

Capítulo 7

La dimensión festiva

Es algo notorio que en la abundante literatura sobre fiestas andinas sean dejados de lado los aspectos más visibles en dichas celebraciones: los largos días de comidas y borracheras. Dentro del área de las ciencias sociales, existen dos enfoques que predominan en el análisis de las fiestas: el social y el simbólico. El primero enfatiza el rol que cumplen los rituales dentro de una colectividad (en cuanto a reforzamiento de las relaciones sociales, de la circulación de bienes, de la expresión de los diferentes grupos sociales, etc.). El segundo enfatiza la naturaleza metafórica del ritual, en el cual se expresan, a través de símbolos, patrones cosmológicos. En ninguno de los casos se otorga importancia analítica a las comidas y borracheras. Ambas son catalogadas como parte de los "excesos" propios de la fiesta, los que son asumidos como una consolidación de procesos y valores desarrollados "diurnamente". Es por ello que aparecen en una frase final como remate de la descripción, en la que se insinúa la continuación de la fiesta –en su sentido más profano–, y no como parte del análisis.

Existe también otro tipo de acercamiento al fenómeno: la perspectiva de los sacerdotes-antropólogos, quienes se esfuerzan en determinar la clase de creencias y divinidades que se esconden detrás de ese tipo de celebraciones en los Andes (Albó, van den Berg, Flores, van Kessel, Marzal, Schlegelberger). En su afán por comprender la religiosidad popular de los pobladores andinos, ellos han entendido a la fiesta como un "sacramento", dentro del cual están incluidos los actos relacionados con la comida, la bebida y la danza:

"[para la teología andina, la fiesta es el] verdadero 'sacramento popular', por el que Dios se revela, se comunica y es celebrado y por el que los devotos se ponen en contacto con la Iglesia institucional (presencia del sacerdote en la fiesta y celebración de ciertos sacramentos) y mantienen la dimensión religiosa de su existencia" (Marzal 1991:256).

Existe un acuerdo entre los representantes de esta perspectiva en afirmar la profunda espiritualidad andina, enraizada en una cosmología que enfatiza la armonía entre los seres vivientes y su entorno (tanto visible como invisible). En cuanto a la valoración de los llamados "excesos", no existe el mismo consenso. Hay quienes los califican de "eventuales

aspectos negativos¹⁵⁰ y quienes los entienden como la prueba de la percepción tan cercana de Dios en los Andes.¹⁵¹

La actitud de condena hacia la manera en que se desarrollan las celebraciones andinas se remonta a los primeros escritos de la conquista, cuando se narraban los excesos de los indios como una prueba de su incivilización. Las referencias a las borracheras escandalosas de los indios saturan las crónicas y documentos de la colonia, siendo consideradas rastros de salvajismo (Saignes 1993). También los viajeros en la temprana época republicana dan testimonio de esta conducta inapropiada de los aborígenes,¹⁵² e incluso durante este siglo se han seguido escuchando voces de asombro e indignación por tales manifestaciones. Actualmente, casi no se encuentran tales pronunciamientos en público, pues se ha desarrollado una actitud oficial más tolerante de respeto hacia las costumbres de cada una de las poblaciones que conforma el Perú.¹⁵³ Pero en el ámbito cotidiano y privado, es recurrente el escuchar opiniones despectivas acerca de las costumbres de los indios.¹⁵⁴

De la época colonial son conocidos los intentos de supresión de tales "excesos" por medio de persecuciones y prohibiciones (siendo el paradigma la extirpación de idolatrías). En la república fueron más bien los métodos de asimilación con los que se pretendía desterrar la "barbarie". Ahora, junto con un creciente movimiento de afirmación cultural (vinculado con los procesos de migración y modernización [Degregori 1995]) continúa, sin embargo, la vitalidad de los antiguos prejuicios en ciertos sectores sociales. Las enseñanzas de los recientes movimientos evangélicos consolidan la percepción de las fiestas andinas como paganas.

¹⁵⁰ "Que la música y la danza forman muchas veces parte de ellos [los ritos], no debe sorprender, son gestos de cariño, de respeto, de entrega y de confianzas, porque música y danza simbolizan el movimiento constante del paisaje y la tierra y el ritmo cíclico del tiempo, que son estimulados y celebrados también por los ritos (...) Eventuales aspectos negativos de los ritos, a menudo reconocidos por los mismos aymaras, deben desaparecer, pero los ritos como tales no deben ser 'espiritualizados' en una dirección que no corresponda a su propia esencia" (van den Berg 1989:238).

¹⁵¹ "Dios como el hermano nuestro, que está dispuesto a defendernos con su propia vida, el hermano en la cruz, que escucha nuestras quejas y nuestros llantos, y que entiende por qué bailamos y nos emborrachamos frente a su cruz, porque él es uno de nosotros" (Hansen 1993:270).

¹⁵² Este menosprecio frente a la conducta de los indios en las fiestas ha sido un elemento constante tanto en las crónicas como en los libros de viajeros. Por ejemplo, el viajero alemán Eduard Poeppig se expresaba en los siguientes términos sobre una celebración que lo sorprendió en su paso por Acomayo: "Kaum war die kurze Morgenmesse unter dem Prasseln von Feuerwerk und einer höchst unharmonischen Musik geendet, so begann auch das Trinkgelag, an welchem Weiber und Kinder Theil nehmen, und unter den Mestizen das Kartenspiel, um achtzehn oder mehr Stunden zu dauern. Mit einer unbegreiflichen Uermüdigkeit ziehen kleine Gesellschaften mit Fahnen und einem wilde Töne erzeugenden Orchester durch die Dorfgassen; selbst kaum fähig sich auf den Füßen zu erhalten, zwingen sie alle Begegnenden mit ihnen zu trinken. In einem dumpfen Einerlei erklingt von allen Seiten her die kleine Trommel, die der Indier an dem linkem Arme aufhängt und mit der rechten Hand schlägt, während die andere Hand auf einer kleinen Rohrpfefe die widerlichsten Töne moduliert. Kaum verschwindet ein solcher brauner Orpheus aus der Nähe, so kommen dafür mehrere andere von der entgegengesetzten Seite. Von Zeit zu Zeit erscheinen wohl auch grössere Züge, von Tänzern begleitet, und wo diese vor einem Kreuz, der Kirchenthüre oder eine Hütte Halt machen und unter Absingen eines sehr rauhen Liedes im Quichua einen Tanz aufführen, kreist auch sogleich die Schale (*Tutuma*), aus der Frucht der Crescentia gemacht, mit schlechtem Branntwein erfüllt; ehe noch der Nachmittag herbeikommt, ist die Mehrzahl der versammelten Hunderte im Zustande thierischer Trunkenheit. Haben sich Indier aus entfernten Dörfern eingefunden, so kommt es nicht selten zu den heftigsten Schlägereien, bei denen jedoch nie das Messer gezogen wird; die Aussöhnung findet bald wieder statt und auf einen solchen Tag folgt eine noch wüster verbrachte Nacht, bis nach kurzem Schläfe der Betäubung die kaum halb nüchterne Menge von den Glocken zur Kirche gerufen wird und ihr voriges Treiben beginnt" (Poeppig 1960: 155-156).

¹⁵³ En van Kessel (1987) se encuentran una serie de ejemplos acerca del menosprecio con el que escriben los periodistas acerca de las fiestas y danzas aymaras en Chile.

¹⁵⁴ Estas expresiones son planteadas naturalmente, en términos bastante subjetivos, pues la imagen de "indios" corresponde siempre a una realidad alejada (véase Mayer 1970).

Hasta ahora, y a pesar de los constantes intentos de erradicación, los "excesos" siguen caracterizando las festividades en los Andes. ¿Cómo explicar su asombrosa persistencia? Es claro que son más que la mera forma bajo la que se presentan fenómenos religiosos: son parte del sentido de la fiesta. Este capítulo es un intento de integrar esos aspectos visibles como un componente fundamental de la celebración misma y, por tanto, de su análisis. Postulo la característica de iconicidad de la fiesta, la que se refiere a la necesaria relación que existe entre las características externas en las que se realiza la celebración—incluidos los llamados excesos— y los mensajes que transmite.

