

**El silencio, la queja y la acción**  
**Respuestas al sufrimiento en la cultura peruana**

**Gonzalo Portocarrero**

El sufrimiento es consustancial a la condición humana. El dolor físico, la ansiedad, la tristeza; a lo largo de la vida conocemos sus distintos rostros. Ocasiones no faltan. Enfermedades, accidentes, la muerte de seres queridos. También podría incluirse la ruina de los sueños o el ser objeto de desprecio. De todas formas está en nosotros la posibilidad de reaccionar a esas experiencias. La naturaleza de la respuesta está condicionada por nuestros antecedentes biográficos e, igualmente, por las propuestas éticas sobre el significado del padecer. El sufrimiento que la gente enfrenta tiene que ver con la pobreza y dominación existentes en la sociedad en que viven. Cuanto menos dominio del medio ambiente y más desigualdad y opresión tanto más numerosas las situaciones que generan sufrimiento. En sociedades pobres y muy estratificadas es de esperar que la cultura proporcione estrategias de sobrevivencia frente al sufrimiento, defensas que aminoren su incidencia, que permitan que la vida continúe a pesar de la multiplicación de experiencias traumáticas. En las líneas que siguen nos va a interesar el análisis de las distintas ...! .epuestas al sufrimiento que se han sucedido en la historia de la so ... edad peruana. Distinguiremos tres de ellas. La primera está asociada a la religiosidad colonial. La vida se presenta llena de sufrimiento y éste no debe ser rechazado. Sufrir es expiar culpas para merecer la salvación en el más allá. Se impone entonces la mansedumbre del mártir, la

aceptación resignada o hasta gozosa del sufrimiento. Todo dolor es un sacrificio y la pena de hoy es la alegría de mañana. La segunda está vinculada a la secularización, a la expansión de la escuela y de la conciencia de tener derechos. No obstante, también a la permanencia de la pobreza y opresión. Pese a lo constante de su presencia el sufrimiento aparece como absurdo y sin sentido. La actitud que fluye es la queja, el lamento. La exteriorización de la perplejidad. La persona se encuentra desgarrada. Constata la realidad del sufrimiento pero no es capaz de una respuesta pertinente. Convive con algo que piensa que no debe existir. El mundo aparece como injusto, incomprensible y decepcionante. El sujeto mismo se mira como víctima impotente. Prisionero de la desilusión. Las condiciones que engendran sufrimiento son sentidas como fundamentales y absolutas: no hay alivio para el desconsuelo. Para ser significativa, la tercera propuesta requiere que los sujetos sean conscientes de su libertad, de las posibilidades creativas de su acción. La realidad ya no es algo dado e inmodificable, es maleable. Condición necesaria para este cambio es el desarrollo del racionalismo y de la técnica; un mayor control sobre las condiciones de vida. Frente al sufrimiento se perfila una actitud de rechazo, de liberación y búsqueda de la utopía. El fatalismo y la resignación son sustituidos por la previsión y la voluntad. El sufrimiento puede ser drásticamente evitado. La felicidad es posible. El primer paso necesario es el reencuentro con el deseo.

Estas actitudes resultan características de distintos períodos de la sociedad peruana. La primera, la actitud del mártir fue dominante en la época colonial y parte de la republicana. La segunda y la última son posteriores. Se convierten en hecho de masas en el presente siglo. Marcan a las nuevas generaciones. Pero el surgimiento de una nueva actitud no significa la desaparición de las anteriores. Pueden coexistir en la cultura y hasta en las mismas personas.

En el caso de Asunta (1) encontramos todas estas posiciones, siendo dominante la primera. Su vida ha estado expuesta al sufrimiento desde muy temprano. Nació en Coñipata, en el Cusco. Niña aún, pierde a su padre y dos hermanos debido a una epidemia de peste en su pueblo. Queda con su madre y tres hermanas más. Están desamparadas. Los sacerdotes dueños de la hacienda donde el padre trabajó disminuyen el número de topes disponible para la familia pero aumentan los días de

---

(1) El testimonio de Asunta está incluido en la autobiografía de Gregorio Condori Mamani.

pongaje en el establo y en la residencia de los curas. El trabajo de las mujeres vale menos. La jornada es penosa y excesiva. El trato despótico e impío. Las órdenes se rodean de amenazas y las faltas se castigan con severidad. "Nuestra madre se volvió una loca renegona, que no se contentaba con nada de lo que hacíamos y nos pegaba. Nuestros cabellos ya no eran cabellos, pues agarrándonos de la cabellera nos golpeaba a las paredes, cuando no hacíamos las cosas para su contento."

Cansada de golpes, maltratos y trabajos excesivos, Asunta decide huir. Llegada al Cusco, vagando por el mercado es reclutada por una profesora que la toma de sirvienta. Pero su trato es mezquino y abusivo, y los sufrimientos continúan. Vuelve a huir y esta vez tiene mejor suerte. Trabaja con una señora que considera "muy buena". Sus nuevos patrones no golpean, tampoco gritan o insultan, pero no está libre del trabajo recargado. Atiende sola a 11 personas. "Como había buen trato yo también las cosas las hacía a voluntad: cocinar, barrer la casa, lavar la ropa de todos." En esta casa se queda muchos años.

En una fiesta conoce a quien habría de ser su marido, Eusebio Corihuamán. Junto a él vivirá catorce años y tendrá siete hijos. De todos ellos sólo una sobrevive. La convivencia es para Asunta, desde un inicio, una desgracia total. Eusebio toma demasiado y le pega. Además viaja mucho y tiene otros compromisos. Para ayudarse empieza a vender comida. Después se inicia un período de nomadismo y según las posibilidades de ocupación de Eusebio, la pareja va de mina en mina. El trabajo de Eusebio es agotador y se encuentra mal pagado. El toma cada vez más. Los hijos mueren uno tras otro a muy tierna edad. Enfermedades, descuidos, malas condiciones de vida. Asunta sufre. Decide huir. Esta vez de su marido. Escapa al Cusco y se ocupa en una chichería. Poco después da a luz a su última hija, Catalina, la única que logra vivir.

Instalada en el Cusco, llevando ya tres años en la ciudad, reaparece fugazmente Eusebio. Le roba a Martina, la hija mayor. "Para dejarla de muchacha en casa de una mestiza, ... su comadre." Sólo rumores tiene Asunta sobre el paradero de su hija. Al cabo de dos años se entera que su hija ha muerto a consecuencia de unas fiebres que contrajo en Quincemil, en un lavadero de oro, adonde fue llevada por la comadre. Fue abandonada en el hospital. "Así, feo murió mi Martina, por culpa de su padre. Si él no me la robaba, ella siempre hubiera estado a mi lado y hasta ahora me hubiera acompañado."

