

2.M 11.3431.2

Université de Montréal

El discurso de la reciprocidad en dos crónicas coloniales indígenas:
Elementos para una ética del diálogo intercultural

par

Nicolas Beauclair

Département de littératures et langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en études hispaniques

mai 2006



© Nicolas Beauclair, 2006

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

El discurso de la reciprocidad en dos crónicas coloniales indígenas:
Elementos para una ética del diálogo intercultural

présenté par:

Nicolas Beauclair

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Javier Rubiera
président rapporteur

Juan Carlos Godenzzi
directeur de recherche

Catherine Poupeney Hart
membre du jury

Montréal, le 23 Septembre 2006

Résumé et mots clés

En tenant compte du contexte de la diversité en Amérique Latine, qui devient de plus en plus visible grâce aux différents processus de la mondialisation, mais qui continue d'être traversé par de grandes inégalités, nous adhérons à l'idée de former une philosophie basée sur le dialogue interculturel afin de repenser le défi de vivre ensemble avec des contributions de tous ceux qui font partie de cet espace multiculturel qu'est l'Amérique Latine. Pour notre part, la préoccupation principale que nous avons est éthique; c'est-à-dire, nous nous préoccupons des valeurs et des normes qui devraient être véhiculées à l'heure d'entamer ce dialogue interculturel. Pour réfléchir sur une éthique du dialogue interculturel, et que cette réflexion soit réellement utile dans la perspective de l'interculturalité, nous croyons important d'inclure des principes d'une pensée philosophique autochtone, d'une éthique autochtone. Évidemment, lorsque nous parlons de pensée philosophique autochtone, nous comprenons la philosophie dans un sens plus ouvert qui serait tout l'effort humain pour comprendre le monde à travers des grandes questions que l'humanité a formulées sur les origines de la vie et de la maladie, les causes de la mort et le sens des relations. Ainsi, nous étudions, dans ce mémoire, des textes autochtones de la région des Andes de l'époque coloniale pour en dégager des principes éthiques propres à la culture andine : le « Manuscrito de Huarochirí », document quechua anonyme du 17^e siècle, et la « Relación de antigüedades deste reyno del piru » de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, aussi du 17^e siècle. Notre hypothèse est que ces principes éthiques s'organisent autour de la réciprocité, concept andin fondamental, pour former une « éthique de la réciprocité ». Il nous paraît que cette « éthique de la réciprocité » serait utile pour réfléchir sur une éthique du dialogue interculturel étant donné que la réciprocité est une des valeurs fondamentales de tout dialogue entre sujets

autonomes. Si nous utilisons des textes de l'époque coloniale c'est, premièrement, parce que la rencontre entre l'écriture et l'oralité est une problématique en soi qui, nous croyons, peut nous révéler en partie quelles furent certaines des attitudes adoptées par les autochtones face à l'autre (européen); deuxièmement, étudier des textes de la colonie nous permettra de souligner la présence historique d'une philosophie indigène; et, troisièmement, nous nous appuyerons sur les propositions récentes des études coloniales latino-américaines qui ont déjà problématisé la diversité de voix en Amérique Latine et ont développé des propositions méthodologiques pour y répondre qui nous paraissent indispensables. Pour l'analyse de ces textes nous utilisons surtout ces propositions méthodologiques récentes des études coloniales latino-américaines et des présupposés conceptuels de l'anthropologie et de la linguistique.

Mots clés : philosophie interculturelle latino-américaine; chroniques coloniales autochtones; *Manuscrito de Huarochirí*; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; tradition orale andine; étique de la réciprocité; dialogue interculturel.

Summary and key words

Considering the context of diversity of Latin America, made more and more visible by the different processes of globalization, but still characterized by great iniquities, we subscribe to the idea of forming a philosophy based on the intercultural dialogue in order to rethink the challenge of living together with contributions from all those comprised in this multicultural space that is Latin America. Our principal concern is with ethics; i.e., we are concerned about the values and standards that should be conveyed in the opening of this intercultural dialogue. To reflect on ethics of the intercultural dialogue, and for this reflection to be really useful in the point of view of interculturality, we believe it is important to include principles of indigenous philosophical thought and ethics. When we talk about indigenous philosophical thought we understand philosophy in an ampler sense that would be all the human effort to understand the world through the great question that the humanity has formulated on the origins of the life and disease, the causes death and the meanings of relations. Thus, we study, in this dissertation, two texts of the Andean area of colonial times, written by natives, to extract some ethical principles pertaining to the Andean culture: the “Manuscrito de Huarochiri”, anonymous quechua manuscript of the 17th century, and the “Relación of antiguedades deste reyno del piru” of Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, also of the 17th century. Our assumption is that these ethical principles are organized around the principle of reciprocity, fundamental Andean concept, to form an “ethics of reciprocity”. It appears to us that this “ethics of reciprocity” would be useful to reflect on an ethics of the intercultural dialogue since the reciprocity is one of the fundamental values of any dialogue between autonomous subjects. If we approached texts of the colonial time it’s, first, because the encounter between writing and orality is a problematic in itself that, we think, can partly reveal to us

some attitudes of the natives during the encounter with the other (European); second, to study texts of the colony will allow us to emphasize the historical presence of an indigenous philosophy; and, third, we will lean on the recent proposals of the Latin American colonial studies that already problematized the diversity of voices in Latin America and developed methodological proposals to respond to it that seem essentials to us. For the analysis of these texts we use especially those recent methodological proposals of the Latin-American colonial studies and conceptual proposals of anthropology and linguistics.

Keywords: Latin-American intercultural philosophy; colonial native chronicles; *Manuscrito de Huarochirí*; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; Andean oral tradition; ethics of reciprocity; intercultural dialogue.

Resumen y palabras claves

Tomando en cuenta el contexto de la diversidad en Latinoamérica, que se hace cada vez más visible por los diferentes procesos de la globalización, pero que sigue atravesada por grandes desigualdades, nos acercamos a la idea de formar una filosofía basada en el diálogo intercultural para repensar el desafío de vivir juntos con aportes de todos los que forman parte de este espacio multicultural que es América Latina. Por nuestra parte, la preocupación principal que tenemos es ética, es decir, nos preocupamos sobre los valores y las normas que deberían vincularse a la hora de entablar este diálogo intercultural. Para reflexionar sobre una ética del diálogo intercultural, y que esta reflexión sea realmente útil en la perspectiva de la interculturalidad, creemos importante incluir principios de un pensamiento filosófico indígena, de una ética indígena. Evidentemente, cuando se habla de pensamiento filosófico indígena, se entiende la filosofía en un sentido más amplio que sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado sobre los orígenes de la vida y la enfermedad, las causas de la muerte y el sentido de las relaciones. Así, estudiamos, en esta tesina, textos indígenas de la región andina de la época colonial para destacar principios éticos propios de la cultura andina: el *Manuscrito de Huarochirí*, documento quechua anónimo del siglo XVII, y la *Relación de antigüedades deste reyno del piru* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, también del siglo XVII. Nuestra hipótesis de trabajo es que estos principios se expresan a través de la reciprocidad, concepto andino fundamental, para formar una “ética de la reciprocidad”. Nos parece que esta “ética de la reciprocidad” puede ser útil para reflexionar sobre una ética del diálogo intercultural dado que la reciprocidad es uno de los valores fundadores de todo diálogo entre sujetos autónomos. Si

nos acercamos a textos de la época colonial es, primero, porque el encuentro entre la oralidad y la escritura es una problemática en sí que, creemos, nos puede revelar en parte cuales fueron ciertas de las actitudes de los indígenas en el encuentro con el otro (europeo); segundo, estudiar textos de la colonia nos permitirá subrayar la presencia histórica de una filosofía indígena; y, tercero, nos apoyaremos en las propuestas recientes de los estudios coloniales latinoamericanos que ya problematizaron la diversidad de voces en Latinoamérica y desarrollaron propuestas metodológicas para responder a ello y que nos parecen imprescindibles. Para el análisis de estos textos utilizamos sobre todo estas propuestas metodológicas recientes de los estudios coloniales latinoamericanos y presupuestos conceptuales de la antropología y de la lingüística.

Palabras claves: filosofía intercultural latinoamericana; crónicas coloniales indígenas; *Manuscrito de Huarochiri*; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; tradición oral andina; ética de la reciprocidad; diálogo intercultural.

Índice

Résumé et mots clés	i
Summary and keywords.....	iii
Resumen y palabras claves	v
Índice	vii
Introducción	1
Capítulo I: Filosofía, interculturalidad e interdisciplinariedad en América Latina	5
1.1: Hacia una filosofía intercultural en Latinoamérica	5
1.2: El encuentro entre la escritura y la oralidad y los estudios literarios coloniales	12
1.3: Aproximaciones al corpus de trabajo	20
Capítulo II: El <i>Manuscrito de Huarochiri</i>	25
2.1: El texto, contexto y sujeto dicente	25
2.2: Presupuestos conceptuales para el análisis	31
2.3: Análisis e interpretación	38
2.3.1: Pariacaca	38
2.3.2: Chaupiñamca	57
2.3.3: Los huarochiranos y los incas	59
2.3.4: Los huarochiranos y los españoles	62
2.4: Conclusión	65
Capítulo III: La <i>Relación de antigüedades deste reyno del Piru</i> de Joan Santa Cruz	
Pachacuti Yamqui Salcamaygua	69
3.1: El texto y la crítica	69

3.2: Análisis: el sujeto dicente y la “ética de la reciprocidad”	76
3.3: Conclusión	85
Capítulo IV: Elementos para una ética del diálogo intercultural	87
4.1: Necesidad de un diálogo intercultural	87
4.2: Diálogo intercultural y “ética de la reciprocidad”	89
4.3: Conclusión	93
Conclusión	95
Bibliografía	99

Introducción

Cuando pensamos en nuestro mundo, hoy en día, ya no podemos eludir la gran diversidad que lo constituye. Los diversos procesos de la globalización hacen cada vez más visible esta diversidad, pero también las desigualdades que siguen atravesándola. Así, para (re)aprender a vivir todos juntos creemos que se hace cada vez más necesario el desarrollo de proyectos éticos que vinculen valores reguladores de las interacciones humanas respetando la diversidad cultural. América Latina es un buen ejemplo de la diversidad de nuestro mundo, es decir, que antes, durante y después de la colonización, era y sigue siendo un espacio multilingüe, multiétnico y multicultural. Teniendo en cuenta esta diversidad, que sigue atravesada por grandes desigualdades, vemos la necesidad de que Latinoamérica se (re)úna en su diversidad para que pueda también (re)unirse con el resto del mundo. En esta línea, la interculturalidad como proyecto ético-político podría servir de pauta para que las relaciones entre las diferentes culturas de nuestro mundo se articulen de manera más enriquecedoras para todos. Juan Carlos Godenzzi define la interculturalidad así:

En tanto categoría ético-política, surgida de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de América Latina, y como propuesta crítica frente a los graves problemas y conflictos del mundo actual, la interculturalidad puede definirse como una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios —entre individuos y/o instancias colectivas— que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a sociedades pluralistas y a estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda dialogar en pie de igualdad y se produzcan mutuos enriquecimientos. (Godenzzi 2005a, 9)

Por nuestra parte, y continuando en este orden de ideas, nos acercamos a la idea de formar una filosofía intercultural latinoamericana para que la diversidad se (re)úna no sólo en su dimensión socio-política sino, también, en su dimensión epistémica. Esta filosofía intercultural necesita como principal base el diálogo intercultural. Nuestra preocupación principal es de orden ético en relación con el diálogo intercultural; es decir que nos preguntamos sobre los valores y las normas que deberían vincularse a la hora de entablar este diálogo intercultural para que éste no sea perjudicable y pueda ser enriquecedor para todos. Sin embargo, para que una reflexión sobre el diálogo intercultural sea realmente útil en la perspectiva de la interculturalidad, creemos importante incluir también principios de “una” filosofía indígena, de “una” ética indígena, en esta reflexión. Evidentemente, cuando se habla de filosofía indígena, se entiende la filosofía en un sentido más amplio que sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado sobre los orígenes de la vida y la enfermedad, las causas de la muerte y el sentido de las relaciones. Así, el trabajo que proponemos aquí quiere hacerse en esta perspectiva, es decir que queremos esbozar una reflexión sobre lo que deberían ser los principios básicos de una “ética del diálogo intercultural”, incluyendo principios éticos propios de ciertas culturas indígenas, fomentar una especie de diálogo intercultural en nuestra propia reflexión.

Ahora bien, los pueblos indígenas de América Latina son muy diversos y, por eso, nos concentraremos en una región específica, la andina, para que nuestra reflexión no se vuelva confusa y demasiado superficial. De este modo, la reflexión que llevaremos no

pretenderá ser exhaustiva sino más bien introductoria y convocatoria. De manera ideal tendríamos que convocar representantes de los diversos pueblos indígenas para que nos expresen cuáles son los principios éticos básicos de su cultura, es decir, cuáles son los valores y las normas de su vida social. Evidentemente, esto no es realmente posible para este trabajo, así, lo que proponemos hacer es examinar dos textos provenientes de la época colonial temprana escritos por indígenas y que recopilan tradiciones de sus pueblos: el *Manuscrito de Huarochiri*¹ manuscrito anónimo escrito en quechua (¿1608?) y la *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*² de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (¿1613?). Si nos acercamos a textos de la época colonial es, primero, porque el encuentro entre la oralidad y la escritura es una problemática en sí que, creemos, nos puede revelar en parte cuales fueron ciertas de las actitudes de los indígenas en el encuentro con el otro (europeo); segundo, estudiar textos de la colonia nos permitirá subrayar la presencia histórica de una filosofía indígena; y, tercero, nos apoyaremos en las propuestas recientes de los estudios coloniales latinoamericanos que ya problematizaron la diversidad de voces en Latinoamérica y desarrollaron propuestas metodológicas para responder a ello y que nos parecen imprescindibles. Con el estudio de estas dos obras, proponemos destacar en ellos un discurso que se articula en torno a un principio ético fundamental de las sociedades andinas: la reciprocidad. Así, la hipótesis central de esta tesina es, por un lado, que está presente en el *Manuscrito de Huarochiri* un sistema ético que se expresa sobre todo a través del principio de la reciprocidad y que llamamos “ética de la reciprocidad”; y, por otro lado, que en su obra Pachacuti Yamqui deja aparecer características de esta “ética de la reciprocidad” a través de su discurso.

¹ Utilizamos como fuente primaria las ediciones de 1987 y 1999 de Gerald Taylor y, como fuente secundaria, la edición de Frank Salomon y George Urioste de 1991.

² Utilizamos la edición de de Pierre Duviols y César Itier de 1993.

Para llevar a cabo nuestra propuesta, dividimos nuestra tesina en cuatro capítulos. En el primero, exponemos las propuestas básicas de la filosofía intercultural, y cuál es su lugar dentro de las filosofías latinoamericanas, tomando como referencia los trabajos de Raúl Fornet-Betancourt y Josef Estermann. Igualmente, en este primer capítulo vemos cómo acercarse a estos dos textos sobre la base de las propuestas metodológicas recientes de los estudios coloniales, principalmente las de Walter Mignolo y del concepto de “semiosis colonial” y las de Frank Salomon. Los dos capítulos siguientes, el segundo y el tercero, hablan específicamente de los dos textos que estudiamos. En el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, hacemos un análisis de varios relatos que están presentes en él, hallando un discurso que se organiza en torno a la reciprocidad como valor y norma social de base y damos una definición de la “ética de la reciprocidad”. El análisis se hace sobre todo según las propuestas metodológicas de los estudios coloniales, de la hermenéutica de Gadamer y de presupuestos conceptuales provenientes de la antropología y la lingüística. En el caso de la *Relación* de Pachacuti Yamqui, nuestro análisis se concentra sobre todo en el sujeto dicente de la obra y trata de mostrar que Pachacuti Yamqui, al escribir su manuscrito, organiza su discurso en torno a dos principios característicos de la “ética de la reciprocidad”: la relacionalidad y la inclusividad. Tal análisis se hace con base a las propuestas de los estudios coloniales y de la definición de la “ética de la reciprocidad” hecha en el capítulo sobre el *Manuscrito de Huarochirí*. El cuarto capítulo es una especie de balance de lo hecho en los capítulos anteriores y destaca y reelabora elementos de la “ética de la reciprocidad” que pensemos que podrían ser útiles en la elaboración de una ética del diálogo intercultural; este último capítulo no pretende

agotar el tema del diálogo intercultural, sino más bien ser un cierto estímulo para eventuales reflexiones sobre éste.

Capítulo I

Filosofía, interculturalidad e interdisciplinariedad en América Latina

1.1 Hacia una filosofía intercultural en Latinoamérica

La filosofía es una disciplina que fue y sigue siendo entendida en su acepción europea heredera de una larga tradición que empezó en la antigüedad griega. Así, Enrique Dussel llama “filosofía colonial” a la filosofía que fue importada por los colonizadores en Asia, África y América (10). En Latinoamérica las universidades de México y Lima fueron fundadas temprano, en 1552, con un espíritu de imitación o repetición de la filosofía del centro imperial y eso continuó a través de los siglos. Lo que se conoce ahora como Filosofía Latinoamericana empezó en el siglo XIX con el argentino Juan Bautista Alberti, quien acuñó la expresión en 1842. En el siglo XX la búsqueda de una filosofía o de varias filosofías regionales propias ha dado lugar a dos posturas diferentes aunque complementarias: la filosofía de la liberación, con autores como Enrique Dussel, y la filosofía de la inculturación, con autores como Rodolfo Kusch (Estermann 13)³.

La filosofía de la liberación quiere ser contextual y estrechamente ligada a las cuestiones geopolíticas, es una crítica a la occidentalización desde la periferia. Dussel propone una liberación del quehacer filosófico latinoamericano del occidental, pues la filosofía latinoamericana no debería pensarse dentro o en la periferia del sistema del centro sino más allá de este sistema. Se subraya el hecho de que no puede ser lo mismo

³ Estermann identifica también a José Carlos Mariátegui y Horacio Cerutti en la corriente de la filosofía de la liberación, y a Leopoldo Zea en la corriente inculturada.

nacer en Chiapas, por ejemplo, que en Nueva York y, por eso, se debería hacer filosofía desde el contexto en el cual vivimos. Según Dussel la filosofía de la liberación es una postura posmodernista porque es crítica a la modernidad occidental; Walter Mignolo, hablando de la obra de Dussel (Mignolo 1995b), afirma que su postura hubiera podido entenderse más como una posición postcolonial, pero queda prisionero de la lengua y del lenguaje del colonizador: el castellano y la terminología filosófica europea. Así, como los posmodernos, sería más una crítica del modernismo desde el interior mismo de esta modernidad; sería, entonces, una postura culturalmente determinada que deja de lado muchas voces silenciadas y elude la gran diversidad de Latinoamérica; sería un proyecto de transformación monocultural de la filosofía.

La filosofía de la inculturación, por su parte, busca las especificidades de un pensamiento latinoamericano. Rodolfo Kusch, que se clasifica en esta categoría, buscó lo que llamaba el “pensamiento indígena” y propuso, durante su labor intelectual de los años 60 y 70, el concepto de “fagocitación” (Mignolo 1995). Este concepto implicaría que la cultura indígena, basada en una gran “historia del estar” (en el sentido de “estar aquí”), habría “tragado” la pequeña “historia del ser y tener” (en el sentido de “ser alguien” y “tener algo”) de los europeos⁴. Así, esta “fagocitación” podría explicar por qué Latinoamérica no es considerada como si formara parte por derecho propio de la cultura occidental, tanto en una perspectiva desde el interior de América Latina como desde el exterior. Según Kusch el “pensamiento indígena” se encontraría en un estado casi

⁴ Kusch dice: “una forma más profunda de dividir la historia sería hacerlo entre la gran historia que palpita detrás de los primeros utensilios hasta ahora y que dura lo que dura la especie y que simplemente está ahí. Y la pequeña historia que relata lo ocurrido en los 500 años europeos y es la historia de los que han querido ser alguien” (citado en Yáñez del Pozo 38).

“preconsciente” en la mente latinoamericana, tanto de los indígenas y mestizos como de los criollos (aunque en menor medida en este último caso) a causa de la “fagocitación”. De nuevo, creemos que esta postura se hace demasiado englobante y elude la diversidad y las diferentes maneras que los diferentes pueblos de América Latina tienen de concebir el mundo, es decir, que deja un poco de lado la contextualidad que la filosofía de la liberación pone de relieve y busca un pensamiento indígena que se da como una esencia, un estado preconsciente de la mente latinoamericana.

Estas posiciones son esfuerzos muy válidos que cuestionan la ontología del centro y mi propósito no es cuestionar o criticar su validez; en realidad, la filosofía intercultural está en la misma línea que estas posturas: el contexto mundial actual se pone de relieve, teniendo en cuenta la herencia colonial, y se trata de incluir perspectivas propiamente indígenas en su constitución. Según Joseph Estermann:

La filosofía intercultural ha surgido sobre todo en base de dos experiencias fundamentales: 1, La conciencia creciente de la condicionalidad cultural (culturo-centrismo) de la tradición dominante de la filosofía occidental. 2. Las tendencias actuales –en sí contradictorias– del proceso acelerado de la globalización cultural por medio de una supercultura económica y postmoderna, por un lado, y el incremento de conflictos y guerras por razones étnicas y culturales, por otro lado. (Estermann 30)

Si nos acercamos a la idea de una filosofía intercultural es porque implica también una nueva visión de la filosofía. Fernet-Betancourt propone:

des-filosofar la filosofía, [...] des-filosofar la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo [...] para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos

simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común. (Fornet Betancourt 266-269)

Así, esa nueva filosofía implicaría escuchar las voces silenciadas por la filosofía occidental, escuchar las voces que expresan otras visiones del mundo. Este escuchar, en realidad, implica dejar hablar las voces por sí mismas en un proceso de diálogo que acepta esas voces (marginadas) como sujeto de saber, y no como objeto que se observa desde el saber. Además, un poco como la filosofía de la liberación subraya, la filosofía intercultural debería ser contextual, basarse en nuestro contexto mundial actual, es decir, dar cuenta de, y reflexionar sobre la realidad actual del mundo en toda su pluralidad para que haya lugar para todos y convivencia pacífica, a pesar de las diferencias. Sin embargo, si todos tienen derecho a la palabra en esta filosofía, no debe ser un mero “collage” de voces. Así, esa filosofía sería intercultural por dejar hablar a todos con el objetivo de tener “una” filosofía, que tiene aportes de todos sin trazar fronteras, que tiene un intercambio de ideas consideradas con el mismo valor, pero que no debe caer en la trampa de una simple síntesis cultural⁵ de las distintas voces. La base principal de esta filosofía intercultural es el diálogo intercultural para que se articulen las diferentes voces de los diferentes pueblos y que se logre una “universalidad en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los ‘universos’ que componen nuestro mundo” (Fornet-Betancourt 32). Este diálogo tendría que superar una simple comparación entre las filosofías⁶, o la consideración de una total relatividad de las culturas, y establecerse como diálogo dialógico más que como diálogo dialéctico. Además, el diálogo intercultural tendría que ser constante porque, si la

⁵ Para más información sobre la noción de *síntesis cultural* ver Karl-Otto Apel.

⁶ Para una crítica de la filosofía comparada ver Raimundo Panikkar.

filosofía intercultural se apoya en el contexto, este contexto siempre está cambiando y, en realidad, los resultados del diálogo sólo pueden ser provisionales, tal como el contexto, pero, así, siempre puestos al día. En realidad, la filosofía intercultural es más inter-trans-cultural, es decir que se busca una interculturalidad basada en el diálogo (dialógico) y este diálogo debería fomentar transformaciones de las culturas respetando las especificidades de éstas.

Por nuestra parte, como ya lo hemos dicho, nuestra preocupación principal es de orden ético en relación con el diálogo intercultural. Eso significa que nos preguntamos sobre los valores y las normas que deberían vincularse a la hora de entablar este diálogo intercultural para que el ejercicio del diálogo sea enriquecedor para todos. Evidentemente, no somos los únicos en preocuparnos por los aspectos éticos que implica la interculturalidad. Por ejemplo, Juan Carlos Godenzzi ve en la interculturalidad un concepto ético-político (2005b, 9); Raúl Fonet-Betancourt, en los diversos ensayos sobre filosofía intercultural en su libro de 2001, conceptualiza el diálogo intercultural como un imperativo ético; y Ana Teresa Martínez, en un artículo sobre derechos indígenas en Perú, apunta al diálogo intercultural y la ética de la cultura como pistas para superar los problemas ocasionados por la diversidad en Perú (86-92). Para reflexionar sobre una ética del diálogo intercultural, estas propuestas, junto con otros textos que se preocupan del diálogo y la comunicación intercultural, nos parecen muy útiles; pero para que esta reflexión sea realmente útil en la perspectiva de la interculturalidad, creemos importante incluir también principios de una filosofía indígena, de una ética indígena, en esta reflexión; es decir, practicar una especie de diálogo intercultural en nuestra propia reflexión.