A manera de ícono, este capítulo intercalará narraciones que tienen como fin expresar en algo esa espiritualidad viva que impera en la fiesta. La religiosidad andina como fenómeno sensitivo, en la que por la forma se evoca el fondo (o por el cuerpo se toca el alma, o por lo humano se contacta lo divino). La manera en que este capítulo está organizado, corresponde al proceso personal de percepción, aprehensión y participación que tuve en la fiesta, el que se desarrolló en un claro orden temporal. De cada una de las fiestas de mayo obtuve diferentes impresiones —condicionadas por mi propia posición en el grupo—, que fueron un descubrimiento de aspectos festivos que escapaban al análisis en términos de redes sociales y símbolos.

7.1 Las fiestas

Retazos de descripciones de las fiestas del 13 y el 22 de mayo han sido hechas en diferentes capítulos. Lo que sigue a continuación, son más bien narraciones de las fiestas que no pretenden dar cuenta de informaciones detalladas, sino de determinados acontecimientos que me abrieron perspectivas nuevas de la fiesta. Debo recalcar que el proceso festivo que aquí se relata, se basa exclusivamente en la perspectiva de los llamados peregrinos colectivos. Como se ha tratado previamente, su culto es diferente al de los peregrinos individuales. En estos últimos, los excesos son fenómenos marginales.

Los personajes que aparecen a continuación han sido nombrados en los capítulos anteriores: Teodoro y Cirila (los mayordomos del 13), su hija Dina, Aurelio, su esposo. Cushte y Pablo, hermanos de Cirila. Allica, la vecina de los mayordomos. Julio, su hijo. Las jóvenes de familias mestizas: Olivia, Elcira.

La fiesta del 13, una visión desde dentro ¹⁵⁵

Los mayordomos del 13 fueron Teodoro y Cirila (ya varias veces nombrados), quienes en 1998 realizaban la fiesta por segundo año consecutivo. Para ellos el cargo de mayo era el último que pasaban, pues ya habían cumplido con todos los cargos obligatorios del pueblo. El motivo por el que se hayan comprometido dos veces, se debió a una circunstancia poco común: en 1997, nadie se había ofrecido como nuevo mayordomo. Por necesidad y sin dudar, asumieron lo que es bastante inusual: un cargo dos años seguidos. Casualmente, el

¹⁵⁵ La visión desde dentro, está referida a mí misma como observadora colocada en un contexto central de la celebración, debido al hecho de estar alojada en la casa de los mayordomos. Transcribo una parte de lo que escribí sobre lo que viví en la casa aquellos días.

alojamiento que encontré fue en casa de ellos. Desde ella y con ellos viví la preparación de la fiesta.

Teodoro y Cirila llegaron una semana antes de la fiesta, cargados de paquetes, colchones, frazadas y maletines. Venían además, con ofrecimientos de parientes y amigos: el alquiler de la orquesta, la participación en la danza, la donación de un castillo de fuegos artificiales. Tales compromisos fueron hechos después de las ocasiones ritualmente apropiadas: los *Ponchicuy*s. Ni en el primero (realizado el año anterior, como episodio final de la fiesta), ni en el segundo (realizado en carnavales), se habían presentado ofrecimientos considerables. Por ello, la idea de los mayordomos era organizar festejos de una manera bastante sencilla: apenas una misa en Muruhuay y una orquesta en el pueblo, sin chonguinos, sin fuegos artificiales, sin mucha "pompa". Pero en una pachamanca que hicieron en su casa en Vitarte, empezaron a recibir las mencionadas promesas de ayuda, las cuales aumentaron en Pascua. Armados de ellas, llegaron a Tapo, listos para preparar la fiesta.

Dentro de todos los acontecimientos que siguieron, me interesa destacar dos puntos: la entrega de los cumplimientos y la organización de los chonguinos.

Desde que Cirila y Teodoro llegaron, la conversación giró en torno a los preparativos: a quién no olvidar entregar el programa, cuántas arrobas de trigo se necesitaría para hacer el horneado, qué horno se alquilaría, cuánta fruta se habría de comprar, etc. Y, desde entonces, no cesaron los ir y venir de ambos, de Allica, de sus hijos, míos. Se iba armando poco a poco la fiesta, recordando ofrecimientos, haciendo invitaciones, recibiendo ofrendas. La familia guardaba cuidadosamente todos los movimientos en la memoria.

Una de las primeras preocupaciones de los mayordomos fue la preparación de bizcochuelos (panes dulces), bollos (panes de maíz) y roscas (panes de trigo). Ya el 11 se hizo la horneada: cientos de panes de los tres tipos. Roscas, bollos y bizcochuelos están destinados a ser parte de los "cumplimientos": bandejas llenas con dichos panes y con diversos tipos de frutas de montaña (plátanos, piñas, naranjas) que los mayordomos entregan a los alférezes¹⁵⁶ como reconocimiento a su colaboración. Los alférezes son las personas que han ayudado a los mayordomos a la organización de la fiesta: los que han ofrecido (contratado) la misa, la banda, la orquesta, el local de la pachamanca en el santuario; los que han bailado como chonguinos; o los que han colaborado con alimentos. A cada uno se reconoce y agradece el apoyo mediante el cumplimiento. Este sistema de ayuda es llamado el alferazgo,¹⁵⁷ practicado sólo para la fiesta de Muruhuay (no se encuentra en ninguna de las otras celebraciones del calendario ritual del pueblo).

En la víspera de la fiesta, se celebra el primer *Ponchicuy*, un largo desayuno con ponche¹⁵⁸ y bollos recién horneados. A él asisten los alférezes a recoger su cumplimiento. No todas las bandejas son de igual cantidad y calidad, esto depende de lo que fue donado por cada alférez. Teodoro se encargó de visitarlos y hacerles la invitación del desayuno. Pero no llegaron todos el día convocado, por lo que los cumplimientos se siguieron entregando durante los siguientes días. Cuando se acercaba el final de la fiesta, Teodoro se ponía nervioso porque algunos alférezes aún no habían pasado a recogerlo, así que los iba a visitar e insistía en que debían ir por lo que les correspondía. Los chonguinos reciben sus respectivos cumplimientos al final de la fiesta, que siempre son especiales, con muchos bizcochuelos y

¹⁵⁶ En Tapo se usa el plural (de "alférez"), aunque no exista formalmente en el idioma castellano.

¹⁵⁷ En otros lugares, el mismo sistema tiene el nombre de *jurka*, oferentes, queredores, devotos.

¹⁵⁸ El ponche es una bebida no-alcohólica preparada a base de leche, huevos y azúcar.

frutas. Hace unos años la diferencia era muy marcada, pues cada danzante recibía un pollo, un cuy y un gran trozo de carne.¹⁵⁹

Fueron muchísimas personas las que pasaron por la casa para recoger su bandeja, la mayoría de las cuales, en el día indicado por el programa –la víspera–. A las nueve de la mañana empezaron a aparecer las primeras personas. En comparación a los episodios festivos posteriores, el desayuno apareció como relativamente solitario. Llegaban las personas, se sentaban en las mesas puestas en el patio de la casa, se les servía el ponche y los bollos. Eran sobre todo Dina (la hija de Teodoro y Cirila) y Cushte (hermano de Cirila) quienes se encargaban de conversar con los llegados. Se formaban así pequeños grupos, se discutían las novedades que cada uno tenía; lo que habían hecho ellos u otros en el tiempo que no se habían visto. No se veía aquí una colectividad actuando, sino el inicio de una re-conexión de vínculos previos.

