

AMORES BÉLICOS

Alejandro Ortiz Rescaniere

I. *UN CIERTO MANIQUEÍSMO*

Son paradójicas las descripciones eruditas de la personalidad del quechua-aymara: según algunos, el hombre andino es un dechado de virtudes, otros afirman todo lo contrario; o es un buen salvaje, un idílico campesino, un sabio ecologista, un comunero solidario y generoso, o bien es un bárbaro y oscuro primitivo. Esta tendencia maniquea puede ser rastreada desde las primeras crónicas españolas, como también en novelas, poesía, ensayos políticos, etnografías. Como la literatura es amplia y los ejemplos numerosos, sólo intentaremos una reflexión sobre el tema a partir de algunos pocos pero significativos estudios de este siglo.¹

Quechuas delincuentes

Carmen Escalante y Ricardo Valderrama acaban de publicar "Nosotros los humanos" (1992). La obra consta de una introducción y dos testimonios autobiográficos, transcritos en quechua y traducidos al castellano por los autores. Trata de la vida de unos cuatreros quechuas. Son relatos que conmueven por la constante alusión a la violencia que se provocan a sí mismos y que la sufren sus propios familiares. El trabajo es confiable, no sólo por la seriedad y calidad de los autores, sino también porque quienes hablan son los mismos protagonistas. Escalante y Valderrama no dicen que son violentos, ni siquiera el narrador, es el lector que lo siente así: menudean los hombres que golpean a sus hijos y mujeres, que los abandonan; los insultos son moneda corriente, también las infidelidades.

El trabajo de Escalante y Valderrama distingue, de manera tácita pero clara, diferentes tipos de discurso y de percepción: el de los investigadores, que discretamente introduce al lector en la materia, selecciona y ordena los textos, realiza la difícil y no siempre lograda traducción al castellano y que cede la palabra

1. Joseph W. Bastien, en un comentario bibliográfico sobre los estudios aymaristas, nota un contraste entre ciertas apreciaciones negativas sobre los aymaras por parte de diferentes antropólogos y otras, como la suya propia, que son opuestas: para unos son rudos, violentos, pesimistas, para el autor y otros son sensibles y amistosos ("Los aymara. Notas bibliográficas", en *Revista Andina*, t. 1, Vol. 2, Cuzco, 1983).

a los protagonistas de las dos historias. Luego viene el discurso central, el de los dos cuatrerros; en ella, al parecer, no tratan de presentarse como brutales delincuentes, sino que narran pasajes de su vida que, por lo terrible y cruda, puede impresionar al lector, pero el tono y el estilo parecen no buscar asombrar ni exagerar las situaciones, se diría que se afirman en un "somos así" y nada más. No obstante, nos queda una duda: ese "somos así" podría ser fruto de un recorte y ajuste, por parte tanto de los autores como de los narradores, en función a los supuestos gustos del lector; pues éste, al leer unas historias de abigeos, se sentiría predispuesto a encontrar coherencia y veracidad en una historia contada por bandidos donde la delincuencia y la violencia familiar concuerdan y se explican mutuamente. Es decir, los narradores como los autores hallarán normal y lógico que un delincuente sea también un hombre violento con los suyos, y que el lector esté conmovido y de acuerdo con esa simple pero fuerte ecuación. Queda el tercer componente de la historia, el lector. El trabajo está dirigido al medio académico, a los estudiosos, y por lo mismo, a alguien que ve o lee de fuera, como observador moderno de un mundo tradicional. Y un lector de tal clase puede sentirse conforme cuando un relato le confirma alguno de sus más íntimos como viejos mitos: el otro, en este caso el tradicional (por no decir, primitivo), no puede tener sentimientos como uno, matizados; de suerte que se tiende a reducirlo a un esquema, o es un indio brutal o es un bucólico natural. Tal enfoque le parecerá más admisible y convincente si tiene las garantías del estudio en cuestión: hecho por buenos etnógrafos que cedieron, aunque seleccionaron, la palabra a los protagonistas. Pero habrá otros lectores que no se conformen con nuevas versiones de sus propios mitos.

Tal vez las dos historias de los cuatrerros no respondan sólo a un requerimiento mítico del lector. La distinción entre el discurso del testigo y la distancia de los autores, nos induce a pensar que son relatos desprovistos de una intención consciente; además, los cuatrerros dijeron sus historias sin glosas moralistas y los autores las registraron y seleccionaron sin mayores comentarios. Pero son historias con poco matices, y la experiencia nos enseña que la vida no es tan simple, al contrario, que está plena de claroscuros. Los relatos de nuestro pasado personal, como las historias que de sí cuentan los pueblos, son verdades paradigmáticas, es decir, lecciones didácticas, justificaciones antes que reproducciones fieles del pasado. De la densidad vivida se elaboran una memoria y unos relatos con acontecimientos y personajes de nítido perfil, que poco tienen que ver con los originales. Las historias de los dos ladrones de ganado habría que entenderlas y estudiarlas como selecciones idealizadas de sucesos vividos. Y también como versiones confirmatorias de los propios mitos del lector. No rechazamos entonces la selección de los aludidos autores, tampoco la valía de los relatos, pero queremos advertir a quien se inicia en la lectura de las etnografías, que si no discierne los diferentes discursos en juego, puede confundir la compleja dinámica de la actuación social con lo que unos y otros afirman, esperan o entienden de ella.

Decíamos que una etnografía está en principio dirigida a un lector moderno y ajeno o distante frente a la cultura estudiada, que es "otra" y tradicional. Y la etnografía de Valderrama y Escalante nos habla de la violencia, familiar y

cotidiana, como algo normal, que se justifica tanto por el oficio de los actores como por una cosmovisión y una ética locales. Recientemente, en el Seminario de Sistemas Simbólicos (de la Escuela de Graduados de la Universidad Católica), pedimos leer y exponer dicho trabajo a un estudiante de cultura y lengua materna quechuas. Dicho estudiante, Máximo Cama, fue maestro en la región donde se desarrollaron los hechos narrados por los informantes de Valderrama y Escalante, y ahora ha empezado a estudiar antropología. No le adelantamos nuestras propias impresiones sobre dicho libro. La exposición de Cama nos sorprendió: describió y comentó las creencias religiosas de la gente, sus argucias para escapar de la justicia, para engañar a la víctima y maltratar a la mujer; todo esto lo dijo resaltando el ingenio y la gracia de los pícaros delincuentes. Aquello que nos había conmovido, las golpizas y torturas, los insultos y abandonos, quebrantos y prisiones, lo presentó, no como el hilo conductor de las dos narraciones, sino como las verdícas anécdotas que probaban el buen sentido del humor, la astucia de los actores y la estrecha relación entre sus creencias religiosas y su comportamiento. Tres de los otros participantes del seminario son también jóvenes quechuas que recién se inician en la antropología; ellos coincidieron con la lectura de Cama. Ante la narración de los hechos, los quechuas refan y festejaban las tretas y creencias de los cuatrerros, mientras que los otros miembros del seminario —que eran de cultura urbana e hispánica— se escandalizaban de la violencia y crueldad descritas en esas mismas historias. Hubo pues dos lecturas opuestas: la de los tradicionales y cercanos a la realidad contada y la de los modernos y lejanos a la misma. Lo que era principal para una, era accesorio para la otra. Lo que a una parte horrorizaba a la otra divertía. El sentido de cada una de las lecturas fue construido en base a los mismos discursos: el de los narradores y el de los etnógrafos. Ambas lecturas son válidas pues se constituyeron en función del otro y como reacción del yo cultural de los dos tipos de lectores. Pero entonces, los andinos del relato, ¿son violentos o graciosos? Sería fácil concluir que son ambas cosas. También se puede pensar que la divergencia proviene no tanto de los actores sino más bien del observador: éstos serían, o parecerían ser, según el cristal con que se les vea. Sin descartar la primera posición, nos inclinamos por la segunda. Pues las cosas sociales significan gracias al discurso de los actores y del espectador. Como no tenemos hechos sino discursos, y como el sentido de lo que leemos y observamos se construye en la comparación entre mi cultura y la otra, nuestra tarea de antropólogos consiste en atenemos a los discursos ajenos acerca de sus actuaciones; y al discurso que uno elabora en el cotejo con el otro.

Los collas agresivos

Raph y Charlene Bolton en “Conflicto en la familia andina” (1975) retoman la visión negativa sobre el carácter del andino. El propósito que los llevó a realizar ese estudio fue el de compensar una ausencia y de matizar la tendencia a la idealización del campesino andino: los Bolton afirman que las etnografías recientes sobre la reciprocidad andina soslayan los conflictos en la comunidad en general y los familiares en particular, y tratan, de manera preferente, las relaciones recíprocas como formando un sistema armónico. Según los Bolton, tal visión parcial tiende a idealizar la realidad (“Al no investigar la reciprocidad “negativa”

<es decir, las relaciones conflictivas> corremos el riesgo de romantizar <sic> la realidad andina”). Con tales propósitos y una orientación teórica funcionalista, los autores emprendieron un estudio sobre los conflictos al interior de la familia andina; lo hicieron en Incawata, una comunidad campesina del Collao peruano. Fue un trabajo de campo de dos años, 1968 y 1970. La labor principal consistió en una recopilación de expedientes judiciales, de la policía y de las autoridades comunales sobre conflictos. A la par que seleccionaron y analizaron los documentos, llevaron a cabo observaciones, entrevistas, conversaciones. Los expedientes reunidos constituyeron un archivo de ochocientos casos de querellas en las que personas de dicha comunidad estaban involucradas, y corresponden a los diez años que precedieron el trabajo de campo. De ese total, ciento cincuenta corresponden a conflictos domésticos (la población total de Incawata era de mil doscientos en el momento de la investigación).

Los autores analizaron estos ciento cincuenta casos siguiendo diferentes criterios:

1. Por el rol de las partes en conflicto (la mayoría responde a querellas entre esposos y unos pocos, de padres con hijos).
2. Por sus resultados. De los ciento cincuenta casos, sesentisiete disputas entre esposos terminaron con el vínculo matrimonial.
3. Clasificaron los casos por el tipo de comportamiento agresivo de las partes involucradas (agresiones verbales, físicas, frustración de expectativas...; la mayoría de los casos comprendía una combinación de esos comportamientos negativos). A parte de estos análisis, realizaron un examen en profundidad de algunos de los casos, complementados con seguimientos de las partes en conflicto. También estudiaron a las personas que intervinieron para avivar las desavenencias, o por el contrario, para intentar la reconciliación o sancionar los resultados.

Según los Bolton, los factores que motivan las disputas son: el que el individuo colla encuentre legítimo e indispensable estar sexualmente satisfecho; la libertad sexual prematrimonial (un pasado de disfrute corporal y de relaciones libres que pueden ser añoradas y hasta reactualizadas, sobre todo si, al respecto, la vida conyugal se toma frustrante); la separación temporal y frecuente por viajes de uno de los cónyuges, lo que propicia el adulterio; las tribulaciones sociales y económicas. Además de estos factores, se añaden otros que condicionan o estimulan la discordia hogareña: el hecho frecuente que los matrimonios sean el resultado de un acuerdo entre los padres y no tanto de la libre elección de los hijos (uniendo así a parejas que no siempre se tienen afinidad y simpatía); el que otros miembros de la parentela participen y hasta provoquen las querellas entre esposos (aunque también intervienen para conciliar); el hecho que la familia sea el ámbito casi exclusivo en el cual el individuo se realiza provoca con frecuencia tensiones, frustraciones, pleitos. Los Bolton mencionan, aunque no desarrollan, otros posibles condicionantes: la hipoglicemia, el alcoholismo y la sicología de los collas, al parecer proclive a la violencia.

El estudio publicado por los Bolton tiene notorias cualidades. Es el fruto de un ordenado y largo trabajo de campo. Formaron un voluminoso archivo de expedientes sobre querellas de los últimos diez años. Fue la base y el punto de partida de clasificaciones, análisis, seguimientos y observaciones. Tal como se lo propusieron, lograron llamar la atención sobre las relaciones conflictivas entre individuos (que los Bolton llaman “reciprocidad negativa”). Este aspecto ha sido poco examinado pues los andinistas contemporáneos tienden a describir el intercambio entre individuos como respondiendo a un sistema armónico y a una moral solidaria. No obstante estas cualidades, señalemos algunas de sus limitaciones.