Sin embargo, no hay nada evidente en afirmar que los indígenas tienen filosofía y, para muchos filósofos, la idea de una filosofía indígena o de un pensamiento filosófico indígena no se puede realmente defender. Primero, Walter J. Ong en su estudio sobre la escritura y la oralidad afirma que la filosofía depende de la escritura y que “logic itself emerges from the technology of writing” (Ong 172). Esta afirmación, que encontramos muy drástica, quisiera decir que los indígenas no tienen filosofía, ni siquiera una lógica propia, porque no tenían escrituras fonográficas. Segundo, Vicente Medina en su artículo “The Possibility of an Indigenous Philosophy: a Latin American Perspective”, opone “serious philosophy” a “free-spirited philosophy”. La primera, la “serious philosophy”, es la herencia de la tradición occidental y sería más universal y objetiva, mientras que la segunda, la “free-spirited philosophy”, se quiere deshacer de la tradición occidental y sería más contextual y subjetiva. Según este autor, la segunda sería una manera equivocada de entender la filosofía porque no puede explicar principios universales de un pensamiento profundo y llega a ser moralista. Esos argumentos se pueden defender, pero responderíamos, al primero, que se busca una lógica diferente, una racionalidad diferente, y al segundo, que la pretensión a lo universal oculta la pluralidad de Latinoamérica y las diversas maneras que sus diferentes culturas tienen de interpretar y estructurar el mundo según el contexto en el cual viven. Así, cuando se habla de pensamiento filosófico indígena, se entiende la filosofía en un sentido más amplio que sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado sobre los orígenes de la vida y la enfermedad, las causas de la muerte y el sentido de las relaciones. En esta perspectiva, se puede hablar de filosofía en todos los

pueblos y en todas las épocas (Estermann 17; Yáñez del Pozo 41) y no es tan arriesgado hablar de filosofía indígena, o filosofías indígenas, en América Latina.

Ahora bien, recuperar, o hacer emerger, este pensamiento filosófico indígena, para que entre en un diálogo y forme parte de una filosofía intercultural puede ser una tarea ardua porque este pensamiento filosófico está, en gran parte, relegado a la tradición oral y, entonces, muchas veces es despreciado y más difícil de aprehender y legitimar. Así, una filosofía intercultural tiene que acercarse a la tradición oral y convocar a representantes de los pueblos indígenas, intelectuales o no, para que se expresen sobre la visión del mundo que viene de sus propias tradiciones, pero, evidentemente, no vamos a convocar a los indígenas para que nos hablen en este trabajo. Frente a este problema la filosofía intercultural da también una respuesta que nos parece muy importante: la interdisciplinariedad. Eso significa que se subraya la importancia, por una parte, de una interdisciplinariedad, más particularmente con la lingüística, la antropología, la etnología, la literatura, la historia y la teología, para dar cuenta de la diversidad de manera más completa; y, por otra parte, del acercamiento a textos que no forman parte necesariamente de los cánones o exigencias de la forma filosófica occidental, es decir, que se puede consultar textos provenientes de otras áreas, como la literatura y la religión, por ejemplo.

Así, lo que sugerimos hacer es aproximarnos a dos textos de la época colonial escritos por indígenas sobre sus tradiciones. Si nos acercamos a textos de la época colonial es, primero, porque el encuentro entre la oralidad y la escritura es una problemática en sí que, creemos, nos puede revelar en parte cuales fueron ciertas de las actitudes de los indígenas en el encuentro con el otro (europeo); segundo, estudiar textos

de la colonia nos permitirá subrayar la presencia histórica de una filosofía indígena; y, tercero, nos apoyaremos en el área de los estudios coloniales latinoamericanos que ya problematizó la diversidad de voces en Latinoamérica y desarrolló propuestas metodológicas para responder a ello y que nos parecen imprescindibles. Así, en lo que va a seguir presentaremos la problemática del encuentro entre la oralidad y la escritura y las propuestas básicas que los estudios coloniales desarrollaron para responder a esta problemática.

1.2 El encuentro entre la escritura y la oralidad y los estudios literarios coloniales

Primeramente, tenemos que contextualizar un poco el encuentro entre la cultura europea (escritura alfabética) y andina (escritura no alfabética). Debemos hacerlo porque si es evidente que el encuentro entre una cultura escrita y otra básicamente oral engendra extrañeza y cuestionamiento desde las dos partes, la escritura no tendría necesariamente que revelarse como instrumento de dominación y la falta de ésta como un signo de inferioridad. Lo que es en parte responsable del choque, o trauma, de este encuentro es lo que se puede llamar el “fetichismo de la escritura” (Lienhard 3). Efectivamente, en el caso que estudiamos, cuando los españoles “descubrieron” América se le atribuía a la escritura grandes poderes (político-religiosos y jurídicos) que tenían una eficacia casi mágica: estaban acompañado por la palabra de Dios y del Rey. Esta valoración extrema de la escritura era totalmente extraña a los indígenas (que tenían también sistemas de escritura, pero de tipo semasiográfico, como los quipus y los diferentes tipos de tejidos) y no se

impuso sin causar conflictos. Pensemos, por ejemplo, en el encuentro de Cajamarca⁷ (1532), en el cual el Inca Atahualpa tiró la Biblia al suelo porque ésta, que debía contener la palabra de Dios, no decía nada. Este acontecimiento fue supuestamente uno de los motivos que justificaron el desprecio de la cultura andina y su conquista; además muestra bien esta valorización extrema de la letra y del libro: ¿cómo podían esperar los españoles que los andinos otorgaran tanta importancia a la Biblia como ellos? Así, la “fetichización” del libro y de la escritura, tanto como otras características de la escritura, causó reacciones variadas por parte de los indígenas: fascinación y admiración, pero también escepticismo y temor. Lo seguro es que los españoles se dieron cuenta rápidamente de que la escritura les podía servir como herramienta de dominación y de control. Sin embargo, el hecho de que los españoles utilizaran la escritura como “arma”, imponiéndola a los indígenas, y con ella todo un nuevo sistema administrativo y de creencias (el cristianismo), no significó la desaparición total e inmediata de las tradiciones indígenas. Así, las tradiciones, sobre todo orales, siguieron transmitiéndose en parte, aunque transformándose, a través del tiempo hasta nuestros días. Además, rápidamente los españoles manifestaron un cierto interés en recopilar esas tradiciones bajo la forma de escritos, para conocer mejor las costumbres indígenas y su pasado en beneficio de sus propios intereses (ya fueran administrativos, evangélicos, científicos o historiográficos). También hubo indígenas (alfabetizados o con la ayuda de un transcriptor) que se apropiaron de la escritura para hacer reivindicaciones para sus pueblos y/o preservar la memoria andina fijándola en la letra. Así, a través del tiempo hubo una producción de textos sobre las tradiciones indígenas que se escribieron desde varios puntos de vista y con diferentes intereses.

⁷ Tenemos que especificar que hay muchas versiones de este evento y muchas discrepancias entre ellas; Antonio Cornejo Polar, en el primer capítulo de su libro, hace un análisis bastante exhaustivo de éstas.

Ahora bien, si hubo textos sobre las tradiciones indígenas, estos son sólo una parte de la producción escrita de la colonia. Esta producción textual, muy heterogénea, puede resultar problemática a la hora de estudiarla. ¿Se puede hablar de una literatura colonial? En realidad, es el concepto mismo de literatura lo que puede ser un problema. Primero, porque la mayoría de los textos que fueron escritos en la colonia no eran literarios (se escribió sobre todo cartas, relaciones, crónicas, historias, etc. en las cuales las preocupaciones estéticas eran secundarias), pero con el afán nacionalista del siglo XIX, y la emancipación de las colonias, se buscó en estos textos una “infancia” de las literaturas nacionales. Esta práctica se prolongó hasta el siglo XX y durante mucho tiempo se estudió y clasificó los textos bajo criterios no realmente adecuados. La aplicación de criterios estéticos, propios de la tradición literaria y de la canonización europea, de manera retrospectiva resulta ser anacrónica y a la vez margina una parte de la producción textual a la cual estos criterios son difícilmente aplicables. Además, sólo formaban parte de la literatura los textos escritos en castellano, dejando de lado el latín y las lenguas indígenas. Segundo, el concepto de literatura es poco aplicable cuando pensamos en las tradiciones indígenas, que son principalmente orales. Aun el concepto de “literatura oral” no puede realmente aplicarse dado que etimológicamente la palabra “literatura” está estrechamente ligada a la palabra “letra” (Ong).

Frente a esos problemas de la concepción tradicional de la literatura que dominaba la crítica literaria latinoamericana (desde y sobre Latinoamérica) se propuso, a partir de los años 80 principalmente, un cambio de paradigma crítico en la crítica colonial. Este

“nuevo paradigma crítico” implicó varias propuestas todas estrechamente relacionadas⁸. Primero, se propuso el reemplazo de la categoría “literatura colonial” por la de “discurso colonial”. La categoría de discurso implica, por un lado, la apertura a prácticas discursivas no escritas —como las tradiciones orales— y, por otro lado, permite un estudio más matizado de las letras coloniales tradicionales⁹ y la apertura a textos que habían sido dejados de lado por el canon tradicional. En esta misma línea, Walter Mignolo propuso el término de “semiosis colonial” dejando, por un lado, más espacio a los sistemas semióticos que no son considerados como discursivos (los quipus, tejidos, ciertos ritos, etc.) y sus manifestaciones, y subrayando, por otro lado, la importancia de las interacciones semióticas presentes durante la colonia que resultan en representaciones fracturadas. En segundo lugar, se reclamó una mayor sensibilidad a la pluralidad de voces característica del mundo colonial que son, muchas veces, voces conflictivas. Esa pluralidad se da entre los textos, en un mismo texto y hasta en el discurso social que va más allá de lo escrito. Finalmente, la necesidad de la apertura del sujeto colonial era inevitable. Eso implica escuchar las voces marginadas, como las de las mujeres y las de los indígenas, tanto como reconocer que la pluralidad conflictiva se puede dar en un mismo sujeto (sujeto colonizador tanto como colonizado). Estas propuestas permitieron reconsiderar muchos textos que habían sido dejados de lado por la literatura y, muchas veces, “relegados” a otras áreas como la historia y la antropología, y, al mismo tiempo, permitieron reevaluar las lecturas de los textos canonizados.

⁸ Para una exposición más completa de los planteamientos de este “nuevo paradigma crítico” aconsejo consultar Rolena Adorno, Margarita Zamora y Walter Mignolo.

⁹ Esto implica, entre otras cosas, una “bipartite critical strategy” como lo propone Margarita Zamora (343)

Ahora bien, ¿qué implican estos planteamientos a la hora de acercarse a las crónicas indígenas¹⁰ de la región andina? Para comenzar, no son simplemente crónicas escritas por indígenas, tenemos que darnos cuenta de que sólo el hecho de hablar de “crónicas indígenas” nos pone ante textos híbridos. Así, la categoría de discurso o semiosis colonial permite reconsiderar estos textos que habían sido descartados por el canon literario. Es interesante notar que las obras de Titu Cusi y de Guamán Poma se ven cada vez más incluidas en los programas de literatura colonial, mientras que la obra de Pachacuti Yamqui y el *Manuscrito de Huarochirí* siguen siendo bastante desconocidas por los estudiosos de la literatura.¹¹ Ahora, la crónica era un tipo discursivo propiamente europeo, entonces ¿podemos hablar de crónica indígena? En realidad, los dos textos que nos preocupan más específicamente aquí son difícilmente clasificables en tipos discursivos específicos. Pachacuti Yamqui nombra él mismo a su obra una relación; sin embargo, parece más preocupado por organizar los contenidos de su obra de forma cronológica respetando así un poco más los criterios de la crónica que de la relación, puesto que la relación era más un informe construido a partir de un cuestionario y en el cual el componente cronológico no era la preocupación principal. El *Manuscrito de Huarochirí* no se reclama explícitamente de ningún tipo discursivo en particular; un poco como la obra de Pachacuti Yanqui, el *Manuscrito* parece más ligado a la crónica por su deseo de organización cronológica, pero también parece ligado a la relación porque resulta de una encuesta sobre los indígenas que se hizo probablemente con la ayuda de un

¹⁰ Aunque no hay realmente un consenso sobre esta categoría y que no responde a criterios tipológicos rigurosos (ver Mignolo 1982 para una clasificación más sistemática de los tipos discursivos coloniales), hablamos aquí de las obras de Titu Cusi Yupanqui (1570), el manuscrito anónimo de Huarochirí (¿1608?), Pachacuti Yamqui (1613) y Guamán Poma de Ayala (1615) como lo hace Frank Salomon (Salomon 82).

¹¹ Por ejemplo la obra de José Miguel Oviedo *Historia de la literatura hispanoamericana* incluye a Titu Cusi y Guamán Poma pero no habla de los dos otros. José Yáñez del Pozo, por su parte, subraya, en su tesis doctoral sobre el *Manuscrito de Huarochirí*, que los programas de doctorado en EE.UU. descartan casi completamente las obras escritas por mujeres y grupos minoritarios.

cuestionario. Así, por ejemplo, el narrador dice que lo que cuenta resulta de preguntas hechas a los indígenas: “Respondiendo a la pregunta sobre la huaca Chaupiñamca, la gente de Mama cuentan otra tradición” (Taylor 1999, 179).

Así, aunque el término “crónica indígena” puede parecer ambiguo, en realidad no es este el que se tiene que poner en cuestión sino la construcción misma del texto. Al pasar a textos escritos, la memoria andina sufrió varios procesos de transformación. Frank Salomon identifica seis de estos procesos que se deben tomar en cuenta al leer estos textos:

el vertimiento de la memoria en lenguas y lenguajes específicamente coloniales; la “criollización cultural”; la escenificación de la cultura y la dramaturgia del poder; historias propietarias, mitohistoria, y “concretización” colonial de las memorias; la bibliificación como proceso endógeno y la bibliificación como proceso exógeno. (Salomon 1994)

Además, la labor cronística para los españoles correspondía a criterios de una visión específica de la historia; el componente cronológico que busca un encadenamiento de los eventos de causa a efecto y la figura del autor como regulador de la veridicción de los hechos que se insertan dentro de una verdad “meta-histórica”¹² eran ajenos a la “conciencia histórica” de los indígenas. Estas “crónicas indígenas” tienen todas un objetivo en común que difiere de las maneras de entender la crónica en aquella época: “All four try to create a diachronic narrative of the conquest era which is fully intelligible to Spanish contemporaries, and, at the same time, made from and faithful to Andean materials alien to European diachrony” (Salomon 1982, 9). Así, estos textos están

¹² Eso remite también a la “bibliificación” de la que habla Salomon (Salomón 1994)

construidos por la combinación de una visión europea de la historia y una visión más indígena. Esto implica, por un lado, la presencia de patrones históricos (*historical patterns*) propios de los indígenas, como el *tinkuy*, *unanchay* y *atiy* (Salomon 1982) al lado de —o, mejor dicho, superpuestos a— la cronología europea y, por otro lado, la presencia de mitos pertenecientes a la tradición andina¹³. La presencia de estos mitos nos lleva a una pregunta: ¿el mito es historia o ficción? Según Paul Ricoeur el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo y eso tanto en la historiografía como en los relatos de ficción. En los dos casos la memoria y la capacidad de recordar están en juego. Así, aun cuando los mitos pueden parecer ficticios por poner en escena, por ejemplo, seres sobrenaturales o acontecimientos no verdaderos (desde una perspectiva europea), en realidad estos son, para las sociedades ágrafas, “leur science et leur théologie, leur philosophie, leur histoire et leur littérature, la référence à leur savoir-faire et la légitimation de leurs coutumes” (Morazé 25). El mito da a veces explicaciones a acontecimientos y fenómenos que la ciencia y la historia son incapaces de explicar. “El mito es un modo de conciencia social a través del cual una cultura construye un marco interpretativo y orienta sus actividades sociales [...] surge como metáfora a través de la cual una sociedad se reproduce y dibuja su identidad en el espacio y el tiempo” (Gerassi-Navarro 95). Esos mitos establecen una relación entre pasado y presente y, así, son una forma de afirmar y reproducir las estructuras de la sociedad (y cosmológicas) y pueden ser considerados como la conciencia histórica de una cultura.

¹³ Eso particularmente en Pachacuti Yamqui y el “Manuscrito de Huarochiri” que recopilan mitos sobre el origen de los incas, en el primer caso, y mitos de la región de Huarochiri, en el segundo caso.

Ahora bien, el hecho de que estén presentes en estos textos patrones históricos y mitos andinos ajenos a la tradición europea no quiere decir que al leerlos presenciamos testimonios del pasado andino prehispánico tal como era transmitido por la tradición en 1529, antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, para Salomon, las clasificaciones “tradicionales” de estos textos como, por ejemplo, legales, religiosos, etc. deberían suspenderse para “contemplar el texto *indígena* como concreción de un acto de memoria *a priori* desconocido. Nos toca concentrar los esfuerzos en la reconstrucción de los procesos que colocaron el recuerdo indígena dentro del archivo” (Salomon 1994, 253). Así, propone considerar estos textos no como un punto de partida literario o historiográfico indígena sino como “la etapa culminante de una historia en cuyo interior se esconde el funcionamiento de la memoria americana” (Salomón 1994, 253). De este modo, acercarse a estos textos significa que metodológicamente tenemos que fijarnos en la construcción de los textos que resulta de diversos procesos de “transformación” de la memoria y, también, eso implica la utilización de una hermenéutica pluritópica (Mignolo 1989 y 1992). Gadamer dice:

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de llevarla en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. [...] En el caso de los textos se trata de “manifestaciones vitales fijadas duraderamente”, que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete. [...] Igual que en las conversaciones reales, es el

asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete. (Citado en Godenzzi 2005a, 130-131)

Así, si decimos que esta hermenéutica debe ser pluritópica es porque los textos indígenas de la época colonial son expresados por sujetos que son en sí mismos plurales. Es decir que la “conversación hermenéutica” que se lleva con estos textos pone en juego una interpretación que no puede darse en una única dirección porque el texto está construido en sí por varias culturas que tienen sistemas interpretativos diferentes; así, “el asunto común” puede resultar problemático. De este modo, el intérprete debe ser consciente de que está presenciando representaciones fracturadas y utilizar herramientas de análisis variadas¹⁴ que le permitirán “conversar” con las diferentes culturas que están presentes en el texto y que no forman necesariamente parte de su propia cultura. Además, se debe tomar en cuenta las múltiples facetas del sujeto dicente, o “locus enuntiationis” (Mignolo 1992): la etnia, el sexo, la procedencia cultural y lingüística tanto como la formación académica y disciplinaria y los objetivos (quiénes son los destinatarios). Examinar este sujeto de enunciación permite no caer en consideraciones únicamente textuales frente a los documentos que se estudian. Jacques Fontanille explica, en su *Sémiotique du discours*, que la enunciación y la sensibilidad son características fundamentales del discurso. Es decir, el texto es un enunciado mientras que el discurso es una enunciación, son puntos de vista diferentes de los fenómenos lingüísticos. Así, el punto de partida del discurso es un cuerpo (sujeto) sensible que enuncia, y el punto de partida del texto es un objeto lingüístico enunciado. De este modo, considerar el “locus enuntiationis” permite descubrir aspectos que el texto en sí no nos está revelando; el discurso de un sujeto sensible está influenciado por eventos que este sujeto vivió y asimiló.

¹⁴ La interdisciplinariedad debería ser característica de una hermenéutica pluritópica.

1.3 Aproximaciones al corpus de trabajo

Los dos textos que nos proponemos analizar han sido encontrados en los papeles del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, a finales del siglo XIX en el caso de Pachacuti Yamqui y en los inicios del siglo XX en el caso del *Manuscrito de Huarochirí*. Ávila, que tiene orígenes no muy claros (¿mestizo, criollo?), fue sacerdote en San Damián de Huarochirí a partir de 1597. Hacia 1608 fue invitado a la fiesta de la Asunción del 15 de agosto y un indígena le dijo que la fiesta en realidad era sólo un camuflaje del culto a Pariacaca y Chaupiñamca. De ahí empezó su campaña de persecución de las idolatrías. Así, estos dos textos probablemente habrían sido escritos para ayudar a esta persecución y, por eso, cuentan tradiciones indígenas que tenían que ser identificadas y combatidas. Presentaremos las características específicas de cada uno de estos textos en las partes respectivas a cada uno de ellos de nuestro trabajo.

Lo que nos permite hablar de la presencia de una “filosofía andina” en ellos nos viene de una tesis doctoral hecha por el ecuatoriano José Yáñez del Pozo sobre la filosofía intercultural y el *Manuscrito de Huarochirí*. Este autor afirma que el *Manuscrito* refleja todo un sistema filosófico porque “presenta una síntesis de las maneras cómo este pueblo respondió a las preguntas que se había hecho a lo largo de los años” (Yáñez del Pozo 213) y porque muestra conocimientos del mundo que se pueden insertar en:

la clasificación tradicional de toda filosofía: la cosmología o conocimiento del universo [...], la teología o reflexión sobre los seres sobrenaturales [...], la antropología o estudio de los hombres y las

mujeres [...] y sus relaciones, y la ética o discusión sobre los valores y las normas de la sociedad [...]. (Yáñez del Pozo 232)

Según Yáñez del Pozo, la ética presente en el *Manuscrito* es una ética relacional y altamente comunitaria, los principios básicos de ésta —que son los que nos interesan, como ya hemos dicho, para reflexionar sobre el diálogo intercultural— se construyen a partir de la dualidad, concepto básico de la visión andina del mundo, y son: la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad. Estos principios se deben mantener entre los seres humanos, de manera individual o colectiva, pero también entre los diferentes niveles cosmológicos y esto a lo largo de la vida; así, en cada etapa de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, se debe mantener el equilibrio entre los elementos de las dualidades del mundo (concretas o simbólicas) por medio de varios ritos y comportamientos ritualizados. Por ejemplo, veamos en el primer suplemento del *Manuscrito* una situación que necesita un rito:

Vamos a narrar lo que acontecía antiguamente en todas las comunidades y sigue aconteciendo aún hoy cuando nacen dos de un vientre, sean hombre y mujer o sólo hombres o sólo mujeres. [...] Si los curis nacían ambos hombres o ambos mujeres, creían que la suerte iba a ser mala y que iba a seguir una época de mucho sufrimiento. Si nacían hombre y mujer lo juzgaban positivo. (Taylor 1999, Primer suplemento)

Se cuenta en este suplemento del *Manuscrito* que cuando nacen dos gemelos idénticos, es decir dos varones o dos hembras, se considera que eso trae mala suerte por haber roto la complementariedad “masculino-femenino”. Así, para restablecer el equilibrio perdido, se debe hacer un ritual muy complejo que dura varios días y en el cual toda la comunidad participa. Los padres de los gemelos tendrán que seguir varias reglas de comportamiento durante el ritual, como el ayuno, y después de él, como la abstinencia sexual por varios

meses. El hecho de seguir estas reglas de comportamiento es considerado como un sacrificio por parte de los padres para la comunidad y será compensado por varias ofrendas por parte de los miembros de la comunidad, probablemente para restablecer la reciprocidad. Estos principios éticos nos parecen profundamente andinos y ajenos a la tradición europea cristiana de la época del *Manuscrito*. Además de estos principios, Yáñez del Pozo habla de un mandato que vendría de la época incaica:

Ama shua, ama llulla, ama quilla que literalmente puede ser traducido como **no robarás, no mentirás, no serás ocioso** en realidad debe ser entendido en medio de toda lógica que hemos intentado resumir. El mandato de no robar muestra una falta de reciprocidad al interior de la comunidad y es un irrespeto que debe ser castigado. El mandato de no mentir tiene que ver, no tanto con la autenticidad, sino con la reciprocidad en la información. [...] El mandato de no ser ocioso se refiere a la reciprocidad en el trabajo. Estermann cree que a este triple mandato habría que añadir el de no ser incestuoso, como una invitación constante a las relaciones de reciprocidad entre distintos linajes, previniendo así la endogamia. (Yáñez del Pozo 44-45)

Además, Salomon dice —en su ensayo introductorio a la traducción que hizo del *Manuscrito* con George L. Urioste—:

The structuring of the myth—the formal architecture of events and process that gives each story internal regularity and resolution—owes everything to Andeans patterns and resembles biblical ones little if at all. The dominant model in stories is that of passage from mere difference (for example, the juxtaposition of antagonistic deities strange to each others) to complementary difference (for example, a revised juxtaposition in which the deities become male and female spouses or siblings embodying opposite ecological principles). (Salomon 1991, 4)

En la actualidad, según Joseph Estermann, que hizo un estudio de terreno sobre la sabiduría andina, los principios éticos básicos que acabamos de presentar -la

correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad- se expresan sobre todo a través del principio de reciprocidad. Encontramos este hecho interesante porque la reciprocidad es uno de los valores fundadores de todo diálogo entre sujetos autónomos y nos parece que para reflexionar sobre el diálogo intercultural el concepto de reciprocidad andina podría ser útil. Así, la hipótesis que nos proponemos, entonces, para el análisis de estos dos textos es que se articula en ellos una “ética de la reciprocidad”, es decir, un sistema ético que tiene como valor y norma de base el principio de reciprocidad. Así, por un lado, tratamos en nuestro análisis del *Manuscrito de Huarochirí* de verificar si la reciprocidad se expresa como valor y norma fundamental de la sociedad huarochirana a través de los relatos, es decir, si hay una “ética de la reciprocidad” y cómo se podría definir ésta. Y en nuestro análisis de la *Relación* de Pachacuti Yamqui, por otro lado, tratamos de ver si las características de la “ética de la reciprocidad” definida anteriormente se pueden aplicar al discurso de Pachacuti Yamqui. El capítulo sobre el *Manuscrito de Huarochirí* es realmente central en esta tesina y es con el análisis de esta obra que destacamos los elementos que nos sirven para nuestro último capítulo sobre la ética del diálogo intercultural. La *Relación* de Pachacuti Yamqui, en realidad, nos sirve de apoyo para mostrar que la “ética de la reciprocidad” va más allá de los mitos de Huarochirí.