En la chichería Asunta conoció a Gregorio, su actual marido. También toma y maltrata, pero Asunta está contenta. "Aunque Gregorio nos ha pegado muchas veces, a mi y a mi hija, hasta botarnos de la casa, en fustanes bajo la lluvia, noches enteras, pero con él estamos bien,

aunque peleando e insultándonos." Desde hace poco Asunta se despierta cansada, sus piernas sin fuerza. "Seguro que mi espíritu alma ya empezó a caminar, porque faltando ocho años para morir, nuestras almas empiezan a caminar recogiendo la huella de nuestros pies, de todos los lugares por donde hemos caminado en vida."

Durante su vida Asunta ha sufrido mucho. Pobreza, opresión, y muerte de sus seres queridos. En bastantes ocasiones soportó estoicamente el sufrimiento, otras veces lo rechazó y logró escapar de situaciones oprobiosas. En todo caso, lo que llama la atención es su capacidad para asimilar tanto sufrimiento sin haber muerto o enloquecido.

Asunta ha internalizado una serie de ideas y valores que la preparan para resistir los aspectos más destructivos del sufrimiento, aquéllos que matan la esperanza. Para empezar, sobre la vida no se hace grandes ilusiones. Piensa que vivir es sobre todo sufrir. "Por los pecados que hay en este mundo, pasar la vida en esta vida es sufrir ... sólo somos pasajeros en esta vida. Pero nuestra alma que es nuestro espíritu no desaparece ... están viviendo la otra vida... allí se descansa de los sufrimientos de esta vida de llanto y no falta nada." El sufrimiento intramundano es una forma de expiar culpas, de liberarnos de la maldad. El pecado ensucia el alma, mancha el corazón. En el día del juicio "nuestros cuerpos aparecerán transparentes como cristales de vidrio, si es que en esta vida hemos sido hombres de buen corazón y si nuestros corazones están llenos de maldades, nuestro cuerpo no será transparente."

A la luz de estas creencias el sufrimiento se convierte en algo intrínsecamente valioso. Asunta obtiene así un consuelo seguro, decisivo para aguantar tantas penalidades. Esta valoración del sufrimiento también explica que en su testimonio Asunta se refiera casi exclusivamente a experiencias difíciles y traumáticas. Apenas aparecen, en cambio, la fiesta y la alegría. Su historia es un alegato, una defensa personal en la que se trata de ganar la buena voluntad de sus interlocutores. Para ello muestra lo que cree sus méritos, es decir, sus padecimientos. Se convence entonces de ser una persona buena e inocente.

Para Asunta la religión funciona como un horizonte hermenéutico y moral que provee de explicaciones y normas a hechos y situaciones que de otra forma serían amenazantes o intolerables. No es la única fuente de razones y consejos pero sí una muy importante. En especial frente a los acontecimientos graves: la muerte, la enfermedad, el dolor. Creencias que hacen tolerable el sufrimiento, que "permiten poner a 'nuestros indisciplinados pelotones de emociones' en algún orden soldadesco" (Geertz:102). Para Asunta son base de la esperanza.

El primer parto de Asunta fue muy doloroso. Estaba sola y no tuvo ayuda. Evocándolo dice: "... ya me estaba yendo a la otra vida, retorciéndome de dolor. Pero gracias a las almas benditas, salió la huahua y eso fue como si me hubieran sacado una aguja pinchada del cuerpo ... de mis siete partos ése fue el más feo. Seguro que esa noche ya pagué una parte de mis pecados, pues no podía levantarme y todo mi cuerpo estaba pesado como piedra, con el dolor. No había con qué cortar el cordón umbilical, entonces agarrándolo con toda mi fuerza lo arranqué como se arranca una pita." No se trata de giros lingüísticos vaciados de contenido. Asunta intenta explicar su sufrimiento como un castigo que implica a expiación de una culpa pues la penitencia borra el pecado. En otra ocasión se ve obligada a mudarse de campamento, con el embarazo muy avanzado. Apenas recibe la orden piensa: "¡Ay Dios mío! ¿por qué pecados habrá sido esto?" Se siente culpable, cree que merece lo peor.

Pero Asunta no es una persona inerte. Es capaz de reaccionar frente al sufrimiento, de decir BASTA y actuar en consecuencia. Se rehusa a desempeñar hasta las últimas consecuencias, el papel de mártir que la sociedad, parientes y amigos, le reservan, dada su calidad de mujer, indígena y pobre. Huye de la casa materna, más tarde abandona a su despótica patrona y, finalmente, logra escapar de su marido. "Como vivir a su lado era bien feo, y era mi marido sólo para celarme y maltratar mi cuerpo, pedí protección a las almas benditas de mi padre y de mi hermano, para separarme de ese mal cristiano. Y dije ¿cómo puede ser la vida para no separarme del lado de un hombre, si tengo manos, pies, boca para hablar y ojos que miran? ¿Acaso soy una inválida? ¿Si estas manos hacen la cocina!"

El caso de Fortunata (2) es, si cabe, aún más dramático que el de Asunta. Nacida en Puno, huérfana, tiene que trabajar de empleada doméstica. La familia que la contrata descubre bien pronto que Fortunata no se defiende. Hace todo lo indicado. La vocación de imperio no encuentra límites y ella se convierte entonces en una suerte de robot siempre a disposición para los fines más diversos. Trabaja todo el día y recibe más insultos y golpes que cariño o comida. Es débil, no sabe decir que no y el mundo se ensaña con ella. Fortunata sufre en silencio y se deja.

"Una fecha no había hervido el agua rápido; la calentadora chica contenía seis jarras de agua y estaba hirviendo ya. La Sra. Santosa me la quería echar a mi cara y el primus lo ha apagado tirándolo en el suelo.

- (2) El testimonio de Fortunata está incluido en *Basta*, Sindicato de Trabajadoras Domésticas del Cusco.

Me echó el agua a mis pies, yo estaba con medias gruesas, no podía quitarme; por eso me ha quemado mis pies, todo. He gritado fuerte todavía. La Sra. Santosa se ha reído. "Fortunata parece establecer con sus patrones una relación sadomasoquista. Ellos se rien de su dolor mientras que a ella ese dolor le parece algo valioso. Algo que no debe evitarse. Cuando va a ser enviada a la cárcel, calumniada, ella rechaza la ayuda de un abogado, diciendo "Tengo que ir a parar a la cárcel por la maldad de esas familias. Yo tengo que sufrir como el Sr. Jesucristo de la nada." Aunque no aparezca en su testimonio es muy probable se consuele entreviendo que su sufrimiento presente, su mansedumbre, son indicio seguro de su salvación, mientras que la risa y maldad de sus patrones son anuncio de su condena. El sufrimiento puede adquirir para ella una dimensión de gozo, de agresión a sus patrones, sádica. Algo así como "yo sufro ahora pero ya verás... cada uno de mis dolores lo pagarás con creces." Desde luego es también probable que los patrones no sólo se diviertan con el sufrimiento de Fortunata. Se trata de un placer perverso, atravesado de culpa, en el que se genera la necesidad de un futuro castigo. Fortunata colabora en la escenificación de las fantasías sádicas de sus patrones; ellos son omnipotentes pero malos. Ella nada puede pero es buena. Una Cenicienta, Cristo es su príncipe azul.

