

Imaginería popular andina: terrores coloniales y crisis social

Anna M. Fernández Poncela¹

“Redescubrir las tradiciones más lejanas; pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetirlas. Al contrario. Encontrar caminos. Perder el temor al futuro. Renovar el estilo de pensar y actuar.”

FLORES GALINDO

El imaginario colectivo constituye un conjunto de imágenes simbólicas y de representaciones míticas de la sociedad. “Las sociedades viven dentro de este universo de representaciones simbólicas y se adhieren —mediante las explicaciones que les aporta su medio cultural— a interpretaciones del mundo y de la historia, que no son necesariamente reales, pero que les son verosímiles” (Vega-Centeno, 1992: 59). Las ciencias sociales, hasta fecha reciente, han estado inclinadas hacia el estudio de todo aquello que tiene que ver más con lo material que con lo simbólico, y ya dentro de este último fenómeno, la cultura popular y su cosmovisión han sido de los ámbitos de investigación menos favorecidos.

“Los relatos son los disparos de aquella voz tenebrosa que murmura al oído, muy quedo, la desgracia de una realidad viva que se había perpetuado desde cuando por primera vez embistieron los pujantes caballos de los conquistadores, quienes forjaron un sistema de dominación fundado en el terror, que aplastó y consumió el espíritu de libertad...” (Palma 1984: 15). Es necesario conocer esta historia, “para hacer inteligible el rico y complicado simbolismo con que se expresa el pueblo” (Palma 1984: 17).

Pero también es importante revisar la realidad actual al respecto y observar cómo en los últimos tiempos se ha dado un auge en la veneración del Santo Malverde, especialmente por los narcos en México; la

¹ Investigadora y docente de la UAM-Xochimilco.

Virgen se aparece hasta en el metro; y no hace mucho el Chupacabras era un personaje sobre el que todo mundo hablaba en este país. Y no hablemos de La Llorona, quien todavía gime por todo el continente latinoamericano y no ha dejado de despertar miedo y curiosidad. Pero, ¿qué significa todo esto, una vuelta al pasado o un paso hacia adelante?

Los relatos orales, los mitos y creencias, así como los cuentos y leyendas de carácter popular denuncian injusticias, y son un espacio ideal donde los sectores más desprotegidos pueden encontrar a sus tradicionales adversarios y vencerlos, a sus temores ancestrales y desterrarlos, a sus problemáticas actuales y mediatizarlas. Los efectos compensatorios de esta suerte de “mundo al revés” (Lombardi Satriani, 1988), muestran cómo, tras el discurso de la fantasía desde las mentalidades populares, se aprehende la realidad, se dibujan sus ilusiones y aspiraciones, y se dan la oportunidad de soñar y exorcizarse (Fernández Poncela, 2000).

Vamos a realizar aquí una revisión en torno a la parte de la imaginaria popular andina tradicional y su recreación popular, que en la última década del siglo pasado tuvo una efervescencia sin igual, la cual se constituyó en objeto de estudio paralelo a su desarrollo.

Los nakaqs: resentimientos de la herida colonial abierta y metáfora explicativo-adaptativa a la desestructuración de los antiguos mundos andinos

Hay un hombre de pequeña talla, de miembros potentes, de rostro color púrpura. Los cabellos y la barba largos y ensortijados, casi del mismo color del rostro. Lleva un lazo de cuero humano entretejido, atravesado transversalmente de derecha a izquierda y de hombro a cintura. Tiene pendiente de un cinturón ancho y fuerte, un largo cuchillo de afilada hoja. Lleva amarrada de tela roja la cabeza y viste burdo sayal de arpillera de una sola pieza, apretado en la cintura. Espera a los viajeros nocturnos, a los transeúntes o a quien desacierta a pasar debajo de las naves o arcos de los puentes o los recodos de los caminos. En cuanto oye las pisadas de los que transitan sale de su escondrijo y, sin dar tiempo a proferir un grito, degüella a su víctima en pocos instantes, le sustrae la grasa del organismo, y los restos los hace desaparecer sin dejar ninguna huella de esa desaparición ni ningún derrotero del lugar donde podía haberlo escondido. La grasa o sebo usa para fundir campanas, que de este modo tienen gran sonoridad. (Morote Best, 1988: 153)

Es ésta una de las múltiples definiciones dadas sobre los nakaqs, esos fabulosos personajes que se repiten en la imaginaria popular andina desde el siglo XVIII hasta nuestros días.