Los Bolton manejan cifras sin referentes comparativos. Los ochocientos casos de conflictos generales interpersonales, los ciento cincuenta de éstos que se constriñen a disputas domésticas y los sesentaisiete de los mismos que terminaron en divorcio, no son comparados con equivalentes de alguna otra comunidad o región andina. No podemos entonces saber si los colla estudiados son más o menos violentos pues no hay referentes comparativos. Los autores, sin duda conscientes de tal vacío, dejan esa tarea al lector: “Nosotros dejaremos que el lector sea el que decida si los porcentajes de divorcios para Incawatana son altos o no” (p. 31). Mientras “el lector” no realice sus propias averiguaciones, sólo sabremos que los colla de Incawatana tienen una manera determinada de ser violenta, pero no cuán violenta. Dada la orientación cuantitativa del estudio, esta falla es fundamental.

Los autores encontraron que sesentaisiete querellas matrimoniales terminaron en divorcio o separación definitiva. Ese conjunto está formado por las parejas en *servinakuy* (o matrimonio de prueba, que es una convivencia previa a su completa autonomía y reconocimiento social y formal). No obstante admitir que el matrimonio andino se realiza en un proceso largo y por etapas, afirman que las parejas en *servinakuy* son desde el punto de vista formal, tan casados como las que han logrado formar su propia unidad doméstica, pues cuentan con una aceptación social como entes constituidos; los autores afirman que si los propios collas dan un nombre propio a cada una de esas dos etapas –*servinakuy* y *kasadu*– y a sus respectivas rupturas –separación y divorcio– lo hacen por influencia del sistema legal nacional. De esta manera los autores no disciernen lo que los propios usuarios disciernen; si bien ambas etapas cuentan con un reconocimiento social y autonomía, los grados de los mismos son notablemente distintos: el *servinakuy* representa una primera aceptación de la existencia de la nueva familia, pero su autonomía es mínima (conviven en casa de uno de los padres, no disfrutan de todas las propiedades que les fueron prometidas durante las tratativas del pedido de mano o *rimanakuy*, están bajo la tutela de los padres y suegros); en cambio, el estado de *kasadu* constituye una conquista plena de la autonomía y del reconocimiento social y religioso. Dos novios en *servinakuy* se pueden “divorciar” sin causar, en principio, mayores problemas ni dramas: habrá, sí, que arreglar los gastos que hicieron unos y otros familiares durante el pedido de mano y en la instalación de la pareja; si hay algún hijo, el caso será algo más problemático. Pero, un matrimonio *kasadu* es diferente: la pareja ha logrado ese estado gracias a que pudieron salir airosos de las etapas anteriores. Primero, sus relaciones fueron

furtivas, riesgosas, “salvajes” y no contaban con ningún reconocimiento social; luego, durante el pedido de mano, los padres tomaron conocimiento de las relaciones, fueron convencidos para aceptarlas y hubo unas discusiones y tratativas sobre el futuro económico y social de los novios; en el *servinakuy*, los novios son puestos a dura prueba pero se reconoce su vínculo de pareja. Superada la prueba del *servinakuy* empieza la de “casados”. Los *kasadu* tienen su propia unidad doméstica y constituyen una entidad social, religiosa y económica nítida, a tal punto que es la instancia más importante para los individuos. Una ruptura en la etapa consolidada, en la de *kasadu*, es vivida por los esposos como un severo revés. Poner en el mismo grupo de fracasos matrimoniales, a parejas en *servinakuy* y *kasadu*, es no tener en cuenta estas claras diferencias, que son establecidas por la sociedad indígena y no responden a una mera influencia del derecho peruano. Y es dejar sin explicar las propias cifras presentadas por los Bolton. En efecto, no se entiende de otra manera que de los sesenta y siete “divorciados” sólo cuatro casos sean de esposos en el estadio *kasadu*, y el resto, pertenezcan a parejas en *servinakuy*. Los Bolton dan una explicación indirecta: los hijos y los intereses económicos comunes aumentan con los años y toman difícil la ruptura. Pero tal argumento tendría que ser desarrollado y probado, lo que no hacen los autores. Por lo demás, los hijos y los intereses económicos comunes pueden ser condicionamientos, y no causas únicas y suficientes de la permanencia o ruptura de las familias. Tal explicación reduce a una enumeración de causas directas y simples todo un complejo social, personal, afectivo, moral, económico, religioso, complejo que condiciona la permanencia o el desequilibrio de éstas y de cualquier familia del mundo.

Si los que están *kasadu* se divorcian menos que los jóvenes en *servinakuy*, en cambio se disputan más que éstos. Es lo que concluyen los Bolton al analizar su archivo de querellas. Las explicaciones que dan los dos autores es que las parejas con unidad doméstica propia si tienen menos posibilidades de divorciarse, guardan los motivos de tensión mutua, pues, con frecuencia, se disputan. Esta es otra manera simplista de dar cuenta de hechos en verdad tan complejos como son las motivaciones de las desavenencias hogareñas de los colla o de cualquier otro pueblo.

El estudio de los casos sugiere a los autores la existencia de motivaciones generales de tensión y discordia en el ceno familiar: la libertad sexual prematrimonial, el derecho y expectativa de satisfacción sexual. Estos patrones encontrados por los Bolton son interesantes, pues, aunque no lo señalan, responden, en verdad, a ideales culturales bien establecidos: como los animales y los dioses, el hombre ha de tener pareja y disfrutar con ella; la infidelidad, cuando se origina por una insatisfacción sexual, es comprensible, hasta tolerada. Son aspiraciones que sin duda ponen a prueba la solidez de los vínculos matrimoniales; pero no son ninguna clave para entender el problema, pues todo adulto vive esos patrones, tenga o no una relación conflictiva de pareja.

Los Bolton señalan otras fuentes de conflicto, las que están relacionadas con los padres y la parentela en general: entre los collas es común que los padres

escojan y decidan la unión y el matrimonio de los suyos; además ellos y los otros parientes suelen entrometerse y avivar las disputas entre cónyuges. En efecto, la preselección realizada por los padres es una práctica conocida en todos los Andes, pero no excluye otros criterios de selección, inclusive se combinan entre sí; el parentesco andino es de la clase que los antropólogos llaman complejo: son múltiples y de diferente tipo los criterios que se siguen para elegir pareja. Pero además, los Bolton no demuestran que haya un correlato claro entre disputas, divorcio y matrimonio concertado por los padres. En lo que respecta a nuestra experiencia en el medio andino, hemos conocido familias bien establecidas que se originaron por un arreglo entre los padres, y otras, frutos de la libre elección, que terminaron en la querrela; pero nadie nos ha dicho que su matrimonio se condujera mal porque sus padres fueron los que acordaron la unión. Cuando la elección de los padres no es del agrado de los novios, éstos no tardarán en separarse, no pasarán del *servinakuy*. Quienes llegan al estado de *kasadu* es porque así lo quisieron y lucharon para ello. En cuanto a los conflictos estimulados por terceros: en efecto, la parentela interviene en la vida de los cónyuges, pero como los propios Bolton lo remarcan y demuestran, es tanto para avivar disputas como para reconciliar.

Los Bolton también señalan algunas motivaciones generales de las tensiones familiares: el alcoholismo, la hipoglucemia. Finalmente, reconocen que faltaría un examen sobre la personalidad del colla como factor de la discordia familiar. Estos, como los demás elementos, encontrados y presentados por los autores, pueden contribuir a las tensiones familiares; por lo demás, los propios actores sociales admiten algunos como causa importante de sus querrelas familiares. Los Bolton no pretenden que una sola de esas condiciones sea suficiente para comprender las desavenencias familiares; pero tampoco nos explican cómo se combinan y, menos, cuál podría ser la lógica de tal combinación. Puestos así estos factores, en una relación inmediata de causa y efecto, y sin mostrar su necesaria contraparte —todos aquellos elementos que hacen que una familia sea unida y sólida— el lector queda con una visión parcializada y simplista de los matrimonios colla (familias inestables porque sus padres escogen los matrimonios de sus hijos, porque son alcohólicas, etcétera), que era justamente lo que querían evitar los Bolton; por tratar de contrarrestar las idealizaciones de los andinos, los describieron con simple perfil: belicosos e inestables. Los Bolton siguieron así la inclinación maniquea de la literatura andinista. Se guiaron por criterios psicológicos toscos y extrapolados de lo individual a lo social, produjeron cifras para un análisis superficial de orientación empírico funcionalista, el resultado desmereció su paciente trabajo de campo, fue una explicación caricatural de los conflictos domésticos de los collas.

Magia y depresión aymara

“Magia en Chucuito” de Harry Tschopik es una de las más completas etnografías sobre la materia. Es fruto de un trabajo de campo realizado en la región entre los años de 1940 y 1942. El método empleado comprendió la observación simple y ciento trece entrevistas, realizadas mediante un traductor, pues el autor no conocía la lengua nativa. La población del distrito de Chucuito tenía por

entonces un total de quince mil habitantes. El libro es una versión de la tesis doctoral del autor presentada en la Universidad de Harvard. Tschopik fue a Chucuito para probar la tesis que sostiene que la magia se explica en gran medida porque sirve para paliar la ansiedad y la hostilidad de los usuarios, contribuyendo así al equilibrio de la sociedad. La teoría que orienta el trabajo es pues funcionalista y, más precisamente, de la corriente denominada "cultura y personalidad".

Con el fin de mostrar el nexo entre la magia y las tensiones, Tschopik presenta un cuadro de la personalidad aymara, a partir del caso de Chucuito; dada su tesis, la descripción incide sobre los aspectos negativos de esa personalidad cultural. El villorrio de Chucuito se yergue sobre las ruinas de un pasado turbulento, lo que aunado a la pobreza y a la desesperanza de sus pobladores, le da "un aspecto agonizante". El paisaje es de una "opresora monotonía", la altitud, el clima, toda la naturaleza no ofrecen al hombre sino una economía de incierta y dura subsistencia. Y, desde luego, como la suerte del campesino es incierta, no es de extrañar que él mismo sea ansioso e inseguro, además de enfermizo, alcohólico y coquero. Sus casas son "extremadamente sucias y antihigiénicas". El traje aymara es inadecuado para el clima; sus técnicas y artesanías, primitivas y toscas. Entre tanta desolación, el autor admite que la música "es de gran interés", pero "muy estereotipada y prácticamente se desconoce la composición de nuevas tonadas". Tschopik sostiene que la familia extensa ha sido "por siglos" la base de la sociedad aymara, pero, como secuela de la historia de la dominación colonial y luego nacional, se halla seriamente quebrantada, entonces la solidaridad que la caracteriza también es cuestionada; por la misma razón, la propiedad para los indios se ha reducido. Todas esas condiciones "son fuente de gran incomodidad, ansiedad y de inseguridad personal en la cultura aymara". Describe las etapas de la vida del individuo aymara, sus rasgos más notorios, sus roles, controles, y sobre todo, la formación de su personalidad. El cuadro descrito es también desolador. Así, el niño crece sin tenerse una especial estima, acepta sumiso la autoridad de los mayores, y éstos la ejercen sin explicaciones. Temprano el aymara aprende a adular a los fuertes y a ser áspero con los débiles. Luego el autor se detiene sobre seis rasgos de la personalidad aymara: la ansiedad, la hostilidad, la irresponsabilidad, la sumisión, el desorden y el utilitarismo.

Aunque negativas, las apreciaciones de Tschopik suelen ser agudas y, a veces, hasta justas. Pero la explicación central es poco convincente: la personalidad aymara estaría condicionada y sería respuesta a la dureza del paisaje, a su triste historia, a la pobreza actual. Tal como el autor define y presenta estos términos y los supuestos rasgos de la personalidad aymara, resultan no ser, como veremos, claros ni evidentes.

La áspera naturaleza del Collao. El paisaje puede ser monótono y deprimente para un profesor angloamericano, mas no por fuerza para un lugareño. La altura puede causar daño a cualquiera pero más al forastero. El medio es difícil para la economía, pero eso no ha impedido, y quizá hasta ha sido un estímulo, para que el agreste aymara, con una tecnología "primitiva" e "inadecuada" (como la califica Tschopik sin mayores explicaciones), haya desarrollado la única ganadería

autóctona de América y una agricultura cuyos variados frutos han salvado del hambre al mundo (papa, olluco, quinoa,...). Tal vez tenga razón en decir el autor que las técnicas de conservación de alimentos son deficientes, pero eso no impide que sus carnes secas, sus tubérculos deshidratados, tengan fama y aprecio en todo el Perú y Bolivia. Del “pobre ganado aymara” indígena, domesticado y desarrollado “de manera primitiva” desde hace algunos miles de años en los Andes, se obtienen dos grandes tipos de lana (de llama y de alpaca) y múltiples variedades en colores y consistencia, además de carne, huesos que son transformados en utensilios, cuero, bosta que es utilizada como combustible. Hay alpacas que se crían especialmente para tales tipos de lana, otras, para la carne. En fin, en ese medio “deprimente”, viven y prosperan en Bolivia y el Perú algunos millones de personas, entre aymaras, quechuas, criollos y mestizos, y no creemos que todos se sientan tan mal como Tschopik.