En cualquier forma es muy significativo que entre Fortunata y su patrona se entreteja una mutua dependencia. Desoyendo consejos ella desaprovecha muchas oportunidades para huir y la Sra. Santosa en algunos momentos, pocos pero ciertos, tiene gestos de ternura y cercanía para con Fortunata.

El mundo interior de Fortunata está dominado por la idea de que el sufrimiento enaltece. Ella ha soportado, pacientemente, lo indecible. Al final de su diario anota lo siguiente: "Mi papá es el Sr. Jesús-cristo. Ahora sigo en el Cusco, no puedo trabajar. Estoy mal de mi cuerpo, de mis pies. Cuando trabajo se me hinchán mis pies. Pero el Sr. Jesús-cristo estaba en la cárcel de la nada, y yo también de la nada estuve en la cárcel. Ahora falta que me maten como al Sr. Jesús-cristo. Cuando me maten, quiero morir como él, en público no a ocultas, pensando como el Sr. Jesús-cristo pensaba, en todo lo bueno, no en la maldad. Yo feliz muerte voy a morir porque he sufrido en la cárcel y en todas partes."

— La muerte es una liberación, "yo feliz muerte voy a morir." La vida es sufrimiento. Su fantasía de ser hija de Cristo o ser (como) Cristo domina su actitud frente a la existencia. Es como si de la pasión de Cristo ella derivara un guión con el cual vivir su propia vida. Su sufrimiento le produce buena conciencia, el estado de gracia: serenidad hacia la muerte y confianza en el más allá. Fortunata se identifica con el Cristo de la

pasión. No con el Cristo de la resurrección o el de la prédica pública. Ella se siente cerca del Cristo del Jueves y Viernes Santos. Del hombre dios traicionado, abandonado, azotado, humillado, crucificado; extenuado y agónico pero, a la vez, casi totalmente seguro de sí, triunfante.

— En base a personas como Fortunata se conforman las procesiones de devotos, aquéllas que se postran ante las imágenes de Cristos dolientes y agónicos. Figuras arquetípicas del sufrimiento vencido a fuerza de aceptado, de la negación del dolor en virtud del desprecio a la carne y al mundo. Ejemplos y guías para los pobres. El Señor de los Milagros, el Señor de los Temblores, el Señor de Huanca, el Poderoso Cautivo. Todos estos íconos han capturado la imaginación de amplias multitudes. Sirven de consuelo e inspiración para afrontar una existencia marcada por la pobreza y la opresión. De ellos podríamos decir que son “símbolos sagrados que tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcadoras acerca del orden” (Geertz:89).

Pero, ¿cuáles son las culpas por las que Asunta sufre? ¿Qué pecados tiene que expiar? Asunta no llega a individualizar las faltas que explicarían tal o cual sufrimiento. El dolor no corresponde a una culpa específica. Puede ser una prueba o una sanción arbitraria. Gregorio, el esposo de Asunta, ha escuchado decir a un cura que “nuestros pecados son sufrimientos para él. Cuantos más pecados hay en el mundo, su carga le pesa más. Pobre nuestro Señor.” También ha escuchado que “los pobres curamos las heridas de Dios que está lleno de llagas, y cuando estas heridas estén totalmente curadas, el sufrimiento desaparecerá de este mundo.” A Gregorio le han propuesto la imagen de un Dios que sufre con nuestro placer y que encuentra alivio en nuestro sufrimiento. En definitiva, un Dios sádico que fuerza a que sus creyentes asuman una disposición másoquista: saludar al dolor, desconfiar del deseo. No hay que ceder a los impulsos que pugnan por gratificarse, el instinto es satanizado. Luchar contra el deseo, contra el mal, es la manera de preservarse en la gracia. Podríamos decir que “Sufrir es seducir a Dios para ganar su amor y compartir su gloria.”

Gregorio y Asunta creen que también se sufre por pecados de otros. Su concepto de culpa es distinto al cristiano moderno. Las culpas se heredan y el individuo puede ser castigado por faltas de sus ancestros. Esta es la idea implícita en el relato que narra Gregorio para explicar las diferencias entre los mistis y los runas. Dios pasó de pueblo en pueblo preguntando: “¿Qué trabajo quieren que les de?” Los abuelos contestaron “No necesitamos nada, sabemos todo.” Despreciado se fue a España.



Allí eran ambiciosos y la oferta de Dios fue acogida. "Por eso ahora nosotros los runas no sabemos hacer caminar las máquinas ... pero esos españoles son prácticos saben de todo ... A ellos el propio Dios les dió esos trabajos y no como nosotros que despreciamos los dones de Dios." Excluidos del conocimiento, limitados a los oficios más humildes, los runas están pagando las culpas de sus antepasados. Dios así lo ha dispuesto. La culpa es colectiva y hereditaria. Una suerte de pecado étnico que alcanza a los indígenas y sus descendientes. Un Dios severo y castigador que considera, además, a unos culpables por las faltas de otros. Sufre con el placer y se alivia con el dolor de sus criaturas. Un Dios terrible. Un Dios a la medida de las necesidades de los colonizadores. Paraliza, quiebra, somete.

En realidad este Dios resulta de la acentuación colonialista de los rasgos autoritarios del Dios cristiano. En la mentalidad del hombre andino prehispánico existía, de hecho, el terreno fértil donde sembrar esta imagen. Aunque la falta fuera individual el castigo podía abarcar a toda una colectividad. Un castigo que no corresponde a una falta personal. Esta idea hacía imperiosa la participación de la comunidad en la vida de las personas. Si un incesto o un adulterio pueden producir una sequía, impedir estos crímenes, vigilar los comportamientos, resulta una medida necesaria. La culpa de algunos sería más tarde el sufrimiento de todos. Este concepto se encuentra inclusive en la teología española del siglo XVI (Baroja: 1601). Sea como fuere, el hecho que interesa es que los españoles trataron de hacer sentir a los hombres andinos que la conquista y el yugo colonial eran una suerte de castigo redentor y que ellos eran el brazo armado de la justicia divina, ofendida por la multiplicación de los pecados. Eran muchas las faltas que ameritaban el castigo, destacando las "prácticas andinas de idolatría, borracheras rituales, ofensas sexuales" (Adorno:113).

En la medida en que concordaban con sus propias ideas los hombres andinos recogieron el planteamiento de los colonizadores. Tendieron a pensar que la conquista y la dominación a la que estaban sometidos obedecían a sus propias faltas. Guamán Poma, por ejemplo, piensa que los indios se olvidaron del verdadero Dios, que practicaban idolatrías y, además, que el Imperio de los Incas nació de un incesto y un parricidio. Por su parte Garcilaso presenta la invasión española desde una perspectiva providencialista, como un episodio decidido por Dios, e influido por él, para traer así el evangelio al Tahuantinsuyu. La conquista es un castigo, sufrimiento y expiación. Beneficia sobre todo a los indios. Les abre las puertas del paraíso.

