de la efigie.

Aquí usamos el término, la metamorfosis, pero en este caso, la palabra no quiere decir el cambio de la apariencia cada vez dependiendo de las prendas y adornos como el gorro, el capuchín, el babero, la capa etc. Tampoco significa algo parecido a la “representación de caras cómicas”, que muestra cada vez la cara completa sin ninguna falta. Desde la colocación del diente, el cambio de la imagen engendra otro cambio más, y en este sentido ésa transformación contiene la sucesión en si misma. Usamos el término metamorfosis, porque su cambio está en proceso, como hemos visto: Cómo se transformó la cara vacía recuperando los elementos faciales sucesivamente. Es por ello, que hemos dicho antes que la irreversibilidad significa una orientación latente. Por consiguiente, mientras la imagen está en el proceso con la orientación, siempre está en la vía de restaurarla y lleva consigo una especie de la imperfección. En el fondo del cambio facial de la efigie, por supuesto, hay una interacción entre la efigie como sustancia visible y la imagen interior de los piadosos que la observa y adora. Si es así, se puede afirmar que está latente una imagen del Niño Compadrito en el proceso hacia la “recuperación de su perfección”, a través del análisis de la transformación de la

cara del Niño Mario creada por los devotos.

Así, nos preguntamos ¿qué significa esto? La cara del Niño era originalmente nada menos que una calavera exhibida de color pardo. Por eso, a los que no estaban acostumbrados de verlo les daba la impresión horrorosa y rara, como mencionamos. Pero con la colocación de un diente, los feligreses lo recibieron con mucha simpatía, porque aunque fue solo un dientecito, éste cambió su semblante más apacible, y llegó a acatar la aceptación favorable y acogida sobre todo entre las devotas.¹¹⁴ En realidad, a pesar de ello, la cara de la imagen todavía no estaba aceptable para todos, sino llevaba aún algo extraño consigo como un problema potencial.

Fue el monseñor de Cuzco, Luis Vallejos Santoni quién criticó dura y repetidamente sobre el aspecto del Niño Compadrito, para extirpar la creencia en él, tachándola de herética. En 1976, el monseñor afirmó a los devotos del Niño: No era posible que personas cristianas estén cometiendo el pecado de adorar a una efigie diabólica de facciones simiescas, de tez cadavérica, considerado verdaderamente un monstruo, que representa a un ser endemoniado o a los gentiles no cristianos (Valencia, 1983:62) Se repetía la declaración del monseñor también después de este suceso, y en el decreto fechado el 2 de septiembre del mismo año, criticó tajantemente como sigue: “este culto paganismo como un resabio del manismo”. Inmediatamente luego de esa manifestación, la prensa informó sensacionalmente, citando las frases del decreto, como artículo de primera plana, “Calavera venerada pertenecería a un mono” (El Comercio 10 de sep. de 1976).

Ante la declaración de monseñor que tenía enorme influencia religiosa, la proscripción del culto y el ataque por los medios masivos, muchos piadosos se alejaron del Niño, mientras los fervorosos en un cien por ciento se quedaron con él (Kato, 1996:40-43). Pero era natural que no fuera el interés si tenía la cara humana o no, sino que se hiciera el asunto de mayor importancia qué tipo de rostro humano iba a tener la efigie, porque se negó la divinidad del Niño basándose en su fisonomía, aunque les era obvio a los feligreses que la imagen era del ser humano a la luz del discurso mítico. Unos dos años después del inicio

¹¹⁴ Una devota nos dijo con sonrisa simpática como si la efigie hubiera sido su propio hijo: “El Niñito tenía un dientecito. Sí, solo unito.”

de la persecución, el Niño Compadrito, por fin, adquirió los ojos abiertos azules y las pestañas largas. Ese acontecimiento fue un gran desafío para recuperar la cara humana a pesar de ser una calavera.

De hecho que fue una serie de acontecimientos de la persecución iniciada con la manifestación de herejía por monseñor Vallejos que dio directamente el motivo a la restauración del rostro de la efigie, pero además de eso, no hay que dejar pasar inadvertido el hecho de que está en supervivencia la creencia tradicional que sostiene la idea en la región de Cuzco: Se cree en los seres sobrenaturales que no pueden desplegar suficientemente su capacidad debido a su deficiencia corporal, como la efigie de la santa sin cabeza, Inkari cuyo cuerpo está cortado en trozos, la cabeza voladora etc. El Niño Compadrito también por supuesto se puede clasificar a esta categoría. Los piadosos que lo alaban como “milagroso”, realmente, explican su divinidad en términos de que la imagen tiene huesos todo por completo, lo cual significa la expresión de la santidad enfatizándose a la perfección del esqueleto. Viéndolo así, también puede decirse que es una atención minuciosa al complemento de la efigie, la ofrenda de las ojotas¹¹⁵ al Niño que se revela diciendo que le duelen los pies porque visita caminando a sus devotos, y desea un par de zapatos.

Con referencia al sentido del intento de recuperar el complemento corporal, no olvidemos lo siguiente: Terminada la temporada de la persecución o las actividades clandestinas, la imagen apareció de nuevo al público. Pero a la sazón había cambiado totalmente como si fuera otra efigie “hermosa” que poseía bastantes cualidades humanas. Y luego aumentados más dientes y reajustada la dentadura, ha llegado a tener por lo pronto el semblante del santo más humano, que los devotos esperaban, aunque todavía hay cosas pequeñas excéntricas. Para la gente que conoce muy bien que el obsequio de las partes corporales es el signo del agradecimiento por el gran milagro que le ha hecho la efigie, esta recuperación de la belleza y humanidad significa la prueba de sus capacidades favorables divinas y el resultado de profundización acelerada del culto.

Resumiendo los factores directos que han definido tal cambio, se puede clasificarlos en dos discursos: uno es el tradicional ya establecido perteneciendo al exterior a la efigie, y el otro es el relato autorizado por medio de la revelación. No

¹¹⁵ Sandalia hecha con llanta de carro, que utilizan los campesinos.

hay que olvidar, por supuesto, que el motivo directo que ha causado el cambio esencial es el mensaje divino, pero los dos se interaccionan funcionalmente uno a otro y tienen alguna parte común del contenido. Así que es difícil distinguirlos en la forma definitiva.

Sin embargo, la metamorfosis substancial de la efigie no se ha logrado sólo por estos dos procesos que acabamos de indicar, porque también hay otro proceso que pueda ocasionar la transfiguración de la imagen en la forma de ofrendas, aunque éstas desempeñan el papel exclusivamente de modo indirecto entre los pedidos indicados en el sueño de la misma efigie. Mencionando de manera más concreta, son los reclamos de flores, velas, juguetes, dulces y ropas, que son mucho más comunes que las ofrendas como los ojos y los dientes. Tales ofrendas, desde luego, no producen directamente el cambio del Niño Compadrito, pero cada devoto puede hacer como quiera escogiendo el contenido del sueño ya que ellos son capaces de proyectarlo en los ítems prometidos a la efigie sin ningún permiso del dueño.

Esta forma de ofrenda ya habría existido cuando la efigie todavía tomaba la figura del cráneo, pero los elementos de ella han cambiado con el transcurso de la época. Es después de la temporada en la que se empieza a llamar 'angelito', cuando aparece las ofrendas como el gorro, la capucha, el babero, la ropa y la corona, y los primeros tres ofrendas de estos han desaparecido desde que figuró la efigie como el Niño.

Después de haber sido colocado los ojos y pestañas a la imagen divina, aparecen los obsequios de los calzados como los zapatos y ojotas, porque algunos devotos sueñan con el Niño que les reclama los calzados, diciendo que le duelen los pies ya que visita todas las casas de sus devotos descalzo. También, surgen los devotos que le llevan las velas negras antes prohibidas a partir del año 1982, cuando circula entre los piadosos el rumor en el sentido que los sacerdotes católicos murieron en el accidente de tráfico, como castigo divino del Niño. La mayoría de los obsequios ofrecidos a la imagen en general consiste en flores, velas blancas, medallas, ornamentos y la ropa, que son idénticos a los artículos ofrendados a los santos católicos instalados en la iglesia. Por ello, la efigie en cuestión hoy en día se parece casi idéntico a un santo católico como forma de reconciliación con la iglesia y adquirido su autorización.

A juzgar por esto, los objetos y contenidos de las ofrendas ha cambiado de acuerdo con la transformación del Niño y el imagen de la efigie. Los artículos pedidos en el sueño, por supuesto, no siempre son capaces de transformar directamente la apariencia de la imagen misma, pero colocados alrededor de él, ellos pueden crear otra imagen del 'santito' en forma indirecta desde las márgenes de la efigie, o sea puede decirse, en consecuencia, que tales sueños de la petición de las ofrendas regeneran la efigie en otras formas que la metamorfosis. Resulta importante indicar que los obsequios al Niño, colocados alrededor de él o adornado sobre él, tienen un gran poder que pueda cambiar más la imagen de la efigie.

De hecho, por otra parte, las ofrendas incapaces de transformar directamente la apariencia de la efigie, no solo modifican su imagen, sino también pueden dar la influencia hasta el relato sobre ella. Aproximadamente a partir de 1990, los feligreses empiezan a contar, que "el Niño Compadrito está creciendo.", y lo manifiestan en un contexto más práctico. Es decir, explican los devotos que los atuendos y las coronas obsequiados han quedado pequeños y no están a su medida. Es así, en estos años la gente se esfuerza en obsequiar las ofrendas con la talla más grande, y asimismo ha cambiado de urna tres veces (la urna actual se usa desde 1994), aumentando de tamaño cada vez más. A medida de tal innovación, el pedido del Niño Compadrito también cambia, porque se supone que el 'santo' llega a preferir por ejemplo, el perfume o el licor como ofrenda, y casi no los juguetes aniñados.