“Nakaq” o Nak’ap” viene de “Nakay” o “Nak’ay” que en quechua significa degollador. “ ‘Nakaq’ es el hombre que por oficio o circunstancialmente se dedica al degüello de animales” (Morote Best, 1988: 153).

También se le conoce con el nombre de pishtaco o degollador. Es una figura posterior a la Conquista, sin embargo se puede seguir cierta pista original en los sacerdotes que sacrificaban prisioneros a los dioses según la iconografía mochica, o a figuras prehispánicas (siglo XII antes de nuestra era) que degollaban gente.

Se trata básicamente de “un personaje de fuera de la comunidad, con figura humana, blanco o mestizo, o a veces con barba, que transita de noche y ataca a los viajeros desprevenidos, les da muerte, por lo general degollándolos, y les extrae la grasa. Esa grasa se destina a la elaboración de medicinas, de algún producto manufacturado como campanas o para el funcionamiento de los molinos” (Flores Galindo, 1988: 19).

Profundizando en la historia y las características que envuelven a este fantástico y misterioso ser, destacan varias cuestiones. En primer lugar, fueron los colonizadores los que introdujeron como práctica medicinal el curar las heridas con grasa humana o animal, como relatan las crónicas de Indias o los manuales de medicina; fue así como el uso de este unto llegó al continente. En segundo lugar, los padres bethlemitas fueron una orden fundada en América y destinada a mantener hospitales y curar enfermos. “Sus miembros, hombres barbados y de negro, debían recorrer los caminos solicitando limosnas para mantener hospitales donde elaboraban sus propias medicinas” (Flores Galindo, 1988: 20). Al parecer “Fray Alonso de la Encarnación, Prefecto Mayor de la Orden Bethlemítica en el año 1687, autorizó la salida de algunos religiosos hacia el interior del Perú con el fin de recoger donaciones y limosnas para la reconstrucción de sus edificios arruinados por el terremoto de Lima, de dicho año. Los PP. Miguel y Antonio de la Concepción llegaron a Cuzco en 1690... se entregó a los religiosos un edificio... Razones varias influyeron en el ánimo de los enemigos del hospital, o quién sabe si particularmente de los religiosos que lo administraban... De repente comenzaron... a ser llamados Nakaq (degolladores) y su presencia se tornó terrorífica” (Morote Best, 1988: 168).

Así las cosas, parece que hay una relación entre la imagen y actividades de los bethlemitas y los nakaqs. Se dedicaban al servicio de los hospitales, salían a los caminos a buscar limosna, esperaban a los viajeros para solicitarla, bajo su oscura túnica. El siniestro personaje se identifica con los miembros de esta orden sobre la base de la idea de la utilización de la grasa humana. Pero además “si, según el pensamiento primitivo acerca del sebo humano, todo español podía ser capaz de extraerlo valiéndose de medios naturales: degollación de sus víctimas, etc., la llegada de los Bethlemitas permitió que se concentrara sólo en ellos la creencia, cierta o infundada” (Morote Best, 1988: 173).

Los rasgos físicos y los modos de obrar constituyen la base de la leyenda, su cercanía constante a escenas de enfermedad y muerte, su composición exclusiva de extranjeros o mestizos, la característica de grandes andariegos a pie que buscan viajeros y la espera en ciertos puntos precisos de los caminos; la campanilla que portaban según algunas versiones, el hábito, las barbas, las andanzas en pos de limosnas y sus posibles huidas por algunos tratamientos mal aplicados, son algunos de los elementos que pueden sentar la confusión. Incluso se les relaciona con personajes prehispánicos como los cauchus o runapmicuc “come hombres”.²

En 1560 el movimiento Taqui Onkoy predica que los colonizadores han ido a extraer grasa de los indios; se trata de una peculiar explicación del colapso demográfico, relacionada con la práctica de la cura de las heridas con unto. Una gigantesca y cruenta metáfora de la explotación de los indios.