Capítulo II

El Manuscrito de Huarochirí

2.1 El texto, contexto y sujeto dicente

Para empezar, veamos el lado contexto-texto del *Manuscrito*, es decir, pongamos en perspectiva la formación textual del *Manuscrito* con su contexto y cómo el sujeto dicente, o “locus enuntiationis”, se manifiesta. El *Manuscrito de Huarochirí* es un texto de autor desconocido¹⁵ de la época colonial, como ya hemos dicho, que relata mitos, ritos y tradiciones de la región de Huarochirí (Perú), desde tiempos antiguos hasta la conquista española y está redactado en quechua¹⁶. Es difícil decir con precisión su fecha de producción, pero se estima que fue en 1608, el mismo año que Francisco de Ávila escribió su *Tratado*, “que se suele considerar como una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua” (Taylor 1987, 15). Se supone que el manuscrito habría sido escrito con el objetivo de demostrar que las prácticas “idolátricas” indígenas todavía tenían vigencia y, también, para identificar, ubicar y destruir las “huacas”¹⁷ de la región de Huarochirí. Hay varias hipótesis sobre la identidad del autor¹⁸, pero la que retenemos es la de Gerald Taylor (Taylor 1987) quien afirma que el redactor del *Manuscrito* era probablemente un indígena que trabajaba para Ávila como informante e intérprete. Para

¹⁵ El *Manuscrito* está firmado de la mano de un tal Thomas, pero no se sabe quién es; investigar sobre la identidad de este Thomas podría ser un tema de investigación interesante.

¹⁶ Utilizamos para este trabajo la traducción hacia el español hecha por Gerald Taylor publicada en 1987 y reeditada con algunas modificaciones en 1999. Todas las citas del *Manuscrito* que se hacen aquí vienen de la reedición de 1999.

¹⁷ Este término, propio de la región andina, es polisémico, puede significar varias cosas como deidades, lugares sagrados, momias, montañas, etc.

¹⁸ Ver Salomon 1982.

ayudar a la extirpación de las idolatrías habría sido encargado por Ávila de recopilar tradiciones orales de la región de Huarochirí. Taylor sugiere también que el redactor del *Manuscrito* habría podido escribir el texto bajo su propia iniciativa en reacción al *Tratado* escrito por Ávila.

Evidentemente, si este redactor era indígena, fue seguramente educado por la Iglesia y se identifica explícitamente como cristiano, diferenciándose de los indios a través de la voz del narrador: “**Nosotros los cristianos** consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio. **Ellos** atribuyen su salvación a Huillcacoto” (37; énfasis nuestro). Sin embargo, se muestra ambivalente frente a las tradiciones de los indígenas y parece querer “rescatarlas”¹⁹ del olvido:

Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. [...] Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres del Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. (3)

Estos dos pasajes muestran bien la pluralidad conflictiva que se puede encontrar en un mismo sujeto dicente. El “locus de enunciación” se encuentra doblemente fuera de lugar: un indígena que utiliza un sistema semiótico que no le es propio, la escritura; un cristiano que relata tradiciones, mitos y ritos indígenas²⁰ que no le son propios. Sin embargo, si este

¹⁹ Frank Salomon comenta: “One gets the strong impression that the creator of these lines was engaged in reconceptualizing the Andean Mythic tradition rather than destroying its memory”. (1991, 2)

²⁰ Tenemos que especificar aquí que afirmar que el redactor utiliza un sistema semiótico que no le es propio no es una afirmación cien por cien segura dado que ciertos indígenas se apropiaron de la escritura fonográfica como si les fuera propia.

sujeto dicente era un indígena convertido, este tenía sin duda un lazo con las tradiciones andinas que no podía tener un cronista español. Así, su recopilación pudo ser más fiel a las tradiciones indígenas que si hubiera sido escrita por un español.

Ahora, sí vemos en el sujeto dicente del *Manuscrito* una evidente realidad conflictiva; a causa del contexto (la persecución de las idolatrías) y de la lengua (el quechua), entre otras cosas, el *Manuscrito* es considerado, muchas veces, como una transcripción neutral de las tradiciones orales de esta región. Sin embargo, no hay nada cierto en afirmar esto, como hemos ido insistiendo desde el inicio de este trabajo, y, si es verdad que se relatan mitos, ritos y tradiciones indígenas, el *Manuscrito* es un reflejo de su época, la colonial. En cuanto a la lengua, el hecho de que esté escrito en quechua se considera a menudo como una prueba de lo autóctono de este texto. De hecho, la lengua del *Manuscrito* es un quechua transformado por el mundo colonial. Rápidamente, los misioneros se apropiaron de las lenguas indígenas para la evangelización y las transformaron para adecuarlas a este fin. Así, el quechua fue estudiado muy tempranamente hasta el punto que apareció una gramática de la lengua quechua antes de la aparición de gramáticas de lenguas europeas²¹. El quechua presente en el *Manuscrito* es el resultado de este proceso y, aun cuando se puede notar una cierta idiosincrasia de lenguas indígenas (Adelaar 1994) —lo que podría explicar varias interferencias lingüísticas entre diferentes dialectos del quechua y con lenguas como el aimara—, se puede notar la influencia del quechua general establecido por los colonizadores. Se puede ver esta influencia en la resemantización de algunas palabras quechuas, por ejemplo. Así, la palabra *supay* que significaba “alma de los antepasados” se resemantizó y es utilizada

²¹ Pero, evidentemente, no del español que apareció en 1492.

en el *Manuscrito* como “diablo, demonio”; y la palabra *pinqay* que significaba “avergonzarse, vergüenza” se resemantizó en “órganos genitales”. Además de la influencia del quechua general en el nivel léxico-semántico, al pasar a un texto escrito los rasgos discursivos de la tradición oral quechua fueron transformados en prosa. Aunque se pueden anotar rasgos específicos de las psicodinámicas de la oralidad (Ong), como la versificación en “coplas semánticas” si se reorganiza la división de las líneas del texto, la eliminación de la prosodia indígena significa probablemente una pérdida parcial del sentido y no sólo del ornato (Salomón 1994, 232). Así, el hecho de estar escrito en quechua no significa que el *Manuscrito* sea una transcripción directa de lo oral, pero podría confirmar el origen indígena del redactor que manejaba probablemente mejor el quechua que el castellano.

Además de estos rasgos lingüísticos, la estructura del texto muestra un proceso evidente de bibliificación de sus contenidos (Salomón 1991 y 1994). Es decir, que se puede ver en la organización del texto un deseo de incorporación a una “historia universal” cronológicamente organizada y, más o menos, paralela a los acontecimientos de la Biblia. Los acontecimientos, las acciones de los actores y las relaciones entre ellos son a veces parecidos a los del Antiguo Testamento y parte del Nuevo Testamento. Así, el narrador, al contar un mito de una era remota, subraya un posible paralelismo entre la tradición andina y la cristiana: “Se cuenta que, en los tiempos antiguos, murió el sol. La oscuridad duró cinco días. [...] Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la oscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo. Estos dicen que también lo creen posible” (39). El mito del diluvio mencionado arriba se inserta también en esta tendencia. Sin embargo, si hay una evidente influencia de la Biblia cristiana sobre el

texto, un proceso de bibliificación exógeno, la bibliificación se puede dar también como un proceso endógeno. Efectivamente, existe lo que se puede llamar una “biblia genérica” y este proceso de bibliificación genérica es común a los pueblos que se encuentran en una situación entre la autonomía y la sumisión a Estados más grandes. Frente a estos Estados hay un deseo de sintetizar en forma más organizada las tradiciones del pueblo como, por ejemplo, en secuencias genealógicas. La región de Huarochirí fue sometida por los incas y después por los españoles; así, la bibliificación hubiera podido darse como proceso endógeno antes de darse como proceso exógeno. Además, el redactor del *Manuscrito* manifiesta en algunas partes su dificultad de ordenar los mitos cronológicamente y dice en el primer capítulo: “Había también otro huaca que se llamaba Cuniraya. No sabemos muy bien si éste existió antes o después de Huallallo y de Pariacaca” (9). Es en el capítulo 14 que va a arreglar esta ambigüedad, después de haber contado el nacimiento de Pariacaca y sus primeras hazañas: “El que llamamos Cuniraya Huiracocha existía desde tiempos muy antiguos. Pariacaca y los demás huacas lo estimaban más que cualquier otro. Sabemos que algunos dicen que, según la tradición, Pariacaca era también hijo de Cuniraya” (197). Esa dificultad de orden secuencial se debe probablemente a la procedencia oral de los relatos y a la diversidad de fuentes que utilizó el redactor para construir el *Manuscrito*. George L. Urioste, en un artículo sobre la edición de la tradición oral en el *Manuscrito*, dice:

The editor of the oral traditions of Huarochirí was not successful in producing an organized manuscript. The text does not follow a chronological pattern, nor does it conform to any discoverable arrangement. In spite of the numerous attempts of the editor to give the impression of unity, the manuscript must be viewed as a collection of diverse oral traditions dealing with the customs, rituals and beliefs of the Indian communities who lived in the vicinity of Huarochirí. (Urioste 1982, 163)

Efectivamente, la región de Huarochirí (Perú) es bastante extendida y los mitos presentes en el *Manuscrito* provienen de diversas comunidades que tenían sus propios “huacas” locales, pero que se reunían todas por su culto a Pariacaca.

De acuerdo con Salomon (Manuscript 5-11) el texto contiene relatos que pueden ser organizados en cinco grupos: los tiempos antiguos, los mitos de identidad de grupo bajo el patrocinio de Pariacaca, los mitos de identidad de género en torno a la diosa Chaupiñamca, los relatos que reflejan la relación con los incas, los relatos de la relación directa con los españoles, y una última parte sobre asuntos muy específicos y especializados. (Yáñez del Pozo 7)

Evidentemente, estos contenidos no se presentan de manera lineal sino más zigzagueante, lo que puede testimoniar la procedencia oral; además, “hay pasajes en los que se repiten variantes de un mismo relato y existen partes sobreentendidas” (Rubina 71). También, podría denotar una conciencia histórica, de parte del redactor, que flota entre dos tradiciones. Mostraría, por una parte, un afán de cronologización propio de la tradición occidental en parte interiorizada y, por otra parte, los restos de una conciencia que hace una diferencia entre pasado y presente, pero que deja este pasado “atemporal”, es decir, sin necesidad de ubicación precisa en el tiempo. Así, nos encontramos ante una obra “colectiva” que presenta relatos provenientes de una tradición oral variada, pero escrita por un autor que deja aparecer su aculturación. Este autor refleja sin ninguna duda el proceso de transculturación y de “criollización cultural” que estaba ocurriendo en los pueblos indígenas, pero en su caso en un grado muy elevado (es cristiano y sabe escribir). Esta “criollización cultural” se puede también notar directamente en ciertos mitos del *Manuscrito*, y eso es probablemente el resultado del proceso de evangelización que los indígenas estaban sufriendo en la época e influían en la transmisión de los relatos de su propia tradición. Así, según Gerald Taylor, el capítulo 15 es el más aculturado del

Manuscrito: “/Dicen que/ Cuniraya Huiracocha existía desde tiempos muy antiguos. Antes que él existiera, no había nada en este mundo. Fue él quien primero creó a los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de *animales* y las chacras para que el hombre pudiese vivir”(207). Taylor dice: “Cuniraya ha sido asimilado completamente a Huiracocha²², éste a su vez al *dios criador* conforme a los escritos de los cronistas, deseosos de integrar el *nuevo mundo* al esquema de una teología universal” (Taylor 1999, 207).

En resumen, las páginas que acabamos de presentar sobre el contexto-texto del *Manuscrito de Huarochirí* muestran bien que esta obra refleja las tensiones y conflictos de la situación colonial de la época, pero creemos que muestran también que este texto puede ser considerado como un reflejo de las tradiciones andinas, sobre todo orales. “Salomon (1991:1-2) dice que el Manuscrito de Huarochirí es, al mismo tiempo, un compendio de memorias antiguas y el testimonio de una época en la que la persecución religiosa y las conversiones estaban al orden del día” (Godenzzi 2005b, 134).

2.2 Presupuestos conceptuales para el análisis

Ahora, antes de entrar en el análisis como tal de relatos del *Manuscrito*, veamos las herramientas conceptuales que vamos a utilizar para tener una conversación (o diálogo) hermenéutica consecuente con este texto y llegar a hallar un discurso de la reciprocidad. Estas herramientas nos permitirán construir lo que Gadamer llama un

²² Huiracocha es la deidad más importante de los incas que fue, en muchos casos, asociado al Dios único de los cristianos. Volveremos sobre esta figura en la parte dedicada a la obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

horizonte. Este horizonte es las opiniones y las expectativas que el intérprete tiene al momento de enfrentarse al texto que quiere interpretar. Como se ha dicho arriba con la cita de Gadamer, una de las partes de la conversación hermenéutica (el texto) sólo llega a hablar a través de la otra parte (el intérprete); así, el intérprete, por una parte, tiene que llegar con una idea de lo que quiere hallar en el texto (en nuestro caso un discurso de la reciprocidad) y, por otra parte, tiene que tener lo necesario para entender lo que el texto dice, entender el horizonte del texto (aquí significaría saber qué es y cómo se expresa simbólicamente la reciprocidad en el mundo andino). Esta operación es lo que Gadamer llama la fusión de horizontes, es decir, la fusión entre el horizonte del intérprete y el horizonte del texto.

Primero, tenemos que especificar que nuestras herramientas nos vienen de la antropología, porque son los antropólogos los que estudiaron de manera más sistemática los conceptos de la reciprocidad y las tradiciones orales de los Andes, de la lingüística, que explica el lugar de la reciprocidad en la lengua quechua y su importancia dentro de la cultura andina, y de la retórica con el tropo de la metáfora. César Itier quien estudia la tradición oral andina interpreta los relatos de ésta según tres relaciones contextuales:

1. Certaines sont intertextuelles: la création littéraire orale procédant par expansion, combinaison et transformation de textes antérieurs, toute narration renvoie son auditoire à d'autres récits qui lui sont plus ou moins connus et par rapport auxquels elle acquiert sa spécificité et signale son intention. Le conteur se fait fort de faire vivre des paradigmes, en innovant dans la continuité de ce qu'il pense être le contenu du récit ou en aménageant ces paradigmes, pour mieux les adapter à un contexte nouveau.

2. D'autres relations sont référentielles: la création littéraire orale manifeste une volonté de porter au langage des expériences d'ordre social, économiques, etc., qui donnent forme aux images que

construisent les textes et à l'intrigue elle-même. Les récits contribuent à leur tour à configurer l'expérience sociale et sont pour leurs destinataires un guide pour comprendre et affronter certaines situations.

3. D'autres enfin sont interpersonnelles : le conteur modèle son récit en fonction d'une intention spécifique à l'égard de son ou ses destinataire(s). (Itier 2004, 10)

Estos tres criterios nos parecen muy adecuados para interpretar relatos contemporáneos vivos. Itier recopiló él mismo los relatos que forman parte de su estudio; así, el primer y el tercer criterio que propone Itier pueden ser notados “fácilmente” por el investigador. Sin embargo, al enfrentar relatos que vienen de un tiempo lejano (más o menos 400 años en nuestro caso), estos dos criterios son más difíciles, incluso casi imposible, de tener en cuenta. La intertextualidad de estos relatos no se puede hallar en la época de la producción del *Manuscrito* dado que es el único documento que nos muestra la existencia de éstos, pero es interesante saber que la trasmisión oral de éstos no se paró con la redacción del *Manuscrito*. Efectivamente, algunos de los relatos del *Manuscrito* siguieron transmitiéndose, aunque con transformación, hasta nuestros días²³, lo que nos permite inferir que en el momento de su recopilación tenían realmente lazos intertextuales con relatos anteriores y, tal vez, con relatos que el compilador ya conocía (si efectivamente era indígena). Las relaciones interpersonales, por su lado, son aun más difíciles de tener en cuenta dado que no conocemos la identidad del redactor y, de este modo, no podemos saber cuáles eran las relaciones que podía tener con las personas que le contaron estos mitos. Sin embargo, este compilador sí que adaptó probablemente los relatos para que sean entendibles para un lectorado cristiano que veía en estos relatos la manifestación de cultos a idolatrías, de ahí algunas de sus intervenciones y la calificación de “demonio” de

²³ Alejandro Ortiz Rescaniere recogió en un libro mitos presentes en el *Manuscrito* que siguen vigentes hoy en día en la región de Huarochirí.

algunos huacas²⁴, concepto que era ajeno a los indígenas; de hecho, todo el *Manuscrito*, como ya lo hemos dicho, refleja su época, una época de persecución de las idolatrías. Entonces, es el segundo criterio de Itier el que nos servirá realmente en nuestro análisis: los relatos de la tradición oral están para dar sentido a las prácticas sociales, económicas, etc., que tienen vigencia en el momento de su trasmisión. De este modo, los relatos del *Manuscrito* no nos describirán ni explicarán de manera directa lo que es o cómo se vive la reciprocidad, pero al interpretar la simbología dentro de estos mitos y los ritos descritos se podrá descubrir la importancia de la reciprocidad como principio ético dentro de la sociedad andina. De hecho, la reciprocidad es un concepto sobre todo práctico, que se vive diariamente por los indígenas andinos tanto de hoy como de antaño; regula su economía tanto como las relaciones familiares, cosmológico-rituales y laborales. La reciprocidad en los Andes está basada en el don, es decir, “un darse algo el uno al otro” (Godenzzi 2005b, 21) y puede tomar diferentes formas simétricas y asimétricas.

Es interesante saber que la reciprocidad se manifiesta directamente en la lengua quechua (y aimara también) y, así, denota que este concepto está enraizado muy profundamente en la cultura andina:

Mannheim (1991: 89-92) destaca los términos léxicos y las marcas morfológicas del quechua que expresan la noción de reciprocidad. En lo que se refiere al léxico, pueden encontrarse *ayni*, “reciprocidad simétrica”; *mink'a*, “reciprocidad asimétrica”; *mit'a*, “un dar algo (y recibir algo) de tiempo en tiempo, por turnos” [...] Entre las marcas morfológicas del quechua, se encuentran algunos sufijos de uso

²⁴ A este propósito Yáñez del Pozo dice: “los andinos no excluían de su admiración y veneración a ningún elemento que les parecía digno de esos sentimientos, fueran estos hermosos o feos. Por el contrario, los europeos, sin entender este tipo de filosofía, pusieron en un solo saco, en el saco de lo que ellos creían malo y demoníaco, toda lista de objetos y seres que, para los andinos tenían varias significaciones” (65)

frecuente: *-paku-*, “realizar una acción recíprocamente hacia un fin”; *-naku-*, “uno a otro”; *-nachi-*, “hacer que otros hagan algo recíprocamente”. Así, a partir de *llank'ay*, “trabajar”, y *manqay*, “pegar, pelear”, se obtiene *llank'apakuy*, “trabajar juntos en beneficio de uno y otro”; *maqanakuy*, “pegarse uno a otro”; *maqanachiy*, “ser la causa de que otros peleen entre sí”. (Godenzzi 2005b, 21)

Ahora, la reciprocidad no es únicamente un concepto que se manifiesta en la lengua sino también en las actividades cotidianas de los indígenas y, eso, desde tiempos preincaicos. Evidentemente, a través de los siglos las reglas del juego cambiaron; primero, con la expansión del imperio inca la reciprocidad que era sobre todo simétrica, es decir, que los intercambios entre los sujetos de la reciprocidad (familias, pueblos, etc.), tanto de bienes como de servicios, eran de valor equivalentes, se convirtió en reciprocidad asimétrica, en la que los intercambios no eran equivalentes (el Estado inca tomaba más de lo que daba), pero no dejaban de ser recíprocos. Después, con la llegada de los españoles, la reciprocidad se volvió un concepto vivido a pequeña escala de manera interna dentro de las comunidades y entre ellas en las relaciones de producción para la supervivencia, pero en ningún caso con el sistema colonial que era uno de explotación y, entonces, no seguía las reglas de la reciprocidad. De hecho, los españoles aprovecharon algunos conceptos de la reciprocidad, como la *mit'a*, para poder explotar a los indígenas en las minas de Potosí, por ejemplo (Mayer y Alberti, 13-33). Hoy en día, la reciprocidad es un concepto vivo que sigue rigiendo las actividades de los indígenas. Enrique Mayer y Giorgio Alberti, editores del libro *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, definen la reciprocidad así:

Definimos la reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el

proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones.
(21)

Por un lado, los intercambios de servicios pueden servir para el trabajo agrícola tanto como para las relaciones de parentesco, es decir, entre otras cosas, el intercambio de esposas; por otro lado, los intercambios de bienes se hacen sobre todo entre diferentes regiones y pisos ecológicos que producen productos agrícolas diferentes y, muchas veces, complementarios. “Si hay un excedente en la producción, éste es redistribuido en el contexto de las necesidades materiales, los festivales y los rituales. Compartir los productos da prestigio y, por lo tanto, es una forma de redistribución (ampliada) de los productos” (Delgado, San Martín y Torrico 28). Sin embargo, no debemos olvidar de mencionar que si la reciprocidad es un concepto que se vive entre los seres humanos a través de prácticas sociales, también es un concepto que se vive entre el humano y el mundo cósmico. Muchos rituales en los cuales se hacen ofrendas existen para mantener la reciprocidad, es decir, los humanos tienen que ofrecer productos (la coca y la chicha son unos de los productos más importantes) a los dioses para que éstos sigan transmitiéndoles la fuerza vital necesaria para la supervivencia de la comunidad; además, estos rituales sirven a menudo para mantener la cohesión social dentro y entre las comunidades que tienen relaciones de reciprocidad.