Es muy difícil creer incondicionalmente en este crecimiento de la efigie. Pero los devotos lo afirman a la luz de la transición del tamaño de la urna, el atuendo y la corona, y también representa simbólicamente el tema del crecimiento por medio del proceso ya antes mostrado de la orden de la implantación de los dientes -orden por la que al bebé le salen los dientes- y el hecho de que el Niño aya dejado de utilizar la capucha y el babero en la primera etapa del culto. Resulta claro que el desarrollo corporal del Niño es, para sus piadosos, una realidad social, y que la efigie crecida de tal creencia genera el relato. Si bien el cambio drástico de la imagen fue causado efectivamente por 'la observación del origen del mono', pensando así, la idea del "crecimiento" ya estaba latente, aunque permanecía un poco vaga desde muy temprana etapa del culto, y todavía se ha persistido hoy en día. Por consiguiente, se puede mencionar que la efigie es un fruto de la transformación producida en los dos aspectos: la recuperación de la parte

deficiente del cuerpo, y su crecimiento.

A pesar de la fisonomía parecida a los santos católicos como acabamos de ver, parece que el Niño actual ha pasado del marco dogmático del catolicismo, ya que tanto las efigies como las pinturas sagradas en la iglesia tienen el objetivo de hacer recordar a los personajes y los sucesos bíblicos representados por ellas. En otros términos, se tiene que decir católicamente que son nada menos que los representados visuales y autodeterminadamente como si fueran una especie de las fotos instantáneas en las que se fija la imagen en cada escena religiosa o las historias de la vida de los santos. Así, que de la forma inmóvil se condensa en la imagen misma lo religioso y divino de cada escena representada por ellas. Por ejemplo, de acuerdo de la historia bíblica la Virgen Inmaculada se hace luego la Virgen de la Natividad. Pese de ello, si se las observa como efigies, la Inmaculada permanece la Inmaculada eternamente sin transformarse en la Natividad, porque ambas imágenes son representadas a fin de conmemorar los sucesos divinos correspondiendo respectivamente a cada acto bíblico. Asimismo, la efigie del Niño Jesús se sirve para nada menos que señalar su imagen, porque la efigie se fija tajantemente como tal es el Niño Jesús ignorando el transcurso del tiempo. Es por ello, la imagen del Niño Jesús no crece ni se hace Jesús en la crucifixión.

En cambio, la imagen del Niño Compadrito, como hemos mencionado hasta aquí, es distinta a los santos católicos con las características permanentes: En la efigie del Niño se ha empotrado el transcurso del tiempo irreversible como si la imagen misma tuviera la vida. La efigie, en consecuencia, no se sirve de conmemorar retrospectivamente los escenarios históricos del Niño Compadrito, sino de hacer a los devotos reconocer visualmente su divinidad por el crecimiento corporal, manteniendo en si la posibilidad de las etapas secuenciales de la nueva historia que va hacia el futuro¹¹⁶ Desde el otro ángulo, podemos afirmar que se ha aceptado la transformación de la efigie hasta la actualidad justamente porque

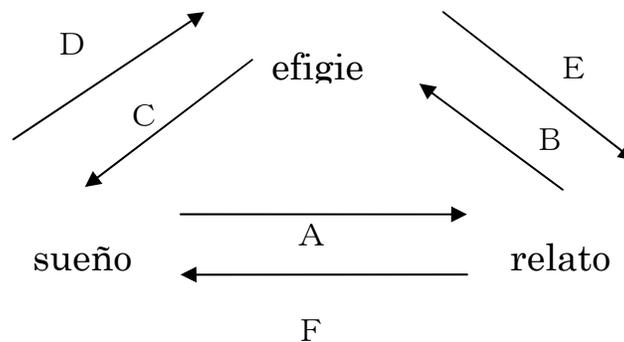
¹¹⁶ El Niño Compadrito siempre lleva consigo la imagen de ser de la calavera. No se puede negarlo, por supuesto, pero también hay que reconocer que se ha desarrollado tanto que no es suficiente indicarlo para la análisis de los fenómenos religiosos que causa la efigie. Aunque no llegó a ser el relato oficialmente admitido, es preciso mencionar nuevamente la recopilación del caso del sueño en el que se casó una señora con el Niño Compadrito. También sería menester indicar que algunos devotos creen que el Niño tiene que casarse en futuro, aunque no mencionan con quién.

posee tal potencialidad desde el inicio de la historia de su culto.

Las interacciones entre la efigie, el sueño y el relato

Hasta la sección anterior, hemos establecido las relaciones entre los tres elementos reflexionando como se interaccionan uno a otro: el sueño, el relato, la efigie. Resumiendo todo esto aquí, puede esquematizarse como la Figura XVIII que se forma un triángulo. Las flechas de A hasta F indican las interacciones entre tres elementos.

Figura XVIII
Tres elementos generadores de la efigie y las interacciones



Es sumamente difícil establecer qué elemento juega un papel principal en la historia del culto del Niño Compadrito. Además de eso, parece insignificante hacerlo ya que no se habría establecido ni se podría persistir si le faltara cualquier de estos tres elementos. La calavera como la base de la efigie existía desde el principio, y también existía simultáneamente el discurso general o la creencia en el cráneo que le proporcionaba un cierto sentido religioso. Encima de ello, la gente daba la importancia al papel del sueño que conectaba otros dos elementos. En pocas palabras, estos elementos, desde el principio se mantenían las relaciones tripartitas definiéndose mutuamente como una creencia de que la efigie primordial de la calavera aparece en el sueño y le relata a su devoto sobre su historia. Si es así, podríamos empezar la explicación de la Figura XVIII por cualquier elemento. Pero aquí comencemos convenientemente con el sueño a la vuelta en el contrasentido de las agujas del reloj.

La gente sueña sueños cada día. Entre ellos algunos relacionados con lo divino adquieren el sentido esencial. En este artículo, lo divino es el Niño Compadrito, que cuenta al soñador diversas historias suyas. Y sólo las aceptadas por la gente como auténticas pueden ser poseídas en común y de ahí empieza el proceso de la oficialización del relato (A). En este sentido, el sueño es ya más que una experiencia letárgica fugaz caracterizada de ser solamente una vez de cada quién. El sueño, a pesar del producto personal en el cerebro, se concede la comunidad por medio del acto de relatar. El relato, efectivamente, se transmite a otros con muchas informaciones por ser relatado, pero al mismo tiempo despierta la imaginación entre las personas que lo escuchan y mantienen. Sin embargo, en el caso de que se produzca la diferencia entre la efigie que se ve y la imagen adquirida por el relato, y de que el imaginado se permita como credero por la revelación de la efigie, puede que le trabajen a la efigie artificialmente a la luz de lo imaginado (B). Así el 'santito' se representa como una nueva figura, y su apariencia al público, a su vez, imprime claramente su imagen en la mente de los devotos que la miran. Y luego, esta vez el Niño Compadrito se revela en el sueño de los feligreses basándose en la imagen interiorizada. El suceso soñado ahí finalmente se interpreta en relación con la vida real y adquiere ciertos sentidos sobrenaturales(C).

Así las fechas dan la vuelta en el contrasentido de las agujas del reloj, pero también pueden caminar en el sentido contrario como hemos visto ya hasta la sección anterior. Los feligreses sueñan sueños en que prometen varias cosas con el 'santito'. Como hemos ya analizado, cuando el sueño se refleja en el relato, lleva la comunidad consigo. En cambio, esta vez el sueño va directamente hacia la efigie en la forma personal como ofrendas. Estas no obligan el cambio grande ni esencial como las de los ojos, pestañas y dientes, para las que siempre se tiene que pedir el permiso del dueño. Sin embargo los obsequios de aquí son tan simples que los piadosos que visitan a la 'capilla' pueden ofrendar varias cosas a su juicio y gusto en base de su propia revelación.

En cierto que estas ofrendas no requieren un trabajo directo a la efigie, pero el conjunto de ellas puede formar un fondo o paisaje, que es capaz de dar mucha influencia a la imagen hasta las partes pequeñas, instalándose alrededor a ella (D). La efigie misma e incluso la imagen creada por sus alrededores o sea el fondo, no solo producen una descripción del Niño Compadrito, sino también invoca y despierta entre los devotos la imaginación que se hace fundamento de la

descripción (E). En este caso, la efigie incluso su fondo, siendo diferente a la efigie soñada, proporciona a los devotos la imagen visible en común, genera fácilmente el relato, que se estiliza por medio del acto de seguir relatándolo. El discurso creado así como un relato de su historia y carácter estimula al sueño entre los feligreses con la ayuda de la apariencia de la efigie, y la gente asocia el contenido del sueño con el Niño Compadrito (F).

Así, hemos explicado la Figura XVIII, dividiéndolo a dos vueltas contrarias, aunque sabemos que es una manera provisional. De hecho, es posible que las dos actúen simultáneamente, y además de eso, cualquier flecha de A a F puede iniciar la operación. Pero hay cosas que cuidarse. Aun en el caso de que se actúen al mismo tiempo las dos flechas con los sentidos contrarios, ambas no siempre producen la repulsión que puede neutralizar la otra. Por ejemplo, la petición del atuendo en el sueño de una persona en la flecha C no se contradice la ofrenda de las flores de acuerdo con la promesa con el Niño (flecha D), que ha hecho la otra persona. Tampoco se forman antagónicos la instalación de las pestañas a la efigie siguiendo el relato (flecha B), y el otro relato que explica sobre el origen de la clase social del Niño viendo los ojos de la efigie (flecha E).

Lo importante no es el sentido de las flechas, sino el contenido de ellas. Respecto a esto, se puede mostrar los casos siguientes. Por ejemplo, el pedido de los calzados en el sueño se hizo una vez un relato oficial, y siguiendo su mensaje algunos devotos ofrecieron los zapatos. Sin embargo el Niño se reveló nuevamente y pidió las ojotas. Los devotos, por supuesto le prepararon las ojotas disculpando el mal entendimiento. Claro es aquí que surge el problema no del sentido de las flechas, sino del antagonismo de los artículos señalados.

