*Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
2005, 183 pages*

Andrade Luis. Aguas turbias, aguas cristalinas. El Mundo de los sueños en los Andes Surcentrales

Gabriel Ramón Joffré

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3970>

DOI: 10.4000/bifea.3970

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 diciembre 2006

Paginación: 447-451

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Gabriel Ramón Joffré, « Andrade Luis. Aguas turbias, aguas cristalinas. El Mundo de los sueños en los Andes Surcentrales », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 35 (3) | 2006, Publicado el 01 junio 2007, consultado el 03 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/3970> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.3970>

Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Luis ANDRADE. *Aguas turbias, aguas cristalitas. El Mundo de los sueños en los Andes Surcentrales*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2005, 183 p.¹

1. Como todo relato, una etnografía se hace más preciada en la medida que ofrece novedad, y esto se consigue explorando. En este sentido Luis Andrade ha cruzado al menos tres fronteras. Primero, ha recopilado relatos sobre sueños, lo que de por sí constituye un tipo de etnografía íntima y ardua. Segundo, ha lidiado con testimonios en dos idiomas, que podríamos a su vez subdividir en dos variedades cada uno (dos castellanos y dos quechuas), es decir un total de 4 formas de expresión. Tercero, la mayoría de sus entrevistados reside en un distrito (Pampas) azotado por la violencia político-militar de los 1980-1990, en un departamento con uno de los mayores índices de pobreza en el Perú.

Con imaginación y tacto, este libro muestra la interacción entre vigilia y mundo onírico, y usa el sueño (técnicamente: el relato del soñante sobre lo soñado) como evidencia cultural. *Aguas turbias...* busca «... esbozar una visión andina de los sueños, explorando cómo se concibe el sueño en esta cultura» (p. 21-22). Según Andrade:

«el sueño andino consiste en una visión para ser leída, a la manera de un tapiz o de una pintura alegórica, a partir de un código preestablecido; de este modo, la visión andina del sueño termina acercándose más a la que existía en ciertos periodos de la antigüedad griega, tal como ha sido descrita por investigadores como Eric Dodds, que a las concepciones del sueño imperantes en el Occidente contemporáneo» (p. 22).

En caso que una (o varias) manera(s) específicamente andinas de soñar fuese(n) identificables, no solo se trataría de un «dime con que sueñas y te diré quien eres» sino especialmente de «cómo lo sueñas...» (ver epílogo, especialmente 159-160).

¹ Luis Andrade es lingüista de profesión, graduado con una tesis sobre la lengua culle (1995a) por la PUCP (parcialmente publicada en 1995b; 1999), y concluye su maestría en esa casa de estudios. Por sus obras (artículos, reseñas o edición de textos) podríamos ubicarlo en la pequeña e imprescindible escuela de los lingüistas históricos dedicados a los Andes. *Aguas Turbias...* obtuvo el Premio PUCP (2004) en la categoría Ensayo.

2. Para sustentar su propuesta, Andrade ha tramado su libro *in crescendo*. Luego de la introducción donde explica cómo llegó al mundo onírico pampino, los tres capítulos van en doble pendiente. La primera es geográfica: de la localidad focal, Pampas en Huancavelica (1), a la región (2. Andes Surcentrales) para desembocar en un área cultural (3). La segunda escalada va en paralelo: de la experiencia onírica concreta en relación con determinados acontecimientos durante la vigilia (1) a los símbolos (2) es decir las unidades mínimas de significado obtenidas por cierto nivel de consenso social macerado por la costumbre, y finalmente a la manera de narrar sueños en una lengua (3) o mejor dicho en el cruce entre dos lenguas, el quechua y el castellano. En este tercer capítulo (que según declara el autor, estuvo en el origen de su pesquisa) Andrade aborda ciertos rasgos peculiares usados al hablar de los sueños en castellano andino, como por ejemplo la inclusión de «dice/dice que». Esto último emparenta la manera de narrar sueños y la de narrar cuentos. El libro cierra con un epílogo y la transcripción de algunos sueños.

Al abordar un terreno, por decir lo menos, académicamente periférico en una localidad específica para luego contrastar y proyectar sus resultados a escala regional *Aguas turbias...* plantea ciertas cuestiones de método². Dejo de lado otros temas (y detalles fascinantes recopilados por Andrade, especialmente del capítulo tercero) para centrarme en este eje: el paso de los resultados concretos al panorama de conjunto. Este desplazamiento implica navegar de la etnografía a la historia, y resulta crucial en el diálogo entre lingüística y las demás ciencias sociales implicadas (historia, antropología y arqueología, al menos) en los Andes. En otras palabras si el «sueño andino» resultase algo identificable, no solo por sus elementos sino por su estructura, tendríamos ante nosotros un poderoso elemento comparativo.