De esta forma es que los bethlemitas “en la imaginación popular fueron transformándose en degolladores. Es posible que ellos ni se enteraran. La anécdota puede ilustrar la terrible incomunicación entre la cultura de los dominadores y la cultura de los colonizados, por más buenas y altruistas intenciones que hubieran tenido los primeros. El colonialismo terminó produciendo un mundo dicotómico. El nakaq trasmuta también la percepción de las relaciones coloniales como esencialmente violentas” (Flores Galindo, 1988: 20).

Cabe señalar la función de algunos personajes monstruosos y terroríficos, generalmente con intenciones malévolas en innumerables cuentos de camino, como perseguidores de hombres que están a altas horas de la noche fuera de sus casas, o andan bebidos o con relaciones extramatrimoniales —ceguas, monas, chanchas, lobas, perras, coyotas, la siguanaba, la miectlancíhuatl, la matlacíhuatl, la yeguatsínhuatl, etc..., en México y Centroamérica, generalmente figuras femeninas, aunque también masculinas, como el cadejo negro o el cura sin cabeza, etc...— cuya función sería o es el control del orden social (Fernández Poncela, 2000). Tal vez el nakaq pudiera tener de alguna manera una función similar: controlar las andanzas nocturnas de la población.

Las narraciones de degolladores en Perú se perpetúan hasta fecha reciente, y hay quien cree en su existencia. Se trata de una explicación

² La fecha del 24 de agosto que se relaciona con el degollador es el día de San Bartolomé, que porta un cuchillo y cuyo tormento fue ser desollado vivo en 1572, cuarenta años después de haberse conquistado Perú (Morote Best, 1988).

del colonialismo y su continuación. Y es que se podría decir que “La muerte en el mundo andino alimenta —casi literalmente—, al mundo moderno. En otras variantes, de manera explícita, la grasa será llevada al extranjero. No hace mucho Juan Ansión recogió una versión, en Ayacucho, según la cual en esa ciudad se mataban niños para con ellos elaborar alimentos en los restaurantes de lujo de Lima. Aquí el Nakaq y todo lo que este personaje representa (los dominadores, el mundo occidental), terminan confundidos con el salvajismo. La negación de la civilización: practican el canibalismo” (Flores Galindo, 1988: 21).

La venta de sangre, órganos y niños, es práctica conocida, o por lo menos relato cotidiano en varios lugares de América Latina. Se sacrifican cuerpos y se prostituyen ideas y espíritus. Tal vez sean sólo granos de arena en el desierto o anécdotas sumergidas en el tempestuoso océano, donde cada vez parece haber más naufragos que navegantes, sin islas ni balsas salvadoras, con el abismo submarino como único destino posible. El escalofrío se acrecienta cuando más allá de la preciosa y precisa metáfora aparecen en los medios de comunicación noticias como ésta: “Venta de grasa humana en Perú. La policía peruana detuvo a un presunto inductor y a los ejecutores de los asesinatos de al menos 30 personas, destinados a obtener grasa humana para venderla a productores de artículos de belleza en EEUU. (EFE)” (Galeano, 1987).

Los sacaojos: desconfianza en la modernidad, violencia, miedo-ansiedad-incertidumbre ante la crisis social reciente