Durkheim sugiere que la imagen de Dios dominante en una sociedad expresa en el campo de lo simbólico la manera como en la realidad funcionan las relaciones de poder. El Dios de la religiosidad colonial es castigador y sádico, terrible y arbitrario. Demanda sufrimiento. La otra cara es Cristo, próximo y humano: el modelo del creyente. Es también mediador bien dispuesto entre el Dios despótico y el hombre inerme. Sólo en el contexto de una dominación tan arbitraria como la colonial pudo surgir la imagen de un Dios tan terrible.

Pero Gregorio, por ejemplo, se defiende de una propuesta tan autoritaria. Cuando le dicen que el sufrimiento cura las heridas de Dios, él responde: "Cómo carajo, cuán grandes son esas heridas que, con tanto sufrimiento, no desaparecen... En mi ignorancia digo, si las llagas de este Dios son causa para tanto sufrimiento ... ¿Por qué no se le busca y se le cura?" Gregorio se resiste a asumir el papel de mártir que se le demanda. Propone curar a Dios para liberar a la humanidad del sufrimiento. Está parcialmente emancipado de las valoraciones positivas del sufrimiento. Aunque no lo rechace de plano, duda, al menos, de su valor real.

En el Perú contemporáneo la religiosidad colonial está en retroceso. Pero el cambio es lento y difícil. No obstante muchos de sus elementos sobreviven en el sentido común, marcan la idiosincracia popular de hoy. En sus *Estudios sobre la religión campesina*, Manuel Marzal afirma que el primero de los principales rasgos de la imagen de Dios es "sancionador en la vida presente." Más del 70% de sus encuestados estuvo de acuerdo en que Dios envía tanto desgracias como acontecimientos benéficos. La religión como horizonte hermeneútico mantiene mucha importancia. La gente tiende a relacionar los acontecimientos ingratos con el pecado, así los explica. "A Dios siempre le gusta que seamos buenos, cuando no lo somos, nos castiga, y nos castiga sobre todo con la enfermedad" (Marzal a:85). En ello hay una dificultad característica para convivir con la duda y la incertidumbre. Se busca rápido, explicaciones contundentes.

La situación no es diferente en el medio urbano popular. En El Agustino, el 75% de los habitantes piensa que Dios sanciona en la vida presente. Más que al premio, la sanción está asociada al castigo. "Casi tres cuartas partes de los encuestados, al ser preguntados sobre los premios o castigos de Dios en la vida presente, se limitaron a hablar de los castigos divinos, de las correcciones divinas o de que Dios no puede dejar de castigar el pecado. Esta creencia en un Dios castigador es un buen mecanismo de control social y puede servir para racionalizar el dolor como castigo en una cultura de represión, respuesta a una experiencia histórica de dominación; aunque la mayoría de los encuestados no contribuya a Dios las desigualdades socioeconómicas del país" (Marzal b:75).

Por supuesto que todo mártir es un inversionista, guardián celoso que espera su recompensa: el castigo del agresor y el propio disfrute. En la versión cristiana ortodoxa el ajuste es en el más allá. En otras concepciones todo se resuelve en el plano intramundano. En cualquiera de las dos formas una cosa es segura: existe justicia y la ética termina imponiéndose con férrea necesidad. La equidad está garantizada: no sólo por el consenso social o por el virtuosismo personal sino por alguna lógica, divina o social.

En el *Sueño del pongo*, relato popular quechua recogido por J.M. Arguedas, se plantea el problema de la recompensa del mártir. Aspecto por lo general poco tratado, cuando no ignorado, pues quiere el mártir en su discreción silenciar el pacer que le ocasiona su futuro esplendor. Conspiraría contra su humildad, uno de los rasgos centrales de su psicología, el entretener propósitos de venganza y recompensa. Pero si no los puede aceptar tampoco los puede descartar. Son su premio. Deseos furtivos, placeres vergonzantes. El mártir se cierra todo camino.

Imaginar su felicidad es ceder al pecado y la culpa. Su solución es sufrir en silencio, rechazando deleitarse en fantasías de venganza que de todas maneras se le aparecen. Podrá decir en su defensa que "el pecado no proviene del paso de pensamientos e imágenes sino de rumiarlos y disfrutarlos" (Tentler:154).

En la narración recopilada por Arguedas se presenta a un "gran señor, patrón de la hacienda" y a un pongo, un hombrecito "pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable, sus ropas viejas." El pongo "no hablaba con nadie, trabajaba callado, todo cuanto le ordenaban hacer lo hacía bien." El patrón lo humillaba delante de toda la servidumbre, lo obligaba a imitar el movimiento de animales y "reía de muy buena gana, la risa le sacudía el cuerpo." La mansedumbre del pongo convierte al patrón en Dios. Omnipotente, sin límites. El pongo es su criatura. Pero un día, en frente de los colonos y el señor, el pongo narra un sueño. Exterioriza su vida imaginaria. En el sueño los dos, patrón y pongo, han muerto. San Francisco los mira a los ojos, los valora y aquilata. Decide entonces que un ángel cubra de miel el cuerpo del señor y que otro ángel haga lo propio con el pongo pero usando excremento. Nuevamente los mira el santo y dice: "Todos cuando los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora lánzanse el uno al otro, despacio por mucho tiempo".

El pongo se sabe humillado y ofendido. Pero también sabe esa situación provisional. En el más allá se hará justicia. Eso es tan seguro

que el pongo s siente digno y ser no. Las humillaciones y el sufrimiento lo enalt en, lo p rsuad n d lo correcto de su opción. Además el pongo ha solucionado el impase en que se encuentra el mártir. Su fantasía de venganza y r ompensa no aparece como deseo suyo sino como un m n aje de Dios transmitido en el sueño. No hay de qué avergonzarse. Ni falta, ni pecado. Dios lo quiere así. No podrá complacerse en su fanta ía pero tampoco tiene por qué rechazarla.

La religiosidad colonial supuso un conjunto coherente de creencias, valores, actitudes y hábitos. A la idea de un Dios terrible y castigador correspondieron virtudes como la resignación y la humildad, la paciencia y, a pesar de todo, la fe. El ascetismo y el culto del sufrimiento. De esta manera se legitimaba la dominación sobre el hombre andino y éste mediante la identificación con el mártir lograba reconciliarse con lo patético de sus condiciones de vida.

Con el correr del tiempo, con las migraciones y la urbanización, la educación y la ciudadanía, este complejo cultural ha ido perdiendo gravitación en las mentalidades colectivas. Pero su impacto está lejos de haber desaparecido.