3. De lo pampino a «lo andino». Tal vez por tratarse de un ensayo, la situación política de Pampas o pedido de los entrevistados, la identidad y el número de informantes es algo difuso. Según nuestra contabilidad basada en los testimonios incluidos, los entrevistados en Pampas fueron aproximadamente 10, y 5 en Lima. Usando dos de los primeros casos (y el ejemplo presentado por Zorrilla para Acocro, Ayacucho) Andrade muestra cómo los sueños sirven de agente efectivo para impulsar actividades en la vida comunal (capítulo 1) y usa otros ejemplos para ilustrar las funciones cumplidas por los sueños en los Andes. Ya que el libro desembocara en el nivel regional y luego andino, ¿qué significa Pampas en relación a estos contextos mayores? La etnografía no es un asunto cuantitativo, pero en la medida que asumimos que nuestros testimonios representan algo más, detectar y explicar la variedad es imprescindible si queremos ampliar nuestro alcance teórico. Si comparamos el corpus etnográfico recopilado por Andrade con el de Manheim (1987) para Andahuaylillas (3 informantes especificados) no sorprenderá que sus resultados sean distintos. Lo que el lingüista norteamericano presentaba como «*A semiotic of Andean dreams*» era en realidad una semiótica de un tipo particular y específico de relato sobre el sueño, el acertijo (p. 80). Pero volvamos a nuestro autor, ya que Andrade está interesado en rescatar aquellas características particulares del «sueño andino», es en el adjetivo donde mayor énfasis debe ser colocado.

A mediados del siglo veinte, «andino» fue acuñado para reemplazar a «indio» y «serrano». Al sustituir términos raciales, culturales y geográficos tal adjetivo se hizo tan amplio que su valor es referencial pero no explicativo. A veces es una entidad cronológica (pre-colonial), otras geográfica (la sierra) o lingüística (e.g. castellano andino). En este último caso, por ejemplo, no está claro si llamamos castellano andino al de aquellas personas que tienen por lengua materna el quechua, y entonces quedan excluidas las que hablan aimara. Cabría plantear el mismo tipo de interrogantes respecto al sueño andino, estamos hablando de una manera de soñar distinta, pero ¿en qué términos? Andrade explica «... considero que todavía es posible hacer esfuerzos por desentrañar **lo que queda** de una visión andina del sueño que en términos históricos, puede haberse venido perdiendo con el correr de los siglos después de la conquista» (p. 157, subrayado

² Muy en minúsculas —y considerando que se trata del primer libro enteramente dedicado al tema en los Andes— lamento que el autor no incluyera un modelo de su cuestionario, que resultaría muy útil para otros investigadores.

mío). Ya que según la definición previa, lo andino tiene un carácter netamente histórico (i.e. pre-colonial) pareciera que para ubicar el sueño andino debemos realizar una suerte de operación matemática: restarle al sueño relatado por población actual de los Andes (definida como andina) aquello que evidencie trazos coloniales. Como muestra Andrade, las cosas no son tan simples. Entre sus ejemplos él ha reconocido las tres funciones de sueños descritas por Dodds (1964: 107) para Grecia antigua, a saber: simbólico o acertijo; horama o «visión» previa de un acontecimiento; y oracular, cuando un personaje humano o divino revela lo que sucederá o lo que debe hacerse. Luego de presentar los sueños oraculares hallados en Pampas se plantea precisamente la cuestión ¿serán andinos? Ya que este tipo de sueños ha sido identificado en el caso griego, razona Andrade que bien podría formar parte del legado pagano pre-cristiano presente en los colonizadores españoles. Para descartar esto, es decir para probar que el sueño oracular pertenece al legado andino, Andrade discute dos etnógrafos observaron, el manuscrito quechua de Huarochirí, y la conversación entre el artesano Jesús Urbano y el historiador Pablo Macera. Ya que está presente ambos documentos, distantes temporal y geográficamente, se sugiere que el sueño oracular estaría enraizado en los Andes. Del mismo modo la integración de personajes sagrados no occidentales en ambos relatos «parece hablarnos de un origen propiamente indígena de esta noción» (p. 70). Más aún, la semejanza con la mencionada topología griega sugeriría «una tendencia universal distinta de las concepciones modernas del sueño» (p. 70). Es notable, que por caminos distintos, hace medio siglo dos etnógrafos observaron que en muchas partes de Latinoamérica los conceptos hipocráticos sobre enfermedades y remedios estaban vigentes, y recomendaban aplicarlo en los cuestionarios etnográficos (Foster & Rowe, 1951)³.