Este primer *Ponchicuy* era la finalización de un ciclo de intercambios, iniciado en la fiesta del año anterior, con un agradecimiento material y simbólico de los mayordomos a las personas que los habían ayudado. El segundo *Ponchicuy* de la fiesta, se realiza en el día de la despedida, cuando los mayordomos entrantes reciben los compromisos de ayuda de parientes y amigos. Éste marca el inicio de un nuevo ciclo de intercambios. La ausencia de colectividad se repite; son personas aisladas las que acuden a la casa de los cargos recién nombrados y la relación que se establece entre los (futuros) mayordomos y los (futuros) oferentes es directa. La formalización del compromiso se realiza mediante la anotación en un cuaderno del nombre y la ofrenda. En carnavales se lleva a cabo el tercer *Ponchicuy* para recordar a las personas que se comprometieron de sus ofrecimientos (registrados en el cuaderno). Esta ocasión sirve a los cargos para saber si es que se puede contar en realidad con las promesas hechas en el segundo *Ponchicuy* de fiesta. Sucede con frecuencia que no todos los que se anotaron en el cuaderno del mayordomo acuden a este *Ponchicuy* y no cumplen con sus ofertas.

Los tres *Ponchicuy*s son momentos ritualizados en los que se construyen los intercambios en el sistema del alferazgo, pero existen otras ocasiones (no ritualizadas) en las que también se lleva a cabo este ofrecer y recordar. Para Teodoro y Cirila hubo dos ocasiones importantes en las que hubo estas negociaciones. La primera fue la pachamanca en su casa de Vitarte y, la segunda, la Semana Santa en Tapo. Ambos fueron momentos en los que se recibieron ofertas nuevas, con las cuales se pudo formular la organización de la fiesta de otra manera, no limitada a las ceremonias imprescindibles (misa y procesión). Como resultado de las propuestas y ofrendas recibidas en estos momentos se inició la formación del grupo de chonguinos.

CUADRO 7.1 EL CICLO DEL ALFERAZGO

CARNAVALES	FIESTA		CARNAVALES
	Víspera	Despedida	
Recuerdo de compromisos	Agradecimiento por cumplimiento de compromisos	Inicio de compromisos	Recuerdo de compromisos

Fue Dina la encargada de la chonguinada. Ella buscó durante las celebraciones de Pascua a gente que estuviera dispuesta a bailar. En Tapo se usa corrientemente el término

¹⁵⁹ Este agradecimiento especial corresponde a la función importante que cumple la danza en los rituales (véase capítulo anterior).

"suplicar" cuando se pide a alguien su participación o apoyo. Así, Dina, escogió, suplicó y comprometió a los 16 bailarines. Pero no todos los compromisos fueron mantenidos y, hasta un día antes de la fiesta, la cuadrilla no estaba completa. Hasta ese momento hubo personas que se negaron a participar. Dina estaba mortificada y decía amargamente: "Después de esto ya sé quién me quiere y quién no, quién es mi amigo y quién no". Y persistía en la búsqueda de reemplazos. La tensión por los chonguinos se mantuvo hasta la víspera misma, cuando llegaron de Lima los integrantes que faltaban. Para las tres de la tarde estaba prevista la llegada de los trajes, lo que no ocurrió hasta las diez de la noche. Entre las tres y las diez, todo fue incertidumbre para los danzantes, quienes pululaban por la casa sin saber qué hacer. Por fin, para las diez, estaba el grupo completo y los trajes entregados.

Durante todos los días de fiesta no cesó el movimiento en la casa. En todo momento se seguían cumpliendo viejos ofrecimientos y anudando nuevos. Día a día se concretaban los compromisos: tocaba una orquesta, se colocaba un árbol para el cortamonte. De igual manera, surgían las obligaciones para el año siguiente (cuando cae un árbol de cortamonte, la pareja que lo cortó es, automáticamente, la pareja que apadrina el monte del año siguiente). En el sistema de alferazgo están también incluidos los "pequeños donantes". Aquellos que colaboran de una manera mínima, no con una orquesta o un castillo de fuegos artificiales, sino con unos cuantos cuyes o un poco de papas, incluso con la ayuda en la casa de los mayordomos (en la cocina sobre todo). La casa de Cirila y Teodoro recibía diariamente este tipo de contribuciones. La casa estaba llena de gente y los burros con cargas entraban y salían.

En el santuario, durante la pachamanca, fue que se dio a conocer al nuevo mayordomo. El episodio se dio en medio de circunstancias inusuales, pues no hubo ningún ofrecimiento en los momentos designados para ello (el final de la misa y de la procesión). La manera en que Aurelio se hizo cargo de la mayordomía ha sido narrado en el capítulo 4. Desde ese momento, empezó para él y para Dina la preparación de la fiesta del siguiente año. Aurelio se apellida Baldoceca, una de las familias más importantes del pueblo, con muchos miembros, propiedades y conexiones. Todos auguraban una fiesta excepcional. Los parientes y amigos se empezaban a manifestar para una u otra contribución, aún antes del *Ponchicuy*.

Las donaciones a los mayordomos de mayo se encuentran dentro del sistema de alferazgo y se consideran tanto como una ayuda a aquéllos, como una ofrenda al Señor.

La fiesta del 22, una forma de comunión

Si durante la fiesta del 13 de mayo viví la organización de la fiesta desde el "interior organizativo", el 22 viví la fiesta en el intenso sentido andino de la palabra. Todo fue trago, bromas y baile. Los mayordomos del 22 llegaron desde Estados Unidos, pertenecientes a una de las familias más acomodadas del pueblo, los Tapia. Con ellos no tenía yo ningún lazo especial, así que no tenía más la posición cercana a los cargos. Cirila y Teodoro habían regresado a Tapo para esta ocasión, también Dina y Cushte. Fueron ellos quienes me mantuvieron a su lado esos días. Nos movimos juntos por el santuario y el pueblo, siguiendo los pasos del 13. Descubrí, desde y con una familia, la dimensión festiva.

El aspecto formal de las dos fiestas de mayo es idéntico, víspera en el pueblo, día central en el santuario con misa, procesión y pachamanca, regreso al pueblo. Al día siguiente, se repite el esquema. Y cada noche, cortamontes, fuegos artificiales y bailes con la orquesta. La tranquilidad de conocer este desarrollo ritual me permitió disfrutar sin apuros etnográficos

mi asumida integración tapeña. Presté atención a los detalles y participé más de lo que observé (a propósito de la observación participante).

La ida al santuario, un cambalache como de costumbre. La misa empieza con pocos asistentes: los chonguinos, los mayordomos y los parientes más cercanos. La asistencia va aumentando, para el final de la misa se dobló el número de participantes. Fuera de la iglesia espera otra buena cantidad de tapeños que va a acompañar la procesión. Inmediatamente después de que acaben los oficios religiosos, la mucha cantidad de gente que ya se congregó, hace una ronda y baila un huayno. Al medio, se encuentran varias cajas de cerveza y hay alguien de la familia del cargo que se encarga de hacer la repartición. Son varias las horas que pasan entre la procesión y la pachamanca (para la que aparece más gente todavía). Se espera a que los chonguinos bailen en el estrado. No todos están dispuestos a esperar hasta el almuerzo oficial y se sientan en alguno de los restaurantes o carpas a comer algo antes. Y a tomar.

Para cuando el grupo se pone en camino al local alquilado para servir la pachamanca, los ánimos están levantados. La pachamanca demora algo en ser servida, el tiempo se pasa bailando y tomando. Desde entonces y hasta la noche, los chonguinos no cesan de girar, iniciando los bailes en el local, la ronda del cortamontes, el camino a Acobamba. De igual manera, entre nosotros, no se deja de tomar y bailar. Es el tiempo de reconocer a los antiguos conocidos, saludarlos, examinarlos. Los que están aquí son los miembros del sistema de alferazgo: familiares y amigos. De alguna manera existen vínculos entre todos, cada persona es identificable, si no por ella misma, por alguno de sus lazos de parentesco. No sólo se habla de los que están presentes, las noticias son de los que no lograron venir, se quedaron en Lima trabajando o no pudieron viajar desde Estados Unidos.