Ahora, como ya lo hemos dicho, los relatos de la tradición oral están para dar sentido a las prácticas cotidianas de la gente. Estos relatos no describen la realidad de manera directa sino que pasan por medio de figuras retóricas como la metáfora. En realidad, “el pensamiento tiene en los procesos figurativos uno de sus modos frecuentes

de funcionar; en este sentido, la metáfora resulta un elemento constitutivo de la actividad cognitiva” (Godenzzi 2005b, 21). Es decir, que la metáfora no es exclusiva a la poesía y la retórica, sino que forma parte de los usos cotidianos de la lengua, “la esencia de la metáfora es comprender y experimentar una clase de cosas en términos de otra” (Lakoff y Johnson citado en Godenzzi 2005b, 39). En este sentido, la figura que sobre todo nos servirá, y que forma un “puente” entre el nivel “mítico-conceptual” y el nivel “práctico”, es la “metáfora de la montaña”. Joseph W. Bastien en su estudio *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu* explica que las diferentes partes de la montaña (y sus comunidades respectivas, divididas en pisos ecológicos) representan las diferentes partes del cuerpo humano (o de una huaca). Así, las relaciones de reciprocidad entre las diferentes comunidades aseguran la vida de la huaca (y viceversa, la existencia de la huaca asegura la supervivencia de las comunidades a través de prácticas económicas de reciprocidad). Se ve con esta metáfora la relación de dependencia (y de reciprocidad) entre el nivel cósmico y el nivel terrenal. Bastien afirma que las tradiciones de Huarochiri describen la montaña como un cuerpo humano:

The mountain had a head on the summit, a chest and shoulders on central slopes, and, where two rivers diverge from below the central slopes, a crotch and legs. This human mountain, according to Huarochiri legends, lived with divinities dwelling in its earth shrines. The mountain, moreover, was a metaphor of Andean social organization before the conquest of Peru in 1530 and gave the Andeans a cultural understanding of their lineage and marriage principles. [...] The replication of the mountain metaphor across the Andean chain provides insight into the cultures of all Andeans; it lets the Andeans understand themselves and lets us understand them. This shared understanding of the mountain comprises a cultural unity for divided Andeans. The mountain metaphor unites divisions of people, language, and land. (Bastien xviii-xx)

2.3 Análisis e interpretación

Bastien utiliza esta metáfora de la montaña para hacer un análisis del capítulo 5 del *Manuscrito*, nosotros partiremos de este análisis para empezar el nuestro. Evidentemente, no vamos a analizar en detalle todos los capítulos del *Manuscrito* dado que son numerosos y que algunos nos parecen más importantes que otros por su carácter fundacional de ciertas comunidades. Así, empezaremos con un análisis más detallado de los capítulos 5, 6, 7, 8 y 9 con una especial atención al capítulo 5. Nos parecen importantes estos capítulos porque relatan el nacimiento de Pariacaca (capítulo 5), la huaca principal de la región de Huarochirí, sus primeras hazañas y cómo tiene que ser adorado, es decir, cuáles son los rituales asociados a su culto. Seguiremos examinando la figura de Chaupiñamca, la deidad femenina más importante de la región, que es considerada la hermana de Pariacaca. Después del análisis de estas dos figuras, que forman la dualidad femenino-masculino de la región, hablaremos más rápidamente de los capítulos relacionados con el encuentro de los huaro chiranos con los incas y terminaremos hablando de los capítulos que hablan del encuentro entre los andinos y los españoles.

2.3.1 Pariacaca

Ahora bien, Joseph Bastien aplica la metáfora de la montaña al monte Pariacaca en su análisis del capítulo 5:

Andean legends personify the mountain; it has toenails, legs, a trunk, and head. *Pariya Qaqa* (Igneous Rock), for example, is a major Andean divinity, and the account of his birth illustrates Andeans' cultural conception of the mountain. Pariya Qaqa was born unnoticed as five eggs, hawks, and humans on the summit, and Baked Potato Eater (*Watiya Uquri*), the son of Igneous Rock, was the first to worship him as the divinity of the mountain. (Bastien 49)

En la primera parte de este capítulo, Huatyacuri, el pobre que come papas, cura al poderoso Tamtañamca que contrajo una grave enfermedad a causa del adulterio de su esposa y de su fatuidad. Oyendo la causa de la enfermedad en un sueño, Huatyacuri propone curar a Tamtañamca si éste le deja casarse con su hija. Habiendo aceptado la propuesta Tamtañamca, Huatyacuri lo cura y Pariacaca nace de cinco huevos en la cima de la montaña Condorcoto.

According to legend, the lowlands were joined to highlands in an infectious union. Red, Yellow, and Blue Llama (*T'anta Nanka*) was the most powerful man on the mountain. Parrot, rhea, and eagle feathers covered his house. He married a corn woman and went live in the lowland, where he became Corn Leader of those people. [...] Marriage between highlanders and lowlanders at first resulted in a feuding mountain [...] Corn Leader also claimed to be a diviner (*amaut'a*), but was not able to cure himself. (Bastien 49)

Con este pasaje entendemos que la unión entre el piso ecológico del valle (donde se cultiva el maíz) y de la puna (donde se cría la llama) es inadecuada por haber dejado de lado el piso intermedio donde se cultivan las papas; además, Tamtañamca pretende ser un sabio que anima a la gente y a las cosas. Estos dos hechos resultan en una montaña incompleta que no puede funcionar bien a largo plazo. El problema se arregla cuando Tamtañamca sigue las instrucciones de Huatyacuri y que éste último se casa con su hija.

Pariya Qaqa is born again when the llama, corn and potato people come together in kinship and ritual. Pariya Qaqa is the mountain, but he is also a body. He is form by the parts of the mountain.

The mountain is healed when the peoples of two different communities join in marriage, when they believe the divination of the potato people, and when they worship Pariya Qaqa (Igneous Rock) together. (Bastien 50)

Ahora, cómo entender esta parte del capítulo teniendo en cuenta los principios de la reciprocidad. Primero, veamos la figura de Tamtañamca.

Había entonces un hombre llamado Tamtañamca, un muy poderoso y gran señor. Y su casa... Su casa estaba enteramente cubierta de alas de pájaros de las especies llamadas casa y cancho. Poseía llamas amarillas, rojas y azules, es decir de todas las variedades imaginables. Cuando se daba cuenta de la excelente vida de este hombre, la gente llegaba de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo. Y él, fingiendo ser un gran sabio, no obstante sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchísima gente. Entonces Tamtañamca, ese hombre que se fingía adivino y dios, contrajo una enfermedad muy grave. Muchos años pasaron y la gente se preguntaba cómo era posible que un sabio tan capaz, que animaba a la gente y a las cosas, estuviese enfermo. (43-45)

Tamtañamca es un hombre que tiene muchas riquezas, llamas de todos los colores y una casa con alas de pájaros. Tiene tantas riquezas que la gente viene de todas partes para honrarlo, y él finge ser un gran sabio, un dios²⁵ que anima a la gente. Podemos entender con esto que Tamtañamca se construyó una especie de culto a él mismo y que la gente lo sigue, creyendo que trasmite la fuerza vital. Deducimos que este culto no está basado en las reglas de la reciprocidad dado que Tamtañamca acumula muchas riquezas, lo que es

²⁵ El término “dios” que está en español en la versión original quechua del manuscrito está probablemente utilizado, según Salomon, en el sentido greco-romano más que en el sentido cristiano (Salomon 1991, 55).

contrario a las reglas de redistribución de la reciprocidad²⁶. Además, como finge ser un dios podemos entender que la reciprocidad entre el mundo cósmico y el mundo terrenal no es respetada²⁷; la gente honra a Tamtañamca en lugar de honrar a un huaca que sí transmitiría la fuerza vital. Eso explica probablemente en parte la riqueza de Tamtañamca, dado que honrar a un huaca implica hacerle ofrendas. También, como ya se ha dicho antes, la mentira se puede entender como una falta de reciprocidad en la información. Es también interesante ver que la casa refleja la riqueza de este hombre y, tal vez todo el culto que se construyó para él. En este sentido, Walter Mignolo, en uno de sus artículos, cita a la antropóloga Denise Arnold, que examina la casa en un pueblo andino como texto cultural:

En el transcurso de la construcción de una casa, los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras. (Mignolo 1995a, 21)

Frente a estas faltas en relación con la reciprocidad, Tamtañamca se enferma; además, Huatyacuri descubre que la mujer de Tamtañamca es adúltera, lo que también puede tener relación con la mentira y, también, con malas relaciones entre familias y, entonces, una reciprocidad “defectuosa”, o una falta de ésta, en los lazos de parentesco.

²⁶ Tampoco debemos idealizar la reciprocidad y pensar que ésta permite sociedades totalmente igualitarias económicamente; la acumulación de bienes existe en estas sociedades tanto como el poder relacionado a ésta; en realidad, tener muchos bienes significa que se puede establecer relaciones de reciprocidad con mucha gente. Por ejemplo, el *curaca* es una figura que era bastante importante y que actuaba un poco como “jefe” político en las comunidades, tenía un papel de “administrador” de los bienes y excesos colectivos; así, el *curaca* tenía prestigio tanto como bienes acumulados que recibía como contraparte de su dedicación a la comunidad. Sin embargo, la reciprocidad, como valor ético, es contraria al engaño y a la explotación y, esto, parece ser lo que hace Tamtañamca.

²⁷ En realidad en la cosmología andina el mundo de los humanos forma parte del todo cósmico y una falta a la reciprocidad significa un trastorno de todo el cosmos, aun cuando esta falta se hace únicamente entre humanos.

Ahora, veamos cómo Huatyacuri, llegando a la región donde vive Tamtañamca, se entera del adulterio de la mujer de éste:

Huatyacuri, que en aquel tiempo estaba viniendo del mar, subió al cerro que bajamos cuando vamos a Cieneguilla. Allí se quedó dormido. [...] Mientras dormía, un zorro que subía se encontró a la mitad del camino con otro que bajaba. El primero preguntó: “Hermano, ¿cómo está la situación en la huilca de arriba?”

“Lo que está bien está bien está bien”, le contestó el otro, “aunque un señor, un huilca de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un dios, se ha enfermado. [...] He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostando y tocó sus vergüenzas. Después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. [...] Por eso ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y se los está comiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán.
(47)

Huatyacuri, durmiendo, escucha este diálogo entre los dos zorros, uno de arriba y el otro de abajo. La figura del zorro es muy importante en la cultura andina; es un animal que “aparece así como un enviado de la divinidad o, más exactamente, como un intermediario [...] de esa manera, el zorro contribuye al mantenimiento de un equilibrio provechoso entre nuestro mundo y el otro” (Itier 1997, 313). Como está durmiendo, podemos inferir que Huatyacuri escucha a los zorros en un sueño, “ con todo lo importante que son los sueños en la cultura andina. Un sueño puede tener relación con la muerte. Puede ser también uno de los medios para investigar lo que sucede en la vida consciente y para sugerir lo que se debe hacer” (Yáñez del Pozo 174). Así, podemos decir que Huatyacuri recibe un mensaje del mundo cósmico exponiéndole que hay un problema con los supuestos poderes de Tamtañamca (finge ser un dios) y los valores vinculados con su culto (su mujer es adúltera, hay un problema en las relaciones de parentesco). Después del

relato del zorro de arriba, el zorro de abajo empieza a contarle otro relato, pero un paréntesis del narrador, diciendo que el relato es demasiado largo, pone un fin a éste. Aunque el segundo relato no esté completo, vemos una cierta necesidad de reciprocidad entre los dos zorros, es decir, que no podía haber hablado un solo zorro; además, el inicio del segundo relato parece también referirse a una relación adúltera o algo semejante: “Hay una mujer – la hija de este gran señor – que, a causa de un pene, casi se muere” (49). Así, este encuentro entre los dos zorros podría ilustrar una reciprocidad que existe en el mundo cósmico (o en la naturaleza si consideremos que este encuentro no tiene lugar dentro de un sueño). Al escuchar el relato del zorro de arriba durante este encuentro, Huatyacuri se entera también que Tamtañamca tiene dos hijas, la mayor de éstas casada con un hombre muy rico.

Después de este encuentro entre los dos zorros, Huatyacuri llega al pueblo de Tamtañamca:

Entonces, el hombre pobre llamado Huatiacuri llegó al lugar donde se encontraba el señor enfermo. Cuando estaba cerca de la casa de éste, se puso a preguntarles a todos si había alguien en aquella comunidad que estuviera enfermo. La hija menor de Tamtañamca le respondió que era su padre el enfermo. “Quédate conmigo” le dijo Huatiacuri. “Por ti, voy a sanar a tu padre”. [...] La mujer no aceptó enseguida su propuesta. Le contó a su padre que un pobre le había dicho que iba a sanarlo. Cuando escucharon sus palabras, los sabios que estaban allí se echaron a reír y dijeron: “¿Estaríamos acaso nosotros aquí curándolo, si hasta un pobre como ése fuera capaz de hacerlo?” Sin embargo, el señor enfermo deseaba ante todo librarse de su enfermedad e hizo llamar a Huatiacuri. “¡Que venga cualquiera que se diga capaz de curarme!”, les dijo. (49-51)

En este pasaje, Huatyacuri, por ser pobre, es despreciado de los sabios que tratan de curar al hombre rico. Entendemos con esto que el culto a Tamtañamca, que, en algún sentido,

promueve la acumulación de bienes (la riqueza) en lugar de la redistribución recíproca como valor de base, influye en los sabios, quienes ven en un pobre alguien que no puede tener los conocimientos adecuados para curar al enfermo. Encontramos también interesante que Huatyacuri ya manifiesta su deseo de unirse con la hija de Tamtañamca, de manera directa, como si no fuera necesario pedir el permiso a alguien que no es un auténtico trasmisor de fuerza vital y que no promueve relaciones de reciprocidad. Ahora, a pesar de las burlas, Huatyacuri accede a la demanda de Tamtañamca:

Huatiacuri entró y dijo al enfermo: “Padre si deseas, voy a curarte. Pero me tienes que dar a tu hija”. El otro, muy contento, aceptó. [...] Huatiacuri empezó a curar a Tamtañamca. “Padre”, le dijo, “tu mujer es adúltera. Su culpa te ha hecho enfermar. Encima de tu casa tan espléndida hay dos serpientes que te están comiendo. Y hay también un sapo de dos cabezas debajo de tu batán. Tenemos que matarlos a todos para que sanes. Cuando ya hayas sanado, tendrás que adorar a mi padre por encima de todo. Él nacerá tan sólo pasado mañana. En cuanto a ti, tú no eres un auténtico animador de hombres. Si lo fueras, de ninguna manera te habrías enfermado”. Al oír sus palabras, Tamtañamca se espantó. Le dio mucha pena que Huatiacuri fuera a destruir su casa tan hermosa. La mujer por su parte gritó: “Este miserable me ha tratado de deshonesto sin motivo. No soy adúltera”. Pero como el enfermo tenía muchas ganas de sanar, mandó destruir su casa. Entonces sacaron las dos serpientes y, enseguida las mataron. [...] Y entonces la propia mujer reconoció que era culpable. “Todo lo que ha contado es la pura verdad”, confesó. Enseguida Huatiacuri mandó levantar el batán. Un sapo con dos cabezas salió y echó a volar hacia la quebrada de Anchicocha. Después que Huatiacuri hubo cumplido todo esto, el enfermo sanó. Entonces, una vez, el día señalado, Huatiacuri fue a Condorcoto. Allí estaba el huaca Pariacaca bajo la forma de cinco huevos. Cerca de él, el viento empezó a soplar. Antiguamente, el viento no había aparecido. El día que Huatiacuri debía ir a Condorcoto, el hombre, ya sano, le dio a su hija. (51-59)

Huatyacuri pide a la hija del poderoso Tamtañamca y expone la causa de su enfermedad: su mujer es adúltera, su casa infectada por dos serpientes y hay un sapo de dos cabezas debajo de su batán. Para que el hombre rico sane, la mujer debe reconocer su culpa, y, así,

restablecer la reciprocidad en la información. Evidentemente, la reacción de Tamtañamca, el espanto, y de su mujer, la negación, muestran bien que el hombre pobre que llega con nuevos valores, los de la reciprocidad, es difícilmente aceptado, hasta puede inspirar el miedo y el enojo. Además, para que sane Tamtañamca se debe matar a las serpientes; es interesante ver que, en realidad, no es suficiente matar a las dos serpientes²⁸, sino que se manda destruir toda la casa. Si, como hemos dicho anteriormente, la casa representa la visión cosmológica de los que la construyen, es muy representativo que Huatyacuri mande destruir esta casa. Se tiene que acabar con la visión cosmológica de este falso dios que es Tamtañamca para que Pariacaca pueda nacer y transmitir realmente la fuerza vital a la gente. En realidad, Pariacaca nace cuando Huatyacuri se casa con la hija menor de Tamtañamca lo que establece una relación de parentesco entre las dos familias y, de este modo, establece relaciones de reciprocidad²⁹ entre los tres pisos ecológicos que forman la montaña. De hecho, Pariacaca nace el mismo día que Tamtañamca le da su hija a Huatyacuri. Sin embargo, esta unión entre Huatyacuri y la hija menor de Tamtañamca no se hace en completa armonía; el marido de la hija mayor de Tamtañamca, que es un hombre muy rico, como ya hemos dicho, no está de acuerdo con ello: “El marido de la hija mayor, al oír dicha propuesta (la propuesta de la unión entre Huatyacuri y la hija de Tamtañamca), se puso furioso: ‘¿Cómo podría aceptar que la cuñada de un hombre tan poderoso como yo se una a semejante pobre?’” (53; paréntesis nuestro). Así, el cuñado de Huatyacuri le va desafiar en una serie de pruebas:

²⁸ Hay una discrepancia en el relato en cuanto al número de serpientes. Cuando los zorros hablan, dicen que hay una sola serpiente y, luego, Huatyacuri menciona dos. Esto es tal vez debido a un error en la redacción original del *Manuscrito*, pero es lógico que haya dos serpientes para que el relato esté conforme al principio de dualidad andina.

²⁹ Karen Spalding dice que el parentesco es la expresión de relaciones de reciprocidad, el derecho recíproco de reclamar ayuda y soporte de parte de la gente con quien se vive (27).

El día que Huatyacuri debía ir a Condorcoto, el hombre, ya sano le dio a su hija. Mientras los dos caminaban solos por el paraje donde se encuentra este cerro, pecaron. Al enterarse de este hecho, el primer cuñado empezó a desafiar a Huatiacuri con el propósito de cubrirlo de vergüenza. Así, un día, ese hombre le dijo a Huatiacuri: “Hermano, vamos a competir en distintas pruebas. ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la cuñada de un hombre tan poderoso como yo?”. El pobre aceptó el desafío y fue a contarle a su padre lo que el otro le había dicho. “Muy bien”, le dijo su padre, “sea lo que sea que te proponga, ven enseguida a verme”. (59)

La primera prueba que propone el cuñado es de medir sus fuerzas bebiendo y bailando. La segunda, “consistía en ataviarse con las más finas plumas de casa y cancho” (65). La tercera, consiste en traer pieles de pumas³⁰. Las cuarta y quinta competiciones consisten en construir y techar una casa. Huatyacuri gana cada una de las pruebas propuestas por su cuñado gracias a los consejos de Pariacaca y, entonces, Huatyacuri dicta la última prueba:

“Ahora vamos a bailar vestidos con una cusma azul y una huara de algodón blanco”. El otro aceptó. El hombre rico bailó primero como desde el inicio solía hacer. Mientras bailaba, Huatiacuri entró corriendo y gritando. El hombre rico se asustó, se convirtió en venado y huyó. Entonces, su mujer se fue tras él. “Moriré al lado de mi marido”, dijo. El hombre pobre se enojó mucho. “Vete, imbécil; vosotros me habéis perseguido tanto que también a ti te voy a matar”, le dijo y, a su vez, se fue tras ella. (69-71)

Según Karen Spalding, la competición es algo normal y, sobre todo, un estímulo para el esfuerzo de grupo y la cohesión social, pero, en sociedades que tienen cierta escasez de riquezas, puede también tener un lado más “negativo” que es el de mostrar y reafirmar su

³⁰ En la traducción de Taylor, se dice: “El otro lo desafió entonces a traer pumas”. Pero encontramos más lógico hablar de pieles de puma, como en la traducción de Salomon y Urioste, dado que poseer pieles de puma era un signo de prosperidad. Salomon dice: “owners of llama herds symbolized their prosperity by wearing puma skins; like pumas, they lived off llamas. Since the challenger is said to be rich, he presumably had many herds and therefore many puma skins. Zuidema suggests that wearing puma skins in ceremony signified sovereignty over a body politic” (Salomon 1991, 58).

estatuto dentro de un grupo social y, en este sentido, es una base de seguridad y poder (57). De este modo, podemos entender que la comunidad a la cual pertenece este hombre rico es de cierta escasez de riquezas, pero él sí tiene riquezas y poder; entonces, cuando Huatyacuri, que es considerado como un hombre pobre, integra su familia, utiliza la competición para reafirmar su estatuto dentro de la comunidad. Es interesante constatar que las competiciones que propone el hombre rico son, normalmente, formas rituales típicas de reafirmación de la cohesión y la reciprocidad dentro de las sociedades andinas³¹, sobre todo para honrar a la deidad de la comunidad, pero aquí el propósito es cubrir de vergüenza a Huatyacuri. Spalding dice: “The contests between Huatyacuri and his wealthy brother-in-law are mirror images of the vocabulary of reciprocity, repeating in reverse the entire range of the claims and support that brothers were trained to expect of one another” (59). Así, esta competición nos muestra una lucha que se termina con el advenimiento de un nuevo orden de cosas, dado que el hombre rico en cuestión pierde cada una de las pruebas, personificado por Pariacaca que ayuda a Huatyacuri a ganar cada una de las pruebas. Si las pruebas no reflejan el vocabulario de la reciprocidad y las ideas de ayuda mutua, como lo sugiere Spalding, es probablemente porque ya no era uno de los valores fundamentales de la comunidad del cuñado de Huatyacuri³²; de este modo, el nuevo orden de cosas que toma lugar cuando Huatyacuri vence a su cuñado sobreentiende probablemente la reciprocidad como uno de sus valores básicos. Otro hecho muy

³¹ Bailar y beber juntos y llevar vestidos tejidos por la comunidad son actividades típicas en los rituales andinos e ilustran las relaciones (de reciprocidad) que hay entre la gente que participan a estos rituales. Construir casas es una actividad comunal que se hace en grupo y que necesita la reciprocidad en el trabajo para que los que necesitan la casa puedan pedir ayuda (Spalding 59-60).

³² Si el cuñado de Huatyacuri es un hombre rico y poderoso se sobreentiende que tiene relaciones de reciprocidad con muchas personas de su comunidad, lo que explica que muchos hombres lo ayudan para construir la casa durante esta competición. Sin embargo, el hecho de rechazar a Huatyacuri como cuñado ilustra que la reciprocidad no es una norma básica para él y su comunidad, rehúsa la idea de ampliar la red de sus relaciones de parentesco y, así, de reciprocidad, con un hombre pobre.

interesante es que la última prueba, la que propone Huatyacuri, no se completa y parece estar sólo para poner en escena la venganza de Huatyacuri para con su cuñado y la esposa de éste. Es interesante porque parece que la lengua quechua muestra una relación entre la venganza y la reciprocidad: “as in the term *aynicapunacuni*, ‘to take revenge on,’ built on the root *ayni*” (Spalding 60). Como ya hemos dicho arriba, *ayni* es una palabra que designa la reciprocidad simétrica en la lengua quechua; así, la venganza de Huatyacuri es un acto recíproco, con este hecho entendemos que la reciprocidad no sólo es un principio que tiene lugar en situaciones de ayuda mutua, sino, también, en situaciones más “negativas” como la venganza³³. Pero, tenemos que especificar que, hoy en día, *ayni* designa sobre todo el intercambio de servicios. En el relato de Huatyacuri, de nuevo se nos muestra que la reciprocidad se está instalando como valor fundamental con el nacimiento de Pariacaca. Además, después de esta lucha entre Huatyacuri y su cuñado, Pariacaca también va a vengarse:

Cuando Huatyacuri hubo terminado todas estas hazañas, Pariacaca y sus hermanos salieron de los cinco huevos bajo la forma de cinco halcones. Éstos se convirtieron en hombres y se pusieron a pasear. Entonces, cuando se enteraron de cómo se había comportado la gente de aquella época y de cómo ese hombre llamado Tamtañamca fingiendo ser dios se había hecho adorar, se enojaron mucho a causa de estos pecados y, convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase. (73-75)

Vemos, en esta última parte del relato, un cierre definitivo del culto que promovía Tamtañamca. Para que el culto a Pariacaca pueda realmente empezar hay necesidad de

³³ Frank Salomon, hablando de la relación de Titu Cusi Yupanqui, subraya el hecho de que, en el encuentro de Cajamarca entre el Inca Atahualpa y los españoles, el Inca echa probablemente la Biblia al suelo como acto de reciprocidad dado que, como lo cuenta Titu Cusi, los españoles habían echado chicha (bebida sagrada en los Andes) al suelo que les ofrecía el Inca, enojando a éste (1982, 14). Este hecho confirma que la reciprocidad se puede dar también a través de actos más “negativos”.

aniquilar todas las casas, la gente que las construyó y sus pertenencias (la llamas). Además, arrastra también los animales de la región hasta el mar, lo que muestra probablemente una conceptualización completamente nueva para con el entorno ecológico³⁴. Esta destrucción representa probablemente un *pachacuti*, un cambio por medio de un cataclismo, una consecuencia de una falta de reciprocidad entre los humanos y el mundo cósmico³⁵. Ahora, si el nacimiento de Pariacaca ilustra la reciprocidad, veamos ahora sus primeras hazañas como huaca de la región en el capítulo 6.