La propuesta anterior me deja ciertas interrogantes. Primero, ¿si el sueño oracular pertenece a una tendencia universal no-moderna entonces perdería su carácter de indicador andino? Segundo, ¿a qué tipo de universal aludimos? entre estas sociedades no-modernas ¿podríamos incluir a los pobladores rurales españoles del XVI, y posteriores? Una futura comparación con el enorme corpus etnográfico e histórico español nos ayudará a despejar esta incógnita. Tercero, asumida la ubicuidad del tipo oracular, entonces —por lo menos en este tipo— la diferencia no residiría en la estructura del sueño, sino más bien en los elementos. Más aún, si los personajes divinos occidentales abundan en los «sueños andinos» también podríamos pensar que el mestizaje onírico se dio en el otro sentido. Volviendo a Doods (1964) cuyo estudio atiende finamente a la cronología de los tipos oníricos, cabe interrogarse si sería posible contestar este tipo de interrogantes para los Andes coloniales: ¿tienen los tipos de sueños en los Andes una cierta cronología general? A su vez hay otra vía no menos interesante, y tal vez más accesible: la geografía de los tipos de sueños. Así como se reconoce en el presente etnográfico que hay ciertas técnicas de alfarería relacionadas a determinadas regiones, ¿podríamos decir que hay ciertos tipos oníricos asociados a ciertas áreas? ¿Se sueña en Ayabaca (Piura) en la misma forma que en Ayaviri (Puno)?

El capítulo dedicado a los símbolos oníricos es particularmente útil para enfatizar la importancia de la diferencia al interior del territorio andino. En los sueños de tipo acertijo, Andrade ha identificado una serie de símbolos (aguas turbias, aguas cristalinas, barro, el maíz) cuyo significado «no solo es conocido y compartido por buena parte de la población de Pampas y por la mayoría de los migrantes de la sierra surcentral entrevistados en Lima, sino que, además parecen estar difundidos a lo largo y ancho de los Andes» (p. 109). Estos símbolos están particularmente relacionados a la geografía circundante por lo cual su ubicuidad es bastante lógica, e incluso tendrían una poderosa impronta, como en el caso del taxista apurimeño que, viviendo más de dos décadas en Lima, todavía sueña con símbolos de una escenografía serrana (p. 110). Sin embargo, lo más intrigante de este segundo capítulo son las anomalías, es decir cuando el significado de los símbolos no es compartido. Los cambios de significado pueden

³ El libro de Doods (fundamental para la pesquisa de Andrade) está basado en las conferencias que este clasicista ofreciera en Berkeley en 1949, donde Foster y Rowe enseñaban.

darse diacrónicamente (como propuso Manheim para Andahuaylillas) o sincrónicamente como observa Andrade, especialmente para el caso del piojo, que incluso entre los pobladores de Pampas no es unánime.

Si alguien te llama «piojoso» en Lima, es difícil pensar que se trata de una expresión de cariño. No obstante, un cuento de Huancané (Puno) concluye: «Esto [el piojo] creó Dios para amistarlos. El piojo se dice que hace siempre amistar a marido y mujer» (recogido por Arguedas, en Souffez, 1985: 198). Precisamente Souffez, en una fina serie de artículos (1985; 1986; 1988) ha mostrado que, mirado con lupa, el piojo es un pequeño mundo de significados. Hay varios tipos de piojo y al contrario de lo que significa para muchos pobladores urbanos (pobreza, suciedad) el piojito de la cabeza es símbolo de solidaridad entre las personas del campo: despiojarse implica compañía, afecto. Esta y una serie de significados registrados en relación a este parásito por Souffez tiene implicancias directas para la pesquisa sobre los símbolos: la variabilidad regional en Andes. No solo existían diversos tipos de piojo (uno podría preguntarse si los pampinos estaban aludiendo al mismo tipo de piojo), sino que el significado puede variar con las regiones (¿era Pampas una zona de transición entre lo rural y lo urbano?). En sus textos, Souffez advierte todo el tiempo la importancia del cambio regional que en etnografía andina significa evitar la hegemonía sureña⁴.