Cuando se regresa en la noche al pueblo, la plaza está llena. Los que no fueron al santuario (por no estar invitados, haber tenido que cuidar de enfermos o niños, haber salido a hacer pastar los animales, etc.) están allí, esperando el regreso. Allí se han instalado ya los montes, los fuegos artificiales, los vendedores de "calientitos".¹⁶⁰ La plaza está en ebullición. También han venido jóvenes de los anexos, sentados en grupos ignorados por los tapeños. Poco a poco arriban los carros con los peregrinos, quienes se van disolviendo en la multitud, contando cómo pasó todo allá en el santuario. Qué tal la misa, cuánta comida había, quién cortó el monte, y por supuesto, quiénes son los nuevos mayordomos. El ambiente de espera continúa hasta que aparezcan los chonguinos. Encabezados por las dos parejas de mayordomos –los de ese año y los del siguiente–, seguidos por la orquesta, llegan y bailan delante de la iglesia.

A pesar de las puertas cerradas del templo, ocurren en ese momento, en la plaza de luces y sombras, intercambios de gracia. Los chonguinos son en ese momento transmisores de las bendiciones del Señor de Muruhuay (las que obtuvieron por su danza-ofrenda en el santuario). Bendicen al pueblo, reunido allí, mientras bailan. Para el pueblo pueden bailar todas las mudanzas que quieran, allí no existen restricciones de tiempo. Tampoco la competencia con las otras comparsas. Y no por eso dejan de tener cuidado en la ejecución, pues todos los ojos están puestos en ellos, en sus vestidos, sus peinados, sus pasos. No son más representantes de Tapo –un grupo sólido–: son individuos reconocibles que evocan una tradición. El tiempo se detiene un momento, mientras bailan los chonguinos y repiten las burlas de los indios y, a la vez, la lisura de los españoles.

¹⁶⁰ Bebida obtenida de la mezcla de jugo de maracuyá o té con aguardiente y mucha miel.

Y cesan los círculos multicolores, calla la orquesta. Entonces entra la banda retumbando huaynos por toda la plaza. Se forman las rondas, por las que siempre corre alguna botella. Algunos tienen cerveza, los más, calentito. Los grupos aislados en las bancas rompen el anonimato y se lanzan al baile. Las botellas se vacían a tiempos cada vez más cortos. Hasta que calla la banda y entra la orquesta. Se reconoce una melodía, se canta. Y sigue un contrapunto entre la banda y la orquesta, en las invitaciones, en los zapateos de cada ronda. Dentro de cada círculo, hay una afinidad inmensa, que se va haciendo más estrecha. Entre bromas y canciones van saliendo sentimientos. No se mueven las personas, están allí Dina y Cushte, Allica sigue tímida –¡que alguien le alcance un trago!–, la señora mayordoma de Pascua, Tedoro, la mamá de Elcira, Pablo, Cirila. Todos en un mismo grupo, no lo dejamos, así se está a gusto.

Julio (el hijo de Allica) estaba en otra ronda, más jóvenes, más pobres. Allí no llegaba la cerveza que invitaban los mayordomos, ni la que compraban los notables. Sólo el calentito que él pagaba con la madera que resultó de su taller. Había también la ronda de Elcira (la hija de la encargada del comité parroquial), Susi (que mide más de un metro setenta), Gadi (que había dejado por unos días sus estudios en Lima), Olivia y sus hermanos (todos hijos del alcalde) y sus primos (que viven ahora en Chanchamayo). Por separado, y con cerveza o calentito, nos llenaban el alcohol y los huaynos. Se decían cosas escondidas, atravesadas, falsas, acariciadas. El fin del contrato de los músicos deshizo las rondas y nos volvió grupos aún más pequeños, confesiones, algún llanto y, por el momento, ninguna pelea.

Los camaretazos del saludo al alba se nos hicieron casi insoportables. Lentamente discurrimos a la cocina. Tomar desayuno, vestirse. Hoy es misa solemne en la iglesia del pueblo. Hacia las once, los caminos convergen en la plaza. Con ojeras pero bien vestidos entramos al templo, ya está lleno. Los chonguinos están adelante, a los costados del altar. Es el padre Juanito el que oficia. Él nos conoce, nos apoya en las costumbres. Nos habla del amor de Dios. El mayordomo y su familia están sentados en la primera banca, en realidad, él está en su silla de ruedas. Su hijo está a su costado. Ambos lloran.

Cuando llega el ofertorio, llega el momento de la participación. La orquesta toca desde la puerta del templo una melodía específica. Primero los chonguinos, bailando en parejas, se acercan a la silla puesta al frente del altar y depositan sus ofrendas. En medio de las bancas se forma una fila de personas dispuestas a donar. En orden se acercan bailando a dejar monedas o billetes. Los que han venido desde Estados Unidos dejan ostentosos dólares. No todos salen a ofrendar, existe un acuerdo tácito en quiénes son los que se acercan: las personas cercanas a los mayordomos (una vez más, los mestizos dominan la ceremonia).

Y luego de la misa y después del almuerzo, seguimos las rondas del día anterior. El preámbulo del almuerzo es, como de costumbre, largo. Siguiendo a la orquesta, vienen los mayordomos que invitan a los que estamos en la plaza. En la casa están las cocineras, empiezan a servir a los cansados y hambrientos. Puede demorar mucho el recibir un plato. Pero llegará siempre. También para los ahijados de los anexos que han llegado desde temprano, con ollitas, para ayudar. De vuelta a las rondas después del almuerzo, antes y después de la comida. Siempre con Cushte y Dina, Allica y Pablo, no queriéndonos más mover de allí. Sintiendo tan claro que estamos juntos. Otra vez hasta el amanecer, bebiendo en cada calentito un huayno. Y regresando a la casa como nunca, las mujeres borrachas, empujadas por los hombres –vueltos, por las circunstancias, a la sobriedad– que soportan bromas y verdades. O también, arrastrados por las madres o esposas.

En cada casa el desayuno es una despedida, que puede o no terminar con cerveza. En mi casa fue con, así que las partidas fueron postergándose. Las urgentes fueron en la tarde, y las otras esperaron un par de días. Los que nos quedábamos, veíamos cómo se vaciaban la casa y el pueblo y se esparcía el grupo que habíamos creado. Se marchaban con distintas promesas: hasta setiembre, hasta navidad, hasta el próximo mayo. Y los que quedábamos, volvíamos a nuestras tareas. Triste quedaba el pueblo, recordando la alegría que se tuvo. Tocaría otro despertar en el tiempo patronal, setiembre.

7.2 Las impresiones

Como se dijo en la introducción de este capítulo, se han presentado dos impresiones de la fiesta. Tal como las viví en tanto persona foránea, aunque no extraña a los actores. Surgieron dos perspectivas de una misma fiesta celebrada en dos fechas separadas por escasos cinco días. En cada una reconocí fenómenos conocidos, pero que adquirieron un matiz diferente al ser percibidos más que observados y haber quedado impregnados a través de la participación.