Entre fines de noviembre y mediados de diciembre de 1988 circuló entre las clases populares limeñas un rumor increíble: doctores gringos con ayudantes negros recorrían los pueblos jóvenes secuestrando niños para sacarles los ojos. El fin era vender estos órganos en el extranjero y realizar así una fuerte ganancia. Un rumor similar había circulado poco antes en las clases medias. Pero fue en los sectores populares donde estas historias llevaron al pánico. Entre el 29 y 30 de noviembre, miles de madres, en casi todos los pueblos jóvenes, fueron a los colegios a recoger a sus hijos aduciendo que se encontraban en inminente peligro. La atmósfera emocional era de mucho miedo y ansiedad. Los rumores continuaron en las dos semanas siguientes. Se propagaban toda clase de historias, pocos los habían visto pero todos sabían de su existencia. Las versiones se multiplicaron aunque todas compartieron el mismo núcleo temático: extraños (blancos, doctores, negros) sacan los ojos (riñones) a los niños. Finalmente el 12 de diciembre una turba, en el pueblo joven de Atusparia, estuvo a punto de ajusticiar a un equipo médico que hacía investigaciones sobre la nutrición infantil. Muchos piensan que los sacaojos se han retirado porque el exceso de publicidad es inconveniente para sus actividades. Ahora estarían esperando que la gente se tranquilice para reiniciarlas. (Portocarrero, 1989: 1)

Las descripciones dadas en torno a estos personajes, difieren en detalles y aspectos varios, pero coinciden en lo esencial: “Los sacaojos son blancos, médicos, extranjeros. Los negros tienen las armas y offician de ayudantes. Son unos desalmados. Sus características son justamente las opuestas a las del vecino pueblo joven. Representa la alteridad más radical que desde allí pueda imaginarse. Es el otro, el diferente, quien ataca y tiene la culpa. Sus atributos producen a la vez indignación y miedo. Su comportamiento significa la negación moral y la humanidad, como si fueran seres salvajes y malignos” (Portocarrero, 1989: 21).

Que un rumor tan fantástico sea creído por mucha gente da mucho que pensar. Para empezar, la coyuntura social en que se enmarca es referencia básica para su contextualización y desentrañamiento como expresión psicológica colectiva y popular: la agudización de la crisis económica, la parálisis del gobierno ante la ola de huelgas y el colapso de los servicios públicos. En la época de los rumores, Lima se encontraba semiparalizada y el temor reinaba dentro de ella. El presidente Alan García anunciaba su retiro de la política a partir del fin de su gobierno en el 90, así como la adopción de medidas para reducir la inflación económica del país. Sus declaraciones son las de un hombre derrotado. Se esperaban alzas dramáticas que ni se confirmaban ni se desmentían, provocando un gran estado de ansiedad. Por esos días también, y por un error técnico, lodos pestilentes contaminan el agua de la capital. Sendero Luminoso, con el derribo de 32 tomas de alta tensión, produce un apagón gigantesco, destruye dos puentes de ferrocarriles y concentra diversas acciones. La ciudad pareció vivir en un estado de shock, agua fétida, avance de la violencia, falta de electricidad, ausencia de pan y transportes, alzas, crisis política y huelgas, marchas y disturbios callejeros.

Si antes de los años 80 se consideraba el “Ser pacífico” como una de las definiciones de la idiosincrasia del peruano, esto cambió en pocos años (Manrique, 1990).³

³ “La violencia ha pasado a constituir uno de los problemas más importantes en la sociedad peruana contemporánea. Tiene múltiples expresiones y compromete de distintas maneras los más variados ámbitos de la existencia nacional. Si bien la más llamativa, y a la que se está dedicando mayor cantidad de estudios, es la violencia política, ella constituye sólo una forma de expresión de un fenómeno de naturaleza proteica y múltiple. Pero su impacto no puede medirse simplemente en términos cuantitativos, sea en la progresión de los atentados terroristas, en el costo de las instalaciones afectadas o en la estadística macabra de las bajas de esta guerra no declarada. Tan importante como estos datos son las transformaciones que la violencia viene produciendo en las mentalidades colectivas, sea a través de la progresiva insensibilización de la opinión pública frente a la muerte y la violación sistemática de los derechos humanos, o el incremento del miedo y la incertidumbre

Es en este contexto de angustia e incertidumbre que empieza a tomar vuelo el rumor de los sacaojos en los sectores populares de los pueblos jóvenes limeños. Se trata seguramente de una expresión producida por el miedo y la desesperación. Ante una coyuntura que imaginaba paros, turbas, saqueos y estallidos violentos, lo que se produjo fue el episodio de los sacaojos que resultó un equivalente funcional y permitió desahogar las enormes tensiones, sentir colectivamente el miedo y la desesperación que la misma situación generaba. La sensación de que algo grave iba a pasar se disipó.