La historia tumultuosa, es el sumario de Tschopik. Como en el caso del paisaje, sólo le impresiona y retiene lo negativo, es un resumen sin matices. En verdad, el pasado aymara y de Chucuito es tan tumultuoso como el de cualquier pueblo. Y nos ha legado algunas lecciones: el haber sabido sacar provecho de un medio hostil, y, siendo los aymara una minoría frente a los quechuas, el haber logrado establecer con ellos intercambios necesarios y básicamente pacíficos, convivencia que ha perdurado por siglos hoy. Esa flexibilidad también la tuvieron para acomodarse con los estados inca, colonial y republicano, negociando fueros, incorporando cosas e ideas de los otros, pero conservado su autonomía y su rostro cultural.

La personalidad aymara es descrita por Tschopik siguiendo la misma tónica negativa que acerca del paisaje y de la historia. Las nociones principales que utiliza, ansiedad y hostilidad, son tomadas de la psicología, adoptadas por la antropología funcionalista a principios de siglo, y son empleadas para calificar, no individuos neuróticos, sino sociedades y culturas donde esas nociones son extrañas. A pesar de las entrevistas y de las “observaciones simples”, procedimientos de la antropología positivista, las calificaciones son subjetivas y poco científicas: Tschopik dice que su estudio demuestra que son así, cuando en verdad, es él, y con relación a sus propios parámetros culturales y situación personal de antropólogo no bien admitido en la comunidad que estudia, quien los encuentra así. Por lo demás, establece unas conexiones psicológicas y relaciones de este tenor: el niño aymara recibe una educación autoritaria, obedece órdenes que no se le explican, esto produce individuos sometidos y aduladores de los adultos, con poca autoestima, y luego, adultos similares; el medio duro e incierto condiciona la personalidad ansiosa y medrosa; una historia “tumultuosa”, hombres sin esperanza. Habría sido más provechoso que juzgar mal a los aymaras con parámetros occidentales, estudiar las categorías y las valoraciones aymaras sobre las conductas que ellos mismos califican como negativas.

Para abonar una tesis funcionalista, “la magia libera agresividad y tensiones”, Tschopik subraya los aspectos ansiosos y reprimidos de los aymara, a tal punto, que como los Bolton con la familia, termina describiendo una personalidad torva

hasta la caricatura. Que la familia colla sea conflictiva, así, sin más, que los aymaras sean mágicos porque son tensos, constituyen aseveraciones simplistas que poco informan sobre lo que pretenden explicar: el alma aymara, sus dificultades conyugales, su recurso a la magia.

Resumamos la crítica a los tres trabajos, intentando algunas provisionales conclusiones:

- Los comentarios anteriores muestran las complejidades de un estudio intercultural sobre nociones y hechos en torno a la violencia. Habría que explicitar los términos de la comparación (de alguna manera toda etnografía es una comparación): las valoraciones y sentidos que para nosotros tiene la categoría de violencia, para luego tratar de encontrar campos equiparables en otra cultura; y no simplemente tomar como del otro lo que en realidad es nuestro propio juicio y proyección.
- Las categorías que designan estados de ánimo y rasgos de la personalidad, están ancladas en la subjetividad, del que observa y del observado. Para evitar proyecciones que distorcionen la descripción, y para propiciar el cotejo intercultural, habría que distinguir planos discursivos: el del etnógrafo (por ejemplo, “los encuentro violento”), el del estudiado (por ejemplo, “a este le digo lo que creo que le va a gustar”), el de la posterior reacción del lector (que, en principio es culto, ajeno a los descritos y parecido al etnógrafo).
- Nuestra noción de violencia se refiere a un aspecto de los hechos que son propios de la condición humana. Pero la noción misma es occidental, tiene una historia cultural y está cargada de sentimientos, fantasmas, valoraciones, acepciones, matices ligados y producidos por nuestra historia. Digamos que hay violencia en todas partes pero sus contornos semánticos y vivencias no son los mismos en todas partes. Habría pues que investigar qué hechos son calificados con nociones próximas a la de nuestra violencia por los indígenas, en contraste a sus propios ideales y moral.
- En “La pareja y el mito” planteamos que el quechua y el aymara, sus lenguas y sociedades, no tienen una predilección por lo abstracto y genérico, sus valoraciones sobre lo que es ideal, y sin duda también lo que es violento, se aplican a situaciones concretas y particulares. Tampoco su relación con la verdad es exactamente igual a la nuestra: les interesa más las circunstancias y las relaciones que la esencia de las cosas y tienen una inclinación por la metáfora, por los discursos con múltiples sentidos. Por todas estas características, las investigaciones sobre el tema, tendrían que prestar especial atención a las circunstancias y sus discursos sobre situaciones específicas no tanto a las apreciaciones genéricas de los informantes; y habría que analizar los posibles sentidos y valores simbólicos del discurso sobre un hecho concreto.

- Entre los ideales, las normas y la práctica cotidiana hay contradicciones, como en cualquier sociedad. Y tal podría ser un punto de partida y una definición a priori y provisoria de violencia: la gravedad de la inconsistencia entre determinados ideales, normas y prácticas.
- Las descripciones de las tres obras comentadas –los conflictos domésticos y cotidianos, la ansiedad aymara– contrastan con los ideales y normas mejor aceptadas que rastreamos en un trabajo anterior, “La pareja y el mito”. Mediante investigaciones de campo y análisis de textos habría que indagar el sentido de tales divergencias.

Teniendo en cuenta las inquietudes y anotaciones señaladas arriba, vamos a examinar un relato autobiográfico que nos contara un joven casado, quechua, de origen campesino.

II. *HISTORIA DE UN SOLDADO ENAMORADO*

Yo te voy a contar todo. Porque me recuerdas a ese capitán que me recibía en su casa. Cuando estaba de franco me iba a su casa. No me obligaban a trabajar. Y el padre de mi capitán era buena gente: me llamaba, “Ven campeón, ¿quieres jugar ajedrez, quieres que te enseñe?”. Sí, desde esa vez, hasta ahora soy bueno en ajedrez. Con ese señor nos pasábamos las tardes del domingo, enteras, en partidas de ajedrez. La señora, que era esposa del capitán, me sentaba a la cocina y me daba de comer bastante. Buena casa, buena gente. Por eso te voy a contar todo. Ya sé que quieres ordenado, una cosa después de la otra, por eso voy a comenzar por el principio. Antes de ser soldado, vivía en mi pueblo.

Yo soy de P., del Cuzco. Me metí de soldado (en el Servicio Militar Obligatorio) por fastidiar a una paisana. No a la que ahora es mi esposa, sino a una paisana que conocí cuando era chibolo (adolescente). En mi tierra, desde chiquillo trabajaba, ayudaba a mis viejos (padres). Andaba con el ganado por todas partes, me pasaba meses en la puna con los animales; acompañaba a mi viejo a vender a la feria de Písac también íbamos al mercado del Cuzco por negocios. Siempre me ha gustado viajar, todo lo he hecho viajando. Trabajaba y tenía mis amigos: los de la escuela, yo acabé la primaria en mi pueblo. Pero cuando estaba terminando la primaria me empecé a volver malcriado, respondón: con mis compañeros parábamos jodiendo a las chicas, es decir, diciéndoles cosas, riéndonos de ellas. Una mañana que estaba en la puna por varios días, me encontré con una a la que siempre yo fastidiaba. Desde lejos ella me hizo señas para que juntáramos nuestro ganado. Yo, todo inocente, acepté. Cuando estuvimos cerca, conversamos normal, pero después me empezó a sacar en cara lo que la molestaba a pesar de que nos conocíamos desde niños. Yo no sabía qué responderle, entonces me dijo que era un cobarde, que estando sin mis amigos no era capaz de decirle esas zonceras. Yo me levanté y le di un sopapo bien fuerte. Entonces ella agarró una piedra y me la tiró, felizmente que sólo me cayó en el muslo pues quien sabe ahí me mataba. Ahí me caí al suelo, retorciéndome de dolor. Entonces ella se asustó –o se hizo la asustada– y me cogió la pierna y me sobó para ver si no tenía nada roto y para calmarme el dolor. Así, sobándome la pierna, es que ella me despertó las ganas y quiso que hiciéramos lo que hicimos;

así conocí el gusto que siempre me ha gustado. Sí, claro, hablábamos en quechua; para esas cosas no hay como el quechua. Pero si hasta ahora, cuando me encamo con mi mujer nos decimos cosas en quechua. Prácticamente, por una piedra conocí la vida.

También por esa época, en Písac, conocí a una que era de cerca de mi pueblo. No sé como, se dio cuenta que la estaba luqueando, entonces, en la tarde, en lugar de regresarse con su gente, prefirió adelantarse sola. Yo la seguí de lejos, en el camino entré en una chacra para hacer sus necesidades. Yo la sorprendí cuando estaba de cuclillas; ahí la ataqué: "Ay", se hizo la sorprendida. Como peleando, ¡qué rico que la revolqué! Después se fue corriendo a su casa. A ella la paraba revolcando; sí, es que le gustaba estar conmigo, porque yo soy muy bueno para eso, y su familia no la cuidaba. Pero, de todas maneras, preferí a la de la piedra.

Con la de la pedrada continúe. A penas si nos hablábamos. Nos encontrábamos en un lugar apartado, y ya, nos gozábamos. Lo que más me gustó fue cuando tenía que dormir en mi chacra para cuidar la cosecha: en una chocita bien chiquita. Ahí ella llegaba, y, ¡zas!, lo hacíamos y pasábamos toda la noche, jugando, calentándonos. Eso duró varios meses. Pero todo terminó al poco tiempo. Sí, después de la chocita de la cosecha de maíz.

Ese buen tiempo terminó cuando llegó un licenciado. Un pata (un fulano) que acababa de terminar su servicio militar. Era un pata mayor, bien agarrado (formido), tenía porte militar. Y mi piedrona ahí mismo comenzó a ponerse difícil conmigo, a rechazarme: claro, era porque se había fijado en ese. Yo me puse recontra amargo. Yo me dije: si a mi chibolita (a mi chiquilla) le gustan los cachacos (los militares), yo también seré cachaco. Por eso, un día sin decir nada a nadie, me escapé. Había vendido dos carneros que eran míos. Con la plata me fui al Cuzco: había averiguado que estaban aceptando voluntarios y me metí al cuartel. Ya era soldado.

Jodían mucho, "Cholo bruto, haz esto, lo otro", los clases me paraban pegando por cualquier motivo. Sí, a los demás morocos (los nuevos), a todos los nuevos nos daban puro golpe, ranas, nos quitaban la comida. Un sargento, bien buena gente, me dio confianza; él me decía que en Lima era bien diferente, que nadie te ponía la mano, y esto y lo otro. Como yo estaba recontra aburrido, la primera vez que nos dieron salida, todo el sábado, no regresé al cuartel, me deserté. Como en el cuartel me habían robado la plata de mis animales, bueno yo ese día me tiré (robé) la ropa civil de un clase, la que yo traje, sabe Dios quién la tendría. Pero no tenía plata para el pasaje. Yo me decía: como sea, tienes que largarte; además a los desertores, si los chapán, los muelen a palos. No, tienes que servir en Lima, ser soldado en Lima. Me fui a una picantería de Limacampa. Tenía miedo que llegara la PM (la Policía Militar) y me cogieran, aunque estaba de civil, se habrían dado cuenta por mi pelo corto. Por eso me fui al fondo. Me senté en una mesa donde habían unos camioneros y la mujer del chofer, una señora que resultó ser una buena gente, una santa. Conversando, me invitaron a comer, diciendo que a los que sirven a la patria siempre hay que invitarles. Eso, seguro porque yo era un soldado simpático y gracioso, por eso me ayudaron; ahora ya no los veo, ahora he seguido mi camino. Terminé contándoles todo y lo que quería hacer. Ellos estaban de paso, venían de Calca y estaban comiendo para partir al anochecer para Lima. Me propusieron llevarme y

yo les dije que podía ayudar a cargar y descargar los bultos, porque el ayudante era un pedías, a la vista estaba que no tenía fuerza. Así que me largué esa misma noche con ellos. En Lima era mejor.

En Lima el chofer vivía en Tahuantinsuyo. Ellos me alojaron, me trataron bien: se preocuparon por mí; y llegaron a saber que en el cuartel de Paracaidistas ... estaban recibiendo voluntarios. En la Escuela, como me vieron sano, decidido y como traía mi partida y mi certificado de educación primaria completa, pues me recibieron. Así devine en pata roja. Porque así nos apodan a los paracas, "patas rojas", y a mi me gusta ese apodo.