En el sentido común de hoy encontramos muchos rasgos de esta religiosidad. Cuando escuchamos decir de una persona que es "muy sufrida", se suele movilizar en quien habla y en quien oye sentimientos de compasión y lástima pero también sentimientos de admiración, pues se presume de ella una cierta superioridad moral. Se le suele reconocer méritos y no es raro concederle privilegios. En esta reacción hay un razonamiento implícito: si el sufrimiento redime, la persona que ha soportado el infortunio debe estar entonces liberada de pecados y egoísmos, debe ser buena, superior en cierta forma.

Cuando una señora invade un terreno y es amenazada con el desalojo, es muy probable que para justificar sus derechos, ella haga mención a lo que ha sufrido: el frío, el hambre, la tensión, los enfrentamientos con la policía. No se referirá tanto a los derechos ciudadanos y a los deberes del Estado. Tampoco insistirá en el trabajo. Su padecimiento fundamenta su derecho subjetivo, la expectativa de no ser defraudada. Que su argumentación el sufrimiento sea presentado casi como título de propiedad implica apelar a un sentido de justicia reparativo, que se supone compartido por el interlocutor. Sufrir es merecer, es la base de un derecho expectatio que sería muy crueltaicionar

Ideas parecidas se encuentran presentes en la persona que reclama sumisión y obediencia por el hecho de haber sufrido o seguir sufriendo. Desde una suerte de trono del dolor, el sufriente se queja y ordena. Si es preguntado por la razón de su privilegio puede responder que ha padecido bastante, más que el resto, y que ahora le toca a él (ella) el turno de recibir.

En la presunción de que el sufrimiento crea derechos encontramos la secularización de la idea básica del mártir: el sufrimiento como inversión. Pero ahora la expectativa no es tanto la salvación, la recompensa en el más allá, sino la posesión o el poder en el más acá, en el plano intramundano. En culturas más secularizadas, en los países más desarrollados, la idea es que el sufrimiento implica más a la piedad y beneficencia, que al derecho y la obligación. Este hecho se evidencia con claridad en el comportamiento de los beodos. En el Perú, en esas cantinas que refiere Abelardo Sanchez León, es usual que los alcohólicos se acerquen agresivos a las mesas para demandar ser escuchados. La idea es que tienen derecho a que los atiendan puesto que han sufrido mucho.

También se considera que el sufrimiento tiene efectos pedagógicos benéficos. Se suele decir que los niños que no han sufrido no valoran lo que tienen y que fracasan en la vida. Muchas veces estas ideas justifican el sadismo de los mayores. Unos golpes de más, desde esta perspectiva, nunca son por gusto. Resultan de provecho pues así los niños no se acostumbran a lo fácil. Implícita va la apuesta que el sufrimiento puede metabolizarse como búsqueda de redención, como actividad frenética en el trabajo, como propósitos firmes para salir de la pobreza.

El sufrimiento tiene reputación como auxiliar pedagógico. "La letra con sangres entra." El castigo primero y su recuerdo en el temor avivan la atención, abren los sentidos. Se supone que la naturaleza es bruta y que el niño no está inclinado a aprender. Enseñar requiere crear miedo, hacer sufrir. El uso de la violencia.

Que el sufrimiento tenga una valoración positiva implica, necesariamente, denigrar la felicidad. Apología del dolor, descrédito del bienestar. Cara y sello de la misma moneda. La primera propia del mundo popular, la segunda característica de la clase media ilustrada. El rechazo de la felicidad aparece como un acto ético y solidario. Si todos no somos felices pues nadie tiene derecho a serlo. Esa es la consigna. Refiriéndose a J.R. Ribeyro, Pablo Macera dice admirar "la sabiduría ética, la sabiduría emocional de un hombre que no ha querido ser feliz porque la felicidad casi siempre –por lo menos en el Perú– hiere a otros. Leyendo a Ribeyro he comprendido esos años por 1950-60 y la razón de nuestros fracasos: nosotros creíamos no tener derecho a ser felices. Por mi parte lo evito.

Cuando algo empieza a salir demasiado bien, sospecho. Debe ser una trampa, me digo ...Me voy a convertir en una de esas pequeñas fieras cobardes y tan crueles que son los hombres de éxito. Por esa razón no soy lo que antes quise ser ... La culpa es para mí una expresión de solidaridad" (Macera:17).

La felicidad es valorada como egoísmo culpable, el éxito como crueldad y cobardía. El fracaso y el sufrimiento como destino heroico. Hay mucho de cierto en la posición de Macera. Pero su reflexión llega a ser dogmática. No se trasluce en ella una vocación de felicidad. Su preocupación no es cómo podemos estar mejor. Por el contrario, piensa que "Hay que desestabilizar a la gente, romper su satisfacción como sea" (Macera:19). Muchos de los que no tienen piensan que el sufrimiento es bueno, bastantes de los que tienen que la felicidad es culpable.

---

El proceso de secularización es lento y complejo. Implica cambios pero también permanencias. A la declinación del sentimiento de mártir surge la conciencia de víctima. La víctima es quien no logra significar positivamente el sufrimiento pero que tampoco se decide a transformar sus circunstancias para controlarlo. La víctima cree tener cerrados todos los caminos. Muchas veces es así. El sufrimiento se le aparece como un absurdo. Ni lo acepta ni lo rechaza. Se queja y padece, no trasciende. Está poseído por un ánimo trágico, siente la realidad como injusta pero siente también que son muy cortas sus fuerzas para transformarla. El sufrimiento sin sentido puede ser aún más amenazante que el martirio. Empuja más a la autodestrucción. La queja puede ser peor que el silencio. En ella hay búsqueda pero no hay encuentro. La promesa de felicidad en la cabeza pero el desarraigo y la orfandad en el corazón. De la reflexión sobre la inanidad de las ilusiones nace el concepto de absurdo.

La psicología de la víctima como hecho social reiterado, como complejo de actitudes que marcan la idiosincracia de un grupo social, corresponde a una etapa histórica muy definida. Al despertar de la conciencia de tener derechos, a un primer rechazo de las ideas de fatalidad e inevitabilidad del destino; pero todavía a sentirse intimidado, inadecuado e inseguro, en un mundo hostil que no se domina. Donde no se es reconocido. La experiencia del migrante en la gran ciudad extraña y marginadora.

En muchas poesías de César Vallejo esta sensación de absurdo aparece elaborada en forma contundente. En muchos poemas de *Trilce* "se sintetiza la reacción del provinciano recién llegado, intimidado por

el extraño nuevo mundo de la capital" (D.P. Gallagher en Higgins). Fuera de la seguridad familiar y provinciana no logra encontrar un nuevo lugar, sus esperanzas se desvanecen:

*"Nadie me busca ni me reconoce,  
y hasta yo he olvidado  
de quien seré"*

La idealización de la infancia y de la familia, la madre especialmente, es una de las reacciones más características al rechazo del medio urbano. Pero no hay vuelta al pasado y la idealización no es respuesta a los problemas del presente. La cárcel se convierte entonces para Vallejo en el símbolo de la condición humana. Espacio cerrado, opresivo; el tiempo pasa lento, sin sentido. No hay nada que esperar y el absurdo rodea todo. La realidad es arbitraria y la vida una lotería.