También, hay otro ejemplo que señalar sobre el caso del obsequio de los ojos de vidrio. El Niño Compadrito, efectivamente le pidió los ojos, y la petición se la admitió como una revelación auténtica. Obedeciendo al pedido, los devotos le instalaron los ojos y cumplieron la promesa con él. Pero esta colocación generó un problema: los ojos azules que poco se encuentran entre los cuzqueños determinan las características de la efigie, que nunca había manifestado. Teniendo la impresión bastante diferente, algunos devotos acostumbrados de ver el Niño Compadrito con los ornamentos típicos de Cuzco, como las ojotas y el gorro-, murmuran que “le pusieron los ojos azules a su gusto de la devota que se los regaló”, o “el Niño debe de tener más ojos de otros colores” etc. Ellos no quisieran

aceptar los ojos azules de la efigie, que no son conformes con la sociedad y cultura cuzqueña. Este ejemplo es justamente el caso de que muestra el proceso formativo del sueño, el relato y la efigie, ajustándose entre si y chequeando las contradicciones del contenido en cada flecha, aunque son minuciosas a la luz del pensamiento popular de los feligreses.

En cuanto a la Figura XVIII, también hay que indicar que algunas veces al contrario de los casos ya mencionados la flechas indican los efectos multiplicativos. Por ejemplo, el relato del crecimiento de la efigie hace aumentar las ofrendas aptas a los niños mayores, y a través de la presencia de la imagen rodeada de tales obsequios se difunde y generaliza el relato que dice que el Niño ya no es niño. Y a medida de la difusión amplia del relato nuevo, empieza a cambiar el contenido del obsequio, para que sea apto al adolescente. Resulta necesario observar el aspecto aceleradamente modificado y aumentado de los elementos a través del proceso de la regeneración y confirmación mutua entre el contenido del relato y la apariencia de la efigie en la Figura XVIII. Si es así, se puede afirmar que las interacciones incesantes entre las flechas de A a F precisamente han creado un conjunto del culto del Niño Compadrito. Pero al mismo tiempo es justo indicar que cada uno de estos tres elementos ya referidos posee en si fundamentalmente una ambigüedad que pueda generar y aceptar el “mal entendimiento” o la “interpretación amplia”. La efigie, por ejemplo, es una creación idealmente compuesta de las creencias aceptadas por los devotos, y también debe representar el conjunto de los relatos dogmáticos oficiales del Niño. En este sentido, el efigie tiene que ser lo visualizado correctamente del relato, y éste debe ser lo idiomatizado de aquélla.

Sin embargo, el relato no siempre se representa fielmente la efigie, tampoco hay evidencia de que los devotos que están viendo la efigie la entiendan exactamente, y que lo traduzcan correctamente en idioma, si bien el relato se refleja en la efigie. Por ejemplo, el caso ya señalado arriba sobre la petición de los calzados es justamente el de mostrar la posibilidad del mal entendimiento en el proceso de transmitir el relato oficialmente aceptado a la imagen de la efigie. Por otra parte, hay casos de que los piadosos tratan de sacar a la efigie más de los que ella se representa, o sea es el caso de la interpretación amplia de la imagen visible: Recordemos del caso de los ojos azules por los que llegan a la conclusión de que el Niño Compadrito, antes de la muerte tenía descenso blanco o mestizo y pertenecía a la clase media o alta.

Pues ¿cómo afecta la ambigüedad del sueño en la Figura XVIII? El sueño es una ocasión igualmente ofrecida para todos a fin de encontrarse con el Niño Compadrito. Pero el sueño existe solamente en la memoria de cada devoto, como una cosa que no se puede distinguir fácilmente personal o colectivo (=oficial) desde el inicio. Ignorando de tales características del sueño, el devoto se encara con el Niño Mario sin pensar nada de la distinción. A veces lo cuenta a otros piadosos como si su sueño fuera el relato ya oficializado, y la gente le escucha con mucho respeto o curiosidad sin tener en cuenta tal diferencia. Por consiguiente, no debemos olvidar de que hay casos que penetren directamente los atributos o gustos personales en las charlas y las ofrendas desde el principio, y que lo acepten sin ninguna reexaminación. Considerándolo así, a pesar de que el sueño percibe la influencia de la efigie y el relato oficial, cada uno está privilegiado de interpretar su propio sueño, y las circunstancias personales de cada piadoso tienen la primacía en el desciframiento del sueño. En otros términos, el sueño como una cosa indeterminada posee por si mismo la fuerza motriz para la interpretación libre, aunque se reconoce el valor socio-cultural de sueño y se lo entiende últimamente conforme a las debidas reglas del culto del Niño Compadrito.

Ahora bien, la flexibilidad de la interpretación surgida de tal ambigüedad de los tres elementos, sin duda alguna ha producido el conjunto del culto, pero lo que asegura este tipo del dinamismo es nada menos que la mentalidad colectiva de los feligreses. La fe en el Niño Compadrito es un resultado paulatinamente acumulado de sus “obras cooperativas” — sean conscientes o no lo sean los devotos — que se inicia sobre todo desde la década de 1950 manipulando la efigie, el relato y el sueño. Y eso que este conjunto no necesariamente es absoluto como lo creado transmitido del pasado. El ser dinámico siempre integra la potencialidad de la renovación, y quienes lo chequean es la gente que vive con él ahora. En otras palabras, si bien el Niño Compadrito como un culto es lo acumulado del pasado cuya historia está tallada en su efigie, lo que significa se concentra en la actualidad y resulta que está censurado por evaluación del pueblo que lo cree o refiriéndose más ampliamente por la mentalidad colectiva (Kato,1996:32) Viendo eso, se ejerce la distinción aguda entre “lo aceptable” y “lo inaceptable”, y sólo aquél se hereda, mientras está destinado a la extinción. Desde otro ángulo, lo que se ha permanecido como culto del Niño Compadrito es precisamente un conjunto de las cosas ya censuradas por los devotos, y es un

discurso de la efigie apto a las circunstancias socio-culturales o sea la tradición que ellos viven.

De ahí surge otro problema: ¿Qué concuerda con estas circunstancias y qué, no? No todas las creencias se admiten, sino que hay un cierto reglamento o el pensamiento popular en la sociedad y cultura del mundo andino para aceptarlo. Son, por ejemplo, los conceptos del milagro y de la revelación que sostienen el triángulo de la Figura XVIII como la base, y también se forman los elementos indispensables de tanto otras creencias populares andinas como el Niño Compadrito. La religión popular en el mundo andino es un tema de investigación muy complejo, que aún requiere de estudios donde se establezca su relación con otros aspectos de la sociedad y la cultura. Apenas, se están realizando análisis de la relación entre mitos, leyendas, creencias populares y demás formas ideológicas, con elementos de la naturaleza, la comida, los cultos locales, el control de recursos naturales y demás; esta tesis muestra una parte de esta complejidad.

DISCUSIÓN TEÓRICA Y CONCLUSIONES

Esta tesis es simplemente un resultado de la práctica antropológica de las trincheras de pruebas en la cultura andina, en la que se enfoca la religiosidad popular. Excavamos siete trincheras y ahí encontramos elementos marginados en cada pozo de prueba, motivo de las reflexiones de este estudio. Después de la excavación de pruebas se muestra la perspectiva general. Aquí presentamos un resumen global de lo analizado en cada capítulo.

En primer término presentamos la magia religiosa del mes de agosto en el mundo andino. En varias regiones quechuas se considera el mes en cuestión como maléfico, y está difundida la creencia relacionada con el tabú matrimonial: si se realiza el casamiento, el remolino se llevará todos los bienes y los novios permanecerán desgraciados. En el mes de agosto, realmente, el viento sopla mucho y en este sentido los remolinos se asocian con esta temporada. Pero, por otra parte, no hay ninguna lógica aparente que relacione la prohibición de la boda con el mes de agosto. Observamos la peculiar percepción del mes de agosto en relación con el mes de julio lleno las fiestas y con el mes de septiembre, inicio de las actividades agrícolas y examinamos el sentido del atributo sobrenatural de agosto, que corta el ambiente pomposo derivado de las fiestas de julio, para fomentar el inicio regular de las actividades en el campo.

A continuación analizamos la fiesta de la Cruz, *Cruz Velacuy*, e indicamos que la celebración ha venido desarrollándose con rapidez en poco tiempo, un corto período en Cusco desde 1950. De acuerdo con nuestro análisis, las razones del desarrollo rápido de la fiesta de la Cruz Velacuy tradicionalmente celebrado en las comunidades rurales, se fundamentan en tres factores: la migración acelerada a la ciudad; la función integradora de la cruz entre los migrantes; la adaptabilidad de la fiesta local al ambiente urbano que cuenta con la marginalidad manifiesta de las áreas rurales manteniendo el núcleo de la fe en la cruz purificadora en el proceso de la plantación y su establecimiento. En suma, la transformación rápida de Cruz Velacuy es el proceso adaptivo de la fe en la cruz como símbolo integrador y purificador, que han traído los migrantes de las áreas rurales. En el fondo de este fenómeno religioso, se destaca la condición de lo marginal de ciertos barrios de la ciudad y, que la plantación de la cruz es un acto que intenta transformar la ciudad marginada en el espacio apto para disfrutar de la vida tranquila.

En seguida hemos destacado el análisis del personaje mítico en el Perú central llamado el pishtaco, que, degüella a los campesinos para sacarles la grasa. En líneas generales, es una persona que radica en el área rural con otros campesinos, pero posee una riqueza enorme que lo aísla de la sociedad. El rico, según la creencia, monopoliza el bien considerado como limitado en el área rural y despoja al área de su vitalidad, porque la grasa contiene una fuerza sobrenatural. Por ello, la gente le teme y manifiesta su peligro mediante el desprecio moral. En esta representación, por otra parte, se nota la percepción espacial basada en la oposición entre área rural y la ciudad, y el pishtaco juega el papel de intermediario. La asociación entre el personaje fabuloso y la ciudad, un espacio marginado visto desde las áreas rurales donde vive la gente, se puede interpretar por el hecho de que la ciudad erosiona socio-culturalmente desde el exterior las áreas rurales a través del intermediario: el pishtaco. En la representación del pishtaco se refleja una especie de repugnancia contra la cultura ajena, que se transmite de la ciudad a las provincias y, mediante el personaje marginado, se manifiesta la consciencia del estado de crisis socio-cultural de su sociedad.