Ahora no te voy a contar mi vida en el cuartel. Te voy a contar cuando salía a la calle. A veces nos daban permiso hasta las doce de la noche del mismo día; otras, teníamos pernóctada, es decir, permiso hasta el día siguiente. Nos daban poca propina; la mayor parte de la plata se iba en pagar el detergente, el jaboncillo, la cantina; entonces, cuando salíamos parábamos misios (sin o con poco dinero). Así que nos pasábamos el día caminando, paseando por las calles. Pero teníamos nuestros entretenimientos, nuestra manera de pasar el tiempo. Nos juntábamos en la Plaza Unión, en el Parque Universitario. Ahí conversábamos entre nosotros, mirábamos y sireábamos a las costillas (las muchachas). A partir de la tarde, llegaban los charlatanes y a ellos escuchábamos. Así matábamos el tiempo. Pero, todo eso nos gustaba, yo no me aburría nunca. Los sábados en las tardes estaba verde de cachacos. No faltaba uno de la promoción que tenía una fiesta donde un familiar, donde algún paisa (paisano), y nos invitaba. Nos íbamos en mancha (en grupo) y había cerveza, gernas (muchachas), bailábamos, nos daban comida. Otra manera era juntarnos entre varios e irnos a uno de esos bares y picanterías conocidos por la tropa. Era cuando teníamos para pagarnos algo; o cuando alguno de nosotros traía billete. A veces, algún civil nos ofrecía una chela (cerveza) por estar con nosotros, para recordar sus tiempos, "porque nosotros defendemos la Patria, hacemos la Revolución" y esas cosas bestiales (buenas).

Por el mercado de la Parada había, o hay, unas picanterías. Yo conocía dos: "El Coricancha" y "La fortaleza". Los sábados se llenaban de cachacos de todas partes, de Chorrillos, de Barranco, del Rímac. Había unas mesas largas. En una, nos sentábamos los pata rojas, en otra los azules, que son los avioneros, en otra, los pasteles verdes, que son los artilleros y tanqueros, y así, por arma. Como nunca había mucha plata, bailábamos cumbia, ¡qué polvareda alzábamos con nuestros borceguíes, al pisar fuerte el piso terroso! Salíamos sucios de sudor y tierra. Bailábamos entre nosotros. Cuando éramos bastantes, bailábamos por grupos, en competencia: una arma contra otra. Unos cuantos sí bailaban con gernas, esas que llaman forrajas, porque son forajidas. Las forrajas son una chibolas que se van a convivir con un tipo, están con él un tiempo; y luego se van con otro, y después con otro. Así pasan la vida. Son muy independientes. Llegan a una picantería; se sientan solas o se juntan entre ellas –dos o tres– comen algo, si quieren bailar, entonces, si tienen hijo a las espaldas, lo ponen sobre la mesa como si fuese un paquete, y se te acercan de frente: "Oye, pata roja, te invito una chicha", la chicha es lo más barato; si la forraja puede y le caes bien, te invita cerveza; luego, ahí no más, te invita a bailar, "Vamos, quiero moverme" te dice despacito, para que tus promociones (los compañeros de la misma promoción) no piensen que eres candidato para saco largo, es decir dominado por

tu ñorsa (tu mujer). Esa situación es complicada: tus promociones pueden hablar que eres un saco largo, además tú tienes que mostrar clase (un comportamiento alturado). Vas, pero a la vez sin ser sobrado, bruto, con la germa con quien bebes y bailas. A veces lo de la picantería termina cuando llega la P.M. y nos carga a todos en camiones, como ganado, borracho, pero ganado. También te ibas cuando algún promoción te invitaba a jatear (dormir) en casa de su familia. O cuando cualquier civil te invitaba a dormir en su jato (casa). Por último, nos íbamos a dormir en grupo a un parque o nos regresábamos al cuartel. Era divertido pero teníamos nuestro problemas; te voy a decir.

Tu sabes que un hombre no puede estar solo. Si es chibolo (adolescente), tiene su pincullo (un flautín) que chilla, grita, llora. Como yo era soldado tenía una quena que se quejaba y quería tocarle a alguien la música que sabe. Yo nunca estaba tranquilo, siempre pensando, paraba arrecho, aguantadazo. Es el sufrimiento del soldado. Cuando una vez me invitó una forraja a bailar, creí que después haríamos todo; pero no, sólo dejó que la chapara un poco sus pechitos cuando fuimos al baño: "Tú no tienes plata, no tienes cuarto, deja, contigo no hago nada, aunque estás bien rico", así me dijo; y me quedé bien excitado. Toda esa semana, en las noches, de guardia, o en la cuadra, pensaba en lo que la había agarrado, en lo que no llegué hacer, y mi nervio se acordaba, se ponía rebelde y lloraba, me insultaba: "Nadie puede querer a un soldado, a un verde de mierda". Y era verdad, o casi. A veces pensaba en la chibola de la piedra, también en la que me buscaba en la chacra, era para que al final mi nervio se calmara, se durmiera. Los francos, las salidas con mis promociones eran sólo consuelo, distracción. Ay, mi nervio tenía hambre. Y le decía: "Sí, un soldado necesita tener una compañía, alguien que lllore por uno. Sí, seguro que mi madre, mis hermanitos me han olvidado, ya no se acuerdan de mí, seguro que ya no me lloran". Y en cada franco, buscaba, me fijaba, trataba de hablar a las forrajas, a las costillas de alguna fiesta familiar. Al fin una sí me hizo caso.

Fue la vecina de un promoción. En una fiesta en la casa de un familiar de ese mi "cuñado"; a ella palabré bonito. Me llevó a otra casa, donde no había fiesta ni nadie, hicimos todo completito. Ella me dijo lo que pensaba: "Un soldado necesita de su compañía, cada cual debe andar con su cada cual" y después: "Y necesitas que alguien te lave tu ropa. Pobrecito, yo seré tu amiga, claro, si me lo pides". Y bien que se lo pedí, que se lo rogué, que se lo lloré.

Así pasamos un buen tiempo. Cuando iba a su casa, me presentaba bien limpio, hacía bastantes ejercicios, siempre quería ir de campaña, todo para tener buen porte militar. Su viejos (familiares mayores) parecían aceptarme bien, no nos decían nada cuando regresábamos tarde después de haber estado solos. Cuando tenía franco (día libre del soldado) desde temprano, me la pasaba toda la mañana ayudando a su viejo a hacer las compras para su negocio. Y todo lo que me quedaba de la propina me lo gastaba comprando cualquier cosa para su casa. Pero ella terminó aburriéndose: en el cuartel te castigan por cualquier cosa, y entonces te suprimen el franco. Así, a veces dejaba de verla dos semanas, a veces, más. Un día me salí a la calle de comisión, un día particular. Entonces, en lugar de ir primero a cumplir con lo que mis superiores me habían pedido, me fui directo al barrio donde estaba mi germa. En el camino a su casa, un pata que me conocía me avisó, me dijo que mejor no fuese donde ella, que esto y lo otro. Yo, peor, caminé rápido; en la esquina la vi: estaba caminando

con un tipo, seguro que venía del mercado, seguro que ese la había acompañado. Parecían entenderse muy bien, conversando de lo más bien, y ella caminaba gracioso. Me acerqué y bien serio le pedí que me devolviera mi ropa. El tipo, le dijo que la esperaría en la esquina. Fuimos a su casa y me devolvió la ropa, mi uniforme de campaña, mis polos verdes, mis medias verdes... Me fui con la ropa sucia, pues todavía no la había lavado. Y nada más. No la volví a ver. Pero, ahora peor, no quería estar solo.

Por esa época, yo me había ganado la confianza de mi capitán. Cómo estaría yo, que parece que se dio cuenta por lo que estaba pasando y como le conté que ya no tenía donde ir ni a quien ver, me dijo que cuando saliera podía ir a su casa. Y así fue que conocí a esa buena gente. Era gente decente, culta. Me trataban de "campeón", y mi capitán, por mi nombre. La señora de mi jefe decía que no hiciera nada, pero yo cogía un trapo y trapeaba, cogía la manguera y lavaba el carro del capitán y el de su padre. Tenían una televisión, en el cuartel no había, y cuando hubo el mundial en que jugó el Perú, con el cholo Sotil, me invitaron a que viese el partido con ellos. Y cuando esa tarde ganó el Perú, el papá del capitán sacó una botella de whisky, y esa fue la primera vez que tomé trago corto. El viejo del capitán me enseñó a jugar ajedrez, y me sigue gustando jugar ajedrez, soy bastante bueno. Ahora, a veces visito a esa familia que me ayudó tanto. Les llevo cualquier cosita de mi tierra; por ejemplo, una vez les llevé maíz. Ya los tengo conversados para que el capitán (que ahora es mayor) y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija. Pero, a pesar que me trataban bien, yo me sentía inquieto, no quería estar solo, todo soldado necesita una trinchera, de su trinchera, ese tu cuerpo te pide, te exige a cada rato. Es pensando en eso y para no molestar tanto a la familia de mi capitán, que me fui donde un tío.

Este, que yo le decía "tío", lo encontré a la salida del cuartel: me preguntó por esto y lo otro, y después me propuso ir a su casa. Vivía en un edificio viejo, cerca del cuartel; tenía un piso con un cuarto, su baño y su cocina. El fue mi trinchera. Me cuidaba la ropa, y cuando yo estaba de pernoctada, me cocinaba. No me puedo quejar: era como estar con una mujer, o por lo menos, ya no sufrí por falta de germa. Así pasé, más o menos, mis últimos meses de servicio militar. Cuando terminé mi servicio, mi tío me hizo en su piso una fiestecita, con sus amigos, que eran como él. Después de eso, nos fuimos a comprar mis cosas para mi viaje, pues yo había decidido regresar al Cuzco, a ver a mis viejos. Mi tío quiso acompañarme hasta el Cuzco, pero yo no quise que siguiera preocupándose por mí. Ese tío, ¿qué será de él? Fue mi familia.

Cuando llegué a mi sitio (a mi pueblo) me puse a ayudar a mis viejos. Había mucho trabajo en las chacras: teníamos que cuidar los cultivos de maíz y de papa para que la cosecha que ya iba a empezar saliera buena. Así pasó un mes, trabajando, hablando poco; sólo cuando recién llegué visité uno por uno a todos mis familiares y vecinos, pero nada más. Los días que no trabajábamos o cuando habíamos terminado, me juntaba con varios patas (amistades) que también habían vivido en Lima, en el Cuzco. Con ellos paraba. Entonces nos metimos en un grupo para participar en unas costumbres de Carnaval. Porque se estaban preparando los Carnavales; ya sé que a ti te interesan las costumbres, pero ahora te voy a contar, de como entonces es que encontré a mi ñorsa (esposa), a la definitiva. Porque esas costumbres son para

toparse con alguien con quien estar. Y en eso no más pensaba, la fiesta es para eso, para pasar la vida. Pero no llegué a la fiesta.

En esos días, cuando estaba de regreso de trabajar una chacra de papas que mi viejo me había dado, yo iba retrasado, mi familia estaba adelante. Ahí vi a una chiquilla bien legal. Yo me hice el malo, como que la iba a corretear, ella sí que partió a toda velocidad. Era graciosa. Desde esa vez, no sé cómo, pero siempre lograba cruzarme con ella, y de lejos, le decía cualquier broma y ella partía a la carrera y parecía que lo que le decía le caía gracioso. Así, hasta que a las pocas semanas la pude chapar. Desde entonces, nos encontrábamos todas las tardes después de trabajar. ¡Al fin mi corazón se sentía bien! Ella me habló de su familia, eran de allá mismo. Esto duró como dos semanas. Hasta que una noche que estaba conversando con mis patas en la puerta de la iglesia, vino un hombre, de frente, mirándome con cólera, “Oye, tú –me dijo en castellano motoso (defectuoso y con fuerte acento quechua)– no te metas con mi familia que conmigo chocas”. Había sido el hermano de mi ñorsa; yo lo conocía, pero nunca habíamos sido amigos de él ni de su familia; esos son ladrones, ladrones de ganado; ese hermano es alto y bien agarrado (robusto); ahí mismo me cogió por el cuello y me tumbó al suelo. Aunque el cholo era fuerte, yo me fajé con él, de igual a igual; porque yo soy soldado y el soldado no tiene miedo. Cuando nos separaron, el cholo me dijo que yo era una basura, que me largara del pueblo, que me iba a matar. No sé cómo se enteró, pero cuando me volví a encontrar con mi ñorsa ella se puso a llorar, me contó que su padre y ese su hermano, que era el que le seguía en mayor a ella, habían dicho que la mandaban a Urubamba donde el hermano mayor de todos, para que ella se fuese a trabajar en el negocio del hermano y que allá él la cuidaría, porque ella anda con cualquiera, que “eres una sinvergüenza, que te has metido con un vagabundo, un ocioso”, y dijeron que me iban a matar. Yo le dije que “nos escapamos”, y ella, ahí mismo “sí, hay que escaparse, te quieren matar”. Yo no avisé a mis padres, al mes ya había juntado plata y una madrugada me escapé, ella me esperaba a la salida del pueblo, nos fuimos sin despedimos. Estábamos tan preocupados, que ni siquiera lloramos. Que si me chapaba en el camino, me mataba ese su hermano, el cholo ese. Nos escapamos en vísperas de la fiesta de compadres, cuando empiezan los Carnavales.