Una última consecuencia, indirecta, de los estudios de Souffez sería la necesidad de enfatizar en la función. Como lo mostró Propp (1971 [1928]) tratando de cuentos de hadas, de poco nos sirve caracterizar estas narraciones de acuerdo a los personajes, siendo importante reparar en lo que hacen, esto no solo permitirá comparaciones interregionales, sino diacrónicas. Si como Andrade observa en el tercer capítulo, la estructura narrativa de los cuentos y leyendas ha impregnado la del sueño, porque no usar recursos analíticos comunes. En los casos mencionados por Andrade, además del piojo, esto podría aplicarse a las flores: prefiero soñar con un ramo de flores que con una corona de flores. No es lo mismo soñar con un perro (o un zorro), que con el mismo queriéndote morder. Al entrevistar a Benjamina y Eduviges en Pampas, Luis observa que ambas coinciden en considerar al burro como indicador onírico de «pronta recepción de dinero» (p. 53). Si uno vuelve a los testimonios de estas señoras, podrá observar que en ambos casos están «cargados», en el primer caso con maíz y en el segundo sin especificar. Uno podría agregar que no es el burro el indicador sino la carga. Como Luis explica después el maíz y el trigo son «para la buena fortuna» (p. 89). Ya que el trigo comenzó a ser usado en los Andes en el periodo colonial, queda más claro que tanto como el producto, lo que se debe rescatar es la función.

Lo anterior nos conduce al caso del escenario o contexto, muy poco tratado en *Aguas turbias*... Ya Zuidema y Quispe repararon en la geografía del viaje relatado por su informante, Flores Galindo insistió en la importancia de que el sueño más temprano de Gabriel Aguilar fuera precisamente en el presbiterio de la iglesia. Del mismo modo, Doods (1964: 104) anotaba que en los sueños oraculares narrados por poetas homéricos el soñante es visitado por un personaje que siempre entraba por la cerradura de la puerta, indicando enseguida que (en la «vida real») los cuartos homéricos no tenían ventanas ni chimenea. Sería interesante tratar de rescatar este detalle en los sueños para contar con más elementos de clasificación, y darle contexto a los personajes/rasgos y a las funciones. La versión del «los dos ratones» recopilada por Taylor (2003: 47-53) en Chachapoyas es prácticamente idéntica a la de Esopo, siendo la diferencia más interesante la geográfica, el pobre vive en la jalca, el anfitrión en la quechua. El ejemplo que titula el libro *Aguas turbias*... es precisamente un indicador de acción en el escenario geográfico: cada año en la estación de lluvias, durante la cual Guamán Poma recomendaba abstenerse a los caminantes, las carreteras peruanas serranas se enlodan, y los noticieros nos informan de los micros volcados, de la desgracia. En los casos que conozco la mayor cantidad de festividades no se celebran en

⁴ Precisamente en esta línea, hace una década, el propio Andrade (1995b) indicaba: «Nosotros agregaríamos otra razón: la prioridad que se les ha otorgado en los medios intelectuales peruanos a las zonas sureñas y centrales del Perú para el estudio de “lo andino”, categoría simplificadora que ha conducido a desatender ciertas realidades locales de la serranía —en especial, las norteñas—».

este periodo de aguas turbias. No es raro que indiquen separación. Todo lo contrario sucede en la otra mitad del año.

4. Con *Aguas turbias...* la esfera onírica parece abrirse como un emporio de información y diálogo. Sospecho que casi automáticamente, como me ha sucedido durante y después de leer este libro, el lector comparará la evidencia presentada por Andrade con sus propios sueños, y con la información a su alcance.

Referencias citadas

- ANDRADE, L., 1995a – Identificación de toponimia culle en un catálogo de nombres geográficos norperuanos Tesis de Licenciatura en Lingüística Hispánica, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANDRADE, L., 1995b – La lengua culle: un estado de la cuestión. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, **26**: 37-130.
- ANDRADE, L., 1999 – Topónimos de una lengua andina extinta en un listado de 1943. *Lexis*, **23(2)**: 401-425.
- DODDS, E.R., 1964 [1951] – *The Greeks and the Irrational*, 327 p.; Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- FOSTER, G. & ROWE, J., 1951 – Suggestions for Field Recording of Information on the Hippocratic Classification of Diseases and Remedies. *Kroeber Anthropological Society Papers*, **5** :1-5.
- MANHEIM, B., 1987 – A semiotic of Andean dreams. In: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* (Tedlock, B., ed.): 132-153; Cambridge: Cambridge University Press/A School of American Research Book.
- PROPP, V., 1971 [1928] – *Morfología del cuento de hadas*, 234 p.; Madrid: Fundamentos.
- SOUFFEZ, M.-F., 1985 – El simbolismo del piojo en el mundo andino: boceto filológico. *Anthropológica*, **4**: 171-202.
- SOUFFEZ, M.-F., 1986 – Los piojos en el mundo prehispánico, según algunos documentos de los siglos XV y XVI y unas representaciones en ceramios mochicas. *Anthropológica*, **4**: 155-190.
- SOUFFEZ, M.-F., 1988 – El piojo y la conversación. *Anthropológica*, **6**: 43-65.
- TAYLOR, G., 2003 – *Relatos quechuas de la Jalca, Chachapoyas*, 72 p.; Lima: IFEA-Lluvia.

Gabriel RAMÓN JOFFRÉ