Se puede pensar en la utilización de las creencias populares desde el poder y los medios de comunicación como mecanismo desviacionista y de control; sin embargo, se trataría de un arma de doble filo que apuntala el conflicto étnico y social secularmente existente en la sociedad andina. Más bien es algo espontáneo que surge de la población misma. Sin embargo, los medios por un lado sacaban desmentidos oficiales del Ministerio de Salud, del Interior, de la municipalidad limeña, o del Instituto de Oftalmología, toda vez que reproducían historias decabelladas, alertando, según esto, a la población del peligro que corría. También en el caso de los nakaqs, como se ha apuntado, podría darse la característica de constituir un relato de control propagado por los colonizadores para someter a los indios, pero igual podría resultar finalmente contraproducente al agitar y afianzar más las distancias entre los unos y los otros.

Hubo realmente una transmutación de ideas y realidades muy complejas.

En verdad las historias de los sacaojos implicaban una suerte de reconocimiento/desconocimiento de lo que sucedía en realidad. El rumor reforzaba un miedo que existía desde antes y creaba, además, la atmósfera emocional donde toda clase de historias desacabelladas pueden ser creídas. Explicaciones ilusorias de sentimientos reales. El rumor reconocía las emociones pero ocultaba las causas. De hecho la gente se sentía ansiosa y deseparada pero atribuyó su estado a la amenaza de los sacaojos y no a la coyuntura que vivía. Estaban siendo agredidos, cierto; pero no por esas figuritas fantásticas sino por las circunstancias muy concretas (Portocarrero, 1989: 20).

ante una vida crecientemente amenazada por la delincuencia, el terror indiscriminado —proveniente de uno u otro bando—, un porvenir incierto, o la aparición de fenómenos de psicología de masas como el florecimiento de las sectas religiosas de resonancias milenaristas, las pesadillas de grupos sociales, que a través de sus particulares terrores revelan elementos fundamentales acerca de su mundo subjetivo y su identidad profunda, y el recurrente retorno de formas de expresión de las angustias colectivas como los rumores y la resurrección de esos seres demoniacos de estirpe colonial como los pishtacos” (Manrique, 1999: 50).

Aunque el relato de los acontecimientos pudiera parecer algo increíble, lo cierto es que la vida de algunas personas corrió peligro: tres turistas franceses y unos profesionales del Instituto de Investigación Nutricional reconocidos y señalados como los personajes malévolos en cuestión fueron perseguidos; la suerte quiso que el error se aclarara a tiempo, pero a punto estuvo de ocurrir una desgracia.

Así las cosas, ante tamaño problema con los sacaojos, a la gente no pareció importarle tanto el alza de precios. Los dirigentes populares culpabilizan al gobierno de la “bola” de los sacaojos, como ardid maquiavélico para desarticular la oposición y la protesta popular. Dicha interpretación parte de un hecho aparentemente cierto, el fracaso del paro convocado, debido a la conmoción creada por el rumor, pero no está probada la intencionalidad política en el desarrollo de los hechos acaecidos.

Otras de las consecuencias “...es el traslado de la agresividad hacia el mundo familiar, hacia los hijos. Sucede que las historias de sacaojos dan lugar a una preocupación ansiosa de los padres que los lleva a asustar y a restringir la libertad de sus hijos. Funciona como una coartada que permite, so pretexto de proteger, el afloramiento de comportamientos agresivos” (Portocarrero, 1989: 26). Ciertamente el rumor tensó las relaciones padres-hijos, acentuó la violencia física ya presente —el niño que no sufre, se acostumbra mal, según la creencia popular generalizada—, y el uso que los padres hacen de los hijos como receptáculos de agresividad, víctimas de la necesidad de desfogar la frustración. En más de una ocasión la necesidad de agredir es encubierta tras la idea de que el sufrimiento es conveniente en la educación. En realidad los niños víctimas de los sacaojos son amenazados por sus padres que les asustan con las figuras de los malévolos y terroríficos seres. Además, “Sacar los ojos de los niños implica destruir sus posibilidades de educación y progreso, la razón de ser de la vida de sus padres. Acto cruel y salvaje si los hay” (Portocarrero, 1989: 29).