Como teníamos planeado, fuimos al Cuzco, y de allá, tomamos un camión a Tambopata. Tambopata eran cuatro calles, una porquería pero con oro en el barro. Ahí mismo, al ratito, ella en el suelo se puso a vender la chalona (cecina) y otras cositas que compró en el Cuzco. A los pocos días hice para nosotros una enramada a las afueras del pueblo, en un lugar que ocupaban los que llegaban del Cuzco. Mientras estaba encinta, mi ñorsa vendía lo que podía. Y yo preparé y sembré café. Cuando nació nuestra hija, al poco tiempo mi mujer me dijo: “He llorado por mis padres, los he soñado. Con la plata que tenemos, compra cacao y llévalo de regalo a mi hermano, así tal vez quiera perdonarme y a tí te pierda el rencor”. Con el capital que teníamos compré cuatro arrobas de cacao. Ella se quedó con casi nada para vender. Para no gastar más, arrendé unas llamas que estaban de regreso a Puno. Tomamos el antiguo camino. Éramos varios negociantes, arrieros, al llegar la tarde encontrábamos un tambo, al pie del camino; “todo esto es de los incas” decíamos cuando los viajeros nos juntábamos en el tambo; intercambiábamos nuestro ñambre y conversábamos. Cómo eran los incas, todo lo calculaban: saliendo de un tambo, si caminas firme desde el lucero del alba, llegas con el lucero de la tarde a otro tambo,

que es una casita de piedra para el viajero. Así hicimos toda la subida hasta llegar a las alturas de Puno. De ahí fui en camión al Cuzco.

Cuando llegué a la casa de ese mi cuñado que me quería matar, muy humilde entré a su patio. Puse las cosas en el suelo y le dije despacito, que ella le mandaba estas sus cositas. Después le dije que soñaba con ellos y que pedía que la perdonaran. Y ahí yo me arrodillé y me puse a llorar pidiéndole perdón por lo que había hecho y por lo que le había alzado la mano. El ya se había conseguido mujer y estaba viviendo en casa de sus padres, que ahora son mis suegros. Mis suegros no estaban, se habían ido a la puna por varios días. La señora, calladita, empezó a abrir y a ordenar los sacos de cacao. Además del cacao, di a mi cuñado una arroba de coca. El no dijo nada, pero al poco rato se puso a llorar, pensando en su hermana, "ay, ay..", que bonito empezó a llorar y cantar hablando de su hermana. El cholo no me mató, me hizo quedarme varios días, hasta que llegaron mis suegros. Ellos no me dijeron nada, sólo me preguntaron, por ella, pero nada más. No parecían tenerme cólera pero no me daban ninguna confianza. El cholo me dio ocho sacos de maíz, para su hermana, debía ser toda su cosecha. Mis suegros no le enviaron nada, pero su mamá me dio para ella una manta bien bonita, que era de la señora. Así regresé. En Puno vendí la mitad del maíz y compré chalona, queso y chuño. Al poco tiempo, mi mujer volvió a pedirme que fuese donde su hermano para llevarle otra encomienda. Así, he empezado a progresar, llevando y trayendo regalos, llevando cosas de la montaña y trayendo productos de la sierra.

Ahora tengo una chancleta (una hija). Mi señora está en estado (embarazada). Maneja un puesto de abarrotos en Tambopata. Y yo siempre subiendo y bajando, trayendo y llevando productos. A veces vengo a Lima por negocios. Y por eso ahora te he encontrado y te he hablado de mi vida, de mi vida de soldado.

Este texto lo tomamos de las notas de un trabajo de campo que realizáramos entre los años de 1972 y 74 en un barrio popular de Lima, La Parada. El objetivo era conocer los modos de adaptación individual de los campesinos andinos en la ciudad y en condiciones de pobreza y marginalidad. El texto fue entonces elaborado con unos propósitos que no son los que ahora nos lleva a reproducirlo y examinarlo.

La historia la contó un comerciante que conocimos en el mercado de La Parada. La recogimos en 1974, y es parte de otras más sobre distintas circunstancias de la vida de este joven quechua. Al principio, nos habló de sus aventuras de soldado cuando iba a las chicherías de los alrededores del mercado, porque comprendió que nosotros también conocimos las chicherías que él frecuentó. Cuando en nuestra segunda reunión le leímos nuestras notas sobre lo narrado, pareció interesado en proseguir contado su pasado. Nos pidió que no pusiéramos nombre alguno, ni de persona ni de lugar preciso o pequeño, pues había decidido hablar de cuestiones que podrían ofender a sus familiares. El texto lo compusimos con notas que luego el narrador revisaba. El aceptó, e incluso insistió, para que corrigiéramos las fallas de redacción, de orden, más notables, en fin, para que el texto fuese "más presentable" que su propio discurso. Sin embargo, hemos tratado de que el escrito sea lo más fiel posible a su peculiar manera de hablar y de contar:

suelta, casi atropellada, popular, ruda pero graciosa y, sobre todo, amena. Tal era su habla, elemental e imperfecta como la de muchos andinos, pero expresiva como la de pocos. Nuestros arreglos y recortes fueron motivados por el deseo de producir un texto castellano claro, fácil de leer y que revelara aspectos de la adaptación del hombre del campo a la ciudad.

Esta evocación tiene algo de excepcional y hasta de forzado: no es usual que un quechua o aymara de veinticuatro años, que eran los que por entonces tenía nuestro licenciado, se ponga a recordar, y peor, para un extraño, anécdotas de su pasado. Para un andino estas son cosas más bien de ancianos: los jóvenes y los hombres vigorosos no gustan de la reflexión sin propósitos prácticos. El anciano cuenta, el joven actúa, trabaja. Fue pues menester pagar a nuestro simpático cuzqueño; pero más allá de la ganancia, llegó a tener un real interés en hablar de su pasado y deseos de complacer a su "casero".

No sabemos en qué medida nuestro ex soldado ha recreado voluntaria o inadvertidamente su propia historia. Sus recuerdos, omisiones, olvidos e ideales, también sus posibles mentiras y exageraciones, produjeron el relato. Pero, no obstante su carácter personal, íntimo, la semejanza es banal, como la de tantos otros: un muchacho, primero campesino, luego en la milicia tratando de pasarla bien, y ahora joven esposo y ambicioso comerciante. Sus tribulaciones y lances de soldado son vulgares en Lima como en tantas otras ciudades donde el servicio militar es obligatorio. Mas detrás de lo vivido, y por lo tanto, único, además de lo trillado, podemos advertir unos detalles, unos acentos y colorido que muestran ciertos patrones y el estilo del mundo rural andino. En verdad, el relato en su conjunto, y hasta en sus detalles, puede ser mejor comprendido a la luz de esa orientación cultural, que es la del evocador de su pasado, el ex soldado cuzqueño.

El texto puede ser dividido en tres secuencias. La primera trata de los inicios amorosos, la segunda, y más larga, de la búsqueda amorosa del soldado, y la última, del encuentro con una compañera estable y la consecuente formación de la nueva familia. Detengámonos en cada uno de estos segmentos.

Los primeros amores

El marco de los primeros encuentros del protagonista corresponde a los amores bucólicos, propios de los Andes rurales²: ocurren durante el pastoreo, en la comarca natal, pero al margen de los adultos, su carácter y manera es furtivo y "salvaje", pues no son reconocidos por la sociedad. Y como todo lazo amoroso, empiezan con las relaciones camales. Tal es también, como veremos en los párrafos que siguen, el estilo global de los dos encuentros iniciales de nuestro héroe.

La primera aventura, según nuestro personaje, fue con "la de la piedra" (así la evoca en alusión al primer incidente amoroso, aunque a veces utilizaba su

2. Sobre los amores bucólicos ver: A. Ortiz R., "La pareja y el mito".

nombre propio). Esta relación empezó con unos juegos agresivos: él se burlaba e insultaba a la niña; esto transcurría en la escuela y se daba en una dinámica de grupo: unos corros de chicos contra otros de muchachas. Al parecer, las agresiones verbales de nuestro pequeño héroe no tenían un propósito amoroso, se trataba sólo de una cierta agresividad adolescente, dirigida de manera colectiva a las del sexo opuesto. Mas la niña de la piedra lo entendió de otra manera; individualizó los insultos, su juego fue más agresivo –encarándolo a solas, con unos insultos dirigidos a él–; luego vino una respuesta: una cachetada; y la réplica: una fuerte pedrada que dejó maltrecho al de los insultos. En fin, la iniciativa de la muchacha tuvo un corolario que era en el fondo lo que ambos deseaban, tal vez ella de manera más clara que él.

Estos juegos agresivos, como los que estamos examinando, son comunes en los preámbulos amorosos campesinos. En general, el mozo toma la iniciativa y la manera que ella responda será la señal para que él corone la agresión: una persecución a campo traviesa, una sensual golpiza, un simulacro de violación, culminan, si ella quiere, en la unión de sus cuerpos, que a su vez, suele ser el inicio de una relación más duradera y compleja.

No siempre el preámbulo es violento. A parte de ese patrón, hay otros y también, variantes regionales, circunstanciales y singularidades individuales. Un par de niños de una pandilla, pueden poco a poco pasar de un juego inocente y grupal, a uno también pacífico pero amoroso y de pareja que excluye a terceros. Las aventuras licenciosas tienden a no seguir el patrón agresivo. Los campesinos hombres gustan decir que son las mujeres tanto como los hombres los de la iniciativa.

En la sierra y en la costa peruanas los hombres son considerados más agresivos sexuales que las mujeres; sin embargo, se piensa que las mujeres son “cálidas” y los hombres “fríos”. Estos valores sirven para calificar ciertos rasgos de cada género. Así, se dice que lo cálido tiene la virtud de absorber y conservar lo ajeno que, a la sazón, es frío y masculino; y lo frío, de buscar el calor, que para el caso, es femenino y propio; el dinero es frío, por eso el hombre, siendo frío, no sabe conservarlo, por eso es aconsejable que sea la mujer quien guarde y cuide el dinero de la casa. Un hombre en extremo frío es proclive a las pendencias y a no tener amigos; en cambio, suele ser un ferviente amante, un obediente marido. Las enfermedades frías y masculinas son curadas con medicinas cálidas y masculinas. En la selva amazónica, colindante con los Andes centrales, se piensa que la mujer es más ardiente: que es ella la que suele tomar las iniciativas amorosas, que su apetencia y pericia se acrecienta con los años; mas el rol agresivo del hombre forma parte importante de esos juegos preliminares. Las amazónicas, pero también las andinas, recurren mucho más que los hombres a la magia para lograr sus propósitos sentimentales; los hombres lo hacen sobre todo cuando son mozos, para buscar como conservar a la novia, entonces usan principalmente amuletos. En cambio las mujeres, además de amuletos para lo mismo, emplean filtros, encantamientos y hasta brujería para conservar o dañar a quien codician o rechazan (todo esto, claro está, lo dicen los hombres). A la par que la mujer

selvática tiene más deseos y es más agresiva que el hombre, éste, con los años, si bien gana en pericia, teme perder su frío vigor, para ello utiliza pócimas tonificantes.

La agresión inicial forma parte solidaria con el estilo general de las relaciones de pareja andinas: aunque los esposos sean unidos y se amen, parecen pelear a menudo, entre ellos son competitivos hasta el antagonismo.

Hemos calificado de lúdicas las bravatas y rudezas preliminares a las relaciones amorosas porque en ellas advertimos una dinámica de contrapunto, de antagonismo que recrea y enamora, y porque su recurso central es el engaño: de manera más o menos deliberada se esconden los verdaderos propósitos, se finge desprecio, brutalidad, cuando lo que hay es curiosidad por el otro y deseos de recibir y dar afecto. Este juego, que es señal de una posible nueva relación de pareja y luego familiar, sus rasgos generales pueden advertirse en otros aspectos de la cultura rural: en el carácter antagónico, competitivo y lúdico de las relaciones interpersonales, en el estilo velado, indirecto del comportamiento y habla de sus gentes, en la inclinación de la propia lengua por las metáforas, por el juego de imágenes y de sentidos. La disputa lúdica de nuestra historia concuerda y expresa esas concepciones y prácticas consecuentes: el futuro soldado tomó la iniciativa, fue agresivo al hacer bromas injuriosas contra el grupo donde estaba la muchacha, luego, al responder con una bofetada; pero ella completó el pleito de forma más contundente y le dio el curso y fin que tales maneras tienen.