En el capítulo IV se trata del compactado del Perú septentrional. El compactado es literalmente una persona que tiene pacto de intercambio con el diablo: la persona entrega al diablo su alma y cadáver, y en su recompensa le recibe la riqueza enorme en este mundo. En la área en cuestión existe una costumbre que humillar moralmente a la gente acaudalada, aprovechando esa creencia cuyo origen es del catolicismo. Sin embargo, en este capítulo analizamos por qué causa el menosprecio con la gente opulenta a la luz de la lógica popular tan arraigada en la sociedad. Según lo que se cree, los bienes introducidos por el diablo en este mundo, son completamente falsos. Por eso, la adquisición de la riqueza y fama mediante el dinero falsificado, es una conducta antisocial y causante del caos. Resulta que se tiene que excluir tanto al compactado como la riqueza apócrifa de la sociedad.

El capítulo VI tiene objeto por analizar el pánico del sacaojos que, según lo que se cuenta, extrae los ojos a los niños atacados, atemorizando a los migrantes de las áreas rurales. De hecho, para que se calme la gente, tienen que intervenir tanto la guardia civil como el gobierno. En el capítulo afirmamos que el proto-tipo del sacaojos es el pishtaco y, que en la formación de la representación el factor decisivo es la mentalidad popular de los migrantes que adaptan la creencia del pishtaco al ambiente urbano. Examinamos, por consiguiente, el cambio de los

códigos y sus significados que transformaron el saqueador de la vitalidad y la riqueza como pishtaco en el de la cultura y la educación como sacaojos.

En el capítulo VI, reflexionamos desde el punto de vista de la fluctuación del catolicismo folk, la historia del culto al santo popular llamado el Niño Compadrito, que apareció originalmente como esqueleto de un niño. Los huesos del santo asociados con la creencia prehispánica en la calavera, se convirtieron en un objeto sagrado que atraen a muchos devotos de todas las partes del Perú. El culto mismo se inició en la década de 1950 y llegó al apogeo a mediados de la década de 1970, en el que la Iglesia católica lo prohibió como idolatría. La mayoría de los devotos salieron del culto, pero un grupo pequeño ferviente entró en la actividad clandestina, siendo la efigie el símbolo de la solidaridad, pero lleno del paganismo. Después de la muerte sucesiva de monseñores que prohibieron su culto, empezaron a correr los rumores del castigo divino del Niño Compadrito concernientes a la muerte de los sacerdotes. En este capítulo analizamos el esqueleto aparecido en el margen entre la creencia autóctona y el catolicismo, aclarando que el conflicto entre los devotos y la Iglesia estimula la revitalización de los elementos prehispánicos, creando también los elementos nuevos.

El capítulo VII vuelve a tratarse del Niño Compadrito. Ahí indagamos la transformación de la efigie, que era un juego de huesos en el principio y ahora una imagen bien decorada con los ojos de vidrio, pestañas y los dientes que le obsequiaron los devotos como ofrenda, mediante las interacciones entre la ofrenda a la efigie, los relatos y el sueño. Señalamos ahí también el proceso formativo de la imaginación concerniente al Niño Compadrito.

Resumiendo, todos los capítulos en esta tesis tienen en común el tema de lo marginado. De tomar en cuenta que el capítulo I se trata del tiempo marginal, el capítulo II el espacio periférico, los capítulos III, IV y V de los personajes semihumanos, y los capítulos VI y VII del objeto en el margen de los sistemas religiosos, se entenderá fácilmente que todos los temas se constituyen la cosmovisión quechua peruana, aunque sea de manera parcial. Además de ello, hay que anotar que no están aislados los temas ya mencionados entre sí, sino que a veces aparecen juntos con el valor simbólico como marginados. El tiempo ambiguo, el mes de agosto no es auto-definido, sino que ofrece la temporada en la que aparece el pishtaco. Este personaje mítico, a su vez se asocia con la ciudad macabra como muestran en los capítulos de la Cruz Velacuy y del

sacaojos.

Por otra parte, la riqueza, el tema principal de los capítulos IV y V, está ligada con el pishtaco. El tema de la falta de una parte corporal también puede observarse no solo en los capítulos del Niño Compadrito, sino en los del pishtaco y del sacaojos. No es sorprendente que aparecen asociados con otros elementos marginados, que no analizamos profundamente aquí: los novios; el viento; la cueva; el lugar solitario; la hora de atarceder; el sueño etc. En pocas palabras, se puede afirmar que los elementos marginados constituyen el cosmos simbólico enredándose uno a otro y al mismo tiempo invadiendo en las representaciones ya establecidas. Desde otro ángulo se puede decir que se escogen los elementos marginados constituyentes del cosmos y ahí se introduce la imaginación popular, creando los cultos uno a otro.

¿Qué sentido tiene lo marginado? Para aclararlo, es preciso observar qué imagen se refleja en cada culto como un complejo de lo marginado, y qué tipo de actitud toman los quechuas peruanos con el mismo. Los quechuas peruanos toman medidas ante lo marginado de tres maneras: (1) la actitud negativa por la que expulsa lo marginado de la sociedad local. (2) la actitud de darle un cierto significado incluyéndolo en la sociedad. (3) la actitud de aprovecharlo positivamente desde el principio.

El primer caso típico es de las figuras antisociales como el pishtaco y el sacaojos. La gente toma a las personas que ascienden económicamente, por los elementos semi-humanos capaces de ser asesinos y los excluyen de la sociedad. En el caso del compactado también se observa la misma actitud. La fortuna relagada por el diablo se considera como falsa y se le elimina. También la gente expulsa al compactado de la sociedad con la acusación del círculo de los bienes falsos que causa el caos de valores. El compactado es exiliado, por supuesto, fuera del marco del catolicismo, el centro del orden de valores en la sociedad.

El tipo de la alternación de atributos, del negativo al positivo se nota muy claramente en los casos del agosto mágico y de la ciudad temible. El mes de agosto es abominable porque les puede quitar a los novios sus fortunas. Por eso el mes se asocia potencialmente con las desgracias para la pareja que prepara la boda en esa temporada. Pero de aceptar el tabú matrimonial que impone el mes, el calendario agrícola se beneficia de la rotación regular y la vida cotidiana del

pueblo se estabiliza. Lo mismo ocurre con el caso de la ciudad, el fin del mundo, visto desde las áreas rurales como centro, porque ahí vagan el pishtaco y el sacaojos y, según lo que se cree se producen todo el tipo de desgracia. Sin embargo, con la instalación de la cruz, el lugar negativo se transforma en el espacio apto para vivir.

Es el caso del Niño Compadrito, que desde el inicio lleva el significado positivo. Apareció en el margen entre el ser viviente y el objeto inanimado perteneciente a la periferia de la vida humana. Pero desde el principio, se lo considera como algo poderoso, y los feligreses se reúnen esperando su milagro a través de la devoción y pasan la vida bajo su protección.

La actitud tomada de estos tres tipos depende esencialmente de los sistemas explicativos accesorios de cada representación de lo marginado. Aunque no nos atrevemos a decir que hemos averiguado todo, hasta que hayamos detectado evidencias suficientes en el área quechua peruana, existen dos tipos de sistemas de la explicación.

El primer sistema es para explicar la dicha/la desdicha. El ejemplo fácil de entender es el caso del Niño Compadrito. Los devotos interpretan los sucesos positivos con ellos como favor o milagro del Niño Compadrito en recompensa de la devoción, mientras que explican las desgracias en términos de incredulidad o falta de creencia. Muestra este punto claramente la interpretación de la muerte de Monseñor ocasionada en el accidente de tráfico, que dice que el Niño Compadrito lo castigó como venganza porque lo persiguió como idolátrico. La dicha o la desdicha, en fin, dependen de la fe y están bajo el control del Niño Compadrito, la manera de la realización del suceso sobrenatural. Asimismo, el mes mágico de agosto explica la desgracia como violación del tabú matrimonial durante esa temporada. Pero, a pesar de que se trata del tema de la dicha o la desdicha, este caso sólo muestra una potencialidad con la premisa casi irreal (la del casorio en agosto), ya que casi nadie se casa en esa época. La representación de la ciudad o el espacio marginado, también ofrece un sistema explicativo. Para la gente de las áreas rurales, la ciudad se forma originalmente negativa por ser marginada, y en ese sentido sólo se incluye como origen de las desgracias en el sistema de la explicación. Pero ligada con la cruz como un juego inseparable, sirve de sistema explicativo de la dicha o la desgracia.

El sistema explicativo que incluye la representación del pishtaco y del sacaojos es distinto en el punto de que no explica la suerte del hombre, sino que esclarece el mecanismo de la diferencia entre los pobres y los ricos, su formación, y el mecanismo del enriquecimiento de la social exterior, de lo que no tiene explicación a la luz del pensamiento popular. El origen de su fortunas se deriva del sacrificio físico de la gente, ya sea la grasa o los ojos. Sin embargo la representación del pishtaco y la del sacaojos representan diferentes formas de explicar fenómenos aparentemente similares. El primero esclarece no solo la diferencia dentro de la sociedad local, sino también la de entre la misma y la que la rodea, la ciudad. El segundo, en cambio, explica mayormente la desigualdad entre la sociedad local o su enclave en la ciudad y el extranjero.

La creencia del compactado, la persona rica en la sociedad local, también contiene el mismo sistema sobre la desigualdad económica así como los personajes fabulosos ya mencionados. Pero el compactado no amontona su riqueza de la base del sacrificio de la gente, sino que lo realiza entregando su alma y cuerpo sin esperar otra vida después de la muerte. Por eso, la caída en el infierno es lo que él mismo ha buscado, y en ese sentido no puede ser objeto de la sanción social aunque el atributo antisocial del compactado se deriva de la riqueza falsa, que circula en la sociedad causando el caos o el desajuste entre la condición económica de sus miembros..

