

Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes*

Gerardo Castillo Guzmán

[...] estando borracho y dolatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mujeres casadas. Y las mujeres, estando borrachas, andan salidas; yllas propias buscan a los hombres, no miran ci es (s)u padre ni ermano. (Millones 1989: 71)

En numerosos textos coloniales, tanto autoridades eclesiásticas como civiles condenan la forma en que los indios se embriagaban derivando en las más atroces bestialidades. Como bien señalan Saignes (1989) para el caso peruano y Taylor (1987) para el mexicano, el discurso colonial hispano acerca de la embriaguez indígena asocia borrachera con ocio y actos demoniacos. En estos últimos se incluyen robos, homicidios, incesto y relaciones sexuales indiscriminadas. En el estado de embriaguez al que supuestamente llegaban, los indios perdían toda conciencia y se comportaban como animales.

Justamente es la conciencia la frontera que marca el beber adecuado en el discurso oficial hispano colonial. Saignes propone la existencia de un ideal mediterráneo del beber según el cual se valora beber vino –antes que la cerveza o los destilados nórdicos– diaria y privadamente pero en pequeñas cantidades. Este ideal considera impropio de caballeros alcanzar una embriaguez tal que acerque a los hombres a un estado de animalidad.

* Muchas de las ideas aquí expuestas han sido tomadas de la tesis de licenciatura en antropología “Borracheras andinas: acciones dramatúrgicas y rompimiento de jerarquías”, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1995. El trabajo de campo fue llevado a cabo en varias comunidades campesinas de los distritos de Coya, Cuzco, Písac y Taray en el Cuzco, bajo los auspicios del Cedepe Ayllu. Además se recogen notas del trabajo de campo en Ayacucho llevado a cabo con el equipo del Archivo de Música Tradicional Andina en 1996.

Frente a este ideal mediterráneo se alzaría uno andino que alienta el consumo de alcohol ritual, periódico, colectivo y masivo por el cual se busca –o al menos no presenta mayor inconveniente– llegar a una total embriaguez.

Aunque útil para considerar las catastróficas consecuencias que ha venido provocando la introducción de aguardientes de baja calidad en culturas de bebidas fermentadas, la separación entre ambos ideales de beber es menos clara. Efectivamente, la embriaguez periódica, y su consecuente condena, parece ser más una característica de clases populares que exclusivamente andina. Ciertamente, las imágenes de las fiestas de carnavales en poblaciones campesinas y urbanas medievales descritas por Cox o Bajtin, son las de un total descontrol, desenfreno sexual e inversión de roles.

Grotesco es la categoría usada para describir expresiones culturales populares que escapan a los cánones del buen comportamiento. Y dentro de estas expresiones grotescas, es la recurrencia a la sexualidad una de las principales. Las imágenes de hombres y mujeres que han perdido toda conciencia y por tanto cometen los actos más repudiables son algo común en las descripciones en tierras americanas como europeas.

Hablando de los juicios que emitían las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales sobre la embriaguez en los indios mexicanos, Taylor comenta que:

Se creía generalmente que el alcohol despojaba a la gente de su juicio natural y daba rienda suelta a los más bajos instintos animales. En términos freudianos las creencias de los españoles acerca del alcohol y las sentencias de los tribunales relativos a los delitos debidos al aguardiente, sostenían la opinión de que el alcohol disolvía el superego y destruía las inhibiciones que determinaban el orden de la sociedad. (Taylor 1987: 72).

Nuevamente, la conciencia es vista por la tradición mediterránea oficial como el límite que marca los peligros de la borrachera. Una vez atravesado este límite perdemos el sentido, e incluso la responsabilidad sobre nuestros actos disminuye. En la borrachera podemos cometer los actos más violentos o las peores aberraciones sexuales. De ahí la asociación entre borrachera, ociosidad, crímenes y prácticas demoniacas que denunciaban los religiosos de la colonia, y ahora repiten –algunos de manera más tibiana– organizaciones de desarrollo y grupos protestantes. Es así como un discurso que se inicia como una de las justificaciones de la conquista, la de “civilizar” a los indios de salvajes costumbres, se reproduce en la actualidad bajo formas más sutiles.

Las nociones de desinhibición apuntan a concepciones de la borrachera como un estado en el que afloran muchas de las conductas instintivas, por tanto de un estado “natural”, reprimidas en nuestra actuación en sociedad. Este discurso sobre la embriaguez tiene un asidero actual que en términos psicoanalíticos puede traducirse como un mecansimo que permite el relajamiento de las imposiciones sociales del súper yo y permite al ego satisfacer sus impulsos inmediatos, especialmente los sexuales, al liberar una libido oculta en una suerte de comunión colectiva.

Desde la literatura, Mario Vargas Llosa con su novela *Lituma en los Andes* nos deja una de los mejores retratos de esta animalidad que libera el alcohol:

Tocaban una música que apenas se distinguía, por la acústica y las continuas interferencias. El hombre se puso a bailar un bolero, prendido de doña Adriana como un mono. Siempre entre brumas, Lituma vio que, a la vez que le pegaba el cuerpo, el borrachito le acariciaba las nalgas y le restregaba la boca y la nariz por el cuello. [...]

—¿A usted no le importa que manoseen así a su mujer, en su propia cara?

Dionisio encogió los hombros.