Más tarde en París se reproduce la misma situación. La inseguridad y la soledad permanecen. "Mientras en su espíritu mantiene la expectativa de una vida más plena, su experiencia de hambre y enfermedad le recuerda hasta qué punto su existencia es vivida en un nivel elemental, a través de su cuerpo frágil y decadente que demanda constantemente satisfacción de sus apetitos y que repetidamente se deteriora por el efecto de las enfermedades y la edad... En tanto el hombre pierde control de su mundo, el poeta ve las esclusas abiertas y la miseria y el sufrimiento expandiéndose con una velocidad de pesadilla" (Higgins: 367).

*"Y desgraciadamente  
el dolor crece en el mundo a cada rato  
crece el mal por razones que ignoramos.  
Y es una inundación con propios líquidos,  
con propio barro y propia nube sólida".*

Finalmente en el marxismo, Vallejo cree encontrar un credo que de sentido a la existencia. En el socialismo el mal será abolido y:

*"Entrelazándose hablarán los mudos, los  
tullidos andarán!  
Verán ya de regreso los ciegos  
y palpitando escucharán los sordos!  
Sólo la muerte morirá!"*

La imposibilidad de significar el sufrimiento se encuentra también expresada en muchos vales y huaynos. Asoma allí la actitud de la

víctima, la reflexión sin salida, la queja. En un estudio sobre el vals, Sergio Zapata seleccionó 132 composiciones para analizar los temas y actitudes planteados en las letras: el tema más frecuente es el abandono. Se encuentra en 40% de la muestra. Está asociado sobre todo a manifestaciones depresivas y a reacciones de hostilidad. A continuación viene el tema de la frustración que aparece en casi 25% de los vales seleccionados. Se incluyen aquí canciones que expresan fantasías "de desilusión, engaño y falsedad" (Zapata:54).

El *plebeyo* es el vals más conocido (3) del cancionero popular. Compuesto a su vez por el más admirado de los músicos criollos: Felipe Pinglo. En su letra se plantea el desconcierto del individuo que ve frustradas sus expectativas, que sufre, sin poder encontrar una razón válida que explique su situación. No se conforma, tampoco se rebela.

Luis Enrique es el plebeyo, "el hijo del pueblo, el hombre que supo amar." Enamorado de una aristócrata sufre por no ser correspondido. El amor es imposible porque no son iguales. El es un plebeyo, seguro que moreno o cholo; ella es una aristócrata, muy probable que blanca. Los dos son seres humanos pero su relación es imposible. Para ella él no debería ser un objeto de amor. Pero aún si sintiera algo, la sociedad se opondría. La posibilidad de ser amado no existe. Luis Enrique constata esta situación pero no la comprende. Es injusta y arbitraria: "Y si el cariño es puro y el deseo sincero, ¿por qué robarme quieren la fe del corazón?" La letra culmina en una pregunta que es más un lamento: "¡Señor! ¿por qué los seres no son de igual valor?" La queja busca consuelo pero no cambia la situación. El racismo y el exclusivismo social, los prejuicios, pueden más que el amor y la sinceridad. Un real absurdo.

En muchos huaynos se expresa la misma problemática vital. En *Mi vida vida* encontramos la siguiente letra:

*Ah mi vida vida, ah mi suerte suerte.*

*La vida es sólo una y frágil  
como un vaso de cristal.*

*Para qué habría nacido?*

*Para qué habría venido?*

*Para qué llorar de pueblo en pueblo*

*Para sufrir de casa en casa.*

- (3) En una muestra de 500 personas fue preferido por el 18.4 de ellas. *La flor de la canela*, con 9%, fue el segundo más escogido (Zapata:55).



*Para ya no llorar  
para ya no sufrir  
me aventaría desde la roca?  
saltaría al río?*

*Puerta del panteón de rejillas de fierro  
diciendo que entraré  
diciendo que me enterrarán.  
(Montoya:464).*

El texto tiene una impronta decididamente trágica. Frente a un sufrimiento tan inevitable como absurdo, la muerte aparece como una hipótesis liberadora. Las preguntas hirientes no tienen respuesta: ¿para qué habría nacido? ¿para qué habría venido? Todo está en duda y *no* hay conclusiones.

El mismo sentimiento de víctima se evidencia en las explicaciones maniqueas, donde se contrasta la pureza de algunos con la maldad de otros. Los buenos son inocentes pero suelen perder. Los malos se aprovechan, explotan y ganan. Se trata del canon interpretativo que la víctima usa para explicar sus frustraciones y desgracias. El Perú es pobre por obra del imperialismo desalmado. Los pobres lo son por culpa de los ricos. La víctima no es responsable, no pretende serlo. Nunca ha sido libre, cierto. Pero muchas veces sucede que no lo ha buscado demasiado. La posición de víctima no es parte de la ideología dominante. Representa más bien la elaboración que hacen los dominados de condiciones de vida. Es una filosofía de sentido común. Las promesas no se cumplen, las expectativas no se transforman en realidad. Estar defraudado, quejarse. Muestra de inconformidad. La posición de víctima se reproduce con el fracaso y la frustración.

---

La idea de progreso, dice Weber, representa la laicización del mito de la providencia. Ya no se cree tanto en un plan de Dios que de unidad y sentido a la historia humana. Pero no se identifica el fluir de acontecimientos con el caos. Hay dirección. Un sentido intramundano construido por los propios hombres tanto en el plano individual como en el colectivo. Mediante el uso de la razón, a través del conocimiento, el hombre puede controlar la naturaleza. Emanciparse de la necesidad. Edificar su futuro a la medida de sus deseos. Ser cada vez más feliz.

La idea es liberarse del sufrimiento por medio de la acción. Es decir, como señala Hannah Arendt, a través de un comportamiento

inteligente, no repetitivo, que se funda en un propósito, que es consciente de las circunstancias que lo rodean y que pretende ser eficaz. Un acto significa, por tanto, la introducción de algo nuevo, distintivamente humano en el mundo. El ejercicio de la libertad. Pasar de la queja al acto.

Cambia entonces la visión que se tiene del mundo y el sentido que se da a la vida. La preocupación central de la persona ya no es sujetarse a una cierta ética para salvar su alma. Ahora se trata de lograr confort material y reconocimiento social. Evitar la pobreza y la opresión, el sufrimiento.

A diferencia de la religiosidad colonial, el mensaje de la modernidad lleva al rechazo del sufrimiento. A surgir mediante la acción. Se ofrece una promesa de felicidad y se postula al trabajo inteligente y esforzado como la manera de realizar esta posibilidad. La modernidad no ha cumplido sin embargo su promesa. El racionalismo destruyó muchas creencias pero no las reemplazó. Al relativo dominio del hombre sobre la naturaleza no le ha sucedido la plenitud emocional sino la nostalgia de lo sagrado. Pero ésta es otra historia.