Como hemos visto, los marginados analizados en esta tesis, todos comprenden en sí un sistema explicativo. Entonces, ¿qué sentido tienen esos sistemas? El sistema *como modelo de* por Geertz (1976:155) sirve de instrumento para analizar la situación actual, o lo que sucede en su mundo; a la vez, funciona como *modelo para*, ser un motor que oriente a la gente en la dirección debida. El agosto mágico impulsa a la gente a preparar la actividad agrícola evitando cualquier otra distracción, incluso imponiendo el tabú del banquete nupcial al mes. La ciudad, el espacio por donde vagan los monstruos, se convierte en la residencia por medio de la instalación de la cruz, lo cual acelera la migración siendo el eje espiritual para los provincianos. Tres representaciones de los seres fabulosos que contienen el sistema de explicar la desigualdad económica, pueden obligar a los ricos a tomar una conducta adecuada -el despilfarro y la evasión de acumular riquezas- para que no le tachen del monstruo o ser inmoral. El Niño Compadrito, señalando la alternativa del favor divino por la devoción, o de las desgracias por la impiedad, hace a los feligreses acudir a la efigie que les da

el consuelo espiritual.

La imagen debida, de forma paradójica, se le presenta al pueblo marginando conductas opuestas. El mes de agosto, por ejemplo, concedido un atributo contrario del mismo o sea el de las fiestas de julio, muestra el inicio del calendario agrícola y el transcurso del tiempo de modulación. La ciudad vinculada con la cruz expulsa las desgracias del espacio y se purifica a la manera cristiana. Señalan el pishtaco, el compactado y el sacaojos, qué conducta y actitud es antisocial y hacen confirmar la ideología destinada a la igualdad económica. El Niño Compadrito, a su vez, le presenta a la gente los criterios del bien y el mal y cómo debe ser la vida religiosa, preparando el milagro misericordioso y el castigo divino implacable.

Analizando así, lo marginado en el mundo quechua se constituye en la interacción con lo ordinario, y cuenta con la disimilación ante la sociedad y la cultura. Lo marginado, arrojando la luz sobre la vida cotidiana desde el exterior e introduciendo ahí los criterios relativos, pone de manifiesto lo ordinario de la vida cotidiana, a pesar de que ese elemento con mucha frecuencia, se toma por una simple superstición o algo ridículo difícil de entender. Pero ha quedado claro que sirve de principio explicativo, y de instrumento para controlar los deseos del hombre, disolver las angustias y reconfirmar los valores morales. Lo marginado, como representación simbólica hace cristalizar la parte fea e invisible en la sociedad y lo expone en forma visible. Lo marginado constituye, en fin, una forma de organizar o reorganizar la sociedad y la cultura a que pertenece él mismo. En otros términos, el problema de lo marginado no es el de cada marginado en sí mismo, sino el del grupo que lo crea, y el de la relación entre ambos, más que el deber ser. El estudio respecto a él, por consiguiente, aclara la sociedad y la cultura mismas que incluyen lo marginado.

Lo marginado aparece, como vemos en los aspectos del tiempo-espacio, las personas y las cosas, en casi todos los aspectos de la sociedad y la cultura. La razón por la que se escoge algún elemento como marginado es el hecho de que éste es diferente del resto. El fundamento de la marginalización es, sea lo que sea, cuenta con algún atributo que se lo reconoce como distinto de otros.

A pesar de ello, lo importante es que lo marginado es un concepto relativo. En otras palabras, marginado varía lo según el contexto. Resulta obvio que el

elemento no necesariamente es fijo. Es el caso de la diferencia entre el pishtaco y el compactado: ambos tienen en común el mismo mensaje social, pero preparan en sí distintos sistemas explicativos. Aquí se defieren en los elementos constituyentes del sistema explicativo, y la manera de combinarlos, es decir, en la imaginación y la manera de operar la lógica popular. Las diferencias indicadas arriba sobresalen al observar ambas representaciones en el aspecto estético. Pero la sociedad y la cultura no dejan de ser dinámicas, y como concepto relativo lo marginal también puede transformarse. De hecho hay casos en que un marginado cambia su sentido y la representación misma dependiendo del lugar con otro ambiente y según las circunstancias. acordémonos, por ejemplo, de los casos del pishtaco y el sacaojos. El primero es la representación que da la alarma sobre la crisis de la destrucción de las áreas rurales por las fuerzas oriundas del mundo exterior. Pero al ser transplantado, el pishtaco se transforma en el sacaojos que explica la crisis del desarrollo potencial de las provincias y del estado, como una invasión extranjera con la apariencia de médico.

También muestra las características plásticas de lo marginado el caso del Niño Compadrito, cuyo culto y su propia efigie han venido cambiando con el transcurso del tiempo. La transformación de lo marginado significa efectivamente la modificación de su instrumento explicativo en la cosmovisión. Hay que averiguar con cuidado en qué nivel -en el estructural o en el superficial de la representación- ocurre el fenómeno, pero es seguro que lo marginado no es inmutable: el caso del sacaojos corresponde del cambio principalmente del nivel superficial, mientras que el caso del Niño Compadrito, al del nivel estructural.

Hay otro caso diferente con respecto a la transformación de lo marginado. Este no corresponde a la variación geográfica ni al cambio diacrónico, sino que es un tipo general en torno a lo marginado de los sentidos simultáneamente. Es el caso del Niño Compadrito, un ejemplo típico del catolicismo popular, situado en el margen del catolicismo y la idolatría. Como ya hemos mencionado, lo marginado es un concepto relativo. Si se lo observa desde el centro, obviamente es marginado, pero si se ve el centro desde el lado marginado, la relación se invierte por completo: Mientras el Niño Compadrito estaba con la gente, absorbía como marginado los elementos no católicos y revitalizaba el culto siendo el objeto del rezo en el marco del catolicismo popular. Sin embargo, cuando monseñor declaró el decreto de la herejía de él, los devotos, permaneciendo aislados se quedaron con la efigie. Teniendo entre sus manos la imagen del Niño Compadrito, los

devotos estaban en el centro de *su* mundo, mientras que el catolicismo con el atributo negativo estaba expulsado a la perifería y los feligreses del Niño Compadrito reorganizaron su grupo consolidando el lazo entre ellos. En fin, la relación entre el centro y la perifería no existe a priori. Es que todas las relaciones entre lo marginado y el centro son, fundamentalmente las de entre los marginados. Sólo surge lo marginado cuando intervenga el poder siendo uno superior al otro. Si es así, el problema siguiente es qué especie de lo marginado existe en una sociedad dada y cómo se componen entre si, y qué sentido van a adquirir.

En esta tesis reflexionamos de seis marginados en siete capítulos, pero no están aislados como indicamos arriba, enredándose uno a otro exigiendo su propio sentido simbólico. Y la gente compone los elementos marginados creando el sentido nuevo y apto para organizar y reorganizar la sociedad y la cultura. Resulta importante indagar más en futuro el bricolage quechua de los elementos marginados que no alcanzamos a analizar en esta tesis.

Esperamos que este estudio contribuya a la reflexión sobre la importancia de la representación simbólica y la religiosidad popular, como partes fundamentales en el análisis de la cultura y de sus interrelaciones con los mundos rurales y urbanos en Perú y otras partes de América Latina.

BIBLIOGRAFIA

Allen, Catherine J.

- 1982 "Boby and Soul in Quechua Thought", *Journal of Latin American Lore*, Vol.8, No.2, pp.179-196.

Ángeles, César Caballero

- 1955 "Folklore de Huaylas", *Archivos Peruanos de Folklore*, Año 1, No.1, pp.43-55, Lima.

Ansión, Juan

- 1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*, GREDES, Lima.
- 1989 "Presentación", *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* (editor:Juan Ansión), pp. 9-15, Tarea 15 años, Lima.

Anónimo

- 1985 *Biblioteca campesina: la mamacocha y otros cuentos*, Fascículo 7. Tarea, Lima.

Arguedas, José María

- 1943 "La fiesta de la cruz", *Revista del Instituto de Arte*, Año II, Nr.2, pp.18-21.
- 1953 "Folklore del Valle del Mantaro Provincias de Jauja y Concepción. Cuentos mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales", en *Folklore Americano*, Vol.1, No.1. , pp.101-293, Lima.

Aoki, Yoshihiro y Palomino, Angélica

- 1991 "Quechua-go/ Supein-go/ Nihon-go shohjiten", Centro de Documentación de América Latina, Kioto.

Barrionuevo, Alfonsina

- 1968 *Cuzco mágico*, Cuzco:Editorial Universo.

Bauer, Brian

- 1992 "Ritual Pathways of the Inca: An analysis of the Collasuyu seques in Cuzco", *Latin American Antiquity* 3(3), pp.183-205.

Berger, Peter

- 1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor books, New York.

Bourricaud, Francois

- 1967 *Cambios en Puno*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F. México.

Calderón, Rafael P.

- 1945 "Arquitectura y simbolismo de la Cruz en el Cuzco", *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año VI, Nr.1, pp.19-26.
- Casaverde Rojas, Juvenal
 1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpanchis Phuturinga* Vol.II, pp.121-244, Cuzco.
- Certeau, Michel
 1991 "*L'étranger*", *L'Étranger ou L'union dans la difference*. Desclée de Brouwer, Paris.
- Clemente Perroud, Pedro y Chouvenc, Juan María
 1970 *Diccionario Castellano Kechwa-Kechuwa Castellano*, Telleres Gráficos de Iberia, Lima.
- Contreras, M.A.G.
 1956 "El ch'allakuy y el señoralakuy", *Folklore americano*, Lima.
- Córdova, Isabel
 1976 "Tres cuentos populares: la literatura oral y Pedro Monge E. ", *Proceso* Número 5, pp.9-11, Huancayo.
- Cortez, Asunción Marco
 1989 "La historia que no fue contada", *Crónicas Urbanas* 1, pp.6-19.
- Dalle, Luis
 1969 "El despacho", *Allpanchis Phuturinga* Vol.1, pp.39-154.
- Douglas, Mary
 1966 *Purity and Danger*, Penguin Books, London.
 1975 *Sobre la naturaleza de las cosas*, Anagrama, Barcelona.
- Durkheim, E. & M. Mauss
 1963 *Primitive classification*, University of Chicago Press, Chicago.
- Duviols, Pierre
 1973 "Huari y Ilacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad", *Revista de Museo Nacional*, 39, pp.153-191.
 1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, UNAM, México D.F.
 1980 "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala", *Bulletin de l'Institute francaise d'etudes andines*, 3-4, pp.1-18.
- Earls, John
 1979 "Astronomía y ecología: la sincronización alimenticial del maíz", *Allpanchis Phuturinga*, Vol.14, pp.117-135.