La base de la fiesta: nosotros los tapeños

El conocimiento que tenía de la importancia del parentesco y la reciprocidad en los Andes, no disminuyó mi sorpresa de presenciar la movilización de las redes sociales de Teodoro y Cirila en la fiesta del 13. Tales temas han sido reiterados continuamente en las etnografías andinas (véase, por ejemplo, Isbell 1978, Allen 1988, Ossio 1992). El sistema de alferazgo es el nombre tarmeño del conocido sistema de cooperación entre parientes y compadres en los Andes. No constituye ningún descubrimiento el señalar el rol crucial que tienen las relaciones sociales en la organización de una fiesta andina, pero sí el resaltar los componentes emotivo y moral que conllevan. Los mayordomos esperan la colaboración de las personas a las que ellos han apoyado anteriormente. De los alfereces ("queredores"¹⁶¹ son llamados en Jauja) se espera que cumplan sus compromisos con rigurosidad avasalladora, porque así se continúa la cadena que se empezó tiempo atrás. Los alfereces son personas que colaboran porque quieren a los mayordomos, porque se ha demostrado en varias ocasiones el lazo que hay entre ambos a través de ofrendas continuas. Más que obligaciones formales, están involucrados compromisos –ni firmados ni escritos– en los que se envuelven sentimientos –cariño, lealtad, desilusión– y la certeza de un imperativo moral.¹⁶²

Para los implicados, los mayordomos y los alfereces, este sistema es más que un conjunto de dones y contradones, de promesas y cumplimientos. En él se hallan las pruebas de los lazos en común. El grupo, la colectividad humana que organiza y celebra la fiesta se fortalece. Los donantes mayores figuran en primer plano como los que apoyaron a los mayordomos y aparecen, por ejemplo, mencionados en el programa de fiesta. Pero alfereces

¹⁶¹ El término debe ser la traducción castellana de la voz quechua *kuyaq*, que designa un sistema similar al descrito (véase Isbell 1978).

¹⁶² Thomas Maschio ha trabajado sobre el componente emocional que hay en el intercambio: "The forms of moral life that Melanesians imagine and enact through the simple acts of giving and receiving imply specific emotional attitudes" (Maschio 1998:83). James Hagen enfatiza la dimensión moral del intercambio: "I call moral responsiveness, a key measure of the quality and strength and social ties, because of a central assumption that in the absence of gift exchanges (...) the social collectivity would fall apart" (Hagen 1999:366).

son todos los que se inscribieron en el cuaderno y también los que no se anotaron y, sin embargo, aportaron con alguna cosa. Al margen de la cantidad que haya significado su aporte, el gesto del don evoca ya una participación plena en la celebración. Lo principal de estas ofrendas es que los donantes sienten a la fiesta como suya. Por pequeña que haya sido la colaboración, tienen derecho a participar en ella y comer, beber, bailar.

Visto desde el sistema de alferazgo, las connotaciones de individualidad atribuidas al tema del prestigio personal pierden fuerza –sin desaparecer–, debido a la predominancia del elemento colectivo. Maschio encuentra que en el intercambio se encuentran ambas dimensiones: "Investing others with personal efficacy, material objects, names and songs is a way of differentiating oneself from others. At the same time the logic of the gift is part of the understanding that the person is inextricably linked to the others –that he or she is formed by other's contributions" (Maschio 1998:88).

El alferazgo constituye normalmente una afirmación de no-autosuficiencia, pues una pareja no es capaz de afrontar ella sola los gastos que conlleva la fiesta. La ayuda de los parientes y amigos (los alferoces, los queredores) es primordial. La aceptación de este hecho lleva a la concientización de la necesidad del grupo social. En Tapo, es una verdad sabida de que no se puede pasar la fiesta solo. Todos los mayordomos necesitan de la ayuda de los otros miembros de la colectividad. Y no únicamente en el sentido económico. Se cuenta que la primera vez que Teófilo Baldeón pasó la fiesta de mayo no quiso aceptar ninguna ayuda de sus paisanos. Él era millonario y no consideró necesario recurrir al sistema de alferazgo: él solo trajo orquesta, banda, camiones llenos de cerveza y comida en cantidad, todo gratis para todos. El resultado fue el fracaso de la fiesta, porque no hubo asistencia a ninguna de las ceremonias. ¿Qué había pasado? El pueblo se había sentido marginado. Tal como se lo dijeron después ("cuadrándolo"), no era posible que dejara de lado al pueblo, el que no se sentía con derecho a la participación sin haber colaborado antes, aunque sea de una manera simbólica. Para el año siguiente, entonces, sí abrió un cuaderno de ofrendas y la fiesta fue un éxito. La historia de Teófilo Baldeón muestra los límites del prestigio personal, el que no puede prescindir de la colectividad y los medios que existen por tradición para que ésta se manifieste.

Esta colectividad que se manifiesta en el sistema de alferazgo es una cristalización de una serie de relaciones que se han ido dando a través de los años. A las personas que han colaborado desde siempre con los mayordomos de turno, les será muy fácil el celebrar una fiesta que sea realmente exitosa, pues cuentan con el apoyo seguro de las personas con las que ellos, en su momento, ayudaron. Las colaboraciones se esperan fervorosamente, con algo más que la neutral seguridad del contra-don, como una desenlace de la generosidad acumulada. Así, cuando Dina "suplicaba" la participación de los bailarines, contaba con el respaldo de una serie de relaciones previas, enmarcadas dentro del intercambio. Las negativas eran inesperadas y percibidas como una traición al mecanismo de la reciprocidad.¹⁶³

Para cuando la señora Blanca (hermana de Aurelio) y su esposo fueron los mayordomos de la fiesta del Señor de Muruhway del sector Santa Anita-Vitarte¹⁶⁴ en 1998, habían planeado una celebración mediana. Era algo tarde cuando empezaron a llegar los invitados, pero no dejaron de aparecer. La fiesta tuvo muchísima asistencia y fue considerada un éxito, el comentario posterior fue "claro, si ellos colaboran tanto con las fiestas". Es decir,

¹⁶³ La moralidad implícita en el intercambio, por la cual los involucrados sienten el imperativo de corresponder al don con un contra-don, no desdice el hecho de que la acción de los individuos se rija por un balance contextual en el que interviene la consideración de la escasez de bienes (Hagen 1999).

¹⁶⁴ Uno de los tres sectores en los que está agrupada la población tapeña en Lima.

que su larga trayectoria de alfereces, garantizaba el que recibieran donaciones y, por lo tanto, hubiera "una buena fiesta". Lo mismo pasó cuando Teodoro y Cirila pasaron por segunda vez la mayordomía. Sin que hayan recibido propuestas importantes en los *Ponchicuys*, en un tiempo relativamente corto antes de la fiesta, empezaron a llegar las ofrendas de sus parientes y conocidos.

El énfasis de lo colectivo dentro del sistema de alferazgo, permite que los dones que circulan dentro de éste, sean considerados básicamente como una ofrenda al Señor de Muruhuay. A través de la circulación de bienes por las redes de parentesco y compadrazgo se realiza la activación de las relaciones entre las personas y la construcción de comunidad. Ya que el Señor está vinculado a una cuestión de identidad colectiva, es claro que se encuentre también en medio de un sistema que refuerza dicha identidad. Desde los tapeños, no existe oposición ni falsedad en la afirmación que se es alférez por devoción al Señor. Esta apelación a una comunidad inherente al sistema de alferazgo ha de ser definida.

Cuando en Tapo los mayordomos y alfereces, los antiguos mayordomos y antiguos alfereces, hablan de la celebración de las fiestas, se refieren siempre al "pueblo de Tapo" como el que festeja, organiza y ayuda. Esta afirmación identifica una instancia colectiva abstracta: "el pueblo tapeño". Sin embargo, en el desenvolvimiento práctico de la fiesta, se advierte la existencia de varios grupos que se mantienen diferenciados. Los alfereces y sus familias pertenecen casi exclusivamente al grupo mestizo de Tapo, la fiesta es organizada por ellos. Entre ellos circulan las donaciones y los cumplimientos, las invitaciones a comer y a beber. Para los demás, las entradas a la fiesta son otras: ayudar en la cocina o beber al amparo de las sombras. Es común que las cocineras sean contratadas de entre los "no-acomodados" del pueblo –eufemismo que rápidamente deja paso al término de "indio" en determinadas circunstancias– y que mujeres de los anexos –usualmente comadres de los mayordomos– lleguen a ayudar en la cocina. Las primeras recibirán, además de su salario, comida para ellas y sus familias, las segundas, apenas comida.