—Los borrachos no saben lo que hacen. —Se rió, excitado, aspirando la copa que tenía en la mano—. Y, además, ¿qué importa. Regalémosle diez minutos de felicidad. Mire como está gozando. ¿No lo envidia?

El hombrecito estaba casi encaramado sobre la señora Adriana y había dejado de bailar. No se movía del sitio y sus manos recorrían los brazos, los hombros, la espalda y los pechos de la mujer, mientras sus labios le buscaban la boca. Ella lo dejaba hacer con una expresión aburrida, ligeramente disgustada.

—Está animalizado —escupió Lituma al suelo—. No puede darme envidia una bestia así.

—Los animales son más felices que usted y yo, señor cabo —se rió Dionisio y otra vez se volvió un oso—. Viven para comer, dormir y cachar. No piensan, no tienen preocupaciones. Nosotros, sí, y somos desgraciados. Ese está visitando ahora su animal y mire si no es feliz. (Vargas Llosa 1993: 302-303).

Al margen de la rica discusión sobre la conciencia, la animalidad y la felicidad que podría resultar del texto, vuelvo mi atención a la asociación entre embriaguez y sexualidad, tanto en el ámbito de lo imaginario discursivo como de las prácticas. El propósito de este artículo es identificar, entre el variado universo de significados construido alrededor de la embriaguez en pobladores andinos, qué imágenes, conductas y prácticas son vinculadas al sexo.

Entre campesinos de los Andes, como en muchas otras culturas en las que predominan las relaciones cara-a-cara, el beber es primordialmente una actividad social. A diferencia del estereotipo occidental del bebedor

solitario –caracterizado en el cuento de Joseph Roth “La leyenda del santo bebedor”–, quien bebe por un imperativo individual, en los Andes se bebe ante todo por un imperativo social. El beber obliga al acompañante a beber pues de fondo lo que mantiene y recrea es el vínculo social, de manera tal que rechazar un trago ofrecido es rechazar el vínculo ofrecido. Es por esta razón que poco importan los cambios continuos de bebida en una reunión. De la cerveza se puede pasar a la chicha y de ahí a los anisados u otros aguardientes para terminar en el trago (mezcla de alcohol puro con agua y algunas semillas, a modo de saborizantes, como el anís). Lo importante no es lo bebido ni su calidad sino el acto de beber; el beber no proporciona un placer individual como en Occidente¹. El beber es ante todo un marcador social de las actividades extra cotidianas por las que atraviesa un individuo en su vida en comunidad: bautizo, corte de pelo, matrimonio, funerales, además de fiestas patronales, cumpleaños, descansos en el trabajo, ceremonias agropecuarias, etc.

En este sentido, más allá de los efectos fisiológicos del alcohol, el beber es elemento indispensable que acompaña los acercamientos amorosos. En la *vida michiy* o fiestas de solteros y carnavales, los jóvenes beben y bailan en busca de pareja. Un campesino de la comunidad de Sacaca comenta estas fiestas:

Allí cuando les anochece, casi a media noche, a once de la noche más o menos, allí llevan un juntamento en una casa o en casa de una autoridad. Entonces de allí ya cuando ya llevaron el juntamento ya toman y se invitan con cariño, bailan y comen. Así es. Igualmente toman y de esa manera terminan todo cuando ya amanece a la hora del alba y todos se retiran uno por uno, pidiendo licencia, cada cual a sus casas [...].

Y continúa hablando del Domingo de Carnaval:

[...] entonces allí con cariño le invitan la chicha, licor, entonces allí muy bonito toman de *qocha* [grandes conchas] o hay un *winku* [corteza de fruto selvático], otros le dicen *wallasuyo*, en eso toman entonces. Después de dar eso bailan muy hermoso hasta la hora estar allí y termina hoy.

En el relato, como en muchas etnografías, el alcohol aparece como elemento indispensable en toda celebración². Más allá de “calentarse” con

- 1 En una conversación personal, Carmen del Prado me ha hecho notar lo desarrollada que está en Francia la figura del catador de vino, la cual se populariza también en bebidas destiladas como el whisky.
- 2 En algunos lugares de Ayacucho, a una copa de alcohol le dicen cariño. Darse un cariño es convidarse mutuamente.

algunos sorbos de trago o “refrescarse” y tener fuerzas para el trabajo bebiendo chicha blanca, en las ocasiones festivas lo que se busca es estar “animado”. En este estado de animación que procura acentuar la sociabilidad y la participación armónica de los presentes, la comunidad es creada verbalmente al alentar la conversación, permitir el acercamiento de los cuerpos y promover el baile. En quechua *q'ayma* significa “estar chispeado” o alegre, y ese es el estado ideal al que se debe llegar en toda reunión, estar alegre para bailar, reír, cantar, conversar, bromear a viva voz y romper así la timidez inicial entre individuos y sexos:

The most salient feature of drunken speech is the release it affords from the constraints of sober interaction—constraints which center on general interactional norms of showing respect, practicing avoidance rather than confrontation, being very shy and quiet in a public gathering and avoiding any show of emotion. (Harvey 1986: 175).

Conforme se avanza en la embriaguez, las normas que rigen el uso de los espacios por los participantes se pueden ir modificando. De un patrón estructurado sobre un ideal adulto masculino en el que los niños y las mujeres ocupan planos marginales, se pasa una reconfiguración del espacio en el que es posible el acercamiento entre varones y mujeres.