- 1979 "Astronomía y ecología. La sincronización alimenticia del maíz", *Allpanchis*, 13, pp.117-135.
- Earls, J.Silverblatt, I.
1978 "La realidad física y social en la cosmología andina", *Actes du XLIIe Congres International des Americanistes* (París) 4, pp.299-325.
- Eliade, Mircea
1967 *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Barcelona.
- Equipo Pastoral de Lampa
1980 "Pastoral de la fiesta andina de la cruz", *Pastoral Andina* 32, pp.17-29.
- Escobar, Gabriel
1973 *Sincaya cambios culturales en una comunidad mestiza andina*, Lima, I.E.P.
- Esquivel y Navia, Diego
1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad de Cusco*. Lima:Fundación Augusta.
- Evans-Pritchard, E.E.
1940 *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1940
1956 *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- Favre, H.
1967 "Tayta Wamani", *Annales de la Faculté de Lettres*, Aix-en Provence, pp.121-140.
- Fernández Juárez, Gerardo
1998 "Religiosidad popular y heterodoxia en los Andes: El caso del (niño compadrito)," *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIII, (1), pp.101-123.
- Fiedler, Carol Ann
1985 *Corpus Christi in Cuzco: Festival and Ethnic Identity in the Peruvian Andes*. Ph.D.Thesis, Tulane University.
- Flores Ochoa, Jorge A.
1990 "La fiesta de los cuzqueños:La procesión del Corpus Christi", *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 14(4), pp.909-956.
- Foster, George M.
1960 *Culture and Conquest:America's Spanish Heritage*. Viking Fund Publications in Anthropology, No.27.
1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, Vol.67, pp.293-315.

- Fuenzalida, F.
 1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación", *Revista de la Universidad Católica*, Lima, 2, pp.59-84.
 1980 "Santiago y Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya", *Debates, Antropología*, 5, pp.155-188.
- Glass-Cofflin Bonnie
 2002 "El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú", *Revista Andina* No.35, pp.129-143.
- Gillin, John
 1945 *Moche: A Peruvian Coastal Community*, Institute of Social Anthropology Publication, No.3, Washington.
- Gilt, Contreras Mario
 1963 "La danza de los K'achampas", *Revista del Instituto americano de Arte*, Año XI, Nr.11, pp.75-96.
- Gow, R. y Condori, B.
 1976 *Kay Pacha*, Cusco.
- Guardía, Mayorga César
 1959 *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa*, Inca, Lima.
- Gutiérrez, Julio
 1943 "Santiago Rojas y sus comparsas de bailarines", *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año II, Nr.2, pp.45-50.
- Hallpike, C.R.
 1986 *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Harris, M.
 1975 *Cows, Pings, Wars and Witches*, Random House, New York.
- Hertz, Robert
 1960 *Death and the Right Hand*, Cohen & West, London.
- Holmberg, Allen
 1967 "Algunas relaciones entre la privación psicobiológica y el cambio cultural en los Andes", *América Indígena*, Vol.XXXVII, No.1, pp.3-24.
- Ibérico Mas, Luis
 1981 *El folklore mágico de Cajamarca*, Centro de Investigaciones Folklóricas de la Universidad Nacional de Cajamarca, Cajamarca.
- Inafuku
 1975 *La cerámica en el distrito de Aco*, Ministerio de Trabajo, Lima.

Irarrázaval, Diego

- 1980 “Apuntes teológicos sobre la cruz andina”, *Pastoral Andina* 32, pp.30-50.

Kato, Takahiro

- 1981 “La narrativa en el Perú”, *Estudios Iberoamericanos*, Tomo 3-2, pp.29-42. Universidad de Sofía, Tokio.
- 1983 “La polaridad, ambivalencia y graduación ‘fresco-calor’ en Hualcán, Perú”, *Annals of Latin American Studies*, (Tokio, Japan Association for Latin American Studies), No.3, pp.56-71.
- 1985 “Un aspecto de la creencia popular de los gentiles —el caso de Aco, Perú”.(en japonés), *Estudios sobre la Tradición Oral del Mundo*, Univ. Nacional de Lenguas Extranjeras de Osaka, Vol. 6, pp.679-699.
- 1986 “Pishtaco y la comunidad andina”, *Estudios de la literatura oral del mundo* (en japonés), Vol.7, pp.669-691. Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, Osaka.
- 1988 “Los tapados en el Valle del Mantaro, Perú”, *Bulletin of Nagoya Holy Spirit Junior College*, Vol. 9, pp.63-84.
- 1991 “Una metáfora: el pishtaco”, *Cuadernos CANELA* Vol.2, pp.54-65, Tokio.
- 1992 “Tradición oral de Cajamarca”, *Journal of Inquiry and Research* No.56, pp.199-241.
- s/f *Enqa y la sociedad*(mimeo).

Kuczynski, Maxime Godard

- 1947 “El pensamiento arcaico —mítico del campesino peruano y la arqueología”, *América Indígena* Vol.XX, pp.217-248.

Leach, Edmund.R.

- 1961 *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, London.
- 1964 *Anthropological Aspects of Language*, The Massachusetts Institute of Technology.
- 1971 *Replaneamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona.

Lévi-Strauss, C.

- 1949 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Presses Universitaires de France, París.
- 1962 *La pensée sauvage*, Pelon, Paris.
- 1972 *Estructuralismo y ecología*, Anagrama, Barcelona.

Lindoso, F. y María

- 1976 "Estructura productiva y universo ideológico en Puquio", *Discusión antropológica*, Lima.
- Lozano Alvarado, Daniel y Sánchez Layaza, Betty
 1989 *La tierra encantada: leyendas de La Libertad*, Editorial Sudamérica, Trujillo.
- Malinowski, Bronislaw
 1944 *A Scientific Theory of culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel.
- Manya, Juan Antonio
 1969 "¿Temible Ñakaq?", *Allpanchis Phuturinga*, No. 1, pp.135-138, Cusco.
- Marzal, Manuel
 1970 *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastral Andina, Cusco.
 1971 "¿Puede un campesino cristiano ofrecer un <pago a la tierra> ?" *Allpanchis Phuturiqa* Vol.3, pp.116-132, Cusco.
- Matrimonios Principal
 1982 No. 36, Aco, Perú.
 1983 No. 37, Aco. Perú.
- Mendoza, Walker Zolia
 1988 "La fiesta de San Roque y los Avelinos", *Kamaq Maki*, Junio, Número.2, pp.4-6, 16.
- Mihara, Yukihisa
 1979 "Comentarios folklóricos", *Cuentos de los Incas* (en japonés), pp.261-278, Tokio, Shinsekai-sha.
- Millones, Luis
 1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI, El taqui onqoy", *Revista Peruana de Cultura*, 3, pp.134-140.
 1981 "Los hechizos del Perú: Continuidad y cambio en las religiones andinas. Siglos XVI y XVII", *Cielo Abierto*, 15, pp.3-15.
 1982 "Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra: estudio comparativo de los complejos religiosos en área andina ", *Senri Ethnological Studies* 10, pp.229-274.
 1984 " Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho" , *Histórica* VIII(2), pp.131-149.
 1989 "En busca de Santa Rosa:Reflexiones en torno a una biografía duradera", *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 14(4), pp.891-908.

- Mires Ortiz, Alfredo
 1986 *Los seres de más acá*, Tarea, Lima.
- Mishkin, Bernard
 1940 "Cosmological Ideas among the Indians of the Southern Andes", *Journal of American Folklore*, 5-3, pp.225-241.
- Morote Best Efraín
 1951-52 "El degollador (Nakaq)", *Tradicón*, Vol.IV, No.11, pp.67-91, Cusco.
- Mostajo, Francisco
 1952 "El Carisiri o Kari-kjari Aimara el Nacaco quechua y el Catecate y otros mitos y supersticiones huancanenos", *Perú Indígena*, Vol.III No.7-8, pp.170-183, Lima.
- Navarro del Aguila, V.
 1948 *Calendario de fiestas populares del Departamento del Cusco*. Cusco.
- Needham, R.
 1973 *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago, Chicago.
 1979 *Symbolic Classification*, Good year publishing, Santa Monica.
- Núñez del Prado, Juan Víctor
 1970 "El mundo sobrenatural de los Quechas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba", *Allpanchis Phuturinga*, Vol.II, pp.57-120, Cusco.
- Nuñez del Prado J. Y Nievez M.Bonino
 1969 "Una celebración mestiza del Cruz-Velakuy en el Cusco", *Allpanchis Phuturinga* 1, pp.43-60.
- Olgúin González, Diego
 1989 *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Oliver-Smith, Anthony
 1969 "The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru", *Journal of American Folklore*, Vol.82, No.326, pp.363-368.
- Ortiz, Rescaniere, A.
 1973 *De Adaneva a Inkarrí (una visión del Perú)*, Lima, INIDE.
- Ossio, J.
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
 1973 "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del

- espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca”, *Actes du XLIIe Congreso International des Américanistes* (París), 4, pp.377-396.
- Paliza, E. y M. Gallegos
 1987 “El Niño Compadrito: ¿milagroso? o ¿creencia popular?”, *Revista regional ilustrada 2* (julio/agosto), pp.40-43.
- Palomino, S.
 1968 “La cruz en los Andes”, *Amaru*, 8, pp.63-66.
 1972 “Dualidad en la organización sociocultural de algunas poblaciones andinas”, *Revista del Museo Nacional*, 37, pp.231-260.
- Paredes Rigovert M.
 1963 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz.
- Páucar, Martín
 1947 “Música, danzas y cantos del Cusco”, *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año V, Nr.2, pp.25-30.
- Paz, Percy
 1990 *Cruces en Cusco*. Mimeo. Cusco.
- Pease, F.
 1973 *El dios creador andino*, Lima.
 1974 “Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica”, *Revista del Museo Nacional*, 40, pp.221-252.
- Pérez Arauco, César
 1983 *Cuentos y leyendas de Pasco*, Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión, Lima
- Pinto, E.
 1972 “Ecos de warachiku en la comunidad de Tomaga”, *Revista del Museo Nacional*, 37, pp.261-284.
- Polia Meconi, Mario
 1988 *Las lagunas de los encantos: medicina tradicional andina del Perú septentrional*, EPESER, Piura..
- Pulgar Vidal, Javier .
 1974 *Geografía del Perú, ocho regiones naturales del Perú*, Lima, Ausonia.
- Quijada, Jara, Sergio
 1958 “Pishtaco o nuna chipico”, *Perú Indígena*, Vol.VII, No.16-17, pp.99-104.