No obstante la preferencia de nuestro protagonista por la muchacha de la pedrada, tuvo un episodio con otra "chiquilla". A pesar de lo poco que habló del asunto, podemos notar algunos detalles: la relación ocurre expresamente a espaldas del resto de los familiares. La trepa preliminar es notable: ella se aparta de los suyos y va a un lugar solitario, una chacra, a orinar, justo cuando ella se habría sentido observada por el posible pretendiente. Ambos rasgos, marginalidad furtiva y preámbulo con engaño son, como hemos señalado, dos características de los enamoramientos andinos. El hecho mismo de pasar con facilidad de una aventura a otra es propio de esta etapa de la formación de la pareja. Un detalle más, la chica orinando, y aún más, quizá sabiéndose requerida, tiene un claro y vivo sentido erótico: por ejemplo, se dice que hay quienes dan a sus enamorados, y sin que éstos sepan, una bebida cualquiera a la que se ha mezclado un poco de su orina, es para que el muchacho la desee más intensamente. Pero volvamos con el primer amor del héroe de esta historia.

La relación duró un tiempo no precisado; sin duda, no muchos meses, no los necesarios como para que se enriqueciera lo suficiente y poder así perdurar. Se daban cita y tenían sus escondites. Citas y escondites, encuentros furtivos, son propios de los amores iniciales. Como lo son las relaciones carnales, que son el motivo primero y central de los encuentros. Si no se va más allá de la satisfacción sexual, si no se despiertan otros sentimientos de amor, pues la relación no madurará y estará condenada al fracaso; tal es lo que sin duda ocurrió al héroe y a su niña de la piedra. Bastó la llegada al pueblo de un licenciado del servicio militar, para

que nuestro protagonista sintiese un crisis de celos y que su amiga no pusiese remedio al mismo. Y quiso ser militar como lo fue su posible rival.

Un soldado en pos de amor

El desengaño motivó la partida y la vida de soldado de nuestro héroe. Esta larga secuencia de la historia viene a ser la prolongación de la etapa de la búsqueda inicial de los primeros amores. Sólo cambia el escenario: ya no es el pastoreo, el refugio al borde de los maizales, no es la campaña natal, sino los viajes, el cuartel, la ciudad con su soledad, sus rostros ajenos, sus diversiones y consuelos equívocos. En esta secuencia nuestro soldado tuvo tres relaciones afectivas importantes: el capitán y su casa, la vecina de un compañero suyo y el tío. Además encontró otros apoyos de diferente índole: el chófer y su familia que lo ayudaron a instalarse en Lima, las picanterías y sus “forrajas”, los compañeros de promoción. Los “promociones” fueron sin duda importantes para nuestro soldado, pero no habló de lazo especial con alguno de ellos, sólo salía a divertirse con ellos o alguno lo invitaba a casa. Examinemos cada una de las tres principales relaciones.

El capitán y su casa. El capitán y su casa fueron un refugio para el soldado recién llegado de la provincia. Ahí encontró un cierto calor hogareño. Y tal vez por ello disfrutó de “su cultura” (aprendió ajedrez, que “hasta ahora juega”). Sin duda en esa casa, pero también en el cuartel, aprendió lo que son los valores del ocio y de la gratuidad (“no me obligaban a trabajar”, entiéndase, a cambio del hospedaje), pues para un campesino esos no son valores sino vicios y disparates. Y sobre todo conoció una forma valiosa de la gratuidad: la hospitalidad amable que le brindó esa gente extraña, que no era de su pueblo ni de su parentela. De las tres relaciones más importantes, es la única que mantuvo hasta después de su vida de casado: al parecer llegó a tomar la forma de clientelaje, reforzada luego por un vínculo más duradero, el compadrazgo.

La vecina del compañero. Esta aventura amorosa fue la más larga de este período. Tiene además un cierto parecido con las que tuvo en su pueblo, y sigue el patrón andino propio de esta etapa de búsqueda e inicios de la vida en pareja. El primer encuentro se realizó gracias a una invitación de un compañero de promoción a casa de unos parientes. Si bien este hecho es fortuito, concuerda sin embargo con una tendencia del parentesco andino: el amigo es un potencial cuñado, pues uno puede estar más dispuesto a ver a su hermana con un amigo que con un desconocido; se evita así la relación contenciosa, hasta bélica, entre el hermano y el pretendiente. Otra forma para neutralizar tal rivalidad inicial, es el intercambio recíproco de mujeres entre dos grupos fraternos distintos. Sólo que en la historia del soldado se trata no de la hermana sino de la vecina del compañero. Los otros aspectos que concuerdan con el patrón andino son que empieza con una relación carnal y furtiva; también lo es la cooperación que presta el futuro yerno. En efecto, es un signo promisorio que se acepte que el enamorado ayude en los quehaceres de su futura familia política, en particular, en los del suegro. El asunto, entonces, andaba por buen camino, aunque tal vez demasiado rápido para el gusto campesino: lo común es que el enamorado preste sus servicios en casa de la

muchacha, cuando, luego del pedido de mano y de las conversaciones entre las dos familias, los novios van a vivir a casa de uno de los padres. El soldado fue aceptado como novio sin haber pasado por esas etapas previas. Pero esta prisa alentadora no fue suficiente: la muchacha no tuvo paciencia ni amor como para esperar a un enamorado, que por estar en la “mili” tenía pocos días francos. Por lo demás, es frecuente escuchar entre los soldados de origen campesino, que a las muchachas no les place los de la “mili” porque se sienten insatisfechas por lo esporádico de los encuentros amorosos y porque además el soldado, por ser tal, no tiene oficio ni beneficio. Sea estudiante o esté en el servicio militar, un joven o una joven que no produce con su trabajo, en principio no puede representar un partido serio para alguien de tradición campesina: no será fácil aceptar la promesa de un pretendiente que no trabaja pero que promete que lo hará en el futuro. El aforismo “obras son amores” describe muy bien el carácter pragmático de las relaciones andinas de pareja. No siempre, entonces, el prestigio del uniforme militar o de los estudios son suficientes como para contrarrestar tal orientación que gusta de los frutos materiales e inmediatos. Estas circunstancias adversas, sumado a la poca perseverancia de la muchacha, pesaron más que la buena voluntad de la familia de la enamorada. Este desengaño desesperó al soldado y el miedo a la soledad y a la insatisfacción corporal, propiciaron una última y equívoca aventura.

El tío substituto. El soldado se encuentra de nuevo sin compañía. Esta vez encontró o buscó refugio y consuelo en un paraíso artificial, un falso tío que le brindó lo que le negó su amiga anterior. Fue una relación substituta, útil entonces pero sin consecuencias ulteriores, a penas si el héroe guarda un buen recuerdo, “qué será de él, fue mi familia”. Entre los muchachos de tradición andina este es, normalmente, un tipo de aventura pasajero, poco común pero que para los protagonistas es considerado sin importancia, a no ser que la orientación sexual del joven sea también excepcional. Pues con esa clase de relación no se consigue lo que todo mozo busca, tener mujer e hijos, para así ser tratado como persona, ser reconocido como hombre. Pero esa misma orientación pragmática la justifica a ojos de quien la está disfrutando, cuando, como el soldado del relato, no encuentra o ha perdido la enamorada. Esta ambivalencia –no sirve pues no da mujer, hijos; pero sirve pues es un consuelo de fortuna– concuerda con algunas de las actitudes de los andinos hacia esta clase de episodios de los amores primeros: los que viven la aventura, sabiendo que no ha de durar, tratan de satisfacerse y de sacar el mayor partido posible, los otros mozos si saben que algún amigo está en eso, no le darán mayor importancia; si son personas extrañas al singular enamorado, pues lo reprobarán, más por criticar un desconocido que por principios morales. El desenfado y el oportunismo de nuestro héroe frente a su tío concuerda con este tipo de relaciones juveniles y toleradas por la sociedad andina. Hubo además una circunstancia atenuante: estaba lejos de las muchachas de su pueblo, en una ciudad, era soldado, y “todo soldado necesita una trinchera”, la que fuere.

El nombre de *tío* es un eufemismo corriente para referirse y designar a cualquier persona mayor que uno y poco conocida. Pero en la historia hay algo más: el soldado sugiere así un vínculo ilusorio pero estrecho, “fue mi familia”,

dice, justificando ese lazo y recordando a su amigo con cierto afecto y reconocimiento. Pues una buena relación con alguien que no es de la parentela, tiende a ser rotulada con un lazo de parentesco ficticio o perfeccionarse con uno ceremonial o político. Así, el amigo, el protegido, es “cuñado”, “sobrino”; y si la relación prospera, llegará a ser un ahijado o un auténtico cuñado. Pues la amistad andina no puede perdurar sin parentesco.

Además de las tres relaciones descritas, las otras que tuvo el soldado en Lima fueron poco importantes. Y no tuvieron o no fueron selladas por el parentesco. Sin embargo, el camionero y su mujer y un compañero de armas, le prestaron una ayuda considerable: los primeros, asistiéndolo antes de entrar al cuartel y el segundo, le permitió conocer a la única enamorada de la ciudad. Tratemos de comprender las razones de tal ingratitud.

La gente popular, urbana y joven trata de *cuñado*, “cuñao”, a una persona conocida de su edad; y lo hace para manifestar amical familiaridad. Es también una suerte de broma al amigo, insinuándole un posible futuro parentesco o una ilusión por el mismo. Es decir, con *cuñado* se está sugiriendo al compañero, que le permite, tomaría a su hermana como mujer y entonces serían cuñados; o simplemente, que lo estima como si fuese su cuñado. Se puede decir que estas acepciones del término *cuñado* constituyen una metáfora (el amigo es como un cuñado; o debiera serlo). El soldado se refiere a su compañero de armas de ese modo, marca así una cierta familiaridad con él; sólo que la misma no perduró, no fue importante, al menos según el relato. Tal afecto pasajero se explica por dos hechos que entre sí se anulan: el compañero le brindó la ocasión de conocer a la enamorada, entonces fue *cuñado*, pero se olvidó de él, cuando fracasó el romance.

El camionero y su mujer no fueron sus “cuñados” pues eran mayores que el recluta. Pero tampoco los llamó con otros términos de parentesco, y esto a pesar de la asistencia que le brindaron. Fue entonces un trato estrecho pero no de parentesco, lo que parece contradecir el principio que guió los lazos entre el soldado y su capitán, y aun los del “tío” y del compañero “cuñado”: “el buen amigo se transforma en familia”. Pero, en verdad, esta no es una inconsistencia ni personal ni cultural. La situación del recluta en la picantería cuzqueña era la de un mozo sin familia, forastero, desertado del cuartel, sin dinero, queriendo viajar, más bien huir, a Lima. En los términos andinos y para el camionero, este recluta era un *huaccha*, es decir, un desarraigado, un pobre porque no tiene familia, y sin ella, no hay tierra ni trabajo, nadie se es. El *huaccha* es un indefenso desconocido, por eso mismo, es bueno asistirlo. Y más aún, cuando el *huaccha* se lo pide a uno, muy en especial si requiere bebida, alimento y posada. Un *huaccha* joven y sobre todo anciano, que encontramos en el camino, o que viene a nuestra mesa y nos pide algo que aplaque su sed, su hambre, su cansancio, puede ser el mismo Dios, que caminante forastero, nos pone a prueba. Sí, nadie puede saber quien es en realidad un soldado, sin padre ni madre, ni pueblo conocido. El andino tiene presente este valor de asistir al desvalido sin familia. Se place contando anécdotas del soldado desconocido, de aspecto de gringo o de mestizo, que reclama participar

en una fiesta del pueblo, es rechazado con suma desconfianza –tal vez es país enemigo–; sólo una doncella de la fiesta se conmueve y lo percibe hermoso a pesar de su uniforme. El soldado se revela a la niña, la salva, pero destruye el pueblo: era el joven Jesús, ardiente de justicia y de reconocimiento. En otras variantes, Dios toma el aspecto de un anciano forastero, de aspecto repugnante y quien le da de beber, una hermosa novia. En el Cuzco hay varios Niños Manuelitos. Son traviesos, se escapan de su altar. Un Manuelito se presenta a alguien en sueños; pide que le lleve tal juguete a una iglesia determinada. También, se le puede encontrar en una calle solitaria, oscura, bajo la forma de un gringuito, jugando solo o con otro Manuelito. Pide al transeúnte algún juguete o dulce, le dice alguna chanza. El Niño Compadrito, se presenta bajo aspectos diferentes: de un niño harapiento, para pedir un dulce, como niño travieso, jugando canicas o con unas semillas de la selva, para pedir un juguete o para hacer bromas; como un niño de la ciudad, porque cuando conversa lo hace en castellano; como un soldado tímido y desorientado; como un Guardia Civil, de mediana edad, afable pero acabado de llegar a la ciudad; como abogado de pobres, médico eficiente... Si el que lo encuentra o lo sueña, no le da lo que pide, pues no será tan severo como el Dios caminante, se contentará con una travesura: el desdefioso más tarde se emborracha y pierde su bolsa de dinero, o le va mal en el negocio. A los que le dan lo que pide y acepta sus gracias los honra con algún favor³. Tanto el Dios caminante como el Manuelito travieso tienen en común ser *huaccha*, forasteros con relación a la sociedad rural, y tal marginalidad conmueve y es señal de su sacralidad. Y todo extranjero, pobre y sin familia, puede despertar sentimientos similares. Al forastero se le da de beber, se le da posada y luego se le deja proseguir su camino... como el soldado que deja atrás al camionero protector. Otra posibilidad, es que el extranjero consiga en el pueblo de la gente alguien que lo acepte como marido o como ahijado, compadre, entonces se quedará y dejará de ser *huaccha*; es lo que ocurrió con el Capitán, el soldado se transforma en su familia.