Y la reconfiguración del espacio da lugar al acercamiento de los cuerpos. Las distancias permitidas en la interacción cotidiana son acortadas y es posible tocar partes del cuerpo antes prohibidas. A diferencia de los momentos de sobriedad, conforme avanza la borrachera, la interacción se personaliza grandemente y los cuerpos se acercan hasta colocarse a muy poca distancia. Si la acción es de mutuo reconocimiento y de lo que se trata es de mostrar amistad, entonces es posible dar palmaditas y abrazos o estrechar constantemente la mano del otro y retenerla con ambas manos. De esta manera, son las manos el agente activo que guía el contacto corporal: ellas pueden buscar las manos del otro o sus hombros y espaldas, o en algunos casos el rostro y el cabello.

Entre campesinos no es extraño el dar besos en las mejillas al estar ebrios, ni tampoco el llorar, a muy corta distancia o sobre el hombro del compañero, pero esto ocurre en el extremo de la embriaguez como límite de contactos posibles. Las mujeres siguen un patrón similar entre ellas mismas, aunque ellas pueden efectuar contactos corporales más estrechos, los besos y continuos roces con la imagen de la Virgen son propias del comportamiento femenino. Cuando me he encontrado con mujeres ebrias, muchas veces me han tomado de las manos y del rostro, algunas veces sollozando. En estos momentos el lenguaje gestual es la única vía de

comunicación debido a mi escasa comprensión del quechua. Pero esto ocurre únicamente con las mujeres ancianas, puesto que en las jóvenes existen reglas de evitamiento entre sexos mucho más fuertes.

Es el baile una de las formas permitidas para este contacto. En el baile las parejas se pueden tomar de las manos para girar rápidamente. Con frecuencia las mujeres golpean con trenzas de lana, con los puños o con las rodillas los muslos de sus acompañantes. Son contactos revestidos de una suerte de agresión, en realidad mecanismos que invitan al juego y permiten el acercamiento de los sexos.

Con sus golpes simulados, el baile supone un juego amoroso previo, todo un cortejo largo que la mujer tiene particular interés por dilatar. Millones (1989), hablando del uso de ciertos talismanes en Ayacucho, describe cómo el hombre debe cortar la cola a una lagartija y dejarla viva; luego, cuando está frente a la mujer que desea, azuza la cola dentro del bolsillo sin que ella se percate. Ella por su parte ocultará *tipanas* (agujas de cactus usadas como prendedores) en la enagua, dos a la altura de las caderas y una a la del ombligo.

Según la explicación del mismo autor, lo que busca el hombre es evitar la pérdida de potencia, mantener la erección y lograr la consumación del coito, mientras que la mujer pretende lograr la atracción y excitación sexual del hombre, a la par que se impide el coito al producirse una repentina pérdida de la erección. De fondo habría una lucha de poder entre la pareja: la mujer provoca el deseo y cede posiciones cuando le conviene, el hombre alcanza el placer de la culminación y el placer de controlar la batalla, en él placer sexual y violencia pueden darse juntos sin mayores inconvenientes.

A diferencia de lo que ocurre en grupos urbanos tradicionales, en los Andes la mujer maneja un papel más activo, no sólo sexualmente hablando. No es extraño que ella inicie el cortejo golpeando al bailar, o persiguiendo al novio para ser raptada. Aunque se espera siempre que sea el hombre el más interesado, debiendo ir tras ella para acceder a la menor muestra de consentimiento –imagen de la mujer que embruja y juega con los hombres–, como aparece en el mito de Pariacaca y Chuquisusa, mujer muy hermosa que le promete acostarse con él a cambio del riego de sus tierras, promesa que ella irá dilatando exigiendo nuevos favores.

No obstante, esta situación no impide que en la mayoría de ocasiones cotidianas la mujer guarde una posición subordinada, e incluso en muchas danzas las figuras femeninas son representadas por varones, como es el caso de la “*china saqra*” o “mujer diabólica” que se interpreta en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo y Písac.

Sin embargo, este juego únicamente puede ocurrir cuando la mujer es soltera y sin hijos. Embarazada o habiendo contraído matrimonio y con hijos, dependiente de su esposo y familia, su capacidad de manejo disminuye muchísimo. Entonces la violencia doméstica se puede convertir en práctica cotidiana bajo efectos del alcohol.

La descripción que proporciona B. J. Isbell (Mayer y Bolton 1980) de la *vida michiy* (apacentar la vida) en Chuschi relata cómo los jóvenes intercambian sus vestimentas y se cubren el rostro con las *llikllas* (chales) para no ser reconocidos por los adultos. Ellas empiezan a cantar con voz de falsete acompañándose con *chililis* (pequeñas guitarras). Después de beber, bailar y cantar por las calles, suben a la puna para el *pukilay*, un concurso de canto y baile entre hombres y mujeres. Si ellos se cansan primero son ridiculizados y tratados de viejos, ociosos o paráliticos – *machu asnu* o burro viejo en la zona de Cuzco–. Cuando todos están ebrios, tienen indiscriminadas relaciones sexuales. La *sallqa* o puna –alta y salvaje– se considera el lugar adecuado para esta actividad sexual que no puede ocurrir en el pueblo civilizado; también puede tener lugar en el cementerio, lugar no “civilizado” fuera de los límites del pueblo.