- 1977 "Taita Shanti", *Churmichasun*, No.4-5, pp.10-15, Huancayo.
- Randall, Robert
- 1982 "Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World", *Boletín de Instituto de Estudios Andinos*, XI, No. 1-2, pp.37-81.
- Redfield, Robert
- 1953 *The Primitive World and Its Transformation*, Cornell University Press, Ithaca.
- Regan Jaime, S.J.
- 2001 *A la sombra de los cerros: las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*, Vicariato Apostólico de Jaén, Lima.
- Riofrío, Gustavo
- 1989 "Lo viejo y lo nuevo:Qué es el Cusco hoy?", *Crónicas Urbanas* 1, pp.4-5.
- Rojas Rimachi, Emilio
- 1989 "Los 'sacajos': el miedo y la cólera", en *Ansión* 1989, pp. 141-147.
- Rozas Washington y Calderón Carmen
- s/f *Señora Regina Navarro* (mimeo), Cusco.
- Rowe, J.H.
- 1946 "Inca culture at the Time of the Spanish Conquest", *Handbook of South American Indians*, Vol.II, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp.183-330.
- Ruiz, Bravo P. Y C.Monge
- 1983 *Cusco:Ciudad y mercado*. Cusco:Centro de Bartolomé de las Casas.
- Sahlins Marshall
- 1972 *Las sociedades tribales*, Editorial Labor, Barcelona.
- Said, Edward
- 1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo
- 1999 *Wakas y Apus de Pampa raqay* Optimice, Lima.
- Schmidt W. und Koppers W.
- 1924 *Völker und kulturen*, Regenosurg.
- Shibutani, Tamotsu
- 1972 *Improvised News*, Bobbs Merrill, New York.
- Sifuentes, Eudocio
- 1989 "La continuidad de la historia de los pishtacos en los 'robajos' de

- hoy”, en Ansión 1989, pp. 149-154.
- Stein, William
1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
- Szeminski, Jean y Juan Ansión
1982 “Dioses y hombres de Huamanga”, *Allpanchis Phuturinga*, No.19, pp.187-236, Cusco.
- Taussig, Michael T.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press.
- Taylor, Gerald
2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, IFEA yCBC, Lima.
- Tomoeda, Hiroyasu
1968 “El Matrimonio de los Campesinos Indígenas en el Departamento de Ayacucho, Perú Central”, (en japonés), *The Japanese Journal of Ethnology*, 33, pp.1-16.
1978 “Símbolos de la Fertilidad en el Señal-ritual”. (en japonés), *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 3(1), pp.1-39.
1980 “La Illa en el Rito de Señal”. (en japonés), *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 5(4), pp.1047-1071.
1985 “The llama is my chacra: metaphor of Andean Pastoralists”, *Andean Ecology and Civilization*, ed. Shozo Masuda, Izumi Shimada and Craig Morris, pp.277-300, University of Tokyo Press, Tokio.
1986 “Comentarios” (en japonés), *Revista Trimestral de la Antropología* (Tokio, Koudansha), Vol. 17-2, pp.216-218.
1992 “Mestizos y curanderos: Salud y ritual en el Cusco contemporáneo”, *500 años de mestizaje en los Andes* (H. Tomoeda y L. Millones(eds.) Senri Ethnological Studies no.33), pp.221-231.
- Tovar, Cecilia
1983 *Dos obispos del Sur Andino: Luis Vallejos y Luis Dalle en el corazón de su pueblo*. CEP, Lima.
- Turner, Ralph and Killian Lewis
1957 *Collective behavior*, Englewood Cliffs, N. J.
- Turner, V.W.
1967 *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
1969 *The Ritual Process and Antistructure*, Aldine, Chicago Univ. Press.
1980 *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

Urbano, Henrique

- 1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", *Allpanchis Phuturinga* 7, pp.9-48.
- 1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", *Allpanchis*, phuturinga X, pp.3-14.

Urton, Gary

- 1978 "Beasts and Geometry: Some Constellations of the Peruvian Quechuas", *Anthropos*, 73, pp.32-40.
- 1978 "Orientation in Quechua and Incaic Astronomy", *Ethnology*, 17, No.2, pp.157-167.
- 1981 "Animals and Astronomy in the Quechua Universe", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 125, No.2, pp.109-127.
- 1981 *At the Crossroad of the Earth and the Sky An Andena Cosmology*, Austin Univ. Texas Press.
- 1990 *The History of a Myth:Pucariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin:University of Texas Press.

Valcárcel, L.E.

- 1946 "The Andean Calendar", *Handbook of South American Indians* Vol.II, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp.471-476.

Valcárcel, L.V.

- 1980 "La religión Incaica", *Historia del Perú*, t. III, Lima, pp.73-202.

Valderrama F., R. y Escalante, C.

- 1975/78 "Mitos y leyendas de los Quechuas del Sur del Perú", *Allpanchis*, VIII; en Debates, Antropología, 2, pp.125-135.
- 1980 "Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad Aukamarka", Debates, *Antropología*, 5, pp.233-264.

Valencia, Abraham

- 1983 *Religiosidad popular: el ¿"Niño Compadrito"*. Instituto Nacional de Cultura, Cuzco.

Verger, Pierre

- 1945 *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires:Editorial Sudamericana.

Villasante, Ortiz Segundo

- s.f. *Paucartambo provincia folklórica:Mamacha Carmen*, Tomo II. Cusco.

Von Hagen, Victor

- 1949 *A Guide to Cusco*. New York: Guide Books.
- Wachtel, Nathan
1997 *Dioses y Vampiros: Regreso a Chipaya*, FCE, México D.F.
- Weber, Max
1956 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribner's Press, New York.
- Wiesse, José
1980 "Aco (Perú) pueblo de alfareros", *Indiana* No.6, pp.20-25, Berlin.
- Wolf, Eric
1957 "Closed corporate communities in Mesoamerica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.13, pp.1-18.
- Zapata, Gastón Antonio
1989 "Sobre ojos y pishtacos", en *Ansión* 1989, pp. 137-140.
- Ziolkwski, Mariusz, S. y SADWSKI, Roberto, M.
1981 "El Calendario Luni-solar de los Incas: Prueba de reconstrucción y correlación con el Calendario Cristiano (Juliano)", *V. Congreso Perano de Hombre y la Cultura Andina*, Huancayo.
- Zuidema, R.T.
1964 *The Ceque System of Cusco*, Leiden.
1966 "El Calendario Inca", *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, 9, pp.24-30.
1974/76 "La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cusco", *Journal de la société des Américanistes*, 63, pp.199-230.
1977 "The Inca Calendar", *Native American Astronomy*, pp.219-259 (Austin, Univ. Texas Press).
1980 "El Calendario Inca", *Astronomía a la América Antigua*, México D.F., pp.50-100, Siglo XXI.
s/f *Las Pléyades y la Organización Política Andina*, manuscrito, Urbana.
- Zuidema R.T. y Quispe, U.
1967 "Un viaje a Dios en la comunidad de Warqaya" *Wamani*, II, 1; pp.22-39, Ayacucho.
- Zuidema R.T. y Urton Gary
1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos", *Allpanchis Phuturinga*, Vol.IX, pp.59-119.

APÉNDICE

MILAGROS DEL NIÑO

Elsa L. de Nina.

Soy la devota del Niño Mario, conozco desde hace 6 años, él siempre me ha hecho su milagro, todo lo que le pido me lo da y quedo bastante agradecida de todos sus milagros, siempre estoy con él todo los días.

Irene Valdivia Luque.

Soy otra de las devotas del Niño y no se ya como agradecerle por todos los milagros que él me hace, primeramente me hizo el milagro de hacerme pasar de año, luego hizo que mi mamá se pusiera buena con nosotros porque antes fue muy mala ahora le hice poner los ojitos y sus pestañas, porque me pidió el mismo y yo le pido que me de una buena profesión.

Su devota que no deja de venir.

Tula C. de Calan.

Soy muy devota del Niño Mario, me hizo varios Milagros, el más grande fue hacerme ganar un juicio que tenía perdido y el Niño con su poder me ayudó mucho hasta ganar.

Cusco 25 de junio de 1976.

H. Martel.

Soy una de las devotas del Niño Mario, de él he recibido muchos favores y milagros, entre ellos el más importante ha sido la colocación de un trabajo en una zona cercana.

Cusco 26 de (mayo) junio 1976.

Esperanza Carrión de Enriquez.

Hace más de 8 meses que le rindo culto al Niño Mario Compadrito, y este culto se lo rindo como al Ángel de mi Guarda y como al Ángel que está más cerca a Dios, esto por revelación de él, ya que en diferentes oportunidades me dio a comprender que fue un hermano y que ahora goza del privilegio de ser bueno con todo sus devotos por el poder que Dios le concedió.

Entre las gracias que me ha concedido son múltiples, que varían de lo grande hasta lo más pequeño. Ejemplo: al encontrarme muy mal de la vista y siendo que

quizá habría necesitado de la intervención del oculista, recibí el tratamiento de parte del Dr. el Niño Mario Compadrito y con el anuncio de que ya me ha curado y que abra el ojo. Se apareció en mis sueños como un niño aproximadamente de once años, revelando que no era Dios.

Debo declarar que hay propalado la ayuda que presta el Niño dentro de mis amistades y con ellas ha hecho cosas grandes. Se necesita únicamente tenerle fe.

Atentamente.

Cuzco 2 de julio de 1976.

Yaneth Córdova G.