No es que por fuerza al camionero de nuestra historia se le viniera a la mente tales creencias cuando vio al soldado desvalido, pero la ayuda que le brindó, a él, que no era miembro de su familia y que por lo tanto no tenía ninguna obligación de hacerlo, concuerda con ese sentimiento de piedad del andino hacia el *huaccha*, el solitario, el sin bienes ni modales, el que no es un hombre como uno. Sin embargo, no tratamos de explicar, y menos justificar, conductas morales –generosidad, agradecimiento u olvido– por unas creencias y leyendas. Sólo encontramos que esas conductas de la historia del soldado tienen unos correspondientes en los principios que animan tanto el sistema de parentesco como las tradiciones religiosas expuestas:

- Es indispensable tener pareja.
- Fuera del parentesco ninguna amistad perdura.
- El individuo es persona y sujeto de ayuda sólo al interior de su familia;

3. Sobre el Niño Compadrito y otros Niños traviesos, ver "El Niño Compadrito", de Abraham Valencia Espinoza (1983).

- no obstante, se debe socorrer al que no tiene familia (el forastero se parece a Dios);
- la libertad (frente a la familia) y el vagabundeo casi salvaje, lejos de los suyos, que son propios de los jóvenes en pos de amiga.

En sus aventuras como desertor en el Cuzco y luego de soldado en Lima, el protagonista se describe como jugando con esos valores: pasa de uno a otro, elige y hasta parece justificarse (“...seguro porque yo era un soldado simpático y gracioso, por eso me ayudaron; ahora yo no los veo, ahora he seguido mi camino”. “... los tengo conversados para que el capitán ... y su señora sean padrinos de bautismo de mi hija”. “Ese tío, qué será de él, fue mi familia”, es decir, habiendo dejado de ser su tío, no es familiar, entonces no tiene por qué visitarlo). Así, el soldado en la ciudad, lejos de los suyos, siguió los patrones tradicionales, porque continuó definiendo su ser y su realización personal en términos de parentesco. Sin tener plena conciencia, no dejó de ser un hombre de cultura rural, andina. Y es que para él, sus aventuras de soldado, sus aspiraciones y actitudes no eran campesinas sino naturales.

¿En qué consistió la modernidad para el soldado? Le impresionó la generosidad gratuita en casa del Capitán (pues la del camionero en cierta manera no lo fue: el soldado sintió ser tratado por él con los deberes y piedad que se tienen hacia el *huaccha* y al Manuelito). También significó la realización de un valor y de un período de la vida tradicional: el vagabundeo y la libertad de los mozos en busca de amiga. Asimismo le fue posible tener un cierto desenfado para aprovecharse de algunos valores y rasgos de la cultura tradicional (el tío sustituto y su postrer olvido, el camionero dadivoso dejado atrás, el cuñado circunstancial). Y claro, aprendió muchas cosas: el ajedrez, el trato con gente anónima, los viajes y más tarde, los negocios a escala nacional.

El retorno y la nueva familia

Una vez terminada la milicia, el licenciado retorna a su pueblo. La experiencia adquirida, su actitud de “ser moderno” no dificulta su reincorporación a la vida rural. Ayuda a sus padres en los quehaceres del campo, cultiva la chacra de papa que su padre le cediera antes, visita a los vecinos como debe hacer todo hijo de regreso a su pueblo. Se incorpora a un círculo de amigos de su edad, entre los que, eso sí, hay varios que también tienen una experiencia y unos gustos ciudadanos frescamente adquiridos. Y con ellos se prepara a participar en las fiestas propias de los tiempos que preceden a las cosechas y que son de Carnaval.

Todos esos episodios de la llegada del licenciado, visitas protocolares, retoma de las actividades familiares, incorporación a un grupo de amigos de edad y afinidad, son propias de tales ocasiones. Estas prácticas tienen un carácter especialmente social, formal, los sentimientos deben ser controlados. La llegada contrasta con la partida de los jóvenes solteros, incluida la del héroe, que suele estar envuelta por hechos y actos dramáticos: el mozo se fuga por temor al castigo paterno, por la severidad de sus mayores, o por penas de amor. También rapta

y huye con la amada; entonces pueden ser perseguidos por los padres y hermanos de la raptada, y si les dan alcance la norma es la violencia. Las despedidas por un largo viaje y un incierto retorno, son emotivas. En los pueblos donde sólo hay caminos de herradura, los familiares acompañan al viajero, hasta la salida del pueblo, en una cruz que sirve de señal y sirve para esas ocasiones, lo hacen cantando unas tristes melodías, los cacharparis o “despedida”. El contraste entre la partida y el retorno de los solteros se explica por ciertos valores en juego: el marcharse representa un desgarramiento, el individuo fuera de los suyos poco vale. Porque el pueblo de uno es el único ambiente profundamente humano, social; fuera de él, lejos de la familia, todo es ilusión. Los viajes del casado tienden a ser menos dramáticos pues por ser tal, disfruta de un mayor reconocimiento social dentro del pueblo además de los posibles contactos establecidos fuera de él. Pero para el mozo, saliendo del pueblo todo es incertidumbre, sorpresas. Y así ocurrió con el héroe: huyó por un desengaño, su vida sentimental cuando soldado fue azarosa pero su retorno, formal y sociable.

Durante el período de regreso del soldado ocurren un par de episodios: el licenciado trabaja una chacra y participa en los preparativos carnavalescos.

La chacra que cultiva el licenciado es de papa; le fue cedida por su padre en una ocasión no precisada por el narrador. Este detalle puede ser fortuito, pero recuerda una costumbre: el padre prefiere dar a su hijo un campo de papa o de otro tubérculos a sus hijos varones, y a sus hijas las de maíz; la madre hace lo propio. No sabemos hasta qué punto esta usanza, que no es general ni muy marcada, se refleje en la propiedad por géneros de esos bienes; pues ese no es el único criterio de distribución. La tierra de labrar se recibe siguiendo múltiples razones, pero, de todas maneras, en principio es bien visto que al hermano se le de una chacra de papa y a la hermana, una de maíz. Lo campesinos piensan que la papa requiere de una ruda labor y es común que sus campos queden lejos de la aldea, la que idealmente se encuentra en el valle; éste tiene un clima abrigado que favorece la prosperidad del maíz, cuyo cultivo es más delicado que la papa. Por lo demás, este tubérculo es considerado macho y el maíz, hembra. El que encontremos a nuestro licenciado cultivando “su chacra” de maíz, cedida por su padre, concuerda entonces con tales ideas y preferencias.

El licenciado se alista con sus amigos para participar en los Carnavales. Esta fiesta es propia un período del año: corresponde al tiempo que va del desyerbe de los campos de cultivo a las vísperas de las primeras cosechas. Cada época del año y principal actividad están al parecer relacionadas idealmente con distintas etapas y estados emocionales de la formación de la pareja. Así, los amores pastoriles (que son considerados ideales como idílicos, y están relacionados con la puna, el pastoreo, la soledad y la estación seca) no serían en ese sentido una excepción. En efecto, luego de los amores bucólicos y en contraste con los mismos, viene un nuevo momento en la formación de la pareja: los grupos de jóvenes de pueblos que intercambian mujeres se enfrentan en unas guerras rituales, en ellas los trofeos son las novias. Luego de las batallas, los vencedores, acompañados de los suyos y de sus raptadas, van a visitar a los derrotados e inician así las tratativas

y conversaciones que definirán el futuro de la nueva pareja. Este también es el tiempo de Carnaval, que es vivido como tumultuoso, desordenado y de fascinación ante lo proveniente de fuera; entonces los *shapis*, o diablillos, emergen de las entrañas de la tierra y desordenan el pueblo y sus buenas costumbres. El período carnavalesco, entre diciembre y febrero, es figurado propenso para las pasiones y las fantasías amorosas. Las lluvias comenzaron justo antes de las luchas rituales, fertilizaron los campos (como luego lo hizo la sangre de los mozos heridos en la batalla); después su curso se torna amenazante, imprevisible: llueve demasiado, dañando los cultivos y los ríos se cargan y desbordan, o cesa de llover y la cosecha venidera pelagra, la lluvia y los ríos, los sembríos, son como los mozos de entonces: turbulentos pero vulnerables, peligrosos pero que pueden lograr buenos frutos. Tal es el clima y el propósito por los que el licenciado y sus amigos se alistan. Aunque no es explícito sobre las expectativas, sentimentales o de simple diversión, que lo animan a prepararse para esas festividades, lo cierto es que fue entonces que encontró amiga, la definitiva. No ocurrió en las circunstancias ideales —el pastoreo, la lejana puna, la estación seca— sino en los tiempos exaltados del Carnaval, de las batallas galanas, de las lluvias y cerca del pueblo. Este cambio fue parejo con otro: el héroe había dejado de ser un pastorcillo, era soldado, presto a luchar por el amor.

La nueva aventura del soldado resultó ser la definitiva. Se encontraron en la época turbulenta de las fuertes lluvias y de los carnavales, cuando la papa está en flor y los maizales empiezan a cargarse de espigas, cuando todo es promesa pero también incertidumbre. El estilo de sus amores siguió el curso de aquel tiempo. La conoció durante los preparativos. En algunas fechas previas a las fiestas principales hay unos alistamientos y otras celebraciones conexas; tienen un carácter práctico (ensayo de danzas, recopilación de alimentos...) y, a veces, también festivo (“*vísperas*”, “*octavas*”, adelantos que pueden ser tanto o más importantes que el día “central”). Antes de Carnaval, y en relación al mismo, es frecuente en la sierra sur peruana y Andes bolivianos, dos ceremonias: las batallas ceremoniales, arriba señaladas, y las visitas de compadres. Las primeras interesan a los jóvenes, pues es una ocasión para conseguir novia; las segundas, a los casados, pues sirven para afianzar los lazos de compadrazgo. Los preparativos del soldado y sus amigos eran sin duda para la lucha ritual (aunque no se puede descartar que fuese para participar en alguna comparsa de Carnaval, o para ambos acontecimientos). Pero nuestro amigo no necesitó participar en la lid; tuvo la suya propia, fuera de la ceremonia pero en *vísperas* de los mismos, cuando las disputas por amor son frecuentes. Fue descubierto por un hermano de su amiga, insultado y se liaron a golpes, tal como ocurre en la batalla campal entre pretendientes y potenciales cuñados. Y en la historia que nos ocupa, el soldado ganó, no tanto ni tan claramente en el campo de honor, sino en los resultados: se marchó del pueblo con su novia, o se fugaron desde el punto de vista de él y de los suyos; la raptó, la robó, en la perspectiva de su nueva familia política.