Sin embargo, es necesario tomar con bastante cuidado este tipo de descripciones³. Primero, la mayoría de las relaciones sexuales están fuertemente reguladas y gran parte de estas uniones acaban en matrimonios. Segundo, aunque la pérdida de la virginidad no sea vista como una deshonra sí es un hecho desaprobado. La muchacha intentará por todos los medios, sobre todo si su estatus es bajo, ser “raptada” por el pretendiente y establecer un *sirvinacuy* que culmine en el matrimonio formal. Todo este proceso estará cruzado por fuertes tensiones y conflictos entre ambas familias (Carter 1980) y, a su interior, entre padres e hijos. Tercero, una muestra de esta tensión se refleja en los intentos por abortar cuando se dan embarazos sin matrimonio, acudiendo a curanderos que aplican técnicas mecánicas que destruyen al feto o usan plantas y brebajes diversos (*mallunhua*, *sacha ajo*). Si la mujer no logra impedir el alumbramiento, y luego de severos castigos sufridos en casa, ella explicará el nacimiento del niño como hijo del susto, del rayo o de las fiestas. Estos niños serán criados al interior del hogar materno y puede que no reciban el mismo trato en cuestiones de herencia.

3 Como muestra de estas descripciones ver VILLAVICENCIO (1966).

En cierto sentido, la hija rompe simbólicamente con su familia. Es así como en un corte de pelo (ceremonia de bautizo) de dos niños en Chincheros, los padres de la esposa aportaron como cualquier simple visitante, a diferencia de los padres del esposo que obsequiaron un torete y una fuerte suma de dinero en efectivo.

Las risas y los expresivos movimientos de las mujeres en el baile y la embriaguez contrastan marcadamente con la conducta mostrada en la sobriedad con respecto a los foráneos, en especial si son hombres. Entonces ellas hablan muy calladamente casi sin moverse y sin mirar directamente a los ojos. Inclusive en algunas ocasiones he observado a varias ancianas cubrirse la boca al hablar.

Por lo general, el cuerpo femenino permanece oculto sin recibir mayores tratamientos ni cuidados estéticos: el aseo permanente y los baños totales son infrecuentes, y en las representaciones artísticas hay una escasa tematización de los cuerpos⁴. Esta falta de exposición del cuerpo desnudo es remarcada por el énfasis colocado en el traje. Ya sea que se trate del cambio de ropa de las viudas al año de fallecido el esposo o el lucimiento de los trajes de carnaval de las solteras, son los colores de las ropas los que actúan como códigos estéticos.

Entre los comuneros se habla del *tumbaiquichu* cuando el hombre tumba a su pareja por los campos haciendo el amor sin necesidad de desnudarse. En las fiestas comunales nocturnas, donde el imaginario ubica la mayoría de relaciones pre y extra maritales, y ya ambos bebidos, es improbable que mantengan relaciones sexuales sin ropas. Y esto no parece cambiar totalmente con el matrimonio, pues la casa —que muchas veces consiste en no más que una habitación plurifuncional— es frecuentemente ocupada por los niños o por los padres de alguno de los esposos.

Volviendo al carácter lúdico⁵ de los golpes que llegan sin avisarnos en el baile, ellos deben ser entendidos más como una invitación a continuar con un juego que permite establecer contactos, tanto corporales como también verbales.

-
- 4 Tal vez la excepción sea el cabello: él es objeto de cuidados pues su pérdida es peligrosa. Las mujeres al lavárselo toman precauciones para evitar que otra persona pueda usar las hebras en algún hechizo. No es de extrañar tampoco en sociedades prehispánicas, que a los prisioneros se les atara el pelo.
 - 5 En uno de sus ensayos, Girard menciona que la risa, en la forma de cosquillas, puede desempeñar un papel mediador entre parejas. Dado que las cosquillas tienen un carácter lúdico sin pretensiones sexuales en sí mismas, justamente pueden servir como mecanismo previo de acercamiento:

A través de la animación de la conversación, de la disolución del grupo mayor en otros menores, de la risa y el llanto, pero sobre todo gracias al baile y a los golpes en broma, la embriaguez colectiva permite desarrollar mecanismos extra cotidianos de acercamiento entre personas de ambos sexos.

Ocurre entonces que la embriaguez colectiva remite directamente a espacios y a tiempos festivos. En una sociedad agraria como la campesina andina, tiempo y espacio son divididos en cotidianos y extra cotidianos –no necesariamente en sagrados y profanos–, y uno de los marcadores indispensables de este paso a lo extra ordinario es la celebración con alcohol. Ella marca los tiempos de ocio y trabajo, y los festivos. Las borracheras colectivas son borracheras ceremoniales⁶ en la medida que

Hacer cosquillas a una pareja potencial con intenciones sexuales es, por supuesto, una práctica muy común. Ella hace posible vencer la resistencia física sin incurrir en la hostilidad. Las connotaciones sexuales de las cosquillas las hacen particularmente útiles como medio de seducción sexual. Las cosquillas permiten contactos corporales que, a pesar de la intimidad, niegan hasta cierto punto toda interacción sexual inmediata por parte de quien las hace. (GIRARD 1984: 140-141)

Las cosquillas son tanto más eficaces si se ejecutan con suma movilidad en diferentes partes del cuerpo, entonces nos encontramos desprotegidos, ya que no sabemos en qué momento ni en qué lugar se producirá el ataque. Las cosquillas funcionan porque existe una presencia extraña pero a la vez tenemos la certeza que esa presencia no representa una amenaza; no existe un peligro real sino peligros simulados en los que se ha anulado el riesgo.