Nakaqs y sacaojos: rumores y realidad de la imaginería popular cotidiana

El nakaq o degollador o pishtaco y el sacaojos son una presencia imaginaria, pero sentida totalmente, concreta y efectiva. Son estos personajes clave en el imaginario popular cotidiano de la creación cultural andina a lo largo de la historia, hasta el presente, por los sectores pertenecientes al pueblo, los económicamente inferiores y étnicamente indígenas. No puede negarse que más allá de las semejanzas fundamentales entre estas figuras: blancos, mestizos, negros —los nakaqs en alguna ocasión indios también—, relacionados con la práctica medicinal en ocasiones, extrac-

tores de órganos del cuerpo humano —ojos o riñones— o degolladores para obtener sebo de los indios, son siempre los “otros”, cubiertos en la narración de sus acciones por un gran halo de salvajismo y malignidad espeluznante, frente al miedo, indefensión, desesperación de sus recreadores y a la vez inevitables víctimas. Eso sí, mientras los sacaojos son médicos que utilizan la ciencia, los nakaqs se valen de la magia y aspectos sacrificales para sus fines.

“El establecimiento de un orden colonial implicó lo que se ha denominado como colonización del imaginario. En los sueños de los hombres andinos, así como aparece el ‘viaje al cielo’, aparecen también demonios y otras figuras terroríficas similares como cabezas voladoras o brujas” (Flores Galindo 1988: 4). Y es que en pocos años el estilo de organizar el espacio, las relaciones sociales, una visión del mundo y el más allá, elaborada por los hombres y mujeres andinos fueron trocados por la llegada violenta de otros valores y pautas de comportamiento de los colonizadores que irrumpieron en sus vidas, su universo simbólico, y agredieron la cosmovisión de la antigua cultura. Una retahíla de acontecimientos desdibujó el horizonte andino: epidemias, traslados compulsivos, brutal descenso poblacional, catástrofe ecológica. Se impuso el poder de una cultura sobre la otra, siendo extraordinariamente negativo el balance para los vencidos; desde “la perspectiva de los indios vencidos, la conquista significa un final: la ruina de sus civilizaciones” (Wachtel, 1976: 35). La racionalidad cotidiana se destruye y da lugar a la angustia por el contacto con lo desconocido. De ahí los funestos presagios y profecías, la supuesta confusión con los dioses en los primeros momentos de la invasión. De ahí también la creación de seres malvados y crueles que utilizan a los nativos para sus necesidades y que tienen poder sobre sus vidas como resultado de un traumatismo histórico que continua siendo inexplicable en su mundo. “Este traumatismo se perpetúa durante el periodo colonial y hasta nuestros días, en la medida en que los indios continúan viviendo la dominación española como un estado inferior de sometimiento y humillación” (Wachtel, 1976:61).

Sin embargo, la catástrofe demográfica y la destrucción socioeconómica dejó sobrevivir importantes partes y vestigios de la cultura antigua, y “si el traumatismo de la conquista ‘continúa’ durante el periodo colonial, es porque se renueva todos los días la coexistencia de dos sistemas de valores, uno vencedor y opresivo, el otro vencido y alterado” (Wachtel, 1976: 242). Es más, se considera que la cultura andina durante la República continúa siendo una cultura colonial, subordinada y menospreciada (Flores Galindo, 1988), y eso podría prolongarse y aplicarse hasta prácticamente nuestros días.

Es en este punto donde la tradición, el mito y la modernidad se reúnen en las mentalidades populares, resurge su enorme credulidad, su gran desconfianza, su agresividad hacia el blanco, el extranjero, así como la persistencia de elementos mágicos.