Son muchos los grupos que se sientan en la plaza, ya en la tarde, a observar a los chonguinos y los bailes en ronda, a esperar ser invitados a comer. Cuando oscurece y llegan los vendedores de calentitos, van comprando una a una las botellas, a ellos no llegan las cervezas que reparten los mayordomos. Ya de noche, forman sus propias rondas, la música llega para todos. En estos círculos están los tapeños que viven en los barrios de Mishkipata y Cuchimachay, también los de la banda del frente. Hay incluso rondas formadas por jóvenes de los anexos. Todos ellos están en este otro sector que no es considerado como parte "del pueblo que celebra". El grupo que organiza la fiesta es uno de los que existe en el pueblo, no es el pueblo en sí. Éste existe sólo como un concepto abstracto que se torna en real durante las veladas nocturnas, en medio de los *excesos*.

La lectura del 22 (acerca de los *excesos*)

Las fiestas andinas causan una impresión profunda debido a los elementos sensitivos que dominan (y casi nublan) la percepción: los cortamontes, los fuegos artificiales, las comidas colectivas, las coloridas danzas. Todos ellos están envueltos en una marea de alcohol y música, cuyo clímax se alcanza en las noches. Es ineludible esa sensación de comunidad que se vive durante la fiesta, especialmente en las noches, cuando la plaza está invadida de rondas que bailan. Las rondas no estaban formadas al azar, en cada una se juntaban los conocidos, los parientes, los que vivían en Tapo, Lima y Nueva York, los que habían vivido en algún momento juntos. Con una clara base de lazos de parentesco y sociales entre los

miembros de una ronda, se percibían vínculos de otro tipo (de los cuales las señales verbales son decididamente las menos frecuentes). Se trata más que nada de un ritmo conjunto, de la alegría que brota de la re-uniión, de estar en el pueblo todos juntos –evocando un tiempo feliz–¹⁶⁵ para comer, bailar y emborracharse juntos. La sensación de grupo que se forma en ese momento no se limita sin embargo a aquellas personas que tengan los lazos previos, sino que es tan fuerte que invade a los participantes de todas las rondas.

En esos momentos, la sensación de comunidad excede en mucho a la re-afirmación de los vínculos preexistentes dentro de cada ronda y cada grupo, y flota por sobre toda la plaza. Sin que sea necesario que las rondas se acerquen, se junten, se insulten o se peleen, el contacto se da, pues cada uno por su lado, se encuentra en el mismo espacio, bailando la misma música y esforzándose por llegar a la borrachera. Aquí es cuando ya se puede hablar de la creación de una colectividad que engloba los varios grupos del pueblo. Tal como dice Octavio Paz, las fiestas mexicanas –y, a mi parecer, también las andinas– se diferencian de las parisinas o neoyorquinas, porque no son aglomeraciones de solitarios, en donde "se ven parejas y grupos, nunca una comunidad viva en donde la persona humana se disuelve y rescata simultáneamente" (Paz 1969:43). Esta sensación de comunidad se realiza a través de tres mecanismos: la comida, la bebida y el baile.

Si la fiesta ha sido realmente buena, y los mayordomos devotos sinceros, todo el pueblo y los visitantes (pensando en los venidos de los caseríos) han sido invitados a comer. Este hecho es un verdadero indicador del éxito de la fiesta. Una señora amiga opinó sobre la fiesta del 22 que la comida no estuvo buena: no se atendió a todos, no se hizo la invitación a todos –los mayordomos, acompañados de la banda, dan una vuelta a la plaza invitando al almuerzo y la comida a las personas que allí se encuentren–. Cuando me lo dijo, me pareció una manera curiosa de calificar una fiesta al Señor de Muruhuay: por la comida. Esto se explica en el contexto ya descrito, cuando la comida es uno de los mecanismos por los que se logra la integración en la fiesta.¹⁶⁶ Mas, los episodios de las invitaciones a comer, son apenas un prelude de los verdaderos momentos de comunión. Contrariamente al testimonio citado, se advierte que la comida es distribuida observando claros criterios de jerarquización. Los chonguinos son sentados en la sala de la casa y son los primeros en ser atendidos (con platos servidos con grandes porciones de carne). En el patio, los hombres y las mujeres se sientan separados. Están, por supuesto, casi únicamente las personas que han sido invitadas, las que de alguna manera tienen "derecho" a participar en la fiesta (por ser familiares o alfereces). Unos se encargan de servir a las mujeres, otros a los hombres. De vez en cuando llegan pedidos especiales: "¡un plato para el tío Jorge!", "¡sírvanle a la tía Juana!". Hay un tercer grupo de personas, las que se encuentran en la puerta, esperando a ser invitadas. Ellas, tienen que esperar largo rato, pues mientras no se termine de servir a las que están dentro, nadie se preocupa de ellas. Son, por lo general, ahijados pobres o personas de anexos.

El beber es el segundo mecanismo a través del cual se logra la re-creación de comunidad. Se conoce de la ingestión de bebidas alcohólicas en los rituales desde la época prehispánica (Saignes 1993, Salazar 1993). En el contexto festivo, se habla de las borracheras andinas como de un vehículo que facilita un diálogo con lo sobrenatural (Saignes 1993, Randall 1993), que permite un rompimiento temporal de jerarquías (Castillo 1995), que es una técnica de la memoria (Abercrombie 1998), que implica una afirmación de identidad

¹⁶⁵ La idea del pueblo natal como la felicidad original está tratado por Golte, Oetling y Degregori en un estudio sobre textos de huaynos (1979).

¹⁶⁶ Son extendidos los mitos acerca del dios convertido en anciano, enfermo o pobre que se acerca a un pueblo en fiesta y es ignorado, por lo cual castiga al pueblo destruyéndolo. He aquí una imagen que enfatiza la máxima de la invitación.

(Harvey 1993). En primer lugar debe decirse que la circulación de las bebidas en la fiesta se da según un determinado manejo de roles:

"existen saberes, valores y normas asociados al beber. Estos saberes, valores y normas señalan las pautas de conducta adecuada que debe guardar un individuo según consideraciones de edad, género, de pertenencia étnica, y otras que configuran la red de roles y status en la que se desenvuelve. Pero esta red no supone posiciones fijas en las que ubican las personas, sino que implica un manejo de ella en cada interacción" (Castillo 1995:157).

Como en el caso de la comida, la distribución de la bebida, grafica la organización de la fiesta como centrada en un grupo determinado –el que festeja–. Las rondas de los mayordomos y sus alferoces están surtidas con botellas de cerveza, que invitan los mayordomos mismos. En otras rondas, como la de los jóvenes parientes de los alferoces, también se recibe la invitación de los mayordomos. Las rondas formadas por las personas sin contacto directo con los mayordomos o alferoces tienen que comprar su propio trago, por lo general el calentito. La constatación de los diferentes tipos de bebidas y de las pautas de acción asociados a ellos no impide que:

"el emborracharse necesariamente implica una afirmación contundente de la propia identidad. Aunque este tipo de afirmaciones son a menudo formuladas explícitamente, también se las encuentra implícitas en el hecho de que las ocasiones en que se bebe enfatizan el compartir y la interacción social y generan de este modo un sentimiento de cohesión social. La cohesión social, aquella experiencia de sentirse identificado con otros o participando de un mismo interés, ha de abstraerse de un abanico de otras orientaciones posibles, y es este proceso de abstracción el que constituye la afirmación de la identidad" (Harvey 1993:116).

Harvey argumenta, finalmente, que dadas las incongruencias que se encuentran en la base de la comunidad (relacionadas en especial a factores étnicos y de género), las borracheras evidencian esta naturaleza fragmentaria de la sociedad. Si bien el estado de embriaguez compartido propicia un nivel de comunión¹⁶⁷ e identificación mucho más cercano que las comidas, continúa definiendo grupos y relaciones entre ellos: "Al interior de la borrachera se forman, transforman, desvanecen y se vuelven a constituir identidades que agrupan u oponen a las personas" (Castillo 1995:158).