- 6 Llamo ceremoniales a las borracheras que siguen pautas de conducta estereotipadas, tanto para definir los momentos y lugares de su realización como los motivos mentados, sin importar mucho su pertenencia o no a un ciclo religioso. Siguiendo la distinción propuesta por Gluckman, prefiero hablar de la dimensión más amplia de la ceremonial en vez de ritual. La primera implica conductas marcadas por la etiqueta social pero no necesariamente referidas a creencias en poderes sobrenaturales o suprasensibles:

[...] I would use "ceremony" to cover any complex organization of human activity which is not specifically technical or recreational and which involves the use of modes of behavior which are expressive of social relationships. All such modes of behavior, conventional and stylized, are ceremonial. I would then distinguish within the field of "ceremonial" between two separate categories, which shade into another: the one I would call "ceremonious" and the other "ritual", following here Evans Pritchard's view of magic, that "ritual" is distinguished by the fact that is referred to "mystical notions", which are "patterns of thought that attribute to phenomena suprasensible qualities which, or part of which, are not derived from observations or cannot be logically inferred from it, and which they do not possess". If these notions are not present in the October Revolution parade, it is "ceremonious" and not "ritual", while the Corpus Christi Day procession is "ritual" and not "ceremonious" if its performance is referred to mystical notions. Since both clearly have some of the same functions, we can discuss these under the more general rubric of "ceremonial". (GLUCKMAN 1975: 22-23)

implican conductas marcadas por la etiqueta social, ya sea que estén o no referidas a creencias religiosas.

Y la fiesta, como espacio y tiempo ceremoniales por excelencia, se encuentra signada por pautas culturales ideales. En muchas descripciones sobre festividades indígenas se indica que al amparo de la noche y por el influjo del alcohol, se producen relaciones sexuales indiscriminadas. En muchas fiestas a las que asistí era frecuente que varios comuneros me preguntasen por las jóvenes campesinas y me contaban entres bromas y risas que ahí todos terminaban acostándose con una ellas y aseguraban que yo no sería la excepción.

En el ámbito del discurso, existe la asociación entre la embriaguez colectiva y la transgresión a las normas. Efectivamente, en las fiestas, especialmente de solteros en época de carnavales –entre febrero y marzo, en plena temporada de lluvias–, es cuando se piensa son producidas muchas de las relaciones sexuales fuera del matrimonio (pre y extra matrimoniales).

Más allá del hecho mismo de la transgresión, se espera que la fiesta termine en encuentros amorosos. Al margen de la comprobación estadística de que efectivamente ocurra la regla con suma frecuencia, el mantenimiento de relaciones sexuales es parte del ideal normativo de lo que debe ser una buena fiesta. Para el mantenimiento del orden social y como norma cultural, se espera que los tiempos festivos culminen en una gran embriaguez colectiva, expresión de la consolidación de las relaciones sociales que dan unidad a la comunidad. Y dentro de este esquema armónico, las relaciones entre parejas son resaltadas. Ellas representan el ideal de complementariedad y continuidad de la comunidad y, aunque en teoría libres, en la práctica muchos de estos amores juveniles son el primer paso hacia el matrimonio.

En efecto, como señala Ortiz Rescaniere (1993) en un sugerente trabajo sobre la pareja andina, los amores de carnaval entre jóvenes campesinos son los amores bucólicos que terminan en matrimonios felices frente a los amores salvajes y desventurados de los incestuosos de la época de seca, es decir, fuera de la época festiva.

Es en esta época que la tierra será regada por las lluvias y abierta por arados o *chakitaqlas* (tradicional arado manual) para nuevas siembras. La tierra es fertilizada y se celebra por ello. Cada vez que se bebe chicha se deben rociar o *challar* algunas gotas sobre la tierra, en señal de agradecimiento a la *Pacha Mama*. Para carnavales los jóvenes se visten con sus mejores galas y bailan –como el encuentro en Chahuaytire– o pelean –

como el *tupay* en la pampa de Chiaraje— entre ellos, para conquistar el favor de las jóvenes campesinas.

A este nivel de representaciones, la embriaguez en la festividad colectiva se refiere a la sexualidad en términos de interacciones sociales. Las relaciones sexuales entre los jóvenes son buenas porque contribuyen al mantenimiento social. Pero además porque representan la reproducción humana y la fertilidad agraria. En analogía constante con la naturaleza, los jóvenes solteros de Sacaca se disfrazan de huallatas —aves monógamas por excelencia— e imitan el coito entre el ganado.

En el mes de agosto se realiza el *vaca jerray* o ritual de marcación del ganado en Andamarca, Ayacucho. La herranza, rito ganadero de propiciación, coincide de esta manera con el *yarja aspy*, principal ritual propiciatorio agrícola. A la par que se celebra en la época de seca los pagos a la tierra y al agua para alcanzar mejores cosechas, se desarrollan también los pagos a los espíritus tutelares o *apus* en favor del cuidado y la reproducción del ganado, notándose la enorme interdependencia y complementariedad entre ambas actividades.