La creación colectiva de estos personajes siniestros muestra una concepción y filosofía de la vida determinada. Demuestran la capacidad y aprehensión y reinterpretación de la realidad por los sectores populares, con capacidad de una visión y un discurso aparentemente propio. Las sensaciones de desvalimiento e impotencia marcan a fondo una visión victimista y fatalista, que más allá de la resignación pretende mostrar la dificultad de la oposición y la claridad de la injusticia que va de la sumisión al inconformismo.

Las historias de los sacaojos son la transfiguración de un rumor que parece haber circulado por toda América Latina. En México en 1986, en Brasil en 1988.⁴ En este último país se habla de bandas de malvados que secuestran bebés para extirparles sus órganos vitales y venderlos, con grandes ganancias, en Europa y Estados Unidos. Que el rumor haya alcanzado plausibilidad en diversos países de América Latina apunta a una matriz histórica compartida, a una sensibilidad común: la de sentirse víctima de las metrópolis (Portocarrero, 1989: 19).⁵

Queda clara que esta figura del sacaojos está calcada del viejo nakaq, un personaje viejo y nuevo a la vez. Curioso es mencionar que en esos años, mientras en las ciudades aparecían los sacaojos, en las áreas rurales del sur del país eran los nakaqs los que se veían, subrayándose las diferencias campo-ciudad. Los antiguos nakaqs seguían sacando mágica y ritualmente la grasa a los indios para hacer manufacturas de exportación, mientras los sacaojos extraían quirúrgicamente los ojos, en algunas versiones riñones, de infantes para su venta al extranjero.

El mundo moderno aparece como extraño y excluyente y, sobre todo, agresivo. De ahí provienen esos emisarios de la frustración y la muerte que son los sacaojos. El progreso y la integración, mitos fundadores de la identidad popular, en cuanto identidad que ya no sólo es étnica, bases del optimismo y la esperanza, se desvanecen súbitamente. En su lugar se propaga una profunda incertidumbre respecto al futuro, la idea de estar ame-

⁴ Yo recuerdo haberlo oído en boca de mis familiares —migrantes rurales— en la Barcelona de los años 70, por lo que me hace pensar que se trata de un relato de carácter internacional.

⁵ Mismo que tal vez podría ser aplicado a ciertos sectores populares migrantes españoles de determinada época.

nazados por los blancos. El racionalismo y la modernidad retroceden en la conciencia popular y afloran, en cambio, ideas fantásticas y miedos profundos (Portocarrero, 1989: 8).

Ansiedad e incertidumbre de una población asediada y víctima de la guerra, de la crisis, del “desarrollo”, la “modernidad” y la “racionalidad occidental”, son las claves de esta recreación monstruosa de estas figuras que expresan una tendencia de las comunidades a replegarse sobre sí mismas, de manera desesperada y desesperante; como un repliegue étnico y social, totalmente defensivo, aterrorizado, en un estado monoétnico, desigual y represivo, al borde del colapso político-social.

La muerte en el mundo andino alimenta literalmente al mundo moderno. Y si los nakaqs y los sacaojos son los símbolos de ese canibalismo cultural, éstos se confunden con el salvajismo y la negación de la civilización en grado sumo.

Pero el significado, como todo en la cultura popular, puede ser ambivalente cual arma de doble filo. Por una parte la percepción de la inevitabilidad del poder y dominación del otro, y por consiguiente la victimización de uno; por otra parte, puede descubrirse cierto consejo práctico-defensivo que señala al enemigo y apunta a su aniquilamiento para la sobrevivencia, ante el peligro potencial y real que éste representa. La violencia, la muerte, el odio y la venganza, son elementos desencadenados por la situación, toda vez que la sumisión y resignación lo son de un destino marcado por los caprichos de los otros.

Para elaborar el sacaojos la mentalidad popular condensó los atributos de las figuras del pishtaco, el médico, el extranjero. La desconfianza hacia la modernidad se articuló con el resentimiento colonial de modo que ella es percibida como una posibilidad cerrada accesible a un solo grupo racial. La promesa de la modernidad fue que el progreso cerraría la herida colonial. A través de la educación y el esfuerzo, los indígenas, aunque cada uno por su lado, cruzarían el abismo que los separa de los criollos. Todos terminaríamos de mestizos. Pero, para bien o para mal, las cosas no han sido así de simples. Saberes ancestrales y viejos prejuicios tienen plena vigencia en la mentalidad popular (Portocarrero, 1989: 42).