Una vez terminado el episodio con Huatyacuri³⁶, Pariacaca toma la forma de un hombre y se va a buscar a su enemigo Huallallo Carhuincho, huaca que existía mucho antes del nacimiento de Pariacaca³⁷. Caminando hacia el lugar donde se encuentra Huallallo³⁸, Pariacaca se para en un pueblo donde se celebra una fiesta en la cual se está bebiendo chicha, se queda ahí todo el día y nadie le sirve de beber. Al final del día una mujer se da cuenta que nadie le ha brindado chicha y le ofrece de beber. Enojado por la

³⁴ En las culturas andinas el hombre forma parte de la naturaleza; así, el advenimiento de un nuevo orden de cosas con el culto a un nuevo huaca no implica sólo cambios en las relaciones sociales de los hombres sino, también, en las relaciones que el hombre tiene con su entorno ecológico. Delgado, Martín y Torrico afirman que la reciprocidad se entiende como principio que se da “no solamente entre la gente, sino, también, con la naturaleza y con el mundo espiritual” (28).

³⁵ Estermann dice: “Los desastres naturales son considerados consecuencias y efectos de una falta de reciprocidad por parte del ser humano, o en concreto: de una comunidad o región. La infracción del orden cósmico por parte del hombre, al no ‘retribuir’ recíprocamente lo debido, es una causa directa del trastorno de este orden que se manifiesta a través de desastres y desgracias (granizadas, inundaciones, sequías, heladas, epidemias)” (1998, 234-235). Dice también: “En sentido ético, el *pachakuti* es el último y más radical remedio para restituir el equilibrio severamente dañado. El desorden cósmico, resultado de una serie de infracciones muy graves contra el principio de reciprocidad, sólo puede convertirse nuevamente en orden (*pacha*) mediante una ‘vuelta’ (*kutiy*) violenta y radical” (1998, 252).

³⁶ Huatyacuri es designado como hijo de Pariacaca durante todo el capítulo 5 y la hija de Tamtañamca con la que se casa es designada por el narrador como Chaupiñamca (Taylor 1999, 51); así se podría entender que Huatyacuri es una personificación de Pariacaca o que es designado como hijo de Pariacaca para ser asociado a su prestigio.

³⁷ Huallallo Carhuincho es mencionado en el capítulo 1 cuando se habla de los tiempos muy antiguos.

³⁸ El Manuscrito dice que Pariacaca se va de la región de Anchicocha, donde está el monte Condorcoto sobre el cual nació, hacia el monte Pariacaca, un poco como si tuviera que volver a sí mismo para que su poder pueda efectivamente tener lugar.

actitud de los miembros del pueblo, Pariacaca dice a la mujer que tiene suerte de haberle brindado esta chicha y le dice de irse del pueblo dentro de cinco días porque ocurrirá algo grave. Entonces, Pariacaca se transforma en tempestad y arrastra el pueblo hasta el mar. De nuevo esta historieta parece poner en juego un *pachacuti*, un cataclismo que significa un cambio, el advenimiento de una nueva era. Es representativo que Pariacaca se enoja a causa de que no se le da de beber durante una fiesta. Las fiestas se celebran entre gente que tienen relaciones de reciprocidad y que comparten el culto de un huaca. Pariacaca es un nuevo venido y no es aceptado por la nueva comunidad, es una mujer que se pone en contacto con él, lo que puede ilustrar la dualidad andina. Una vez hecho el contacto, un nuevo culto empezará, de ahí el cataclismo. Este episodio reflejaría entonces la expansión del culto a Pariacaca, y, por la misma ocasión, sus valores y reglas sociales. De hecho, los primeros contactos que tiene Pariacaca con otros huacas o pueblos se parecen a éste, hay una lucha o un cataclismo, o se junta con una mujer, como es el caso en la otra parte del capítulo 6. En esta otra parte del capítulo se encuentra con una mujer muy bella llamada Chuquisuso que llora para regar sus tierras por falta de agua, para acostarse con ella va a arreglar sus problemas. Chuquisuso se muestra astuta y en lugar de acostarse con Pariacaca inmediatamente le pide primero que haga llegar el agua y, después, que agrande la acequia. Una vez que el agua pasa hasta los cultivos de maíz de Chuquisuso, se acuestan finalmente juntos y ella se transforma en piedra³⁹ en la bocatoma de la acequia. El capítulo que sigue cuenta que el pueblo de Chuquisuso empezó a hacer rituales alrededor de su figura en el tiempo de la limpieza de la acequia y que estos rituales siguieron hasta la época de la presencia española: “Y, sabemos que, hasta hoy, cuando se trata de limpiar

³⁹ Las huacas toman muchas formas diferentes, pueden ser montañas, piedras, momias y muchos tipos de objetos.

la acequia, confundidos por el demonio siguen con los mismos actos y ritos” (99). Este ritual anual es bastante importante en la región y todos participan, no sólo los del pueblo de Chuquisuso:

Cuando acababan la limpieza de la acequia, solían convidar con mucha generosidad a la gente ofreciéndole maíz, frijoles y todos los demás alimentos. Como siempre se acostumbraba hacer así, los otros hombres decían: ‘Acaban de terminar la limpieza de la acequia de Chuquisuso; vamos a participar’ y llegaban de Huarochirí y de todas las demás comunidades. (97)

De nuevo, el ritual es un acontecimiento en el cual se reúnen la gente que tienen relaciones recíprocas; es un acontecimiento que, aun hoy en día, sirve para la redistribución, o consumo, de los excedentes de las cosechas y para reafirmar la cohesión entre las diferentes familias y los diferentes pueblos. Así, el encaminamiento de Pariacaca hacia el monte Pariacaca, donde vive su enemigo Huallallo Carhuincho, ilustra la expansión de su culto y la importancia que tiene en la región dado que es asociado al culto de otros huacas, o viceversa, como en el caso de Chuquisuso.

El capítulo 8, nos parece bastante representativo en relación con el culto a Pariacaca. Huallallo es un huaca que tiene un culto desde tiempos muy antiguos y una de sus particularidades es que come humanos: “como ya lo hemos dicho en el primer capítulo [...] Huallallo solía comer carne humana” (103). Caminando hacia Pariacaca de Arriba, Pariacaca se encuentra con un hombre que va a hacer ofrendas a Huallallo:

Entonces llegó un hombre llorando. Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo, de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo. Uno de los hermanos de Pariacaca le preguntó: ‘Hijo, ¿a dónde

vas llorando así?’ El hombre le contestó: ‘Padre, llevo a mi hijo querido para dárselo de comer a Huallallo’. ‘Hijo, ¡no lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese mullo, esa coca y ese ticti, y después regresa a tu casa llevándote a tu hijo’, le dijo el huaca. (105)

Las ofrendas que el hombre le va a hacer a Huallallo son ofrendas muy corrientes en los Andes, a parte del niño evidentemente⁴⁰, y éstas son el símbolo de la relación de reciprocidad entre el cosmos y los hombres. Sin embargo, el sacrificio de un niño desequilibra esta relación. Tomar la vida para transmitir la vida podría parecer un acto de reciprocidad simétrica, la vida en contra de la vida, pero, en realidad no lo es, se da mucho más que se recibe; además, otros huacas, como Pariacaca, aceptan recibir únicamente las otras ofrendas (la coca, el mullo y el ticti). Las ofrendas son la comida de los huacas; así, hacer ofrendas es nutrir a los huacas y, entonces, mantenerles en vida; la carne humana es la comida de Huallallo, pero su comida podría sin duda ser otra. Eso no quiere decir que la reciprocidad no está presente en el culto a Huallallo, podríamos verlo como una reciprocidad asimétrica, lo que es aceptable en las sociedades andinas, pero, normalmente, las ofrendas son “justas”, el cosmos no pide más de lo que los hombres pueden dar, tampoco pide algo perjudicial para la comunidad, como la muerte de uno de sus miembros. El hecho de que el hombre que lleva su niño a Huallallo esté llorando confirma que esta ofrenda no parece “justa”, hay un desequilibrio evidente que Pariacaca promete resolver. Para resolver este desequilibrio Pariacaca va a luchar con Huallallo, vencerlo y promover su propio culto. Reemplaza un culto que tiene una visión del mundo de una ferocidad excesiva (antropófaga) y desequilibrada; al vencer Huallallo, y salvar al niño, provee un nuevo culto, una nueva era en la que la reciprocidad entre el mundo

⁴⁰ Eso en la actualidad. En tiempos precolombinos parece que varias culturas andinas sacrificaban humanos a las huacas, siendo la sangre humana una ofrenda muy valiosa.

cósmico y el mundo de los humanos es más “justa” y, así, refleja una sociedad en la cual la reciprocidad entre humanos es también más “justa”.⁴¹ El hecho de que Huallallo esté vencido no significa su desaparición, sino su desplazamiento hacia otras tierras y un cambio en su culto; en lugar de comer carne humana comerá carne de perros, lo que confirma que pedir carne humana no promovía el equilibrio cosmológico adecuado. Además, una vez vencido Huallallo y que el cerro Pariacaca está ocupado por el huaca Pariacaca (Huallallo vivía en Pariacaca de Arriba), su culto puede expandirse a otras regiones; así, el capítulo 9 cuenta la expansión de sus linajes desplazando las poblaciones de yuncas⁴²:

Como lo contamos en el primer capítulo y en los siguientes también, en todas las comunidades de la provincia de Huarochirí así como en las de Chaclla y de Mama, vivía una muy densa población de yuncas. Sabemos que Pariacaca decidió que sus hijos habrían que poblar aquel territorio y alejó a todos los yuncas hacia la tierra baja. A propósito de esto, como a cualquiera de los vencedores de estos yuncas lo llaman hijo de Pariacaca, cada linaje declara hijo de Pariacaca a un héroe diferente. [...] Y estos yuncas, olvidando a su antiguo dios, empezaron a adorar a Pariacaca. [...] Cada vez que Pariacaca conquistaba una comunidad de las alturas, estableciéndose allí como huaca local, prescribía cómo se lo debía adorar. Estas instrucciones eran idénticas para todas las comunidades. (119-123)

Así, las diferentes comunidades de la región de Huarochirí se unen⁴³ y establecen relaciones que se concretan en diferentes ritos. Pariacaca les pide que hagan “pascuas”

⁴¹ En su libro sobre las ofrendas complejas en los Andes, Gerardo Fernández Juárez dice: “Las relaciones de trato entre las personas resultan muy semejantes a las que se toman en relación con los seres tutelares (los huacas)” (38, paréntesis nuestro).

⁴² Los yuncas son un grupo étnico que poblaba las tierras de la región de Huarochirí desde tiempos antiguos; en el capítulo 1 se dice: “Todas estas comunidades estaban pobladas por yuncas” (7).

⁴³ Cuando hablamos de unión eso no significa que las diferentes comunidades tenían relaciones completamente pacíficas. De hecho, la reciprocidad, como ya se ha dicho, no se hace sólo con actos únicamente positivos y muchas de las etnias que habitaban la región de Huarochirí estaban en lucha para el control del medio ambiente y de los recursos naturales. El culto a Pariacaca, y las relaciones de reciprocidad resultantes de éste, muchas veces fue “impuesto”.

tres veces al año⁴⁴, trayendo diferentes productos en ofrenda. Todas las comunidades se juntan para celebrar estas fiestas en el santuario de Pariacaca, lo que muestra que tienen relaciones de reciprocidad; evidentemente, las relaciones recíprocas cotidianas, como la ayuda mutua en el trabajo (*ayni*), no se hacen con todas las comunidades que adoran a Pariacaca, pero el hecho de que se reúnan tres veces al año implica prácticas de redistribución de los productos, que es una práctica típica de reciprocidad, y de compartir los excedentes, es decir, un intercambio de tiempo en tiempo, por turnos (*mit'a*). Esto se hacía sobre todo antes de la llegada de los españoles, según se dice en el *Manuscrito*; después, las diferentes comunidades hacían sus fiestas rituales en la cima de montañas regionales desde las cuales se podía ver a la montaña Pariacaca:

Se estableció la costumbre de adorar a Pariacaca en todos estos cerros que acabamos de nombrar después que los huiracochas se manifestaron, aparecieron. Sin embargo, dicen que, en los tiempos antiguos, toda la gente iba hasta el santuario mismo de Pariacaca. Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo, de Ruricancho, de Latim, de Huanchohuaylla, de Pariacha, de Yáñac, de Chichima y de Mama, todos los yuncas de ese río, así como los sacicaya y todos los del otro río y los pachacámac también, así como los caringa y los chilca, así como la gente que vivía en el curso inferior del río Huarochirí, todos los caranco, todos los yuncas sin excepción, todos los yuncas de dicho ríos venían al santuario mismo de Pariacaca con ticti, coca y todas las otras ofrendas rituales. (143)

El hecho de que el culto a Pariacaca se extienda tanto refleja que el orden cosmológico está bien equilibrado, si no fuera el caso habría significado otros *pachacuti*, y, entonces, que la reciprocidad era vinculada y respetada.

⁴⁴ Estas “pascuas” son fiestas rituales designadas así por el narrador del *Manuscrito* que trata de hacer un paralelo con las fiestas cristianas, probablemente para aclarar esto a los lectores cristianos.

Recapitulamos lo que hemos visto hasta ahora. Tamtañamca es un hombre poderoso y rico que engaña a la gente fingiendo ser un dios que anima a la gente, cae enfermo a causa de este engaño y porque su mujer es adúltera. Todas estas características de Tamtañamca van en contra de la reciprocidad como norma ética fundamental: su riqueza es contraria a las reglas de redistribución de la reciprocidad, hay falta de reciprocidad en la información (miente a la gente y su mujer le miente a él), hay una falta de reciprocidad entre el mundo cósmico y el mundo terrenal (si pretende ser un dios y es adorado por la gente, acumula riquezas gracias a las ofrendas de la gente y falta a la comunidad un verdadero animador de gente con el cual puede haber relaciones de reciprocidad con el mundo cósmico) y hay problemas en las relaciones de parentesco entre los diversos pisos ecológicos (la relación entre Tamtañamca y su mujer es defectuosa, dado que ella es adúltera, y falta el piso ecológico de las papas en la red de relaciones). Huatyacuri recibe un mensaje del mundo cósmico por medio de dos zorros, que ilustran la reciprocidad en el cosmos, que le comunican las razones de la enfermedad de Tamtañamca y la existencia de sus hijas. Llegando al pueblo de Tamtañamca, Huatyacuri enfrenta el desprecio de los sabios, pero Tamtañamca acepta el mensaje del hombre pobre y, también, de darle a su hija menor (aceptación del nuevo piso ecológico en la red de las relaciones de parentesco y, entonces, de reciprocidad) en cambio de que lo cure. Huatyacuri restablece la reciprocidad en la información (revela el adulterio de la mujer y el engaño de Tamtañamca que finge ser un dios), destruye la casa de Tamtañamca (que representa su visión cosmológica) y anuncia el advenimiento de una nueva era con el nacimiento de Pariacaca. Para confirmar el advenimiento de esta nueva era, Huatyacuri vence a su cuñado, que no aceptaba su llegada en la familia, en una serie de pruebas, bajo los consejos de Pariacaca. Finalmente, Pariacaca, enojado por la actitud que tuvo la gente

del pueblo de Tamtañamca, destruye el pueblo y una parte de su entorno ecológico lo que, de nuevo, confirma el advenimiento de una nueva era en la cual, según tratamos de mostrar desde el inicio de nuestro análisis, la reciprocidad se instala como valor y norma básica de la región de Huarochirí. Eso no quiere decir que la reciprocidad no existía antes de la venida de Pariacaca, sino que significa que no era una de las bases del sistema ético que había en los tiempos de Tamtañamca y que el orden cósmico estaba desestabilizado. De todos modos creemos que sería equivocado interpretar este mito de manera demasiado directa, es decir, como si fuera un hecho histórico; como ya hemos dicho, el mito está para dar sentido a las prácticas sociales de la gente, entonces, a las prácticas que tenía la gente que adoraba a Pariacaca. Una vez nacido Pariacaca, éste se encamina hacia el cerro que lleva su nombre y, en el camino, propaga su culto. Primero, en una comunidad donde es rechazado durante una fiesta, se enoja y, bajo la forma de una tempestad, arrastra el pueblo hacia el mar, manifestando otra vez un *pachacuti*. Segundo, uniéndose con Chuquisuso que se convertirá en una huaca asociada a la acequia que riega las tierras de maíz de su pueblo, esta unión entre las dos huacas establece las relaciones entre las diferentes comunidades que necesitan la acequia y se concretiza en rituales en torno a ésta y Chuquisuso, que ganó cierto prestigio por estar asociada a Pariacaca, huaca muy importante. Finalmente, el culto a Pariacaca se hace definitivo cuando éste vence a Huallallo Carhuincho, que mantenía relaciones desequilibradas y antropófagas con los humanos, y se establece definitivamente en el cerro Pariacaca. Una vez establecido en el cerro, el equilibrio cosmológico se restablece, y con éste la reciprocidad, y el culto se extiende a toda la región. Eso significa que los pueblos de la región establecen la reciprocidad como valor de base (ya que, como hemos discutido, el culto a Pariacaca

establece la reciprocidad como norma básica) y, probablemente, relaciones de reciprocidad entre ellos.

2.3.2 Chaupiñamca

Ahora, la dualidad es el principio que rige toda la visión cosmológica andina, así, Pariacaca necesita un opuesto o, mejor dicho, un complemento que mantiene esta dualidad. Este complemento es la huaca Chaupiñamca, la deidad femenina más importante de la región. “Paria Caca se asoció con las alturas y con el agua, mientras que Chaupi Ñamca lo fue con la tierra, y por excelencia, con los valles” (Salomon [www](#), El libro quechua de la antigüedad huarochirana, Los hijos de Paria Caca y de Chaupi Ñamca). Sus cultos respectivos son complementarios e ilustran una cierta unión entre las alturas y los valles, lo que de nuevo presupone relaciones de reciprocidad entre la puna y el valle, entre un piso ecológico que necesita el agua de las alturas para sus cultivos (el valle) y otro que necesita los productos cultivados en los valles como el maíz (las alturas). Esta interdependencia está también ilustrada a través del mito de Chuquisuso del cual ya hemos hablado. En realidad, no es sólo Chaupiñamca quien está asociada a los valles y la tierra, sino todo el género femenino; es lo mismo con la masculinidad, el agua y las alturas. La complementariedad de lo femenino y masculino en el *Manuscrito* es representada por la necesidad de paralelismo entre Pariacaca y Chaupiñamca; a lo largo de los capítulos las cualidades de Chaupiñamca se parecen cada vez más a las de Pariacaca:

Capítulo 5. [...] Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto [...] Pariacaca y sus hermanos salieron de los cinco huevos bajo la forma de cinco halcones. Éstos se convirtieron en hombres y se pusieron a pasear. [...]

Capítulo 10. [...] Se dice que Chaupiñamca era hija de un hombre llamado Tamtañamca, señor de Anchicocha, y mujer de Huatyacuri, el hombre pobre. [...] Según cuentan, esta mujer tenía cinco hermanas. [...] Es cierto que algunos hombres dicen ahora que, según la tradición, Chaupiñamca era hermana de Pariacaca. [...] Para adorarla, hacían carreras idénticas a las que practicaban cuando iban donde Pariacaca [...] Conducían al santuario de Chaupiñamca la misma llama que había ido al santuario de Pariacaca. [...]

Capítulo 13. [...] Chaupiñamca poseía grandes poderes para animar a los seres humanos; ella animaba a las mujeres y Pariacaca a los hombres. (Taylor 1999)

Con estos pasajes entendemos que Chaupiñamca es tan importante como Pariacaca y que, sin duda, vincula en gran parte los mismos valores. Primero, es hija de Tamtañamca, lo que presupone una falta de reciprocidad como en el culto de su padre, pero se casa con Huatyacuri, lo que restablece el equilibrio. Luego es la hermana de Pariacaca y tiene cinco hermanas, o, mejor dicho, son cinco hermanas como Pariacaca nació bajo la forma de cinco hermanos, y su culto es similar al de Pariacaca: “ Ya en el noveno capítulo hablamos de los bailes que celebraban los huacas cada año. [...] Bailaban de la misma manera en la época de la fiesta de Chaupiñamca” (155). Finalmente, tiene los mismos poderes que Pariacaca, anima a las mujeres (lo que significa que es la huaca de los valles) y Pariacaca a los hombres (es el huaca de las alturas). Así, este paralelismo entre las dos deidades representa probablemente también un paralelismo entre los valores que se vivían dentro de las comunidades respectivas del valle y de las alturas. El hecho de presentarles como hermanos confirma relaciones de reciprocidad dado que, como ya lo hemos dicho, el parentesco es la expresión de ésta; la familia en los Andes es entendida como extensa y significa: relaciones entre esposos y convivientes, relaciones entre padres e hijos,

relaciones entre hermanos y las múltiples relaciones de padrinazgo y compadrazgo (Estermann 1998, 242). Evidentemente, la expresión más representativa de la dualidad femenino-masculino es la pareja:

Las relaciones conyugales, tal como las demás, están marcadas por la reciprocidad entre los cónyuges. Se trata de una reciprocidad en el marco de la complementariedad sexual polar, que implica una justicia entre elementos diferentes, pero equivalentes. Como la pareja es el elemento básico de la pachasofía⁴⁵ y de la relacionalidad, su vida orgánica debe obedecer a los principios más importantes de la ética andina. Los 'deberes' de los cónyuges son recíprocos y a la vez complementarios, es decir: se 'com-plementan' (juntos llegan a la plenitud). Aunque también hay estereotipos y roles sexuales, no son los mismos que en la cultura occidental: tanto mujer como varón se dedican a las labores de la formación y educación de los hijos y de lo agropecuario. (Estermann 1998, 242-243)

Probablemente por eso, Chaupiñamca no es únicamente presentada como la hermana de Pariacaca sino, también, como la esposa de Huatyacuri, el hijo de Pariacaca; la pareja es el elemento básico de la relacionalidad y, entonces, de todas las relaciones de reciprocidad, lo que confirma que cuando nace Pariacaca (resultado de la unión matrimonial entre Huatyacuri y Chaupiñamca) la reciprocidad está instalándose como valor de base.

2.3.3 Los huarochiranos y los incas

Ahora, las relaciones que tenían los habitantes de la región de Huarochirí y las tierras que ocupaban se vieron reconfiguradas con la expansión del imperio inca. Los

⁴⁵ La "pachasofía" es el término que utiliza Estermann (1998) para designar la filosofía andina, es decir, una filosofía que se entiende en torno a la *pacha*, principio andino polisémico que designa sobre todo el tiempo y el espacio.

incas conquistaron gran parte de la región de los Andes, formando el Tawintinsuyu, Imperio que tenía como capital Cusco. Los huarochiranos no fueron excepción a esta expansión y en algunos de los mitos presentes en el *Manuscrito* se describe el contacto entre los huarochiranos y los incas, este contacto es bastante pacífico y los incas reconocen la importancia de Pariacaca: “ Después de la aparición del inga, éste también, al oír hablar del culto de Pariacaca, se convirtió en su huaca teniendo a este huaca en gran estima” (223). La figura del huaca es un poco como un sacerdote que está para dirigir el buen funcionamiento de los ritos y bailes. Pariacaca como huaca importante de la región fue incluido al panteón de los incas y parece que el inca también es en parte responsable de la expansión del culto de este huaca: “Se dice que fue también el inga quien ordenó a treinta hombres de Hanan Yauyo y de Rurin Yauyo servir a Pariacaca durante el período de la luna llena” (231). El hecho de que este encuentro entre los incas y los huarochiranos se describa como bastante pacífico muestra que la reciprocidad no cesó; no hay necesidad de restablecimiento de la reciprocidad (que ya era un valor en el culto a Pariacaca) por medio de un *pachacuti* y tampoco la reciprocidad deja de tener lugar dado que se dice que el inca se hace huaca de Pariacaca, lo que denota el establecimiento de relaciones por medio de un culto común. Lo interesante en el encuentro con los incas, es que la reciprocidad se da a un nivel más simbólico: el intercambio de figuras sagradas. En lugar de imponer la figura de Huiracocha por encima de los huacas regionales, los incas aceptan el huaca regional en cambio de la aceptación de Huiracocha. Esta aceptación de Huiracocha de parte de los huarochiranos se ve en el *Manuscrito* por la asociación que se hace entre Cuniraya y Huiracocha; Cuniraya es el huaca “fundador” de la región de Huarochirí descrito en los primeros capítulos del *Manuscrito* y, también, descrito como el padre de

Pariacaca. Los incas tienen en tan grande estima a Pariacaca que le piden ayuda para hacer algunas conquistas, tal como aparece en el capítulo 20:

Se dice que, antiguamente, en tiempos del inga, este Macahuisa, hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para ayudarlo a vencer a sus enemigos. Las comunidades de los amaya y los xihuaya no querían dejarse conquistar. Por eso, el inga pidió a Pariacaca que le diera a uno de sus hijos para vencer a los amaya y los xihuaya. Entonces, Pariacaca le dio a su hijo llamado Macahuisa. Llevándolo consigo, venció enseguida. Después de ello, los ingas tuvieron en aún mayor estima a Pariacaca. (239)

Este pasaje muestra bien que los huachiranos y los incas tenían buenas relaciones; podría reflejar una *mit'a*, concepto de reciprocidad muy difundido en el Imperio inca, que implica sobre todo turnos en el trabajo. Este episodio de la *mit'a* en la guerra está representado más detalladamente en el capítulo 23. Después de varios años de paz en el Tawintinsuyu, unos pueblos se rebelan en contra del inca. El inca impotente frente a la situación llama a todos los huacas locales para que lo ayuden, dado que el inca les da oro, plata, comida y todos tipos de ofrendas⁴⁶. Es Macahuisa el que se ofrece para ir a someter a los rebeldes y, saliendo victorioso, el inca le dice que le dará todo lo que quiere, pero Macahuisa sólo le pide que se haga su huaca. Es bastante representativo que a Macahuisa no le importen las riquezas sino que se unan bajo la forma de ritos, esto de nuevo presupone relaciones de reciprocidad, tanto material como religiosa.