La fuga de la nueva pareja fue sin retorno definitivo, al menos así era hasta el momento de la narración de estas aventuras. Los novios que escapan del pueblo lo hacen porque no han logrado superar la oposición a la unión por parte de sus

próximos parientes; o lo hicieron así porque pensaban que serían contrarios a la misma. El retorno y la reconciliación guardan, sin duda, una cierta relación con la gravedad del rechazo. Los padres suelen oponerse a la nueva unión por razones económicas, pero sobre todo por cuestiones de diferencia social y cultural (por ejemplo, si uno es de la clase "mestiza" y la otra, "india", si él es un forastero de "Dios sabe donde"). Los que más se alejan de los ideales matrimoniales, los que mayor resistencia encuentran, serán los que tendrán menos posibilidades y deseos de retomar y establecerse en su pueblo. El licenciado fugó con su novia y no regresaron, pero no sabemos en qué medida formaron una pareja indeseada. Los insultos, pugilato con el hermano y aun sus amenazas de muerte no parecen razones suficientes: es normal y hasta bien visto que así proceda un padre o un hermano que descubre a quien está con su familiar, los amores son furtivos, ser sorprendido acarrea la cólera de los familiares de la compañera. Pero tal actitud y proceder no deja de ser una formalidad, salvo que realmente el enamorado no responda a las conveniencias sociales. El licenciado y su amiga eran, sin duda, del mismo pueblo y condición. Como no había una razón aparente, el pleito y amenaza parecen ser un pretexto para realizar un deseo personal de los enamorados: el ir lejos, hacia nuevos horizontes. Tal vez su experiencia de soldado los indujo a buscar una vida fuera del pueblo. Así lo hicieron. Y prosperaron en tierra extraña porque supieron restablecer y aun fortificar los lazos con aquellos que dejaron. Desde lejos el pueblo continuó ayudándolos.

El enemigo se convirtió en el mejor aliado. Pero antes, se opuso a la relación, fue su contrincante, perdió pues no pudo impedir que su hermana siguiera amando a su enemigo. Es cosa banal en cualquier parte del mundo: una oposición, un pleito iniciales y una reconciliación ulterior entre personas; el futuro cuñado no siempre está dispuesto a aceptar a un desconocido. Sólo que la cultura andina da una especial importancia y un cierto perfil a esos incidentes: hay ritos, mitos, etiqueta que marcan los conflictos iniciales y luego, la cooperación entre los parientes políticos masculinos.

Huatyacuri era un pobre joven pero hijo del dios venidero, Pariacaca. Huatyacuri asciende hacia la parte alta del mundo. Ahí encuentra a la hija de un poderoso, se convierten en marido y mujer. Huatyacuri sana a su suegro pero debe enfrentarse a la oposición y a las competiciones que le impone su concuñado. Vence y, en consecuencia, su matrimonio se afianza y muestra así su filiación divina. Juan Oso era el hijo de un oso, se libra en una lucha contra un monstruo y luego que lo vence, se casa con su hija. En los cantos de amor el suegro en ciernes, también la suegra, suelen aparecer como "enemigos" de la unión de los amantes. En el drama quechua Ollantay, el héroe, al tomar mujer, se hace enemigo del inca Pachacútec, entonces, y de hecho, su suegro. Más tarde, el hermano de su amada, Túpac Yupanqui, el inca de la reconciliación y del amor, derrota a Ollantay pero luego lo acepta como familiar y como su par. En estos textos el rival del novio es el cuñado, el concuñado, pero su rol puede complementarse o ser reemplazado por el suegro; y la derrota, el reconocimiento de la nueva unión.

Los potenciales cuñados luchan en las batallas rituales de los tiempos de Carnaval. Más tarde, cuando la pareja convive en *servinakuy*, el novio enfrenta al cuñado en la siembra de las tierras del suegro: debe demostrar, a él y a su suegro, que sabe labrar mejor, con más ánimo y humor que ellos. La rivalidad y competición irá trocándose en cooperación y en trabajo complementario pero siempre con un cierto carácter antagónico. La relación entre cuñados —en especial, la del hermano con el esposo de la hermana— es percibida y sentida por los andinos como un modelo capital para el conjunto de la sociedad.

El proceso que transformó la reyerta en un intercambio de bienes, es descrito por el exsoldado con detenimiento y hasta emoción. Si el pleito hizo más unida la pareja, la reconciliación fue la base y el punto de inicio de la economía del nuevo hogar; sirvió para establecer los lazos entre la familia nuclear del protagonista y el pueblo natal, y mantenerlos a pesar de la distancia: pues los jóvenes de nuestra historia se afincaron en tierra extraña pero mantuvieron afectos y negocios en la suya.

A la par que el ex soldado afianza la relación con su cuñado, prepara otra: el capitán será su compadre. Como bien lo ha demostrado Juan Ossio, el compadrazgo es un aspecto esencial en el sistema de parentesco andino: constituye un contrapeso a la marcada inclinación endogámica. En la historia del soldado, si el cuñado representa el vínculo de la familia nuclear con la sociedad de origen y el punto de unión paradigmática entre cosanguíneos y parientes políticos, el compadre, en cambio, es un puente hacia afuera, hacia lo nuevo. Así, nuestro héroe, a través de estos parientes privilegiados, manifiesta esta orientación básica: realizarse entre dos mundos, opuestos pero que se complementan en su proyecto personal (que no es individual sino el de su familia nuclear).

La biografía nos muestra dos temperamentos y actuaciones del héroe bien distintos, hasta contrastados: antes de encontrar a su mujer y después. Cuando andaba en pos de amor, todo era aventuras y ansiedades. Sus afectos se entregaban al momento: las enamoradas, el camionero, las “forrajas” o mocitas de los bares populares, el tío sustituto, los compañeros de la milicia, a todos quiso un instante. Pasó esos tiempos con fantasía y desenfado, conversaba con su propio falo e hizo una trinchera con la persona menos indicada. Luego, sus nuevas relaciones —su mujer, la hija, el cuñado, el padrino— marcan el tiempo de la ponderación y del trabajo, del predominio de la vida social y adulta. Pero el sentido lúdico y burlón de la soltería, aunque atemperado, parecía acompañarlo cuando recogimos y con él corregimos su relato.

III. *COMENTARIOS FINALES*

Una historia banal no es una vida banal, no por fuerza se corresponden. El relato del soldado no es sino un recuento de recuerdos, simplificados por intenciones, por unos criterios de selección: el narrador quiso mostrarnos, y mostrarse, una cierta imagen de sí mismo. La vivencia es una experiencia única para el que la vive pero la historia que de ella cuenta sí es similar a muchas, porque

los individuos aspiran a cosas parecidas y gustan verse pintados según los modelos que les da su cultura. Había entonces que buscar los valores y modelos que inspiran el autorretrato del soldado. Los de la cultura quechua-aymara parecen haber jugado ese papel.

Los paradigmas andinos que orden el discurso del soldado, los más saltantes y constantes, son:

1. La búsqueda y amores pre matrimoniales. Son libres, carnales. El mozo, la moza, en pos pareja, desea satisfacción corporal y sentimental, si no la encuentra en uno, la busca en otro. Estas aventuras transcurren al margen de los adultos, son solitarias, intensas y suelen ser inestables.
2. El hombre y la mujer tienen iguales derechos a la búsqueda amorosa, al disfrute sensual y espiritual, propios de la vida de pareja. Sin embargo, el yo, sea de uno u otro sexo, percibe que debe ser superior a su compañero. La relación de pareja es de competencia, hasta de rivalidad. Esta propensión tiende a atenuarse con los años y el afianzamiento del hogar.
3. Un adulto no puede vivir sin formar pareja. No es hombre, no es mujer, quien no tiene hijos. El joven andino está ansioso por encontrar una compañía que lo satisfaga, con quien pueda tener hijos y formar una familia.
4. En la soltería todo vale en la búsqueda de pareja y de placer sexual. En la vida adulta fuera de la familia, de la parentela, casi todo vale para conseguir la satisfacción personal y de los suyos (pues el sentido práctico y oportunista ha de ponderarse con el matrimonio). El pragmatismo y el oportunismo son valores importantes pero tienen énfasis distintos en esas dos etapas; porque la soltería es salvaje y la adultez, domesticada.
5. El hombre casado tiende a prestar mayor importancia a sus familiares políticos, en especial a su cuñado, el hermano de la esposa. Son relaciones privilegiadas pero más formales que afectuosas, entre cuñados debe haber cooperación y buenos negocios, y si además hay amistad, tanto mejor; en cambio con los próximos parientes cosanguíneos, los vínculos son más espontáneos que con aquellos, responden más a los afectos que a otras consideraciones, pero también hay obligaciones así como intereses económicos en torno a la heredad común. Un pleito inicial con el hermano de la enamorada puede constituir un punto de ruptura: entre la vida de soltería y de aventuras y la de casado. La conciliación suele entonces marcar el reconocimiento de la nueva familia por los parientes políticos del esposo. Disputa y concordancia son en este sentido manifestaciones ceremoniales del proceso matrimonial.

6. Si hay algo en el comportamiento del soldado, según su historia, como en tantos otros andinos jóvenes, que pueda llamar la atención a un observador de tradición europea, es la facilidad que tienen para cambiar de situación, para trocar sentimientos: se entregan a un amor, lo cambian por otro, todo con rapidez y apasionamiento. Esta inquietud sentimental va de par con sus ansias de viajar, de novedades, con un espíritu práctico y un cierto desenfado.

7. El parentesco andino prefiere los matrimonios restringidos (entre dos barrios, entre pueblos vecinos, entre dos grupos familiares). Esta inclinación ideal tiene una contraparte: el forastero, lo que viene de fuera, puede ser fascinante, es una predisposición que cuestiona la endogamia bien vista. Estos valores jerarquizados y contradictorios se ven reflejados en otros aspectos de la sociedad y de la cultura: el joven soltero, la pareja, la familia, el pueblo, tratan de valerse por sí mismos, de ser autosuficientes e independientes; pero los matrimonios exogámicos son frecuentes, el compadrazgo constituye una apertura formal hacia afuera, al andino le atrae el arte y la ciencia del blanco, la ciudad, el ejército, la escuela, el castellano y, ahora, el inglés. Entre ese valor, que debe ser dominante, y esta curiosidad apasionada por lo de fuera, oscilan los andinos. Según las épocas y las circunstancias, predomina el ideal, en otras, la fascinación. En estos tiempos, la segunda, parece tener un mayor predicamento. Pero, entonces, la actuación creciente del andino a la vida activa nacional, responde a una tendencia propia de su cultura y no simplemente a la presión que ejerce la modernidad sobre éste. La combinación de una adopción de lo moderno con orientaciones y usos rurales es también, y a su manera, una mixtura ancestral. Si bien el soldado de la historia no es un sujeto que llega a la ciudad y se incierta a la vida nacional, habiendo dejado atrás toda su cultura, tampoco se puede explicar su actuación como sólo respondiendo a sus propios recursos culturales. La urbe ejerce ciertos estímulos que corroen un valor central de lo tradicional: la definición de la persona en términos de parentesco. La gran ciudad latinoamericana, siempre nueva, desordenada, como antes lo fueron Roma y luego, París y Londres, estimula las relaciones interpersonales anónimas, extra parentales, brinda crecientes posibilidades de elección individual entre diferentes opciones religiosas, políticas, económicas, espaciales, de gustos y de calidades, presta creciente atención a sus inclinaciones y deseos más íntimos, todo eso, con una mayor independencia económica (el ciudadano es más autónomo que el campesino gracias a su salario, su inventiva, su dinero), no puede sino alentar el reforzamiento de la autonomía individual y la supremacía de la familia nuclear sobre el resto de la parentela. El soldado, como los campesinos que se establecen en la ciudad, están viviendo ese proceso en que el individuo crece y la familia se reduce. Algunos de los valores de la cultura materna parecen estar al servicio de esa vocación: nunca el andino es más individuo, libre y cambiante que

cuando es soltero, y a esos fueros juveniles recurrió el soldado en su empeño de lograrse fuera del pueblo natal; el migrante refuerza el lugar central que ocupa el grupo doméstico en el sistema del parentesco tradicional; y, claro, da rienda suelta a la fascinación por lo nuevo y lo extraño que también es propia de su cultura.

La historia del soldado tal vez no sea fiel con los hechos pasados, ni sirva como indicio de un drama personal y realmente ocurrido; pero es un discurso sobre las normas y las esperanzas del narrador, que en sus rasgos generales son banales, porque responden a unas orientaciones culturales, nivel de lo real que es justamente el campo de la antropología.

La narración del soldado no es más fidedigna que los testimonios y observaciones de Bolton, que las aseveraciones de Tschopik, que los relatos de los Valderrama, pues todos constituyen unos discursos sobre los valores de quien cuenta, de quien observa y recoge los relatos. Porque en el discurso del otro, está su cultura y la nuestra también. Explicitar las fuentes en juego de cada discurso, el entrecruzamiento de las diferentes inteligencias que producen el texto, puede darnos un mejor conocimiento del otro y de nosotros mismos, así como de la naturaleza del lazo que nos une.