El tercer mecanismo es el baile, no la danza de la chonguinada, sino el baile de las rondas, espontáneo, colectivo. Los huaynos y huaylas que tocan la orquesta y la banda se esparcen por toda la plaza y llegan a todas las rondas. En cada una de ellas se reconocen las melodías, las que se cantan y se bailan.¹⁶⁸ Las fiestas son una ocasión para escuchar las viejas canciones, que ni siquiera en la misma región se escuchan a menudo (por la influencia de la "globalización" de la música). Para tapeños residentes y para los visitantes, el cantar y bailar

¹⁶⁷ La comparación entre el beber y la comunión deriva de la manera en que el alcohol es ofrecido, a todos los participantes: "La rotación misma del trago integra a todos los participantes. Personas que comen y conversan en grupos separados son enlazadas por la distribución en común del alcohol. El beber siempre requiere la presencia del otro y refuerza el vínculo. El beber es una actividad recíproca y una copa llama a otra copa. (...) El beber no se puede rechazar, a riesgo de rechazar la comunión ofrecida" (Castillo 1995:136).

¹⁶⁸ Dice Arguedas sobre los huaynos: "El wayno es como la huella clara y minuciosa que el pueblo mestizo ha ido dejando en el camino de salvación y de creación que ha seguido. En el wayno ha quedado toda la vida, todos los momentos de dolor, de alegría, de terrible lucha, y todos los instantes en que fue encontrando la luz y la salida al mundo grande en que podía ser como los mejores y rendir como los mejores" (Arguedas 1985:59).

les recuerdan el origen común: Tapo. Tanto la música como el baile son portadores eficaces de identidad y, al ser ejecutados en un contexto colectivo, transmiten poderosamente la sensación de pertenencia a una comunidad (Turino 1993, Chasteen 1996). Tanto la música como el baile son manifestaciones icónicas, pues en ambas se expresan, "el carácter básico y las visiones centrales del grupo" (Turino 1993:93). Chasteen explica el modo en el que se lleva a cabo la identificación entre danza e identidad:

"Indeed, dance can be a particularly powerful sign of allegiance or identity – more so, it would appear, than many other aspects of popular culture. Partly its power comes from the fact that social dance is participatory. There is abundant evidence that the synchronization of many bodies to the same rhythms tends to move the dancers toward community of feeling. In addition, dance has powerful performative attributes –even social dance, since its infallibly accompanying activity (...) is watching and discussing the dancers. Add the pervasive association of dance with joyous and significant occasions, and we have a persuasive explanation of its special importance as a generator of group solidarity and a sign of collective identity" (Chasteen 1996).

No son solamente la iconocidad o la replicación de formas y valores culturales las que hacen que la música y el baile sean fundamentales en la transmisión de pertenencia a una comunidad. Son los factores relacionados con el cuerpo: movimientos, sensaciones, sentimientos. En la teoría antropológica de la fiesta, las cantidades de comida, bebida, música y danza, son consideradas como los excesos necesarios que garantizan el éxito de la ofrenda. Victor Turner (1983) ha formulado una explicación hipotética para esta superabundancia de factores sensitivos recurriendo a la morfología y el funcionamiento del cerebro. Los excesos del ritual producirían una sobreexcitación general en el órgano mencionado (conectando los hemisferios izquierdo y derecho y a la vez los cerebros reptilíneo, paleomamal y neomamal),¹⁶⁹ que unificaría lo paradójico expresado en el mito. El ritual sería efectuado porque el mito, explicación verbalizada basada en el razonamiento analítico, no logra eludir ciertas debilidades en el nivel cognitivo.¹⁷⁰

"*ritual* is often performed situationally to resolve problems posed by myth to the analytic verbalizing consciousness. This is because like all other

¹⁶⁹ Según MacLean, el cerebro es una estructura tripartita: "MacLean sees us possessing three brains in one, rather than conceiving of the brain as a unity. Each has a different phylogenetic history, each has its own distinctive organization and make-up, although they are interlinked by millions of interconnections, and each has its own special intelligence, its own sense of time and space, and its own motor functions" (Turner 1983:226). El cerebro reptilíneo es el más antiguo y es el encargado de las conductas instintivas: "*stream of movement*". El paleomamal es el cerebro medio, que regula la homeostasis del organismo y el comportamiento afectivo: "*stream of feeling*". El último cerebro –el más reciente– es el neomamal, el centro de la cognición: "*stream of thought*" (Turner 1983). El cerebro se divide además en hemisferios derecho e izquierdo, teniendo cada uno funciones específicas: "In most human beings, the left cerebral hemisphere functions in the production of speech, as well as in linear, analytic thought, and also assesses the duration of temporal units, processing information sequentially. In contrast, the specializations of the right hemisphere comprise spatial and tonal perception, recognition of patterns –including those constituting emotion and other states in the internal milieu– and holistic, synthetic thought, but its linguistic capability is limited and the temporal capacity is believed absent" (Lex citado en Turner 1983:229).

¹⁷⁰ Los mitos serían una explicación a la pregunta por las causas, la cual sería inevitable: "Hence 'human beings have *no choice* but to construct myths to explain their world' to orient themselves 'in what often appears to be a capricious universe.' Cause-seeking is 'inherent in the obligatory functioning of the neural structures'" (Turner 1983:231). Las dificultades que presenta el mito para la conciencia analítica son las conocidas oposiciones de Levi-Strauss: muerte y vida, bueno y malo, etc.

animals, man attempts to master the environmental situation by means of motor behavior, in this case ritual, a mode going back into his phylogenetic past and involving repetitive motor, visual, and auditory driving stimuli, kinetic rhythms, repeated prayers, mantras, and chanting" (Turner 1983:231).

Que en el ritual son desplegados valores fundamentales sobre los que se basan la cultura y la sociedad, es una constante en la teoría antropológica (sin entrar a deslindar de qué manera ha sido establecida tal relación en cada corriente y según cada autor).¹⁷¹ El ritual y los símbolos que intervienen en él, constituyen canales de expresión de la dimensión cosmológica de la comunidad que los realiza (Geertz 1973). Por la manera de la presentación –extracotidiana–, son también oportunidades en que los conflictos y las heterogeneidades de la sociedad salen a relucir (Turner 1974). Tomando en cuenta esta naturaleza del ritual, la repercusión del ritual en el cerebro –la comunicación entre sus diferentes partes–, originaría una interiorización de los valores que se expresan en él, y que son "replicaciones" de la cultura y la sociedad (por utilizar un término de Singh [1995]).

De esta manera, los que he llamado "excesos" estimularían al cerebro y posibilitarían que las contradicciones no resueltas del mito en el nivel analítico, sean percibidas como inefables. Los sentidos dispares serían unificados debido a la conexión simultánea de los tres cerebros y los hemisferios:

"according to d'Aquili and Laughlin, is that 'during certain ritual and meditation states, logical paradoxes or the awareness of polar opposites as presented in myth appear simultaneously, *both* antinomies and as unified wholes'. There is an ecstatic state and a sense of union, brief in ritual, prolonged in meditation, where culturally transmitted techniques and intense personal discipline sustain the peak experience. One is aware of paradox, but rejoices in it, reminding one of Sören Kierkegaard's joyous celebration of the paradox of the cross as the heart of Christianity.

The problem therefore is resolved in d'Aquili and Laughlin's view not at the cognitive, left-hemispheric level but directly by an experience which is described by the authors as ineffable, that is, literally beyond verbal expression (...) If the experiences of participants have been rewarding –and ritual devies and symbolic actions may well tune a wide range of variant somatic, mental, and emotional propensities in a wide range of individuals (amounting to the well-known redundancy of ritual with its many sensory codes and multivocal symbols)– faith in the cosmic and moral orders contained in the myth cycle will obviously be reinforced" (Turner 1983:232).