En un *vaca jerray* junto a la laguna de Toriana, la pareja de mayores se coloca en la entrada del corral para ir bendiciendo, con vino el varón y chicha la mujer, a los animales. Terminada la marcación y cuando ya todo el ganado ha salido del corral, tiene lugar el Chico Chico en el cual se simula el ritual de la herranza. Se coloca en el suelo un plato con chicha y uno con trago hacia los cuales el laceador conduce a parejas de participantes que adoptan las poses de apareamiento del ganado. Mientras ellos beben de los platos se aprovecha el momento para “marcarlos” con barro, excremento de vacas y *llampu* (harina de maíz tostado).

Ya sea a través de la danza, el canto, los golpes o del beber mismo, el juego sexual en los Andes contiene así un fuerte contenido de competencia. El proceso de enamoramiento y los encuentros amorosos aparecen siempre ubicados en la ambigua posición de juego revestido de violencia o rivalidad. No obstante, esta frontera entre juego y fuerza, que distingue incluso a muchas de las iniciaciones sexuales entre los jóvenes, poco tiene que ver con la violencia real que ocurre fuera de estos espacios y tiempos rituales, al interior de las casas y bajo un estado de intoxicación alcohólica.

La relación entre celebración y sexualidad se refiere no sólo a prácticas ocurridas en la primera, las infidelidades y los cortejos por ejemplo, sino también a los discursos y bromas que la rodean, como las que hacen alusión al tamaño exagerado de los órganos sexuales animales. La borrachera remite directamente a las nociones de potencia masculina y fertilidad

femenina. Ambiguo en sí mismo, el beber alienta el deseo sexual que la embriaguez terminará por embotar, tanto como satura la conversación y de la afectuosidad da paso a la exaltación violenta.

El beber y la sexualidad son asociados, también, con la tierra bajo distintas expresiones. No sólo se esparcen gotas de alcohol sobre el suelo en señal de agradecimiento a la casa anfitriona y a la tierra, sino que la chicha es claramente una bebida femenina –tanto por sus propiedades nutricias como por ser las mujeres las encargadas de su preparación y distribución– ofrecida, si es que no representa, a la *Pacha Mama*. Con relación al mundo subterráneo, recordemos que además de beber en los contextos funerarios con el muerto para impedir su regreso al mundo de los vivos, en buena parte de la mitología andina surgen las *carccachas* o personajes incestuosos que buscan por las noches tener relaciones sexuales con jóvenes incautas. Y desde la mitología ayacuchana, Ansión nos relata cómo los *Apus*, espíritus masculinos de los cerros, reclaman y embarazan a jóvenes doncellas además de recibir habituales “pagos” u ofrendas que siempre incluyen alcohol. Ya Saignes señalaba para el caso de la embriaguez indígena en el periodo colonial, que la borrachera como búsqueda del Otro entraña una dimensión sagrada de relación con lo divino, y no sin razón Bataille (1989) llama al erotismo la pequeña muerte.

Asimismo, la embriaguez está directamente relacionada con mundos alternos a través del sueño. En un mito ayacuchano recogido y analizado por Ansión (1987: 135-137) un indio siente el poder del *wamani* por medio de sueños en los que se le aparece bajo la forma de una gran serpiente. En el sueño la persona está como fuera de este mundo, ella “ya no se da ni cuenta” (Ansión 1987: 115-117). En quechua *machasqa* significa borrachera y parece tener la misma raíz que *machay* o serpiente. La similitud puede ser física en tanto que el ebrio y la serpiente siguen un andar zigzagueante. Pero también podemos encontrar semejanzas en el orden cultural: la serpiente es un ser tectónico opuesto al rayo, sale de la tierra a la superficie y en relatos míticos se cuenta que los gentiles – antepasados envidiosos– envuelven a las personas como una culebra produciendo locura o haciendo que las personas se “sequen” (Ansión 1987: 91-92).

En todo caso, al asociar la embriaguez con la locura, el énfasis lo ponemos en tipos de conducta que escapan a la normalidad. La agresión, la risa descontrolada o el llanto, son acciones que ciertamente no responden al “buen comportamiento” de un adulto varón. Son modos de comportarse que nos hacen pensar en la actuación de los niños.

Es así como los discursos sobre la embriaguez y la sexualidad construyen diversos universos de significados que se entrecruzan. La embriaguez colectiva remite a la sexualidad y la fertilidad entre los hombres, los animales y la tierra; al mundo de lo subterráneo, los antepasados y la muerte; a los dioses, los santos y lo supranatural en general; a la locura y otros tipos de conducta que escapan a la normalidad. La embriaguez se reviste de formas lúdicas, aunque puede desembocar en otras violentas, y está presente en la danza y la música. En este imaginario, la relación entre alcohol y sexualidad aparece en los románticos encuentros de jóvenes que concluyen en relaciones duraderas pero también en las relaciones prohibidas, transgresoras de las normas sociales, cargadas, por tanto, de culpa.

En conjunto, estos universos forman parte de conductas extra cotidianas cuya manifestación pública es alentada por la embriaguez. Esto se produce precisamente por ser la embriaguez un tiempo y espacio que quiebra con la vida cotidiana y las reglas de interacción entre los individuos al estar ella misma estructurada en una profunda ambigüedad.

Goffman explica que la vida cotidiana transcurre entre un continuo de rutinas de trabajo y ocio. Las primeras se caracterizan por tener consecuencialidad –es decir, nuestro trabajo tiene consecuencias para nuestra vida futura porque ante todo nos permite vivir– pero son de escasa problematicidad ya que al estar inscritas en rutinas bastante planificadas y organizadas por lo general no es necesario tomar decisiones claves. A la inversa, los momentos de ocio son problemáticos pero inconsecuenciales: en nuestros tiempos muertos debemos optar entre leer una revista o pasarla en cama pero nada de ello tiene mayor importancia futura.