⁴⁶ Karen Spalding dice: "Local and regional deities that had already built up considerable authority were favored, and the wealth held by their priesthood increased by the gifts and favor of the Inca. Such gifts provided real reasons for the representatives of the deities to accept the Incas" (101).

2.3.4 Los huarochiranos y los españoles

Ahora bien, los mitos del pasado prehispánicos que hemos presentado hasta ahora reflejan todo un discurso de la reciprocidad, es decir, relatos que reflejan una conciencia ética organizada en torno a la reciprocidad como valor y norma social y que dan sentido al cotidiano de las sociedades que transmiten estos relatos. Pero, ¿cuál fue la actitud de estas sociedades cuando llegaron los españoles? Veamos cómo los relatos de Huarochiri hablan de ello. Un hecho interesante, pero que no tiene realmente relación directa con la reciprocidad, es que según dos de los capítulos del *Manuscrito* hubo presagios de la llegada de los españoles. El primero de estos dos capítulos es el 14 en el cual hay un relato que parece ser una versión andina del mito de Pandora. Un mensajero que tiene la forma de una golondrina es encargado por Cuniraya de llevar una taquilla al inca Huayna Cápac, sin tener que abrirla antes del inca. Pero, un poco antes de llegar a Cusco abre la taquilla y: “En el interior apareció una señora muy elegante y muy hermosa. Su cabello era como oro crespo; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo. En el instante mismo en que la vio, la señora desapareció” (201). El mito sigue contando que Cuniraya impide a Huayna Cápac regresar al Cusco y a causa de esto empiezan problemas en el Imperio; unos días después, los españoles llegan y disfrutan de los problemas para conquistar la región. La señora con el cabello “como oro crespo” representa sin duda al hombre blanco y, como en el mito de Pandora, abrir la taquilla anuncia el mal que va a llegar. El otro presagio está en el capítulo 18: un huacsa de Pariacaca “lee” las entrañas de una llama y ve que Pariacaca va a ser abandonado: “Pocos días después, oyeron decir que

los huiracochas⁴⁷ habían aparecido en Cajamarca” (233). Evidentemente, entre los españoles y los andinos no se establecieron relaciones de reciprocidad, sin embargo, el hecho de haber asimilado a sus propias tradiciones la figura de los españoles denota sí una aculturación, pero, también, podría denotar esta conciencia andina de inclusión⁴⁸ que forma parte de la dinámica de la reciprocidad. Desgraciadamente para ellos, los españoles no respetaron esta dinámica y, en lugar de responder a la ética de reciprocidad, respondieron con la explotación y la imposición del catolicismo. Frente a esto los andinos camuflaron sus propios cultos detrás de las tradiciones cristianas; no entendieron la reacción de los españoles frente a las huacas. Los andinos estaban acostumbrados a una inclusión dentro de un nuevo culto, no a la aniquilación del antiguo, como en el caso de Pariacaca y Huallallo o el caso de los incas con Huiracocha. Así, en el *Manuscrito* hay un episodio que se desarrolla dentro de dos capítulos 20 y 21 y que pone en escena a un tal don Cristóbal Choquecaxa. Don Cristóbal es un convertido al cristianismo y se encuentra con un huaca llamado Llocllayhuancupa, don Cristóbal lo reconoce como demonio e invoca a Jesús y la Virgen para combatirlo y logra vencerlo dentro de un sueño. Los demás indígenas no parecen entender por qué don Cristóbal reacciona así y una mujer le pregunta: “¿por qué no veneras a Llocllayhuancupa, el hijo del que hace temblar la tierra?” (269). Es interesante porque en este relato los indígenas no parecen poner en cuestión el hecho de venerar a Jesús, sino el hecho de no venerar al huaca, uno no impide lo otro para ellos. En la misma línea de pensamiento, enfrentado directamente al huaca,

⁴⁷ Los españoles están designados como “los huiracochas” en todo el *Manuscrito*, lo que denota su poder asociándoles a Huiracocha. Además, los españoles están vistos de manera un poco sagrada, cuando se habla de ellos siempre se dice que “se hicieron ver” o que “aparecieron”, dándoles un cierto carácter mágico como a los huacas.

⁴⁸ Inclusión en el parentesco, en los diferentes ritos, en los mitos y hasta en el panteón religioso, en el caso de los incas. También, Estermann dice: “El pensamiento indígena de los Andes posee características que permiten incluir de manera relativamente fácil elementos culturales y religiosos extraños en el seno de la propia religión y cosmovisión” (Estermann *www*, 5)

don Cristóbal le hace una serie de preguntas: “¿No será Jesucristo, hijo de Dios, el verdadero dios? ¿No debería yo acaso siempre respetar su palabra? ¿Es que me equivoco? Dime tú ahora: ‘Él no es Dios; soy yo quien hace todo’, así podré entonces venerarte. Pero el demonio se calló” (275). El huaca no responde a las preguntas, no hay necesidad para el huaca de responder, su existencia no impide la existencia de Jesucristo y de Dios; para el convertido que es don Cristóbal este silencio significa que el huaca no es poderoso como Jesucristo y que, entonces, es demoníaco, pero para los andinos eso no implica ningún hecho realmente significativo, el huaca no tiene que justificar su existencia ni rechazar la de Dios. Esta actitud nos muestra una conciencia acostumbrada a la inclusión y reciprocidad con los miembros de cultos diferentes; los huacas luchan entre sí, pero nunca se matan ni niegan su existencia. Las luchas están para simbolizar el restablecimiento del orden cósmico; así, en el encuentro con el cristianismo no hay lucha simbólica porque el (r)establecimiento de la reciprocidad entre estas dos culturas no tuvo lugar. Se dice que don Cristóbal vence al huaca, pero lo hace negando su poder y aceptando la palabra de Dios. Es mucho más parecido a una conversión escenificada, como era típico durante la colonia, que a una lucha épica que simboliza un *pachacuti*. Este relato nos muestra dos actitudes muy diferentes: una actitud, de parte de los cristianos, de negación y de escenificación, lo que es típico de la colonia y, otra, de incompreensión, de parte de los andinos, que no ven en el cristianismo la negación de su propia religiosidad, lo que denota una conciencia de inclusión y de reciprocidad.

2.4 Conclusión

Muchas ideas y conceptos han sido expuestos en las últimas páginas. Ahora resulta necesario articular todo eso y sintetizarlo bajo la forma de una definición de la “ética de la reciprocidad”.

La reciprocidad es un principio fundamental que permite el equilibrio de toda la relacionalidad cosmológica y debe ser mantenida dentro y entre todos los niveles de esta cosmología: dentro del mundo cósmico, entre el mundo humano y el mundo cósmico (las divinidades-huacas) y dentro del mundo humano. Primero, el macro-relato⁴⁹ del nacimiento de Pariacaca y de sus primeras hazañas tiende a subrayar la reciprocidad como norma y valor fundamental de las culturas huarochiranas. La figura de Tamtañamca muestra varias transgresiones al principio de reciprocidad, dando como resultado la enfermedad de Tamtañamca, la cual a su vez simboliza una sociedad enfermiza. Hay falta a la reciprocidad dentro del mundo humano: fallas en la redistribución material, en el intercambio de información; y en la reciprocidad entre el mundo cósmico y el mundo humano: transgresiones al intercambio de fuerzas entre la comunidad y un huaca (comida al huaca bajo forma de ofrendas y transmisión de la fuerza vital a los humanos). Además, hay ausencia de relación con uno de los pisos ecológicos de la región, representado por Huatyacuri, el pobre que come papa; y hay trastorno de la dualidad femenino-masculino, simbolizado por el adulterio de la mujer de Tamtañamca. Estas dos últimas faltas simbolizan problemas en las relaciones de reciprocidad entre pisos ecológicos

⁴⁹ Hablamos de un macro-relato porque se extiende sobre varios capítulos del *Manuscrito*.

complementarios y dentro de la familia extensa⁵⁰. Todos estos problemas se resuelven con la intervención de Huatyacuri, que se casa con la hija de Tamtañamca, y el nacimiento de Pariacaca. La lucha entre Huatyacuri y su cuñado y la destrucción del pueblo por Pariacaca simbolizan probablemente un *pachacuti*, signo del restablecimiento del equilibrio cósmico y, entonces, del (r)establecimiento de la reciprocidad como valor y norma básica. Después de este episodio con Tamtañamca, las primeras hazañas de Pariacaca y su encaminamiento hacia el cerro del mismo nombre simbolizan la expansión de su culto. Ésta es simbolizada bajo la forma de tempestad (en el primer pueblo que encuentra, de lucha con Huallallo, y de unión sexual con Chuquisuso). Los dos primeros casos de nuevo representan un *pachacuti* y el último probablemente una unión entre familias y pisos ecológicos. Una vez que Pariacaca se instala en el cerro dicta cómo ser adorado y su culto se expande en toda la región de Huarochirí. Tres veces al año todos los pueblos participan en los ritos, lo que significa que tienen relaciones de reciprocidad (*mit'a*) entre ellos, además de las relaciones de reciprocidad más cotidianas (*ayni* y *mink'a*). Segundo, la figura de Chaupiñamca está para establecer un equilibrio en la dualidad femenino-masculino y un paralelismo en ésta y, entonces, mantener el equilibrio del cosmos. Este paralelismo entre lo femenino y lo masculino establece un paralelismo entre el valle y las alturas; al considerar que el culto a Pariacaca significa la reciprocidad como valor y norma básica, el paralelismo con Chaupiñamca significa sin duda lo mismo. Además, al describir a Chaupiñamca como la esposa de Huatyacuri, primero, y como la hermana de Pariacaca, luego, se presuponen relaciones de reciprocidad entre las alturas y el valle dado que la familia, sobre todo la pareja, es el centro de la relacionalidad andina

⁵⁰ Como ya hemos dicho, la familia extensa entiende muchos niveles de relaciones y, entonces, esta familia se puede encontrar en diversas comunidades y en diversos pisos ecológicos; así, los problemas en la familia señalan también problemas entre diversas comunidades y pisos ecológicos.

y, entonces, de la reciprocidad. Tercero, el encuentro de los huarochiranos con los incas tiende a mostrar que la expansión del Imperio Inca mantuvo la reciprocidad como valor fundamental: se unen bajo la forma de ritos (el inca se vuelve huacsa de Pariacaca) y no hay *pachacuti* (no hay necesidad de restablecer el equilibrio cósmico por medio de un cataclismo). Además, vemos que se ilustra otro lado de la reciprocidad: el intercambio de figuras sagradas. Huiracocha se ve asociado a Cuniraya, huaca “fundador” de la región de Huarochirí, y Pariacaca es adorado por el inca. Finalmente, en el encuentro con los españoles se nota un rasgo que es típico de la reciprocidad: la inclusividad. El hecho de que la figura de los españoles llegó a formar parte de la mitología andina muestra sí la criollización cultural, pero, también, una actitud de inclusión propiamente andina. El episodio de la lucha entre don Cristóbal y el huaca Llocllayhuancupa demuestra la incomprensión de los andinos frente a esta actitud de rechazo e incompatibilidad de cultos de parte de los cristianos.

Sobre la base del análisis que hemos hecho del *Manuscrito de Huarochirí*, la “ética de la reciprocidad” se puede definir como un conjunto de reglas socio-religiosas que asegura que a todas las acciones humanas (y divinas) les correspondan otras acciones recíprocas y complementarias equivalentes —toda acción unilateral distorsiona las redes de relaciones comunales, económicas y, sobre todo, cosmológicas—; altamente relacionales e inclusivas —incluso familia-céntrico—, estas reglas se concretan, sobre todo, a través de ritos, cotidianos o periódicos, dedicados a deidades (huacas) comunes a los actores, sin excluir por lo tanto otros cultos y deidades.

La definición que acabamos de dar de la “ética de la reciprocidad” no se modificará en el siguiente capítulo. En realidad, el análisis que proponemos hacer de la obra de Pachacuti Yamqui, que es el tema del capítulo que viene, se concentra sobre el sujeto dicente de la *Relación* y se orienta a mostrar que Pachacuti Yamqui adoptó una actitud típica de la “ética de la reciprocidad”: la relacionalidad y la inclusividad.

Capítulo III

La Relacion de antigüedades deste reyno del piru de Joan de Santa Cruz

Pachacuti Yamqui Salcamaygua

3.1 El texto y la crítica

Los especialistas todavía no se ponen de acuerdo sobre la fecha exacta de redacción del manuscrito⁵¹; por costumbre se indica 1613, pero, en realidad, sólo se sabe que fue escrito a principio del siglo XVII, sin que se conozca la fecha precisa. La información que se tiene sobre el autor se encuentra directamente en las primeras páginas del manuscrito. Pachacuti, “afirma ser descendiente de los curacas de Guaygua Canchi [...] Estos curacas se convirtieron al cristianismo desde los principios de la Conquista.” (Duviols en Pachacuti Yamqui 20). Como su etnia habló aimara hasta alrededor de 1600, Pachacuti era probablemente de lengua materna aimara, pero él hablaba también el quechua⁵² con lo que era evidentemente trilingüe aimara-quechua-español, dado que la obra en cuestión está escrita en su mayor parte en español y, en menor medida, en quechua. Los estudios paleográficos de la obra muestran que hay tres letras diferentes en la escritura de la obra; el 70% sería de la mano de Pachacuti, varias anotaciones (aclaraciones) serían de la mano de Francisco de Ávila y se nota otra letra que probablemente sería la de un transcriptor empleado por Pachacuti.

⁵¹ Utilizamos la edición de 1993 hecha por César Itier y Pierre Duviols, todas las citas de la *Relación* nos vienen de esta edición.

⁵² Pachacuti Yamqui hablaba evidentemente un tipo de quechua específico pero nuestro propósito no es entrar en un análisis de la variedad de quechua escrita en la obra.

El contenido de la obra retraza en su mayor parte el origen del pueblo inca desde sus orígenes hasta los principios de la conquista española. Hay una periodificación de la historia del Perú que, según Duviols, se divide en tres: el *purun pacha*, o tiempos bárbaros; la edad del apóstol Tunapa; y la edad de los Incas (Duviols en Pachacuti Yamqui 21-22). También aparecen unos dibujos, entre ellos el famoso dibujo cosmológico que supuestamente se encontraba en la pared del templo Coricancha en Cusco. Sin embargo, como Pachacuti era convertido al cristianismo, parece que cuenta “una historia de la *preparación evangélica* en el Perú” (Duviols en Pachacuti Yamqui 28). Así, muchos de los críticos que examinaron la obra de Pachacuti ven en ella un texto que refleja exclusivamente la transculturación del autor y de la cultura andina, mientras que otros ven en ello un reflejo fidedigno de la memoria andina. Lo seguro es que, como en el *Manuscrito de Huarochiri*, la obra de Pachacuti refleja diversos procesos de transformación de la memoria en texto. Primero, las partes quechuas de la obra son, según el autor, rezos a Viracocha de origen precolombino y todavía suelen ser consideradas así hoy en día. Sin embargo, se puede poner esta consideración en cuestión porque los testimonios que se conocen de rezos auténticamente andinos muestran que éstos eran compuestos en versos, los de la relación son escritos en prosa, como los rezos españoles de la época. Además, el quechua en el cual fueron escritos ya había sufrido los cambios de los evangelizadores. Así, podemos ver en la obra de Pachacuti tres términos que fueron manipulados semánticamente para expresar el concepto de “creación”: *yachachi-*, *wallpa-* y *kama-*. Los dos primeros se aplican, en el texto, a Viracocha⁵³ para hacer un paralelo con el Dios creador cristiano, *Viracocha pacha yachachiq* sería “Viracocha creador del

⁵³ “Viracocha” es otra manera de escribir “Huiracocha”, empleamos aquí esta ortografía dado que Pachacuti Yamqui utiliza ésta.

mundo” y *Viracocha runa wallpaq* sería “Viracocha creador de la gente”. Con un análisis de raíces protoquechuas y preprotoquechuas, César Itier hizo una reconstrucción semántica de los términos *yachachi-* y *wallpa-* para llegar a una significación de lo que hubieran podido significar estos términos antes de la llegada de los españoles. Así, según Itier, *Pacha yachachi-* hubiera significado: hacer que la superficie de la tierra alcance el punto de desarrollo requerido para su pleno aprovechamiento agrícola; y *runa wallpa-* hubiera significado: dotar a los hombres de medios necesarios (para vivir civilizadamente) (Itier en Pachacuti Yamqui 151-172). Por lo del significado de *kama-*, Itier se remite a la traducción de Taylor: “creo que Gerald Taylor sacó a la luz lo que podía designar el verbo *kama-* en un contexto religioso andino: la comunicación a diversos seres de una fuerza vital” (Itier en Pachacuti 138). Sin embargo, los dos primeros términos mencionados no permanecieron en el vocabulario misionero después del siglo XVII:

No conocemos sin embargo ninguna fuente quechua catequística posterior al primer decenio del siglo XVII donde se emplearan los verbos *yachachi-* y *wallpa-* como traducciones de “crear”. En realidad, a partir de esa época *rura-* y sobre todo el ya consagrado *kama-* quedan como los únicos equivalentes legítimos del concepto español. (Itier en Pachacuti Yamqui 171)

A pesar de estas significaciones precolombinas, estos términos están utilizados con el sentido de “creación” dentro de las oraciones en quechua que, según la relación, son de origen precolombino, lo que denota la transculturación del autor. Además, la presencia de varios términos quechuas para expresar un único concepto cristiano, el de creación, muestra que el proceso de transculturación todavía estaba haciéndose intensivamente en la cultura andina. Segundo, la obra de Pachacuti sufrió también del proceso de

bibliificación⁵⁴, tanto endógeno como exógeno. De manera endógena, la obra está organizada en una larga secuencia genealógica, la de los incas, partiendo del primer Inca, Manco Capac, hasta los últimos, Atahualpa y Huascar Capac. Este proceso endógeno es probablemente debido a la sumisión del Estado inca a los españoles. Pero, la obra también parece haber sufrido el proceso exógeno de manera significativa:

La primera edad es solamente un punto de partida, un estado anterior. Carece de cronología. **Se cierra con la pasión de Cristo** (en el año 33 de nuestra era). La entrada de los españoles y Valverde en el Cuzco, con que termina la *Relación*, debe situarse en 1533. Por consiguiente, Pachacuti evalúa la duración de la segunda y tercera edad juntas a 1500 años. Ya que la segunda edad es brevísima, esto significa que asigna a la historia de los Incas una duración de casi 1500 años. Estas fechas fantásticas **se conforman a una vieja tradición judeo cristiana de cómputo** por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de “soles” o “*pachacuti*”). (Duviols en Pachacuti Yamqui 22; énfasis nuestro)

Estos dos puntos, la manipulación evangélica del quechua y la bibliificación, son sin duda importantes al estudiar la obra de Pachacuti. Sin embargo, el punto más debatido entre los especialistas, es, sin ninguna duda, la criollización cultural de la obra. Como ya hemos dicho, los críticos que han examinado la obra tienen posiciones bastante dicotómicas frente a la obra; todos admiten que el autor deja aparecer su transculturación, pero unos dicen que también representa fielmente el pasado prehispánico de los Andes, mientras que otros dicen que no es realmente posible, que la obra es una réplica o conformación a modelos europeos. Uno de los ejes centrales de este “debate” es el dibujo cosmológico que está presente en la obra⁵⁵. Pachacuti le atribuye un origen precolombino

⁵⁴ Ver el capítulo anterior.

⁵⁵ Para un análisis detallado del dibujo cosmológico de Pachacuti aconsejamos consultar el capítulo 7 de la tesis doctoral de Edward George Adelman y Estermann (1998 147-171).

a este dibujo; de hecho, se dice que estaba sobre una pared del templo de Coricancha en Cusco, que fue destruido cuando los españoles tomaron esta ciudad. Según Ester Grebe (88-89), las ideas centrales del mundo iconográfico andino se refieren al orden cósmico y la fertilidad; y los principios dominantes al dualismo, la bifurcación del género, las relaciones simétricas, la reciprocidad y complementariedad. Hay una constante búsqueda del equilibrio y la pareja tiene una importancia central. Todas estas ideas estarían presentes en el dibujo de Pachacuti. El dibujo está dividido en dos, partiendo de un eje central que es el óvalo, que representa a Viracocha, y las cinco estrellas de Orión. Todas estas estrellas tienen un número par de puntas, números divisibles por dos que se asociarían al dualismo. Debajo de este eje central hay cuatro estrellas que representan la cruz del sur y luego la pareja humana. Es interesante notar que la parte cósmica del dibujo --y entendemos por eso los elementos del cielo como las estrellas, el sol y la luna-- ocupa la mayor parte del dibujo. El orden cósmico sería probablemente, entonces, de gran importancia. La norma andina suele poner a la mujer a la izquierda; y al hombre, a la derecha. En el dibujo es lo contrario, pero si nos ponemos en la lógica del espejo (como si el dibujo fuera el espejo del mundo), el hombre y la mujer recobran su lugar normal. Todos los otros dibujitos están asociados al género femenino o masculino y unos son, como la pareja humana, elementos duales complementarios (sol y luna; lucero de la mañana y lucero de la tarde; verano e invierno). Los otros elementos no representan necesariamente dualidades, pero son todos elementos religiosos andinos que no pueden ser confundidos con elementos cristianos. Por ejemplo, la serpiente representaría la fertilidad y sería entonces un elemento positivo, mientras que en la religión cristiana es un elemento sumamente negativo. Aunque los elementos dentro del dibujo fuesen efectivamente andinos, Pierre Duviols, por su parte, dice que están dentro de una lógica

cristiana (en Pachacuti Yamqui 32-61) y que no se puede realmente interpretar como una representación de la cosmología andina. Primero, las frases de Pachacuti que preceden el dibujo dirían, según la interpretación de Duviols, que el Inca Mayta Capac habría dispuesto los elementos alrededor del óvalo de oro, que representa a Viracocha, para no olvidar que Viracocha está por encima de ellos y que se “despreciase” las divinidades terrenales. Sería, entonces, una afirmación contra el politeísmo, legitimando la visión religiosa andina al atribuírsele un monoteísmo anterior a la llegada de los españoles parecido al cristianismo. Además, la evangelización solía utilizar arquetipos únicos para representar la creación de todos los elementos del mundo. Así, un animal que representa todos los animales, un árbol que representa todas las plantas, un río que representa todos los ríos, etc. Con esta lógica, es esto lo que representaría el dibujo con los elementos terrenales, pero con referentes del mundo andino. También, la especie de techo que encuadra el dibujo tiene una forma arquitectural europea, hace pensar en una fachada o puerta de una iglesia, puesto que parece que en la arquitectura inca no existían techos en punta así.