Me encontraba alrededor de dos meses con la garganta cerrada y por entonces no sabía de la existencia del Niñito, y un día mi mami me dijo, venimos con ella y le pedí que me sanase y a los pocos días ya estaba completamente sana, y en agradecimiento al Niñito juramento venir siempre.

Estela Bueno de Rodríguez.

Se me concedió el milagro que he pedido, porque yo no era casada civil ni católico y ahora me he casado civil y me falta católico y en agradecimiento le mando hacer su misa que tenía ofrecida del año pasado y suplico que encomiende a mis queridos hijos y hijas.

Señora Flores Irenes.

Soy una de las devotas del niño Mario, Niño Compadrito he recibido varios milagros que me concedió de hacerme devolver mi turno que ya lo tenía por perdido; pero gracias al milagro que me concedió ahora ya vuelto a mi casa, soy una persona sana, soltera de 32 años, soy comerciante.

Cuzco 18 de julio de 1976

Rosa María de Fernández Baca.

El Niño Mario me ha hecho su milagro, haciéndole hablar al enemigo que le tenía mala voluntad, y a la semana que mandé a celebrar misa el día 9 de julio de 1976, el enemigo le habló de su propia cuenta haciéndose amigo.

Otro milagro, mi esposo se burlaba de misas y de Santos y una vez que le dije vamos a misa no me reprochó sino, con voluntad me aceptó y el mismo me apuró para venir a la misa.

Cuzco 23 de julio de 1976

Dolores R. Vda. De Villafuerte.

Con toda fe de mi alma puse en manos del Niño Mario, la salud tan grave en que se encontraba mi sobrino, un caso casi ya perdido, al cabo de unos días de mis oraciones continuas al Niño; cabalmente después de haber orado ante su altar, regresé donde estaba el enfermo debatiéndose con su alma, ¡Oh! Qué sorpresa fue para mí, y toda la familia encontrarlo levantado y con ánimo grande de trabajar, y ahora mismo trabaja en un banco y es muy apreciado por sus jefes y compañeros y volvió la paz al hogar con la ayuda grande del Niño. Y así a cada momento que imploro, así mis necesidades el me escucha y nunca me ha dejado desamparada.

Cusco 11 de agosto de 1976

Su devota Frida Miranda D.

Con toda fe yo pedía al Niño, al encontrarme en un problema que no hallaba como solucionar, entonces como yo sabía que el niño era milagroso le pedía que me ayudara a solucionar, en eso como si el mismo viniera y me dijera toma la ayuda que necesitas, se presentaron dos jóvenes y ellos sin saber porque, me ayudaron de ellos mismos, sin yo tocar nada, por eso tengo una fe única y el es el único que lo sana a mis hijos de esa manera yo le debo mucho al Niñito, porque además nunca me ha abandonado, el está donde yo estoy.

Cuzco 30 de agosto de 1976

Su devota, Cirila López Ramos.

Yo me encontraba desesperada, porque lo que pasó un día, es que me robaron una vasija de pescado llenito, que evaluaba a la suma de s/.4000.00, y yo ese momento me encontraba desesperada por esta pérdida, lo único que hice fue llamarle al Niño Mario que es tan milagroso, y no pasó ni diez minutos y apareció la vasija llena de mi pescado que mis propios enemigos lo habían hecho llevar. Esto y otros milagros más me ofrecido, nunca me ha abandonado en mis ratos de sufrimiento, siempre me ha acompañado y me ha dado paz en mi alma, por eso yo le debo mucho al Niñito.

Cuzco 30 de agosto de 1976

Julia de V.

Yo me encontraba desesperada de mi hermana que estaba muy mal, casi iba a diez meses que no podía dar a luz, un día muy contenta se despertó mi hermana y me dijo que me soñé, que el día lunes me enfermaré, porque me vio mi médico y, era la verdad se enfermó día lunes, sana.

También me hizo milagros varias veces, yo tengo la fe en el Niño hasta mi muerte, para mi es como un Padre.

Ema Soto.

Aclaro el milagro que me ha hecho el almita Mario, que tenía deuda a un Señor X, que el hice prestar con una amiga S/.6000.00 y que no tenía forma de pagar, y que tenía su familia, señora he hijas, y para que devuelva que hizo, se pelearon con su esposo y se fue la señora lejos, a la casa de sus padres de la señora. Vinieron a cancelar dicha cantidad, de esa manera salvé mi garantía, y yo le pedí este milagro al Niño Mario, y creo en él y tengo fe ciega y firmo para que comprueben.

Tonia Angulo Callaux.

Soy devota del Niño Kario hace 8 años y reconozco que me hizo varios milagros tan grandes, igualmente hizo milagros a personas a quienes hice conocer al Niño, es por eso yo le he prometido hasta mi muerte nunca cambiar por otra religión ni imagen, al Niño que para mi es Juez y mi padre para todo problema que se pase, y también mi gran medico, y soy sincera porque tengo fe profunda, porque es muy milagroso, su devota.

Cuzco 22 de octubre de 1982

A.E.

Soy devota asidua desde octubre del mismo año, y en corto plazo me hizo el milagro que tres años no me hizo ningún Santo, el de conseguir una terapia ocupacional que mucha falta me hacía por mi mal de nervios y desesperación, daré gracias infinitamente, el milagro se publicó en el diario el Sol por tres días, 26;27;28; de diciembre. Su devota.

Cusco, 19 de noviembre de 1982

J.R.O.V.

Declaro que el Niño Mario me ha hecho el milagro de mi vivienda cuando todo era tan difícil, pero lo pedí con fe y me concedió.

J.Cárdenas I.

Yo soy devota del Niñito Mario, me salvó la vida, cuando estaba desahuciada (sic.) de cáncer, pero después de esto tuve muchos problemas y le pedí me solucionara esto por intermedio del Señor, me concedió lo que pedía, y hoy tengo

trabajo y pido que interceda a Dios por mi para que me vaya bien en mi trabajo.
Su devota.

La Señora Tereza Zúniga de Arce.

Invoco el nombre del Niñito Mario Compadre, para que le hiciera aparece la dentadura postiza que se había caído en el trayecto de Tío a San Francisco, como quiera que dicha pérdida le ocasionaba un buen desembolso, le invocó al Niñito Compadre y al retornar por los sitios que había andado de repente vio su diente en la acera de la puerta de la Merced, se lo recogió, pero él contó dicho milagro, es que haya encontrado y lo vio por la envoltura del diente aunque ya un poco achatadito, pero lo encontró.

10 de Agosto de 1984.

O.R.

Yo como devota del Niño Compadrito Mario le doy gracias infinitas por haber curado milagrosamente a mi hijo que estaba muy mal de salud, ahora se encuentra perfectamente bien con ánimo de estudiar, ya cambiado mucho, gracias te doy Niño Compadrito y confío en ti, porque tú eres mi médico, abogado y padre de toda mi familia, con mucha fe y devoción tu devota.

Cuzco, 4 de septiembre de 1984

R.G.V.C..

El día viernes vine a visitar al Niño Compadrito y le dejé un anillo mío y a los dos días me puso en el camino un anillo de oro el día sábado a las diez y treinta de la noche cuando me bajé del carro, el día 8 sábado.

Cuzco 10 de septiembre de 1984

M. 441.

El Niño Marito, es será siempre el protector de quienes, que con la admiración y la constancia hacen de él su guía en la del camino. A mi persona se me apareció en el campo de indiecito, con ojotas, con quien dialogué buen tiempo y me manifestó llámame "Mario" y al rato que estuvimos se me despidió indicando que se le hacía tarde y se hizo humo, no solo esto sino otras cosas más que yo le pido. Por eso es mi constante admiración y mi devoción es mucho más grande. Y es lo que manifestó en el cenó de mi familia quienes también lo adoran y lo admiran.

Cuzco 5 de Mayo de 1985.

Luz Eliana P.

Yo le pedí al Niño Marito para que me ayudará en mis exámenes, del cual yo había dado pero muy mal, yo creía que ya no iba a tener solución, mi caso hasta que un día me trajo mi tía para conocer al Niño Marito, me dijo que yo debería tener bastante fe y así me haría el milagro, y yo entré a rezar, le pedí mucho para que le hiciera pasar mis pruebas finales y resultó que cuando yo recibí mi libreta me encontré con la alegría que yo había pasado de Grado, o sea invicta, por lo cual, desde ese día creo y creeré siempre mi Hermanito Mario, el Niñito Marito, y también me hizo otros milagros, por los cuales me quedo muy agradecida de todo corazón y le pido con mucha devoción que me ayude en mis estudios para más tarde ser algo en el futuro, y así poder ayudar a mis padres que tanto los quiero y a mi Tía Irene, se despide del Niño Marito hasta otro día y gracias por estar conmigo, esto te escribe una niña que cree mucho en ti Niñito.

Cuzco 28 de Julio de 1986

L.E.B.

Niño Marito muy agradecido por tus milagros que me has hecho, te obsequio un parcito de floreros, ojala te guste mucho, gracias te doy por todo.

Celestina Dias.

Salvador Apaza Sacaca. Den encontrado robando pantalones.

Gregorio Ccoscco M.

Niño Mario Compadrito me hiciste un milagro a los inquilinos y me ayudaste en mis negocios, en tanto tienes que cuidar a la casa y curar a mi hermana Eusebia Ccoscco y de igual manera le ruego que arregla en buena forma con Doña Juana Mollohuanca y su Apolinar Haullpa y el Señor Juez Instructor que haga la justicia una cosa legal a ambas partes y le recomiendo que me salve de los enemigos.

Cuzco 11 de junio de 1987

Alberto.

Niño Marito Compadrito, le pido su gracia para que me ayudes en mi juicio para ganar, y Niño Marito tienes que verme en mis viajes sin ninguna novedad y todos mis enemigos de Pancarhuaylla que haya una sanción drástica y le ruego para que lo castigues a Eusebio Vargas y a Dolores Chutas que me están calumniando de la nada.

Cusco noviembre de 1987

Giadis Galloso.

Te saludo Marito y te pido con todo fe. Hoy venido de Arequipa para pedirte que me sanen a mi hijita de su oído, te lo pido con todo corazón. Tu devoto a Dios Marito hasta el año y te vendré agradecer y te ayudaré para tu misita a Dios Marito.