Pero la embriaguez colectiva, en tanto momento extra cotidiano, reúne estas características de problematicidad y consecuencialidad en un haz de tiempo muy concentrado. Es problemática porque si bien existen rutinas más o menos frecuentes de beber –las personas que se reúnen, los lugares, las ocasiones, el tipo de bebida, la disposición inicial, los movimientos y desplazamientos, y hasta la duración de la reunión– cada sujeto debe mantener un manejo interpersonal. En la borrachera los participantes no siguen estrictamente las reglas convencionales que marcan su conducta cotidiana.

Si el actor quiere mantener una imagen acorde con su posición social, o pretende elevarla, debe poner a prueba su habilidad para controlar situaciones de riesgo como las bromas, el ingreso a espacios de intimidad, la confrontación, el reto, el insulto y la agresión, o una búsqueda de afirmar poder personal a través de alardear conocimientos. Y todas estas decisiones

deben ser tomadas muy rápidamente: la acción exige respuesta y no hay grandes momentos para reflexionar.

De otro lado, vistas desde fuera y consideradas durante un tiempo mayor, las acciones en las borracheras pueden parecer no tener mayores consecuencia en la vida de los participantes, e inclusive muchos de los actos de los campesinos quedarán olvidados y parcialmente justificados por haber sido realizados en estado de ebriedad. La ebriedad en muchos casos exime de culpa, pero a la vez elimina efectividad: lo que hace un borracho carece de importancia entre los sobrios.

Sin embargo, para los participantes las decisiones tomadas en la borrachera son muy importantes. La decisión misma de continuar bebiendo se toma, por cierto, en el curso mismo de la embriaguez. Recordemos los ofrecimientos y promesas que se dan. Entre los Naskapi, Robbins (1975: 100) señala que a menudo algunos indios que trabajan en las minas, giran cheques como muestra de amistad en la borrachera, si bien en la mayoría de casos tales cheques carecen de fondos. Sin importar que las acciones prometidas se cumplan, las borracheras son vividas como puntos que condensan grandes expectativas. Obviamente, las consecuencias de los encuentros sexuales en la mayoría de los casos van más de la celebración misma, y aunque la presión social y la culpa son menores no por ello dejan de ser importantes.

La hipótesis de fondo que hemos venido manejando considera que la embriaguez tiene rasgos estructurales que la convierten en un periodo liminal y por lo tanto se convierte en espacio privilegiado para la expresión de discursos y prácticas no expresados libremente durante la vida cotidiana en los Andes.

Las constantes referencias a la sexualidad durante la borrachera entre los comuneros pueden deberse a la asociación entre ebrios y la potencia, la fertilidad y la esterilidad (Harvey 1986). La ambigüedad de las bromas juega con la ambigüedad de los géneros, y son muchas veces empleadas para deslegitimar al oponente y a las jerarquías. Pero además muchas bromas en la borrachera están referidas al sexo justamente porque la sexualidad, como casi todos los demás discursos, no es un discurso abierto entre los campesinos. La comunicación y el uso que hacen del lenguaje no es directa sino que utilizan largos rodeos y explotan sistemáticamente analogías con el mundo animal y la vida sexual.

El referirse al sexo y a lo grotesco hace perder el dominio provocando la risa. La borrachera explota estas ambigüedades que colocan al sujeto en un punto de difícil equilibrio que compromete su imagen personal de

cara una compleja red de jerarquías sociales. En la fiesta de Belenes en Cangallo, el obispo, personaje irónico y festivo que cumple la función de *trickster*, oficia una misa en broma con una revista pornográfica a modo de misal y dando la bendición con un pene de madera. Lo festivo y la sexualidad son mecanismos que permiten cuestionar –aunque sin modificar– las jerarquías, en este caso las religiosas, al oponer a la formalidad eclesiástica la irreverencia de la burla.

A MODO DE CONCLUSIONES

La embriaguez es definida como el espacio preciso para que conductas y discursos marginales sean manifestados. Y aunque distan mucho de ser considerados un tema prohibido, los discursos y las prácticas relativas a la sexualidad en los Andes, como en muchas sociedades, son ambiguos, contradictorios y marginales. La sexualidad en las comunidades andinas se caracteriza por un doble juego de prácticas públicas y no demostración abierta de las emociones.

El aprendizaje y la vida sexual se inicia más tempranamente entre los jóvenes campesinos que entre los urbanos –existe así un juego adolescente, el *wawayuqkuchi*, en el que las niñas asemejan chanchas amamantando a los niños–, hay numerosas bromas referidas a lo sexual y pueden ser dichas con poca censura en público en las fiestas, pero esto se parece en muy poco a la imagen libertina que nos presentan las descripciones coloniales y algunas etnografías modernas. Lo que se da son fuertes controles sociales que regulan y señalan las formas ideales aceptadas de hacer el amor. Son formas rituales, con grandes contenidos morales, sobre las cuales las sociedades andinas han construido espacios de diversión, encuentro y enamoramiento entre jóvenes.