Tenemos con estas dos interpretaciones las dos caras de Pachacuti, la cara andina y la cara cristiana. Cabe pensar, entonces, que cada una de estas dos posiciones puede ser válida y que ambas pueden coexistir en el dibujo. Sin embargo hay realmente un enfrentamiento entre estas posiciones y muchos no piensan posible la coexistencia de los dos sistemas de pensamiento en una misma obra. Por ejemplo, R. T. Zuidema, que es uno de los críticos que estudió el dibujo de Pachacuti destacando elementos de la cultura andina, sostiene que Pachacuti refleja las dos caras de la colonia, que se expresa “as a

man of his own culture” (Adelmann 286). Duviols, por su parte, rechaza completamente esta postura y afirma:

Zuidema, conservando su postura anterior, reivindica la compatibilidad de mi explicación con la suya, postula la posible coexistencia de dos sistemas antagónicos en el mismo dibujo. No cabe semejante compatibilidad. *Una cosa no puede ser al mismo tiempo ella y su contrario.* (citado en Adelmann 286)

Vemos en esta cita de Duviols que la *Relación* es realmente el centro de un problema crítico bastante importante. Evidentemente, el dibujo cosmológico no es la única fuente de este problema, pero exponer exhaustivamente las diferentes posturas críticas y sus razones sobrepasa los límites de este trabajo⁵⁶. En realidad, nuestro objetivo con la obra de Pachacuti no es el de poner un fin a este “debate”, lo que sería una empresa colosal, dada la complejidad de dicha obra, sino, más bien, aportar un punto de vista, en relación con la “ética de la reciprocidad” ya definida, que podría atenuar un poco esa dicotomía crítica⁵⁷ y, también, sostener lo desarrollado en el capítulo anterior. El análisis que proponemos hacer se enfoca sobre todo en el sujeto dicente de la obra.

⁵⁶ Adelmann dedica el primer capítulo de su tesis a hacer el recuento de las críticas más importantes desde el descubrimiento de la *Relación*.

⁵⁷ Evidentemente, no somos los únicos en tratar de atenuar este “debate”. Adelmann con su tesis doctoral ya propuso una lectura que pretende llegar a una visión más matizada de la obra de Pachacuti: “On the basis of critical analysis of this text, this thesis will demonstrate how a native-American author of early seventeenth-century Peru assimilated Western literacy along with an ample and personalized understanding of Western Christianity’s world view, how he recreated Western myth in a thoroughly Andean fashion, and, what is of critical importance for our understanding of the Andean past, how he controlled and transmitted knowledge of non-trivial elements that can be demonstrated to correspond to social and intellectual structures characteristic of pre-Hispanic Andean society, imbedding them within the obviously Western matrix of his *Relación*” (Adelmann 2).

3.2 Análisis: el sujeto dicente y la “ética de la reciprocidad”

Como ya hemos dicho, Pachacuti afirma ser de un linaje de curacas que se convirtieron al cristianismo bastante tempranamente en los inicios de la colonia. Pachacuti fue probablemente educado en un colegio cristiano y letrado desde su juventud. Según Adelman, la información genealógica que está en la obra parece apoyarse sobre hechos históricos:

To date, it has been possible to locate three documentary references to two of the ascendants mentioned in Pachacuti Yamqui's genealogy, two regarding the author's father and one his paternal grandfather. These three references are of interest, first of all, because they suggest that rather than being a literary fiction, Pachacuti Yamqui's genealogy corresponds to historical fact (35).

Estos hechos apuntan a incluir a Pachacuti dentro de la categoría de “indio ladino”, esta categoría incluye a indígenas convertidos que trabajaban por la Iglesia teniendo diversas funciones: “Those *indios ladinos* who worked for the Church as *alguaciles*, *fiscales* or *coadjutores* gathered information for the local priests and carried out their orders” (Adorno 236). Así, Pachacuti “probably worked as an interpreter, an *indio ladino*, for inspectors of idolatries” (Adorno 238). No se sabe realmente cuál fue el objetivo de la obra, como sí es el caso del *Manuscrito de Huarochirí*, documento compuesto para ayudar a la extirpación de las idolatrías. Lo seguro es que Ávila consultó ampliamente la obra, dadas las numerosas anotaciones que hizo en ella, pero, contrariamente al *Manuscrito de Huarochirí*, la obra de Pachacuti no es tan precisa en la descripción de los ritos asociados a los diferentes huacas. Pachacuti parece más preocupado por la descripción de las conquistas de los incas y la asociación del culto de Viracocha al

cristianismo. Sin embargo, Pachacuti dice él mismo que sus ascendentes persiguieron las idolatrías y los idólatras:

De modo, después de haberse hechos xpianos e hijos adoptivos de Jesuxpo Nuestro Señor, y así, con aquesta santa fe catolica, se acabaron haziéndose verdaderos xpianos, mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y ritos antiguos, y como tales los persiguieron a los hechizeros, destruyéndolos <y derribándoles> a todos los guacas y ydolos manifestándolos a los ydólatras, castigándoles a sus súbditos y vasallos de todo aquella provincia [...]. (Pachacuti Yamqui 184)

Así, Pachacuti se inscribe tal vez en esta misma línea familiar y habría podido estar encargado por Francisco de Ávila para escribir esta relación con el propósito de ayudar a combatir las idolatrías. Eso explicaría por qué Pachacuti compara sistemáticamente a los huacas con demonios e insiste en el hecho de que muchos de los Incas combatieron a estos. Este punto de vista se basa en el contexto socio-político de la supuesta fecha de redacción de la obra y en el hecho de que se encontró en los papeles de Ávila:

Francisco de Avila (1573-1647), quien descubrió y denunció en 1608 numerosas “gentilidades” en la provincia de Huarochirí, [...] con la asistencia de dos sacerdotes de la Compañía de Jesús y la ayuda de indios ladinos, [...] se entregó a la tarea de descubrir santuarios e ídolos y castigar severamente a sus adoradores. Es probable que también Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, autor de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, haya participado en estas y subsiguientes campañas de extirpación de las idolatrías al servicio de Avila pues el manuscrito de su obra fue hallado entre los papeles del sacerdote. (Chang-Rodríguez 9)

Por nuestra parte, nos acercamos a otro punto de vista que se basa no sólo en el contexto sino, también, en el texto. Verónica Salles-Reese dice que el texto en cuestión habría podido ser escrito en respuesta a una acusación de idolatría hecha a Pachacuti,

probablemente por parte de Ávila. Llega a esta hipótesis al detectar en el texto el modelo del escrito legal: “El inicio (Yo Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcaymagua...) y el final (Digo que...) de esta primera parte⁵⁸ parecen indicar que el autor escribe dentro de una fórmula bien establecida: la del escrito legal” (108). Así, el objetivo del texto de Pachacuti toma una dirección completamente diferente de la que se suele atribuirle: Pachacuti escribe la relación para defenderse y defender al pueblo andino:

Sugiero, además que tal estratagema discursiva –intencional, como hemos dicho- habría tenido un doble propósito: Primero, proteger individualmente a Santacruz Pachacuti de cualquier acusación de idolatría. Ello explica por qué Santacruz Pachacuti dice –sobre todo en la primera parte- lo que el extirpador quiere oír. Segundo, contestar a la acusación que el mismo proceso de extirpación ha establecido contra la cultura andina. Legitimada ésta ante los ojos del extirpador, puede sobrevivir protegida por un astuto disfraz: el cristianismo.

Finalmente, creo que dicho contexto negaría, entre otras cosas, el supuesto colaboracionismo de Santacruz Pachacuti con la extirpación de idolatrías, así como el también supuesto carácter sumiso de su discurso. (117)

Así, Pachacuti, por ser andino y cristiano al mismo tiempo, produce un discurso que tiene influencias de estas dos culturas, pero, como lo afirma Salles-Reese, dice lo que Ávila quiere oír para defenderse de acusaciones de idolatría. Proponemos que Pachacuti utilizó, además del modelo discursivo del escrito legal, elementos propios de la “ética de la reciprocidad”, la relacionalidad y, sobre todo, la inclusividad, para producir un discurso coherente que pueda incluir elementos de las dos culturas y disculparle. En realidad,

⁵⁸ Salles-Reese divide la relación en tres partes: “la primera parte gira en torno del autor de la relación; la segunda tiene que ver con una época mítica anterior a los incas, el tiempo del *purunpacha*, cuando todas las naciones del Tawantinsuyo tuvieron su origen; la tercera narra una versión de la historia de los incas desde sus comienzos hasta el momento de la conquista.” (108)

Pachacuti mismo afirma conocer las dos culturas y, después de haberse declarado buen cristiano ampliamente, dice que conoce el pasado andino desde niño: “Digo que emos oydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos <y fábulas> del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar etc. Dizen que [...] ” (187). Con este pequeño pasaje, se entiende que Pachacuti formó parte, desde niño, de las redes de la transmisión de la tradición oral andina. Empieza por: “Digo que emos oydo” y luego, en la frase siguiente, cuando empieza a relatar la historia andina pasa a un discurso indirecto: “Dizen que”. Este hecho tiende a mostrar que el discurso de Pachacuti pretende ser fiel, hasta un cierto punto, a esta tradición; sin embargo, en lugar de transmitir la tradición, la manipularía para mostrar que los incas ya conocían a Dios y combatían al Demonio (los huacas) antes de la llegada de los españoles. Salomon dice:

Pachacuti Yamqui hoped to erect a bridging ideology that rested not on a recent, factual and therefore contingent, contact between Europe and the Andes, but on a global and inherent relationship between them whose depth was the entire sequence of “sacred history” in both domains. [...] He was in no sense a rebel against the secular state. But his *relación* expresses polemical intent in an other direction: he wished to vindicate the standing of Andeans as Catholics. (1982, 16-17)

Estamos de acuerdo con Salomon; sin embargo, su afirmación de un intento polémico de parte de Pachacuti nos parece ir en otra dirección. Si Pachacuti intentó reivindicar a los andinos como católicos era, en nuestra perspectiva, una estrategia defensiva y no un intento polémico; nos parece que el carácter polémico reside sobre todo en el hecho de que reivindica el cristianismo de los andinos utilizando una estrategia propiamente andina. Así, lo polémico está en la manifestación de una característica andina: la

inautenticidad para la defensa. Estermann, al indicar el mandato de no mentir (*ama llulla*), especifica que la inautenticidad es permitida frente a un poder invasor:

La mentira (*llullakuy*) es una severa falta de reciprocidad porque no ‘devuelve’ en forma proporcional una información recibida, y por lo tanto trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad (*iskay uya* o ‘doble cara’) más bien es un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. [...] La verdad para el *runa* no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el hombre forma parte. [...] En el caso de que éste está en peligro (por una irrupción desde afuera), no decir la ‘verdad’ no es una falta, sino más bien un ‘deber’. (1998, 248)

En realidad, reivindicar una evangelización en los Andes desde antes de la llegada de los españoles no es una afirmación tan nueva de parte de Pachacuti; el mito de Tunapa⁵⁹ asociado al apóstol Santo Tomás o San Bartolomé, que habría predicado el Evangelio en los Andes, en el Perú “comenzó a propagarse alrededor de 1548” (Chang-Rodríguez 79). Lo particular al discurso de Pachacuti es que manifiesta un conocimiento bastante amplio del pasado mítico pre-hispánico al contar el mito de Tunapa-Santo Tomás:

Pachacuti Yamqui consciously embedded his version of the myth of the American Apostle within motifs of Andean mythology that were associated in Inca times, and, no doubt, in the early seventeenth century, with the ancient Andean past. No other Peruvian author manipulated these symbols with greater skill or provided the Apostle with a more respectable patina of Andean antiquity. (Adelmann 145)

⁵⁹ Chang-Rodríguez dice que Duviols menciona una publicación neerlandesa de 1508 que habla de una predicación cristiana en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los europeos (97). Adelmann dice que un desarrollo temprano del mito de un apóstol en los Andes se puede encontrar en Las Casas (antes de 1559), Betanzos (1551), Cieza (1554), Sarmiento (1572) y Molina (1573) (129-130).

Se entiende con esta cita que Pachacuti logró incluir una figura cristiana dentro de la mitología andina de manera muy ágil; no inventa los hechos, los manipula. Otro punto específico a Pachacuti con este mito es que asocia directamente Tunapa al linaje de los Incas. El mito de un apóstol en los Andes solía ser utilizado por los evangelizadores para mostrar que el Nuevo Mundo formaba parte del reino de Dios, pero, por no haber escuchado la palabra de Tunapa, habían caído bajo el poder de las idolatrías. Pachacuti, por su parte, afirma que Tunapa es el servidor de Viracocha —“Uiracocha Pacha Yachachip cachan o pachaccan, que quiere decir servidor o criador (de Viracocha)” (188, paréntesis nuestro)— y que los Incas fueron “designados” por Tunapa:

¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás? Este barón dizen que llegó al pueblo de un caçique llamado Apo Tampo [...] Y assí, por el Apo Tampo fueron oydos sus razonamientos con amor y los yndios del sujetos los oyieron con mala ganas. Al fin, por aquel día, fue huéspedel perigrino, el qual dizen que dio un palo de su bordón al dicho Apo Tampo, reprehendiéndoles con amor afable. Y por el dicho Apo Tampo los oyieron con atención reçebíendole el dicho palo de su mano, de modo que en un palo los reçebieron lo que les predicava señalándoles y rayándoles cada capítulo de los rrazones. [...] Dizen que aquel dicho palo que avían dejado el dicho Tunapa, entregándoles en las manos del dicho Apo Tampo, se conbertía en oro fino en el naçimiento de su desendiente llamado Manco Capan Inca. [...] sacando aquel palo que abía dejado el dicho Tunapa, el aquel palo se llamó tupa yauri y dos aquillas de oro pequeños con que abían bebido el dicho Tunapa se llamó tupa cusi; y llamando a sus ermanos y así se partió hasia el çerro de donde sale el sol a medio día, y beniendo así dizen que llegó al dicho çerro más alto de todo aquel lugar y en donde junto del dicho Apo Manco Capac se lebantó un arco del çielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareçió otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Capac se bido en medio del arco y lo avía dicho: “buena señal, buena señal tenemos”. (189-194)

Después de este episodio con el palo de oro legado por Tunapa, que presupone el legado de la “buena palabra”, los reyes Incas que siguen las enseñanzas de Tunapa y adoran a

Viracocha son prósperos, mientras que los que siguen el culto de los huacas se encuentran con desastres. Pachacuti realmente no puede permitirse afirmar que todos los incas habían sido seguidores de la palabra del apóstol, pues se sabía que los huacas habían sido adorados por los incas. Así, Pachacuti no arriesga negar completamente el culto a los huacas; sin embargo, parece elegir, hasta un cierto límite, a los reyes Incas seguidores del Evangelio, y a Viracocha como “equivalente” de Dios. Por ejemplo, el Inca que lleva el nombre Pachacuti es uno de los que combatieron las idolatrías, lo que da sustento a la fe de Pachacuti Yamqui; está constantemente defendiéndose poniendo en relación lo andino y lo cristiano. Esta relación que quiere subrayar Pachacuti no se hace de cualquier manera; se hace con una dinámica de la inclusión. Pachacuti incluye elementos cristianos a la historia andina, lo que le permite incluir a los andinos dentro de la “historia sagrada” cristiana. La inclusión que está practicando Pachacuti no es unilateral; así, por ejemplo, Adelman identifica mitos europeos que pasaron por el filtro andino y mitos andinos que pasaron por el filtro europeo (capítulo 4). Pachacuti está mostrando los dos lados de su identidad, poniendo más de relieve el lado cristiano para no ser acusado, o defenderse de acusaciones de idolatrías; lo interesante es que estos dos lados no parecen estar en conflicto⁶⁰, uno no excluye el otro y logra articular un discurso que queda fiel, hasta un cierto punto, a las dos tradiciones.

Pachacuti muestra durante todo su discurso un gran conocimiento de lo andino prehispánico, pero lo disfraza en gran parte detrás de características cristianas, un poco como muchos pueblos disfrazaron sus ritos detrás de fiestas cristianas. Un ejemplo de

⁶⁰ Evidentemente hay un conflicto presente en la obra de Pachacuti, pero este conflicto parece poner en juego Dios (Tunapa y Viracocha) y el Diablo (los huacas) más que las culturas andina y cristiana; por el contrario, Pachacuti trata de demostrar que no hay conflicto entre estas dos tradiciones.

esta manipulación se encuentra en el dibujo cosmológico. Como ya hemos dicho, un óvalo que representa a Viracocha está por encima de todos los otros elementos del dibujo y Pachacuti afirma que lo pusieron ahí para que se “despreciase” a los elementos terrenales menos importantes que Viracocha, que es asociado a Dios (desde el inicio, Pachacuti afirma que los andinos son los hijos legítimos de Adán y Eva y que todo lo que les faltaba, antes de llegada de los europeos, era el nombre verdadero de Dios y Jesús). Esta explicación de Pachacuti no desacredita el valor prehispánico de la disposición del dibujo, sólo dice lo que se quiere oír de parte de un cristiano (probablemente Ávila); en realidad, la posición de Viracocha mostraría que es el nexo entre los diferentes elementos duales del dibujo (sol y luna; lucero de la mañana y lucero de la tarde; verano e invierno; etc.), como deidad “suprema” es la representación de la relacionalidad complementaria del universo (Estermann *www*, 7), elemento típico de la cosmología andina. Todas estas manipulaciones, que se hacen con la inclusión, apuntan hacia una cierta actitud de parte de Pachacuti: quiere que se pare la persecución y, probablemente, por la misma ocasión, (r)establecer la reciprocidad entre los cristianos y los andinos. Así, dice claramente que los primeros evangelizadores y colonizadores no tenían malas intenciones como los de su tiempo:

No estaba desocupado, como los sacerdotes de agora, ni los españoles por aquel año se aplicavan a la sujección de interés, como agora. Lo que es llamar a Dios abía mucha dibocción en los españoles, y los naturales eran exhortados de buenos exemplos. (268)

Con este pasaje entendemos que Pachacuti probablemente quiere denunciar la campaña de extirpación de idolatrías que es abusiva: lo acusan a él, en nuestra perspectiva, un buen cristiano, y al pueblo andino, que ya había tenido relaciones con un apóstol y había

combatido las idolatrías por medio del Imperio Inca. Evidentemente, los abusos no son únicamente religiosos y su discurso apunta hacia la reciprocidad como solución a éstos. Pachacuti, de cierto modo, se declara a favor del pueblo andino y refleja su cultura de origen al incluir lo cristiano tan hábilmente dentro de lo andino:

El principio de inclusividad permite al runa andino asignar un “lugar” (topos) a los fenómenos, personajes e inclusive a las doctrinas del cristianismo que venían imponiéndose a la fuerza por los colonizadores, dentro del universo simbólico y la cosmovisión autóctonos, sin llegar a “inconsistencias” o “sincretismos” compuestos de elementos incompatibles. (Estermann www, 8)

Pachacuti utilizaría el principio de inclusividad dentro de su obra y tendría un discurso con doble objetivo, primero, querría defenderse y defender al pueblo andino de acusaciones de idolatrías y, segundo, (r)establecer un clima pacífico entre los andinos y los europeos, probablemente para que se pueda establecer la reciprocidad. Como hemos dicho en el capítulo anterior, la “ética de la reciprocidad” es altamente relacional e inclusiva; así, Pachacuti está relacionando la historia andina con la historia cristiana e incluye características cristianas a la tradición andina: con ello logra legitimar lo andino a los ojos de los cristianos y establece unas de las condiciones básicas para que la reciprocidad pueda implantarse. Entonces, aun cuando Pachacuti se declara cristiano, su discurso deja aparecer su pertenencia a la cultura andina a través de la utilización de características propias a la “ética de la reciprocidad”.

3.3 Conclusión

El análisis de la obra de Pachacuti Yamqui no nos sirvió de base para modificar o enriquecer el concepto de la “ética de la reciprocidad”; al contrario, este concepto nos sirvió en gran parte de base para el análisis del discurso de Pachacuti.

El texto que Pachacuti produjo refleja sin ninguna duda su época de redacción y pone en evidencia varios procesos de textualización de la memoria. La bibliificación y la manipulación evangélica del quechua son dos de estos procesos de los cuales hemos hablado. Sin embargo, la criollización cultural es el más discutido de estos procesos. Frente a éste, los críticos de esta obra han adoptado posiciones bastante dicotómicas: unos afirman que Pachacuti produjo una obra que relata y refleja fielmente el pasado de los andinos, mientras que otros afirman que sólo imita o reproduce modelos europeos a través de su obra. Por nuestra parte, adoptamos una posición que quiere atenuar un poco estas posiciones dicotómicas y que se basa sobre todo en el análisis del sujeto dicente y, entonces, el punto de vista del discurso de Pachacuti más que el del texto. Lo que se sabe realmente sobre la identidad del autor se encuentra en la obra y, como es un indígena convertido al cristianismo y que el texto fue encontrado en los papeles de Francisco de Ávila, se suele decir que Pachacuti escribió esta obra para ayudar a la extirpación de idolatrías. Por nuestra parte adoptamos el punto de vista de Verónica Salles-Reese que dice, basándose en el hecho de que el texto parece seguir el modelo del escrito legal, que Pachacuti escribió probablemente su obra en respuesta a acusaciones de idolatrías; así, nuestro punto de vista es que para responder a estas acusaciones Pachacuti habría manipulado los contenidos de la obra siguiendo dos de las características de la “ética de

la reciprocidad”: la relacionalidad y la inclusividad. Con estas características, Pachacuti habría logrado construir un discurso en el cual afirma que hubo una relación entre la historia sagrada cristiana y la historia andina y, además, incluye rasgos cristianos a la religiosidad andina. Utilizando estas dos características de la “ética de la reciprocidad”, Pachacuti logró permanecer fiel a la tradición andina y, al mismo tiempo, disfrazar los hechos para defenderse, y defender al pueblo andino, frente a probables acusaciones de idolatrías. Además, al utilizar la relacionalidad y la inclusividad, Pachacuti está probablemente estableciendo las condiciones básicas para que la reciprocidad pueda implantarse en la sociedad colonial que, según lo dice el mismo Pachacuti, se está volviendo cada vez más abusiva.

Para terminar, Pachacuti produjo un texto que refleja sin ninguna duda la época colonial en la cual vivía y, al mismo tiempo, estuvo enunciando un discurso de la reciprocidad que logró probablemente disculparle de acusaciones, dado que muchas veces aparece como un ayudante de la persecución de las idolatrías. Creemos que el hecho de que Pachacuti probablemente haya utilizado estos rasgos de la reciprocidad puede dar una nueva dirección a la interpretación de la *Relación* y atenuar la dicotomía crítica que está sufriendo desde ya mucho tiempo, mostrando que cohabitan en el texto dos tradiciones distintas sin por ello tener que excluirse.

Capítulo IV

Elementos para una ética del diálogo intercultural

4.1 Necesidad de un diálogo intercultural

Para terminar este trabajo, conviene retomar algunos conceptos ya vistos y articularlos en una especie de balance. Dos razones principales nos hacen pensar que una filosofía intercultural regida por el diálogo es necesaria en América Latina: la “urgencia” de una convivencia pacífica entre los diferentes pueblos y culturas en el actual contexto de la mundialización y el fracaso de otros campos (como la política, por ejemplo) para responder a esta “urgencia”.⁶¹ Si creemos que la filosofía intercultural puede ayudar a responder a esta “urgencia”, a los desafíos que plantea la diversidad, es porque ésta implica una nueva visión de la filosofía que pone de relieve la necesidad de intercambios entre las diferentes maneras de interpretar la realidad que tienen las diferentes culturas. Este proceso de intercambios apunta hacia cambios profundos de las interacciones humanas y éstos, según nuestro punto de vista, podrían influir en otros campos como la política, la economía, etc.

El enfoque intercultural no sólo pretende superar los etnocentrismos, super- y supra-culturalismos en la filosofía, sino también quiere llamar la atención al contexto socio-económico y político que dificulta o hasta imposibilita la expresión auténtica y propia de un pensamiento filosófico culturalmente distinto al dominante y ‘canónico’ de Occidente. [...] Lo que urge hoy día es una interculturalidad filosófica y una filosofía

⁶¹ Evidentemente, no queremos condenar los intentos teóricos y/o prácticos de nadie de responder a los problemas del pluralismo y tampoco entendemos que nuestras propuestas son mejores que otras. Sin embargo, el incremento de conflictos por razones culturales y religiosas no parece querer agotarse a pesar de los esfuerzos que muchos muestran.

intercultural que no sea *le dupe de la morale* (libremente traducido: ‘el payaso del poder’), sino un abogado de la autodeterminación cultural de los pueblos. (Estermann 1998, 283-292)

Para que esta filosofía pueda efectivamente ser viable, el diálogo intercultural se hace imprescindible; la tarea de transformar la filosofía no debe ser un mero “juego” intelectual de parte de los filósofos occidentales sino un proyecto en el cual todos pueden, y deben, participar. La interacción entre las diferentes culturas se hace necesaria para no caer en la trampa de considerar las culturas como esencias que se pueden observar como objetos de estudio, “[o] sea que la filosofía intercultural no se debe confundir con un programa de ampliación de la filosofía vigente” (Fornet-Betancourt 242). Las culturas son constituidas por seres humanos; así:

la exigencia del respeto y reconocimiento *reales* de las culturas es una exigencia ética imperativa [...] dicha exigencia ética no radica en asegurar la preservación o conservación de las culturas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, sino de garantizar la realización personal *libre* de los sujetos actuantes en ellas. (Fornet-Betancourt 196)

Evidentemente, en esta perspectiva, sería equivocado presentar el diálogo intercultural como específico a la filosofía y como un ejercicio puramente teórico. Apuntamos, en este trabajo, hacia una teoría del diálogo intercultural, pero no se debe olvidar que este diálogo debe sobre todo hacerse entre personas y/o instancias colectivas y fomentar cambios tangibles en la vida de la gente. Si hemos optado por una aproximación teórica al diálogo intercultural, es porque creemos necesario limitar los posibles fracasos que podrían ser la consecuencia de no haber reflexionado en profundidad sobre su dinámica. Nuestra preocupación principal, como ya hemos subrayado, es de orden ético: tiene que ver con

los valores y las normas de base que los sujetos del diálogo intercultural deberían tener en mente y promover a la hora de emprenderlo.