Cuando el sentido de la realidad se debilita, y el caos es tan incomprensible, el miedo se convierte en pánico y revive la existencia de personajes siniestros que exteriorizan los miedos producidos por las coyunturas sociales explosivas e inciertas. La historia se repite y los terrores coloniales reaparecen volviendo a interrumpir el sueño del pueblo, tornándose como su realidad actual: una pesadilla para no dormir.

Los nakaqs de ayer y los sacaojos de hoy forman un cordón umbilical que une lo mágico y lo real, siendo el primero un espacio donde todo es posible, y el segundo un ámbito donde la vida parece imposible.

Los personajes del imaginario popular andino son producto de trenzar problemáticas económicas, políticas, bélicas, con una fuerte carga emocional y la mentalidad colectiva. Como resultado de la traducción cultural de las vivencias cotidianas y su extrapolación fantástica —a modo de la resistencia-adaptación entre tradición y modernidad, y una descarga funcional de desasosiegos—, es que estos seres son insuflados de vida.

Y es que

El imaginario colectivo, como parte de la estructura cognitiva, está marcado por las estructuras efectivas que surgen de la génesis histórica y social del grupo que la produce; imaginario colectivo, estructuras cognitivas y afectividad, se expresan —todos juntos— mediante una estructura discursiva, por ello la importancia de la fuente oral y de su análisis (Vega-Centeno, 1992: 71).

Esperemos que nuevos estudios den luz sobre estos fenómenos, y que podamos esclarecer los porqué de la reaparición de terrores coloniales, la recreación de viejas historias y modernas presentaciones en medios de comunicación tradicionales, y responder con ello a la pregunta clave: ¿se trata de un regreso al pasado? o ¿es más bien una huida hacia adelante?

Y es que es más fácil finalizar estas páginas con más preguntas que respuestas: ¿realmente los nakaqs y los sacaojos existen?, ¿será un rumor creado desde el poder con objeto de controlar a la población en una coyuntura determinada?, ¿se trata de una experiencia originada desde la población que la siente y a través de ella exorciza otras problemáticas concretas?

No se puede mantener por siglos regímenes que martirizan a millones en beneficio de unos pocos que han permanecido extranjeros durante siglos en la propia tierra de los que nacieron. ¿Qué ideal inspira a nuestros dominadores, que consideran a cholos e indios como a bestias y miran y oyen, a veces, desde lejos y con asco, su música y sus danzas, en las que nuestra patria se expresa tal cual es su grandeza y su ternura? (José Ma. Arguedas)

Referencias

- Arguedas, José Ma. 1975. *Formación de la cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Burga, Manuel. 1988. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Fernández Poncela, Anna M. 2000. *Protagonismo femenino en cuentos y leyendas de México y Centroamérica*. Madrid: Narcea.
- Flores Galindo, Alberto. 1988. “Demonios y degolladores: el discurso de los colonizados”, *Ponencia* presentada en la Universidad de Barcelona.
- . 1988. *Buscando al inca*. Lima : Horizonte.
- Galeano, Eduardo. 1987. “El país” en *El País*, 31 de enero, Madrid.

- Manrique, Nelson. 1990. "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo" en Iván Degregori, Carlos *et al.* *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas.* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Mariátegui, José Carlos. 1976. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Barcelona: Crítica.
- Morote Best, Efraín. 1988. *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes.* Cusco: Centro de Estudios Andinos "Bartomé de las Casas".
- Palma, Milagros. 1984. *Por los senderos míticos de Nicaragua.* Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Platt, Tristán. s. a. "Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí" en *Hisla*, núm. 1, Lima.
- Portocarrero, Gonzalo. 1989. *Crisis social y fantasmas coloniales: los sacaojos.* Manuscrito mecanografiado de libro. Lima.
- Vega-Centeno, Imelda. 1992. "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario femenino y política" en *Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90.* Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza universidad.