En este sentido, la embriaguez es el contexto subversivo del orden por excelencia, donde se entrecruzan diferentes discursos y prácticas fuera de la normatividad de la vida cotidiana; entonces aparecen la burla, el sexo, la locura y lo supranatural. Reino de la transgresión, la embriaguez colectiva es el espacio y tiempo socialmente señalado para la expresión libre de facetas humanas que permanecen ocultas por las normas que rigen la actuación en sociedad.

A diferencia de la embriaguez urbana en el Perú, en los Andes esta tiene un carácter público. La fiesta es por definición pública y no hay mayor censura por embriagarse frente a los demás, mientras que los

patrones urbanos siguen una embriaguez privada al interior de bares o de las casas de cada uno. A diferencia de las borracheras en la ciudad, los espacios utilizados en la comunidad son básicamente públicos y en todo caso abiertos a la vista de los demás⁷.

Para hacer más notorio el contraste, baste recordar la separación existente en muchos restaurantes y bares de la ciudad: un lugar visible para comer o tomar café y otro oculto destinado a beber⁸. En las fiestas campesinas es común ver a los participantes danzar, cantar y beber por las calles de la comunidad para luego continuar la celebración en el patio del mayor-domo. En este sentido la embriaguez en los Andes es entendida como una actividad pública aun cuando no sea necesariamente comunitaria⁹.

-
- 7 SAIGNES (1987) señala que las autoridades procuraron prohibir las borracheras en lugares públicos, buscando que tuviesen un carácter privado, al interior de cada hogar. Creo que esta actitud tiene que ver con la imagen negativa manejada hacia la persona en estado de embriaguez, por lo tanto el ebrio busca no ser visto y los demás prefieren ocultarlo.
 - 8 HONIGMANN (1963) nos ofrece una descripción de las tabernas y el uso que se reserva a sus diferentes espacios en una villa austríaca. Es interesante la comparación porque todo indica que en el caso estudiado no existe esa ambigüedad al beber con sentimientos de culpa de los que habla Saignes.
 - 9 Sería de extrema utilidad la revisión de los sentidos de privacidad manejados por los campesinos. Por ejemplo, la casa, al estar constituida por una sola habitación *plurifuncional*, no se presta al ejercicio de una actividad privada muy desarrollada. Recordemos que incluso muchas de las relaciones sexuales parecen ser realizadas frecuentemente a campo abierto (CASTILLO 1992).

Bibliografía

- ANSIÓN, Juan María
1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, Gredes.
- BAJTÍN, Mijail
1974 *La cultura popular en la edad media y renacimiento*, Barcelona, Barral.
- BATAILLE, Georges
1989 *The tears of Eros*, San Francisco, City Lights Books.
- BOLTON, Ralph
1973 "Tawanku: intercrupe bounds in a Qolla village (Peru)", en *Anthropos* 68.
1980 "El proceso matrimonial Qolla", en Enrique MAYER y Ralph BOLTON (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*.
- BRAUDEL, Fernand
1994 *Bebidas y excitantes*, Madrid, Alianza Editorial.
- CARTER, W.E.
1980 "Matrimonio de prueba en los Andes", en Enrique MAYER y Ralph BOLTON (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*.
- CASTILLO, Gerardo
1992 "Sexualidad en los Andes", monografía de investigación presentada en el curso de Relaciones de Género dictado por Norma Fuller en la especialidad de antropología de la PUCP, segundo semestre de 1992. Inédito.
- COMISIÓN EJECUTIVA DEL CONCURSO DE DIBUJO Y PINTURA CAMPESINA
1990 *Imágenes y realidad. A la conquista de un viejo lenguaje*, Lima.
- COX, Harvey
1983 *Las fiestas de locos. Ensayos sobre el talante festivo y la fantasía*, Madrid, Taurus.
- GIRARD, René
1984 *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa.
- GOFFMAN, Erving
1970 *Ritual de la interacción*, Madrid, Tiempo Contemporáneo.
- HARRIS, Olivia
1985 "Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y la mujer", en *Allpanchis Phuturinqa* 25, pp. 17-42.
- HARVEY, Penelope M.
1986 "Lenguaje and the power of history: the discourse of bilinguals in Ocongate (Southern Peru)", thesis submitted for the degree of doctor in philosophy, Department of Social Anthropology, London School of Economics and Political Science.
- HONIGMANN, John
1963 "Dynamics of drinking in an Austrian village", en *Ethnology* 2 (2), pp. 157-169.
- ISEBELL, Billie Jean
1980 "Estructura del parentesco y de matrimonio", en Enrique MAYER y Ralph BOLTON (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*.
- MAYER, Enrique y Ralph BOLTON (eds.)
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

MILLONES, Luis y Mary PLATT

1989 *Amor brujo: imagen y cultura del amor en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1993 *La pareja y el mito*, Lima, PUCP, 2a ed.

ROTH, Joseph

1981 *La leyenda del santo bebedor*, Barcelona, Anagrama.

SAIGNES, Thierry

1989 "Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?", en *Revista Andina* 7 (1), pp. 83-127.

SAIGNES, Thierry (comp.)

1993 *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL/IFEA.

TAYLOR, William B.

1987 *Embriaguez, homicidio y rebelión en poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Victor W.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI.

VARGAS LLOSA, Mario

1993 *Lituma en los Andes*, Barcelona, Planeta.

VÁSQUEZ RODRÍGUEZ, Chalena y Abilio VERGARA

1988 *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*, Lima, Cedap/Tarea.

VILLAVICENCIO, Victor Lucio

1966 *La vida sexual de los indígenas*, Lima.