En el Perú estos cambios en las mentalidades son muy recientes pero, como señala C.I. Degregori, ya irreversibles. La urbanización y el desarrollo educativo han sido quizá los factores que más han gravitado en estas transformaciones. La escuela, como señalan sus críticos, deculturó e incentivó las migración. No obstante ha sido decisiva en la creación del sentimiento de ciudadanía, en la producción de la conciencia de tener derechos y en el cambio de expectativas.

El acceso a la modernidad aparece como la posibilidad de liberarse del sufrimiento o darle, en todo caso, un sentido "convinciente". Tal como crear las condiciones para que no se repita con las personas que se ama. Este es el caso de las ideologías de la maternidad y la paternidad. Se vive para realizar una tarea: sacar adelante a los hijos. El premio: verlos logrados y tal vez entonces ser reconocido y compartir la nueva prosperidad.

En vez de temor hacia la autoridad y conformidad con lo que pueda venir, el mensaje de la madre se centra en que es necesario y posible lograr cosas y que la clave es, por supuesto, el esfuerzo personal, primero en el estudio y luego en el trabajo. El sufrimiento de los padres, las penurias y humillaciones, son significadas como sacrificios cuya recompensa será ver los hijos realizados. En una reciente investigación logramos identificar un discurso característico, continuamente recitado por las madres de sectores populares, especialmente migrantes: "miren hijitos, yo he sufrido mucho pero he luchado y algo he conseguido: la posibilidad de que ustedes estudien para que sean algo, para que no

sufra lo que yo. Por eso tienen que esforzarse. Sean buenos hijos, más tarde lo van a agradecer" (Portocarrero). El flujo de cariño estará condicionado al rendimiento del niño.

Con la idea de los hijos logrados en mente, una madre puede hacer multitud de esfuerzos y sacrificios. El sufrimiento será una inversión y su vida una epopeya, una lucha desinteresada por el progreso de sus hijos. Se logra así una "buena conciencia", hecho que fundamenta la autoestima, el sentimiento del propio valor. La identidad personal es una identidad para otros: madre-abnegada-protectora. Pero lo hace porque decide hacerlo. Vale lo que valen sus hijos. El sueño, la felicidad, es verse rodeada de sus hijos y nietos. Los hijos, profesionales y empresarios, prósperos, reconocidos. Los nietos estudiando en buenos colegios. Alegres y agradecidos. Mientras tanto la madre, atendida y mimada, descansa satisfecha de tantos esfuerzos y sacrificios que después de todo sí valieron la pena. Muchas veces el sueño se realiza. En todo caso deleitarse con su posibilidad es la recompensa momentánea pero efectiva de las mujeres madres del sector popular. Para ellas el sufrimiento es sacrificio, tiene mucho sentido porque tienen una esperanza, una utopía.

Mediante su acción el hombre puede controlar su vida, liberarse del sufrimiento, realizar sus deseos. Con el esfuerzo y el trabajo se consigue el dinero y todo lo que éste trae: confort material y reconocimiento social. En breve: libertad, capacidad para hacer lo que a uno le plazca. Hay otro camino: la política. En este caso la liberación se imagina como un hecho colectivo y el énfasis es puesto en la organización y la lucha. En todo caso tanto el trabajo como la política requieren de un desarrollo de la voluntad. Rechazar el sufrimiento no basta, es necesario hacer planes, realizarlos. No darse por satisfecho con los primeros logros.

Próspero Aguilar nació hace 31 años en Cerro de Pasco. Su abuelo fue campesino, su padre es chofer. Vino a Lima a los 14 años, cuando estudiaba cuarto de primaria. Su infancia fue pobre, pero ahora, con sus hermanos, es propietario de un taller de carpintería en plena expansión.

Próspero empezó estudiando en el IPA E administración de empresas, continuó luego estudiando en la Academia Cervantes, contabilidad. Consiguió después un puesto en La Oroya, en una empresa constructora, como administrador de obra. Después de dos años se trasladó a Casapalca, trabajando en la administración de una mina, haciendo la planilla. Gracias a su espíritu austero y ahorrativo regresó a Lima con un pequeño ahorro. De todas maneras un punto de partida. Convocó a sus hermanos y entre todos compraron a crédito un microbus. Próspero trabajaba de cobrador, su hermano de chofer, todos los días de 5 de la

mañana a 12 de la noche. Apenas cancelado el micro se inicia en el negocio de la madera, primero compra y venta, luego fabricación de muebles.

Próspero no sólo es muy trabajador, también le gusta innovar y arriesgarse siempre y cuando haya buenas utilidades en perspectiva. Empezó a vender madera. Pronto comenzó a ir a Pucalpa a la búsqueda de mejores precios con el productor. Vender barato y rápido era su consigna. Colocó el pie a 140 en vez de 180. En menos de una semana vendía toda una camionada. Otros demoraban un mes. Compró máquinas y equipó una fábrica de muebles. Hoy trabaja para impulsarla. Tiene a su cargo, como fuerza de trabajo estable, 2 maestros y 3 ayudantes. Próspero trabaja entre 10 y 15 horas al día y se declara partidario de una vida metódica. No toma licor y en sus ratos libres hace deporte. El domingo lo dedica al hogar.

La atención que ahora pone Próspero en los negocios es la que antes, en el colegio y en el Senati, prestaba a la política como militante de UNIR. Pero a pesar de sus triunfos personales sigue definiéndose como maoísta, cree en la necesidad de un cambio radical "tipo Sendero pero no tan sangriento." Próspero detesta a los grandes capitalistas "han hecho dinero con el esfuerzo de uno ... consiguen crédito fácil." El, en cambio, dice no haber recibido ayuda. Las cosas le han resultado más caras y difíciles. Como patrón Próspero paga el salario mínimo, le parece justo. Le gusta que los obreros se fijen más en el trabajo que en el pago. Prefiere por ello pagar al destajo pues así hay un incentivo real para esforzarse, "trabajan más, vienen temprano y se van tarde."

La práctica empresarial de Próspero tiene que ver cada vez menos con sus ideas políticas. Estas ya no corresponden a lo que es su actividad cotidiana. Ahora ya no se interesa por la política "Soy realista... vivo mi propia necesidad... Los políticos vienen sólo cuando quieren votos; en el congreso ni se acuerdan, me molestan." Su preocupación son los negocios "soy chiquito todavía, pero me va bien." Hace poco contrajo matrimonio. "Hubiera sido nada si me caso joven, me casé a los 30. ¿Pero para quien trabajar si estás solo?" Es muy importante la ideología de la paternidad.