Según esta perspectiva, los excesos –condenados y combatidos sistemáticamente–, serían un mecanismo fundamental del ritual, mediante el cual se integrarían los mensajes transmitidos simbólicamente, convirtiéndose en una fuerza real, física y emotiva. Debido a la inexistencia de estudios sobre este tema en el área andina, me es imposible afirmar la veracidad de esta teoría en el caso estudiado. Sin embargo, considero que los datos obtenidos y expuestos, podrían ser interpretados dentro de este modelo.

¹⁷¹ Véase Bell 1992 para una discusión acerca de los conceptos de ritual y símbolo según diferentes perspectivas.

El Dios en nosotros: la búsqueda del Señor de Muruhuay en las fiestas de mayo en Tapo

La motivación religiosa que existe dentro de la dinámica de la fiesta es difícil de encontrar, pues todo parece ser bebida y baile, una fiesta a secas. Las actividades oficiales de las misas y la procesiones, parecieran ser solamente una excusa para celebraciones profanas, pues prevalece un comportamiento que se contradice profundamente con una conducta creyente y apropiada según la doctrina cristiana. Durante dos veces tres días manda la fiesta comer, beber y bailar (con apenas cinco días entre medio). ¿Dónde se encuentra al Señor en este esquema?

Se ha hablado de la formación de una comunidad a través de los fenómenos de la fiesta más "mundanos", los que actúan directamente en los sentidos. La manera de celebrar es típica en los Andes, dice que se hace siguiendo la costumbre. ¿Qué relación puede haber entre una demostración compleja de ceremonias –misas, procesiones, danzas, etc.– y una búsqueda casi a toda costa de una comunidad a través de sensaciones? Se habló al inicio de la virtud icónica de la fiesta, en tanto que en ella se graficaban no solamente significados sociales y rituales escondidos dentro de ceremonias, sino que también la forma formaba parte del sentido total. Y que en la manera de celebración se descubrían los atributos del dios a quien estaba dedicada: "En la fiesta la experiencia de Dios se expresa con toda su riqueza sensorial: con la música, el canto y baile, la vistosidad de los vestidos y disfraces, el humo y el olor de incienso, el sabor de la comida y bebida, la coca y el trago" (Albó 1991:332).¹⁷²

En los documentos coloniales, "las palabras *fiesta*, *borrachera* y *taqui* aparecen a menudo como sinónimos" (Ares 1984:461). Cieza habla del complejo festivo alcohol–baile–canto: "beber, bailar, cantar todo lo hacen a un tiempo" (citado en Saignes 1993:59). La condena que hicieron los conquistadores y evangelizadores a los *taquis* indígenas se basaba en el convencimiento del lazo que tenían éstos con los cultos antiguos. La comunicación con los dioses se daba en los contextos festivos, en medio de comida, bebida y baile. Saignes (1993) apunta que, en la época colonial, los evangelizadores –al seguir persiguiendo los "*taquis* cristianos"– no se percataron de que, por los medios de los dispendios y los excesos, los indios se comunicaban entonces con las nuevas divinidades. Esta interpretación la apoya en la tendencia a que "los indios ebrios hablen español":

"¿Cómo interpretar este desvío de su propia lengua, al optar por chapurrear la lengua de los intrusos? ¿Deseo de salir de su mera condición indígena, limitada como cualquier existencia arraigada en lo local? O, si la intoxicación permitía hablar directamente con los dioses y habiendo sido los dioses andinos vencidos en Cajamarca, ¿no se tratará ahora de comunicarse con el dios todopoderoso de los cristianos, vincularse directamente con él para ablandarle, captar su benevolencia?" (Saignes 1993:66).

En las fiestas andinas modernas, los fenómenos de *borrachera* y *taqui* (canto y danza) se encuentran intrínsecamente implicados. Y la relación que existe con la divinidad no es del todo clara. En Tapo, luego de la procesión, dejó de hablarse del Señor de Muruhuay. Las

¹⁷² Algo similar expresa Flores (1997) a propósito de la teología india explícita en Qoyllur R'iti: "Podemos llegar a sentir y conocer al Dios de Jesús, bailando, oliendo, caminando, tocando, compartiendo, cargando piedras o hielo, jugando a los sueños, pidiendo ser azotados en una verdadera recuperación de nuestras dimensiones dormidas" (Flores 1997:167).

preocupaciones por cumplir con los compromisos (los mayordomos por atender al pueblo, del pueblo por cumplir con el alferazgo) y gozar de la fiesta, comiendo, bebiendo y bailando pasaron a primer plano. Sin embargo, Él no dejó de ser el motivo de la alegría. Fue, finalmente, gracias a Él que teníamos esa oportunidad. En ese aparente desorden de grupos y comunidad, era claro que nos encontrábamos en la fiesta de mayo –"en honor al Señor de Muruhuay"–.

La fe de una persona se mide por sus ofrendas –expresadas en el sistema de cargos o en el del alferazgo–. Se dice que si la fiesta fue buena (si ha habido mucha comida, si todos han sido invitados, si fue bueno el baile y hermosos los vestidos), queda demostrada la devoción de los mayordomos. De igual manera, la cantidad y la calidad de las ofrendas de los alfereces son una medida de fe. Los excesos demuestran la devoción y el amor al Señor. El hecho de que las personas tocadas por el milagro (véase capítulo 4) colaboren con entusiasmo en la fiesta –no sólo en los actos organizativos, de ayudar a los mayordomos y ser alfereces, sino en el emotivo, de comprometerse totalmente, participando de lleno en borracheras y bailes–, confirma la relación existente entre divinidad y fiesta.¹⁷³

Los sistemas de cargos y de alferazgo son una afirmación de la colectividad. La fuerte conmoción que causan los excesos se deben en gran parte al contexto comunal en que se realizan. La apelación a lo colectivo a lo largo de la fiesta se manifiesta en las dimensiones emotiva, moral y física. De esta manera se celebra al Señor de Muruhuay, construyendo una comunidad tapeña que, a la vez, se diferencia y se identifica con la región tarmeña. La imagen del Dios que emana de las fiestas de mayo es de uno cercano, amigo y comprensivo. Al que le gusta ver a sus hijos compartiendo en niveles profundos, que trascienden las relaciones contractuales, enmarcadas en pesados sistemas de reciprocidad y ofrendan, entre ellos y a Él, llevados por la devoción y la fidelidad. Los quiere ver en medio de contextos de generosidad y derroche, cuando es en su nombre que ocurre la comunión festiva.

En la celebración colectiva del Señor de Muruhuay se lo confirma como el padre de los tarmeños y, también, como un símbolo de la identidad regional. La fiesta es un ícono, en sus características se reflejan las características del Dios al que se dirige. En medio de una colectividad que goza, se encuentra a un padre amigo. Y la fiesta es la manera adecuada de acercarse a Él.

¹⁷³ Erich Fromm (1989) afirma que las religiones occidentales y orientales poseen maneras diferentes para acceder a Dios. Mientras la primera enfatiza la aprehensión de lo divino por la creencia, la segunda (o segundas), considera que se llega a Dios por la práctica. Basadas en la lógica paradójica (la que sostiene que una cosa es y, a la vez, no es), las religiones orientales afirman que el pensamiento es un medio engañoso para conocer a dios, pues el hombre percibe la realidad a través de contradicciones. Por lo cual, la única manera de aprehender lo divino es a través de la acción: "Thought can only lead us to the knowledge that it cannot give us the ultimate answer. The world of thought remains caught in the paradox. The only way in which the world can be grasped ultimately lies, not in thought, but in the act, in the experience of oneness" (Fromm 1989:70). Encuentro que existe un parecido entre este aspecto de las religiones orientales y la religiosidad andina, pues para ambas "the ultimate aim of religion is not the right belief, but the right action" (Fromm 1989:71). En los Andes, es la correcta realización de los rituales lo que garantiza el encuentro con Dios.