Ahora bien, para no caer en consideraciones demasiado generales, hemos decidido, con este trabajo, limitarnos a estudiar un principio fundamental de la ética indígena andina, la reciprocidad, que podría servir de pauta para la elaboración de una ética del diálogo intercultural en América Latina. Evidentemente, lo que presentamos a continuación es sólo un modesto aporte a una problemática compleja y de ningún modo pretendemos agotar el tema. Veamos ahora cómo, en nuestra perspectiva, lo que llamamos “ética de la reciprocidad” podría ser útil para el diálogo intercultural.

4.2 Diálogo intercultural y “ética de la reciprocidad”

De entrada, tenemos que decir que la reciprocidad como tal es uno de los valores que tienen que regir el diálogo intercultural: “Respeto, reciprocidad e igualdad son valores fundadores de todo diálogo entre sujetos autónomos [...] podemos postularlos como valores universales, no por su contenido sino por su necesidad” (Martínez 90). En la “ética de la reciprocidad”, la reciprocidad es necesaria para el mantenimiento del equilibrio cósmico, una falta a ésta significa el trastorno de todo el universo y la necesidad de un cambio significativo que la restablezca (un *pachacuti*, por ejemplo); así, para una ética del diálogo intercultural de una filosofía intercultural, postulamos que la reciprocidad debería ser necesaria para el mantenimiento del equilibrio filosófico, una falta a ésta significaría el trastorno de toda la interculturalidad y la necesidad de empezar de nuevo todo el proceso.

Ahora, el punto de partida de la “ética de la reciprocidad” es la familia y la comunidad. Las relaciones de reciprocidad que se mantienen dentro de estas instancias son la base de todo el sistema ético; se mantienen de manera cotidiana y son necesarias para la supervivencia. Dicho concretamente, y retomando las palabras de Mayer y Alberti⁶², la reciprocidad se hace “entre personas conocidas entre sí”; así, en primer lugar, se mantiene la reciprocidad, de manera cotidiana, con quien se convive de manera inmediata y, en segundo lugar, de manera más periódica, con quien se comparte rasgos religioso-culturales aun cuando no se conoce personalmente a todos los individuos ni se comparten lazos de sangre. En la perspectiva del diálogo intercultural, creemos que esto significaría que los primeros pasos para los miembros de una cultura, para emprender el diálogo con los miembros de otras culturas, serían de, en primer lugar, mantener un diálogo intracultural y, en segundo lugar, tratar de conocer las culturas con las cuales se dialoga, de manera cotidiana o más indirecta periódicamente, y saber qué se comparte ya que se “tiene que” compartir con ellas.

Ese diálogo intracultural, primero, significaría sobre todo, en nuestra perspectiva, que las mujeres puedan tener una voz tan fuerte como la de los hombres. Como hemos dicho en el segundo capítulo, la dualidad femenino-masculino es muy importante en la cosmovisión andina⁶³; se conciben los géneros como complementarios y hay una cierta necesidad de paralelismo. Encontramos este punto importante porque las sociedades latinoamericanas, hoy en día, siguen atravesadas por un machismo muy presente; la mujer es objeto de degradación bastante constante y, desgraciadamente, los

⁶² Ver en el apartado 2.2 de esta tesina.

⁶³ Ver el apartado 2.3.2.

indígenas incorporaron en gran parte este comportamiento a lo largo de los siglos a causa del contacto con el hombre occidental. Para que el diálogo sea constructivo, todos deben tener derecho a la palabra, sin exclusiones de género. Segundo, creemos que el diálogo intracultural significaría también un diálogo intergeneracional. Decimos esto porque hoy en día los cambios, sobre todo tecnológicos, ocurren muy rápidamente en nuestro mundo; así, los miembros de una misma cultura pueden tener puntos de vista divergentes sobre sus costumbres y tradiciones por no haber vivido las mismas experiencias; por ejemplo, un miembro de la cultura huarochirana que nació en los años 40 o 50 no tiene necesariamente la misma visión de su cultura que uno que nació en los años 80 o 90. Para no caer en la trampa de que unos miembros de una cultura no se sienten representados en el diálogo intercultural hay necesidad de diálogo intracultural, que promueve sobre todo, según nosotros, el respeto de los dos géneros y de las diferentes generaciones.

Conocer las culturas con las cuales se dialoga puede ser más problemático. Para la filosofía, trabajos como los de Josef Estermann y José Yáñez del Pozo, por ejemplo, pueden ser de utilidad. Sin embargo, trabajos de este tipo son todavía escasos y son realmente útiles para los occidentales que tienen cierta formación académica. La verdadera solución a este problema es el acceso a la educación⁶⁴; sin embargo, esperar que todos hayan tenido una educación de calidad para emprender el diálogo intercultural no es lo más apropiado si consideremos, como hemos dicho, el carácter “urgente” que tiene éste. Además, se debe dar la oportunidad a todos de participar en este diálogo, no únicamente a los sabios y filósofos. Así, creemos que la solución a este problema sería el

⁶⁴ Los esfuerzos para el desarrollo de una educación intercultural bilingüe (EIB) en América Latina van en este sentido. Para más información sobre este tema aconsejamos ver Godenzzi 2005b.

diálogo mismo, o, mejor dicho, la constancia de este diálogo. En realidad, no hay mejor modo de aprender sobre alguien que comunicando con él. Así, se debe promover el diálogo intercultural en un sentido más general y práctico. Es decir, que se debería emprender la tarea de interpelar y dialogar con los otros dentro de sus actividades cotidianas. Según Fornet-Betancourt, este proceso cotidiano debe ser la característica fundamental de la interculturalidad:

En referencia al termino “interculturalidad” [...] se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona o cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana. (256-257)

En este sentido, el diálogo apunta a dos características de la “ética de la reciprocidad” que nos parecen muy importantes: la relacionalidad y la inclusividad. Estos dos puntos nos parecen importantes porque son estas características las que podrían, en nuestra perspectiva, fomentar reales cambios en la filosofía y en toda la sociedad y, además, son condiciones previas a un verdadero intercambio recíproco. Por lo de la relacionalidad, en realidad, toda la empresa intercultural es relacionalidad; la interculturalidad trata de poner en relación culturas que cohabitan lado a lado, pero que “nunca” han emprendido la tarea de relacionarse para formar un todo plural⁶⁵. La inclusividad, por su parte, tiene que ser una actitud fundamental de los participantes al diálogo, con ésta los intercambios podrán ser realmente recíprocos. La inclusividad significaría, según nosotros, una sensibilidad a lo que es realmente importante para el otro; el “real” entendimiento de lo que es

⁶⁵ Evidentemente, entendemos un todo plural y heterogéneo, no uniforme y homogéneo que es más la empresa de la asimilación a una cultura particular.

fundamental para el otro puede llegar a incluir en lo nuestro características de lo otro. De ahí, de nuevo, el “dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro” (op. cit.), esta actitud de inclusividad es un valor que se debería cultivar para poder desarrollar de manera efectiva la reciprocidad en el diálogo. Evidentemente, el respeto y la igualdad deben formar parte de esta actitud para que la inclusividad no se vuelva un simple disfraz para preservar hábitos etnocéntricos.

Ahora, para hacer un paralelo con la “ética de la reciprocidad”, podemos postular el diálogo como ritual. Es decir, el ritual está para asegurar de manera concreta el mantenimiento de la reciprocidad y, entonces, el equilibrio del universo, se hace de manera cotidiana y periódica; así, el diálogo tendría que ser el ritual de la interculturalidad, tendría que hacerse de manera cotidiana para que la interculturalidad se viva de manera real y concreta y, periódicamente, para que se puedan intercambiar puntos de vista sobre esta realidad concreta y que la filosofía pueda enriquecerse de éstos y actuar en la sociedad.

4.3 Conclusión

En resumen, a nuestro modo de ver, el diálogo intercultural se puede concebir como una utopía de las interacciones humanas que apunta al desarrollo de valores comunes a todas las culturas y que debe servir no sólo al desarrollo de propuestas teóricas y filosóficas sino, también, al mejoramiento de las condiciones de vida de los miembros de cada cultura. Al tomar como punto de referencia la “ética de la reciprocidad”, el diálogo intercultural debería tener la función de un “rito sagrado” cotidiano para fomentar

cambios profundos en todos los aspectos de la vida de los dialogantes por medio del contacto con el otro; también, debería tener la función de “rito sagrado” periódico para que las diferentes culturas puedan intercambiar puntos de vista sobre la realidad cotidiana que podrían enriquecer la filosofía y permitir que tenga un real impacto en la sociedad. Uno de los valores más importantes de este rito debería ser la reciprocidad; la falta de reciprocidad desequilibraría toda la interculturalidad y obligaría a empezar de nuevo todo el proceso de diálogo. Para que la reciprocidad pueda efectivamente instalarse en el diálogo, otros valores tienen que ser cultivados: respeto e igualdad (de géneros y generaciones dentro de la propia cultura y entre las culturas), relacionalidad (que viene a ser, de cierto modo, el paso siguiente, es decir, empezar a tener relaciones respetuosas e igualitarias con los otros dentro de su cultura y con las otras culturas) e inclusividad (último paso para que las condiciones básicas estén reunidas para un real compartir e intercambio recíproco).

Para terminar, estas reflexiones no pretenden agotar el tema de la interculturalidad y de la filosofía intercultural, pero esperamos que hayan podido servir de cierto estímulo intelectual para los que ven en éste una respuesta constructiva a los desafíos, que tenemos en el presente y tendremos en el futuro, relacionados a la diversidad de nuestro mundo.

Conclusión

Para concluir esta tesina, hagamos una rápida recapitulación de lo visto a lo largo de los capítulos y una apertura del tema para eventuales investigaciones.

El primer capítulo asienta el tema general de la tesina. Ahí, hemos hablado, primero, de la filosofía en América Latina; segundo, de los estudios coloniales; y, finalmente, del corpus de trabajo de manera general. Por lo que se refiere a la filosofía en América Latina, hemos presentado de manera esquemática las posiciones de las dichas filosofías latinoamericanas; hemos presentado las posiciones generales de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y algunas propuestas de la filosofía de la inculturación de Rodolfo Kusch. Estas propuestas eluden un poco, como hemos dicho, la diversidad constitutiva de América Latina y, aunque no criticamos realmente su validez, hemos propuesto la filosofía intercultural como postura mejor adaptada a la realidad latinoamericana. Las propuestas generales de la filosofía intercultural que hemos presentado son: desfilosofar la filosofía (liberar la filosofía a la observancia de un único sistema de saber); aproximación a las tradiciones indígenas y afroamericanas; contextualidad; diálogo intercultural e interdisciplinariedad. Por nuestra parte, la preocupación que tenemos es de orden ético en relación con el diálogo intercultural; así, aprovechando el rasgo de la interdisciplinariedad, hemos propuesto estudiar dos crónicas indígenas coloniales de la región andina a fin de destacar en ellas principios de una ética indígena: el *Manuscrito de Huarochirí*, manuscrito quechua anónimo de siglo XVII, y la *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui

Salcamaygua. Así, para ser consecuentes en nuestro análisis de estos textos, hemos presentado unas de las principales propuestas metodológicas de los estudios coloniales. Estas son: el reemplazo de la categoría “literatura” colonial por “discurso” o “semiosis” colonial; la necesidad de una mayor sensibilidad a la pluralidad de voces característica del mundo colonial que son, muchas veces, voces conflictivas; la apertura del sujeto colonial; la consideración de la transformación textual de la memoria; la utilización de una hermenéutica pluritópica; y el hecho de tomar en cuenta las múltiples facetas del “locus enuntiationis” de los textos. Hemos terminado este primer capítulo hablando de los dos textos que, luego, hemos analizados en los capítulos siguientes, y de las razones por las que hemos decidido estudiarlos como fuentes de una ética indígena. Esta parte se termina con la presentación de nuestra hipótesis de trabajo en relación con estas dos obras: está presente en el *Manuscrito de Huarochirí* un sistema ético que se expresa sobre todo a través del principio de la reciprocidad y que llamamos “ética de la reciprocidad”; y, por otro lado, que en su obra Pachacuti Yamqui deja aparecer características de esa “ética de la reciprocidad” a través de su discurso.

El segundo capítulo contiene el análisis del *Manuscrito de Huarochirí* y se divide en cuatro partes: la primera considera el lado del texto, contexto y sujeto dicente de la obra; la segunda expone los presupuestos conceptuales necesarios al análisis; la tercera es el análisis y la interpretación como tal; y la última parte contiene las conclusiones del capítulo y la definición de la “ética de la reciprocidad”. Primero, hemos identificado la persecución de las idolatrías como probable contexto de producción de la obra; hemos hablado de algunos procesos de formación textual de la obra (la lengua del *Manuscrito*, la bibliificación y la criollización cultural); y hemos tratado de identificar los rasgos del

sujeto dicente de la obra. Segundo, hemos hablado de presupuestos provenientes de la antropología, la lingüística y la retórica (la metáfora). Hemos subrayado algunas consideraciones para el análisis de la tradición oral; identificado el concepto de reciprocidad andina; y, finalmente, hemos hablado de la “metáfora de la montaña”. Tercero, el análisis del discurso de la reciprocidad en el *Manuscrito* se ha concentrado en cuatro apartados: la figura de Pariacaca, el huaca más importante de la región de Huarochirí; la figura de Chaupiñamca, la huaca femenina más importante; el encuentro entre los Huarochiranos y los incas; y el encuentro entre los Huarochiranos y los españoles. La conclusión del capítulo se esfuerza por articular el análisis y por definir, sobre la base de este análisis, la “ética de la reciprocidad”.

El tercer capítulo se concentra en la obra de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y se divide en tres partes: la primera considera el lado textual de la obra y de su crítica; la segunda es el análisis que se concentra sobre todo en el sujeto dicente; y la tercera es la conclusión. Primero, hemos hablado de los contenidos; de algunos procesos de formación textual; y hemos hablado, de manera general, de las diferentes posiciones que tienen los críticos sobre la obra y que configuran una suerte de “debate” sobre sus contenidos. Segundo, hemos analizado el discurso de Pachacuti Yamqui, concentrándonos en el sujeto dicente, tratando de mostrar que Pachacuti escribió probablemente su manuscrito para defenderse de acusaciones de idolatrías y que deja aparecer en su discurso dos características de la “ética de la reciprocidad”: la relacionalidad y la inclusividad. Pensamos que el análisis hecho quizás podría atenuar el “debate” crítico sobre esta obra. Finalmente, la conclusión del capítulo recapitula lo visto en las páginas anteriores.

El cuarto, y último, capítulo se esfuerza por hacer una especie de balance de la materia vista en los capítulos anteriores y se divide en tres partes: la primera considera la necesidad del diálogo intercultural; la segunda considera elementos para una ética del diálogo intercultural; y la tercera es una conclusión. Primero, hemos hablado de algunas consideraciones en relación con la filosofía intercultural y el diálogo intercultural. Segundo, hemos destacado y reelaborado algunos puntos sacados de la “ética de la reciprocidad” que creemos útiles para una ética del diálogo intercultural. Finalmente, la conclusión ha sintetizado lo visto en las dos partes anteriores.

En su conjunto, esta tesina quiere inscribirse en una temática bastante compleja y amplia que es la interculturalidad y, más precisamente, la filosofía intercultural. Aun cuando hemos apuntado a la existencia de una filosofía indígena, o filosofías indígenas, todavía faltan trabajos que argumenten en este sentido y cuestionan la ontología del centro; esperamos haber podido contribuir, aunque modestamente, a esta empresa. Identificar y estudiar textos provenientes de áreas diferentes de la filosofía que podrían contribuir a ésta es una tarea que queda esencialmente por hacer. Creemos que la época colonial puede ser una fuente muy importante en este quehacer. Las dos obras estudiadas en esta tesina pueden todavía ser más exploradas; y otras obras, incluso de otras áreas de Latinoamérica, tienen que ser consideradas. Además, y esencialmente, creemos que esta labor teórica tiene que ser únicamente un inicio para que los investigadores de las instituciones occidentales se decidan a repensar las maneras de hacer filosofías y emprendan un verdadero diálogo intercultural con personas y/o instituciones concretas. En esta perspectiva, esta tesina ha querido únicamente ser una introducción, convocación y estímulo para que otros se dediquen a mejorar las condiciones de nuestro mundo.

Bibliografía

- ADELAAR, Willem F.H. "La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características lingüísticas". En *Revista Andina*. 12, 1(1994): 137-154.
- ADELMANN, Edward George. *The "Relación" of Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: Colonial Discourse and Indigenous Memory in the Viceroyalty of Peru*. Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1998; Dissertation Abstracts International, Section A: The Humanity and Social Sciences, UMI, 1998.
- ADORNO, Rolena. "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru". En *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth Century*. Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (Eds.). Berkeley: University of California Press, 1991.
- ADORNO, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". En *Revista crítica literaria latinoamericana*. 14, 28 (1988): 11-27.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique. "Des femmes dans le manuscrit de Huarochirí". En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andine*. 16, 3-4 (1987): 97-101.
- APEL, Karl-Otto. "Les problèmes du multiculturalisme dans la perspective de l'éthique de la discussion." En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 83-99.
- BASTIEN, Joseph W. *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc., 1985.

- BEAUCLAIR, Nicolas. "La filosofía intercultural y el *Manuscrito de Huarochiri*". En *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*. 1 (2005): 79-85.
- CALVET, Louis-Jean. *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Hachette, 1999.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Ed. Horizonte, 1994.
- DAY, Kenneth D. "The Problem of Ethics in Intercultural Communication". En *Civic Discourse: Multiculturalism, Cultural Diversity, and Global Communication*. K. S. Sitaram y Michael Prosser (Eds). Stamford Connecticut: Ablex Publishing Corporation, 1998.
- DELGADO, Freddy, SAN MARTÍN, Juan y TORRICO, Domingo. "La Reciprocidad Andina: Principio de Seguridad Vital". En *LEISA. Revista de agroecología*. 14, 4 (1999): 28-29. <http://www.leisa-al.org.pe/anteriores/144/index.html>. Acceso: 25/04/2006.
- DUSSEL, Enrique D. *Philosophy of liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985.
- ERUBINA, Celia. "La petrificación en el manuscrito de Huarochiri". En *Mester*. 21, 2 (1992): 71-82.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- ESTERMANN, Josef. "Religión como chakana. El inclusivismo religioso de los Andes". <http://www.iseatbolivia.org/template/publicaReci/ReligionComoChakana.pdf>. Acceso: 25/04/2006.

- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: CBC, 1997.
- FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique du Discours*. Limoges : Presses Universitaire de Limoges (PULIM), 1998.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- GERASSI-NAVARRO, Nina. "Huarochirí: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación". En *Revista iberoamericana*. 61, 170-171 (1995): 95-105.
- GODENZZI, Juan Carlos. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana". En *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*. 1 (2005a): 7-13.
- GODENZZI, Juan Carlos. *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Centro de investigación de la Universidad del Pacífico, Colegio de las Américas y Organización Universitaria Interamericana, 2005b.
- GREBE, Ester. "Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino". En *Revista chilena de antropología*. 13 (1995-1996): 85-95.
http://www.csociales.uchile.cl/publicaciones/antropologia/13/docs/antropologia_13.pdf, Acceso: 25/04/2006.

- GUTMANN, Amy. "Le multiculturalisme en éthique politique". En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 31-62.
- HARRISON, Regina. "Modes of Discourse: The *Relación de antigüedades deste reyno de Pirú* by Joan Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Rolena Adorno (Ed.). Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship and Public affairs, Syracuse University, 1982.
- HILL, Jonathan David. (Ed.) *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- ITIER, César. "Les textes quechuas coloniaux : une source privilégiée pour l'histoire culturelle andine". <http://www.sigu7.jussieu.fr/hsal/hsal95/ci95.html>. Acceso: 25/04/2006.
- ITIER, César. *La littérature orale quechua de la région de Cuzco : Pérou*. Paris :Karthala y INALCO, Institut national des langues et civilisations orientales, 2004.
- ITIER, César. "El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural". En *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. 26, 3 (1997): 301-330.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte, 1991.
- MARROQUÍN LLAMOCA, Angel. *Gramática Quechua o Runa Simi*. Lima, Ediciones Mac Laser, 1990.

- MARTÍNEZ, Ana Teresa. "Igualdad de derechos e interculturalidad". En *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Juan Godenzzi Alegre (Ed.). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1996.
- MEDINA, Vicente. "The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective". En *American Philosophical Quarterly*. 29, 4 (1992): 373-380.
- MIGNOLO, Walter. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". En *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 41 (1995a): 9-31.
- MIGNOLO, Walter. "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". En *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*. La Paz: Plural Editores, 1995b.
- MIGNOLO, Walter. "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". En *Discurso colonial hispanoamericano*. Sonia Rose de Fuggle (Ed.). Ámsterdam-Atlanta: Rodopi, 1992, 11-27.
- MIGNOLO, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representation: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". En *Dispositio*. 14 (1989): 36-38, 93-140.
- MIGNOLO, Walter. "Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". En *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 28 (1988): 29-53.
- MIGNOLO, Walter. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". En *Dispositio*. 11, 28-29 (1986): 137-160.
- MIGNOLO, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". En *Historia de la literatura hispanoamericana. T.1: Época colonial*. Luis Iñigo Madrigal (Ed.). Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.
- MORAZÉ, Charles. *Les origines sacrées des sciences modernes*. Paris: Fayard, 1986.

- ONG, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen, 1982.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *Huarochirí 400 años después*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.
- OVIEDO, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana. 1. De los orígenes a la emancipación*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Institut Français d'Études Andines, 1993.
- PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.
- RICOEUR, Paul. "Première partie. Pour une théorie du discours narratif". En *La narrativité*. Dorian Tiffeneau (Coord.). Paris : CNRS, 1980.
- ROSTWOROWSKI, María. "Los Incas". <http://incas.perucultural.org.pe/index.htm>. Acceso: 16/03/2006.
- SALLES-REESE, Verónica. "Yo Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua... digo". En *Revista iberoamericana*. 61, 170-171 (1995): 107-118.
- SALOMON, Frank. "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada". En *América indígena*. 54, 4 (1994): 229-261.
- SALOMON, Frank y URIOSTE, George L. (Trads.) *The Huarochirí Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

- SALOMON, Frank. "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians". En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Rolena Adorno (Ed.). Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship and Public affairs, Syracuse University, 1982.
- SALOMON, Frank. *Huarochiri. A Peruvian Culture in Time*. <http://www.anthropology.wisc.edu/chaysimire/>. 22/08/2004.
- SPALDING, Karen. *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford, California: Stanford University Press, 1984.
- TAYLOR, Gerald. (Ed y Trad.) *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.
- TAYLOR, Gerald. (Ed. y Trad.) *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: IFEA, Banco Central de Reserva del Perú y Universidad Ricardo Palma, 1999.
- URIOSTE, George L. "The Editing of Oral Tradition in the Huarochiri Manuscript". En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Rolena Adorno (Ed.). Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship and Public affairs, Syracuse University, 1982.
- URIOSTE, George L. "Sickness and Death in Preconquest Andean Cosmology: The Huarochiri Oral Tradition". En *Health in the Andes*. Joseph W. Bastien y John M. Donahue (Eds.). Washington D.C.: American Anthropological Association, 1981.
- YÁNEZ DEL POZO, José. *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. The Catholic University of America, 2000, 220 pages; Dissertation Abstracts International, Section A: The Humanity and Social Sciences, UMI, 2001.

ZAMORA, Margarita. "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts". En *Modern Language Notes*. 102, 2 (1987) : 334-346.

ZANELLI, Carmela. "Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo". En *Mester*. 21, 2 (1992): 97-108.

ZUIDEMA, R. T. "Mito e historia en el antiguo Perú". En *Allpanchis*. 10 (1977): 15-52.