---

· Mártir, víctima, héroe. Tres disposiciones frente al sufrimiento. El silencio, la queja, la acción. Tres reacciones características. En realidad todos tenemos un poco de estas figuras y combinamos sus modos de comportarse. No obstante, la tesis de este ensayo ha sido que el "modelo"

mártir fue propuesto por la prédica colonial y que ha funcionado como medio de dominación sobre los individuos. Especialmente sobre las mujeres y los indígenas, sobre todo en la época colonial. Hemos insistido en creencias y valores que internalizados por las personas afectan la forma en que se relacionan con el mundo y con ellas mismas. Sufrir calladamente sin molestar a nadie. Total no es en vano. Hay justicia, premios y castigos. El secreto: tener paciencia, no desesperar. El sufrimiento puede consolidar la esperanza. Atrás queda el miedo y se logra la serenidad. En el Perú de hoy la figura del mártir tiene aún mucho atractivo. Pero ahora no se trata de una propuesta "oficial", parte de la ideología dominante. Hoy se encuentra sobre todo en los sectores populares, en el sector femenino. Es aquí donde esta tradición se reproduce pues es muy común que el/la mártir inculque la sumisión y el desencanto como actitudes hacia la vida en la socialización de sus vástagos.

Conforme se va internalizando la conciencia de tener derechos, la idea de que cada persona es un fin en sí misma, la figura del mártir tiende a perder asidero. El sufrimiento aparece como una experiencia sin sentido. Es rechazado. Pero para las personas que sufren y que tienen conciencia de víctima el rechazo llega sólo hasta la queja o el lamento. La expresión de la inconformidad. No hay pasaje a la acción. La víctima suele ser un "sobreviviente" tal como éste ha sido caracterizado por César Rodríguez Rabanal. Una persona sin mayores perspectivas. Quizá con ilusiones pero sin planes concretos, sólo atina a defenderse en un mundo hostil que no puede transformar. El sentimiento de ser víctima tiende a florecer allí donde hay más aspiraciones que caminos y logros. En sociedades que prometen más de lo que pueden dar. En grupos bloqueados en su movilización. Los derechos son reconocidos pero igual no tienen vigencia. Esperanzas defraudadas, vivencias de abandono; el lamento puede traer alivio. El sentimiento es de víctima pero la conciencia es de acción.

Rechazar el sufrimiento mediante la acción es la consigna del héroe. La vida aparece como un escenario donde ejecutar grandes hazañas: la búsqueda de la riqueza, el poder y la gloria. Esta figura penetra cada vez más en las mentalidades colectivas. Como dice una canción de los niños huérfanos de Pomatambo, Ayacucho:

*"Cóndor que andas en los cerros y quebradas  
acaso en tu quebrada mi madre me dió a luz  
acaso en tu pampa mi padre me crió...  
Si en tu quebrada mi madre me dió a luz  
si en tu pampa mi padre me crió*

*no sería para caminar llorando mucho  
no sería para andar sufriendo mucho...  
Búscate, búscate otro que llore como tu  
búscate, búscate otro que sufra como tu  
yo ya te acompañe a llorar mucho  
yo ya te acompañe a sufrir mucho".*

(Recogida por Gustavo Gorriti, "Lo que se quiso ocultar" en *Caretas*, 24 de noviembre de 1986. Citada por Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca*, Ed. Horizonte. Lima, 1988.

---

Muchas de las reflexiones expuestas en este ensayo han resultado del diálogo permanente en TEMPO (Taller de estudio de las mentalidades populares). Quisiera agradecer a Isidro Valentín y a Víctor Raúl Huamán, especialmente. No puedo dejar de mencionar, entre otros, a : María del Pilar Naupari, Maria Emilia Yanaylle, Maria del Pilar Appiani, Arturo Quispe, Ana María Quiróz. Teófilo Altamirano me ayudó en la selección de canciones quechuas. Patricia Ruiz Bravo fue interlocutora y comentarista del desarrollo de este trabajo.

## Bibliografía consultada

ADORNO, R.

"Idolos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial", en *Lexis* Vol. XI. Nº 2. Lima, 1987.

ADORNO, T.

*Notas sobre literatura*. Ed. Ariel. Barcelona, 1972.

ARENDT, H.

*La condición humana*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1978.

ARGUEDAS, J.M.

*Relatos completos*. Ed. Lozada. Buenos Aires, 1977.

BAROJA, J. C.

*Las formas complejas de la vida religiosa*. Ed. Sarpe. Madrid, 1985.

CONDORI, G.

*Autobiografía* (Recogida por Ricardo Valderrama y Carmen Es calante). Ed. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1977.

CURÁTOLA, M.

"Suicidios, holocaustos y movimientos religiosos de redención en los Andes" en *Anthropológica* N° 7. Lima, 1989.

DEGREGORI, C.I.

"Del mito de Inkarrí al mito del progreso" en *Socialismo y Participación*. CEDEP, Lima, Diciembre 1986.

DEJOURS, C. "

"Nouveau regard sur la souffrance humaine dans les organisations" en *L'organisation: les dimensions oubliées*. (por publicar), Paris, 1990.

DUVIOLS, P.

*Cultura andina y represión*. Ed. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1986.

FLORES GALINDO, A.

*Buscando un Inca*. Ed. Horizonte. Lima, 1988.

GEERTZ., C.

*La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa.

GUTIERREZ, G.

"Una teología política en el Perú del siglo XVI" en *Allpanchis* N° 19. Cusco, 1982.

HIGGINS, J.

*The poet in Peru*. Ed. F. Cairns. Liverpool, 1982.

HINOSTROZA, L.

"Las enfermedades del aborigen", en *Anthropológica* N° 6. Lima, 1988.

MACERA, P.

*Las furias y las penas*. Ed. Mosca Azul, Lima, 1983.

MARZAL, M.

*Estudios sobre religión campesina*. Ed PUC. Lima, 1988.



*Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima.* Ed PUC. Lima, 1988.

MUÑOZ, F.

"Transmisión de la noción cristiana de pecado" (meca).

MONTOYA, R.

*La sangre de los cerros.* Ed. Mosca Azul. Lima, 1987.

PORTOCARRERO, G

"Castigo sin culpa, culpa sin castigo" en *Debates en Sociología* Nº 11. Lima, 1986.

"Apología del dolor, descrédito de la razón: la apuesta equivocada" en *El zorro de abajo* Nº 5. Lima, 1986.

RODRIGUEZ, RABANAL C.

 *Cicatrices de la pobreza.* Ed. Nueva Sociedad. Caracas, 1989.

SÁNCHEZ LEÓN, A

"Cariño malo: una versión de la cantina limeña" en *Debate* Nº 30. Lima, 1984.

SINDICATO DE TRABAJADORAS DEL HOGAR CUSCO

*Basta.* Ed. Centro de estudios Bartolomé de las Casas. Cusco, 1982.

TENTLER, H.

*Sin and confession on the eve of the reformation* Ed. Princenton. New Jersey, 1972.

URBANO, H.

Introducción a la obra de Cristobal de Molina: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas.* Ed historia 16. Madrid, 1989.

VARON, R.

"El taki ongoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial" en *El retorno de las huacas.* Ed. IEP. Lima, 1990.

ZAPATA, S.

*Psicoanálisis del vals peruano.* Taller Amauta. Lima, 1969.